

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TAÍS NATHANNY PEREIRA DA SILVA

**UM RELATO DE VIAGEM JUDAICA MEDIEVAL: O ITINERÁRIO BENJAMIN DE
TUDELA (1130-1173) E SUA RECEPÇÃO NA MODERNIDADE**

GOIÂNIA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Taís Nathanny Pereira da Silva

3. Título do trabalho

UM RELATO DE VIAGEM JUDAICA MEDIEVAL: O ITINERÁRIO BENJAMIN DE TUDELA (1130-1173) E SUA RECEPÇÃO NA MODERNIDADE

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: **a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo. Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;

- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Tais Nathanny Pereira Da Silva, Discente**, em 16/06/2023, às 18:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 19/06/2023, às 15:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3828207** e o código CRC **A3FAFADF**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

TAÍS NATHANNY PEREIRA DA SILVA

**UM RELATO DE VIAGEM JUDAICA MEDIEVAL: O ITINERÁRIO BENJAMIN DE
TUDELA (1130-1173) E SUA RECEPÇÃO NA MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza.

GOIÂNIA

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silva, Taís Nathanny Pereira da

Um relato de viagem judaico medieval: o Itinerário Benjamin de Tudela (1130-1173) e sua recepção na modernidade [manuscrito] / Taís Nathanny Pereira da Silva. - 2023.

CL, 150 f.

Orientador: Prof. Armênia Maria de Souza.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2023.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.

Inclui siglas, mapas, abreviaturas.

1. Viagens Medievais. 2. Judeus. 3. Benjamin de Tudela. 4. Recepção. I. Souza, Armênia Maria de, orient. II. Título.

CDU 94(100)"652"+"653"



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **038/2023** da sessão de Defesa de **Dissertação** de **TAÍS NATHANNY PEREIRA DA SILVA**, que confere o título de **Mestre(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **quatorze dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e três**, a partir da(s) **14h00**, na **Sala de Defesas do PPGH/UFG**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **“UM RELATO DE VIAGEM JUDAICO MEDIEVAL: O ITINERÁRIO BENJAMIN DE TUDELA (1130-1173) E SUA RECEPÇÃO NA MODERNIDADE”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFJ/PUC-GO/UEG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Aline dias da Silveira (UFSC)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) aprovado(a) pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **quatorze dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e três**.



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professor do Magistério Superior**, em 14/06/2023, às 17:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Coordenador de Pós-Graduação**, em 16/06/2023, às 14:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3798748** e o código CRC **2AF9B8B0**.

TAÍS NATHANNY PEREIRA DA SILVA

**UM RELATO DE VIAGEM JUDAICO MEDIEVAL: O ITINERÁRIO BENJAMIN DE
TUDELA E SUA RECEPÇÃO NA MODERNIDADE**

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Armênia Maria de Souza
Universidade Federal de Goiás
Presidente

Professora Doutora Aline Dias da Silveira
Universidade Federal de Santa Catarina
Arguidora

Professora Doutora Renata Cristina de Souza Nascimento
Universidade Federal de Jataí / Universidade Estadual de Goiás /
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Arguidora

GOIÂNIA

2023

Ao meu povo que sempre acredita em dias melhores...

AGRADECIMENTOS

No medievo um viajante, ao retornar de seu périplo, não tinha mais de seus iguais o mesmo olhar de quando havia partido. Àqueles que se dispunham à dureza das viagens, mudavam não só seus hábitos cotidianos, mas também as formas como os outros o viam. Comparo este tempo em que estou me dedicando ao mestrado com uma viagem na qual me engajei com muita vontade. Em uma de minhas rotas acabei me dedicando a algumas discussões acirradas, em especial as que se iniciaram em relação ao esquema mitológico da Jornada do Herói de Joseph Campbell, e que por vezes ainda são objeto de bastante disputa argumentativa.

Para este autor, a viagem envolve figuras que colaboram, impedem, atrapalham ou apenas testam o viajante. Essas figuras montam a ideia de que, por mais que um projeto tenha interesses e intenções pessoais, ele nunca alcançaria sua conclusão sem o auxílio ou interferência de outros sujeitos no decorrer de sua jornada. Interpreto, com o auxílio de Gilbert Durand, que esses sujeitos são as expressões de personalidades mitológicas arquetípicas, como Aliados e Mentores que, com suas energias e atuações, influenciam no transcorrer da viagem. Tal como uma viajante, faço meus agradecimentos a meus Aliados e em especial aos meus Mentores, pois sem eles essa jornada de pesquisa jamais seria concluída.

Agradeço a todos os amigos e Aliados que proporcionaram, de diferentes formas, atenção e auxílio, em todas as áreas necessárias para que os momentos vividos e os sentimentos resultantes contribuíssem para o fluir deste trabalho.

Quanto aos Mestres, agradeço em especial a professora Armênia Maria de Souza por toda sua atenção, carinho e competência, além é claro, do comprometimento nas orientações dispensadas a mim, a construção desta pesquisa seria impossível sem sua contribuição direta e efetiva. Ao professor Ivan Vieira Neto expresse minha a gratidão por ter dedicado tempo para algumas leituras cuidadosas e críticas deste texto, além é claro, de proporcionar experiências incríveis através de leituras densas e desafiadoras nas quais me impulsionaram à produção. Não poderia deixar de mencionar a querida professora Simone Cristina Schmaltz por colaborar com todo seu carinho e, principalmente, sua erudição e auxílio na construção desta pesquisa. Agradeço ainda ao querido professor Luis Clemente por toda ajuda durante o período de mobilidade na Universidad de Chile – as contribuições do professor foram

fundamentais e indispensáveis para a construção dos mapas apresentados neste trabalho.

À professora Renata Cristina de Sousa Nascimento tenho muito a agradecer, e ela sabe disto. Obrigada por ter aceitado participar da qualificação deste trabalho, pelo exemplo que é, para mim, desde a graduação, de excelência profissional, por ter me apresentado a Idade Média, pela sinceridade, pelo rigor científico e por ter, desde o início, acreditado em mim e no meu trabalho. Agradeço ainda a professora Aline Dias da Silveira que aceitou prontamente participar da banca de qualificação e de defesa do trabalho final.

À minha família e especialmente à minha mãe, Dona Mauriza Nogueira, meu pai e meus irmãos pelo apoio e incentivo até aqui, e principalmente por terem me proporcionado o ambiente possível para minha dedicação aos estudos, me incentivando e concedendo o perdão em todas as horas em que tive de me ausentar para estudar. Para mim Wemerson Romualdo é um amigo como o descrito em Provérbio 18:24 “mais apegado que um irmão”, obrigada por tudo.

Na vida, como em uma viagem, quando embarcamos em uma nova jornada as expectativas e os pensamentos nos fazem traçar planos e objetivos, e com o tempo eles vão se alterando de acordo com o contexto em que estamos inseridos. Dificuldades surgem, e com elas parcerias que contribuem para a sensação de vitória. Por isso sou muito grata ao meu querido Víctor Carvalho, por sempre estar ao meu lado me lembrando, nos diversos momentos que o medo tomou algum espaço, o quanto já caminhei e como poderá ser quando enfim chegar ao final da jornada.

Agradeço ainda à Universidade Federal de Goiás pela oportunidade de estudos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de incentivo a pesquisa.

À Asociación de Universidades Grupo Montevideo (AUGM) pela bolsa de mobilidade.

À Facultad de Filosofía y Humanidades e ao Centro de Estudios Judaicos da Universidad de Chile por me receber em suas instalações durante meu período de mobilidade.

À Ulpan Hashomer Hatzair pela bolsa de estudos, que foi fundamental para o aperfeiçoamento do meu domínio sobre o hebraico.

Registro aqui minha gratidão e amizade à todas essas pessoas.

O recontador não é imparcial: ele intervém na narração. Sua primeira intervenção se dá no fato de escolher esta, e não outra história. O interesse revelado nessa busca não tem a completude como fim. O recontador deixa de lado, traduz, faz recortes, monta e transpõe sua própria ficção ao conjunto de ficções encontradas, e isso com plena consciência e talvez não sem algum contragosto.

(Ligia Bellini)

Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche, embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr.

Eclesiastes 1.7

RESUMO

Esta dissertação oferece uma nova abordagem ao estudo do *Itinerário de Benjamin de Tudela*, uma que não se envolve simplesmente com a narrativa como um texto a ser garimpado em busca de fatos para lançar luz sobre os mundos judaico e não-judaico do século XII. Ao contrário, ela se aproxima do texto sob uma nova direção – suas tradições manuscritas e impressas – para colocar a narrativa em diferentes contextos. Ao examinar o texto ao longo de um período significativo, mostra que o *Itinerário* continuou a ser transmitido porque diferentes públicos adaptaram-no para seus próprios usos específicos. Consequentemente, a obra experimentou níveis variados de intervenção textual – com as intervenções de copistas e impressores mudando o texto. O *Itinerário de Benjamin de Tudela*, como se notará, teve uma multiplicidade de usos. Até o século XVI – seja lido em hebraico ou latim, por um público judeu ou cristão – a narrativa foi entendida como um relato de viagem de testemunha ocular do século XII usado para obter informações sobre um passado histórico. Os primeiros judeus modernos adicionados camadas de significado quando os exilados ibéricos procuraram recriar as vidas que haviam perdido após a expulsão da península. No final do século XVI, as interpretações da obra, dentro de um contexto cristão, mudaram. Em primeiro lugar, atraiu suspeitas da Igreja por suas conotações messiânicas e numerosas referências cristãs. Em segundo lugar, através da edição de 1633, a narrativa de Benjamin entrou no reino das polêmicas judaico-cristãs. Esta dissertação, então, oferece um estudo sobre uma narrativa de viagem hebraica, suas mudanças textuais e acumulação de significados desde suas origens do século XII até 1633, para demonstrar como o *Itinerário* permaneceu relevante para audiências subsequentes.

Palavras-chave: Viagens Medievais, Judeus, Benjamin de Tudela, Recepção.

Abstract

This dissertation offers a new approach to the study of Benjamin of Tudela's Itinerary, one that does not simply engage with the narrative as a text to be mined for facts to shed light on the Jewish and non-Jewish worlds of the twelfth century. Rather, it approaches the text in a new direction – its manuscript and print traditions – to place the narrative in different contexts. Examining the text over a significant period shows that the Itinerary continued to be broadcast because different audiences adapted it for their own specific uses. Consequently, the work experienced varying levels of textual intervention – with the interventions of copyists and printers changing the text. Benjamin of Tudela's Itinerary, as will be noted, had a multitude of uses. Until the 16th century – whether read in Hebrew or Latin, by a Jewish or Christian audience – the narrative was understood as a 12th century eyewitness travel account used to gain information about a historical past. Early modern Jews added additional layers of meaning as Iberian exiles sought to recreate the lives they had lost after being expelled from the peninsula. At the end of the 16th century, interpretations of the work, within a Christian context, changed. First, it drew suspicion from the Church for its messianic connotations and numerous Christian references. Second, through the 1633 edition, Benjamin's narrative entered the realm of Judeo-Christian polemics. This dissertation, then, offers a study of a Hebrew travel narrative, its textual changes and accumulation of meanings from its twelfth-century origins to 1633, to demonstrate how the Itinerary has remained relevant to subsequent audiences.

Keywords: Medieval Travels, Jews, Benjamin of Tudela, Reception.

RESUMEN

Esta disertación ofrece un nuevo enfoque para el estudio del Itinerario de Benjamín de Tudela, uno que no se compromete simplemente con la narrativa como un texto para extraer hechos para arrojar luz sobre los mundos judío y no judío del siglo XII. Más bien, aborda el texto en una nueva dirección, sus tradiciones manuscritas e impresas, para ubicar la narrativa en diferentes contextos. El examen del texto durante un período significativo muestra que el Itinerario continuó siendo transmitido porque diferentes audiencias lo adaptaron para sus propios usos específicos. En consecuencia, el trabajo experimentó diferentes niveles de intervención textual, con las intervenciones de copistas e impresores cambiando el texto. El Itinerario de Benjamín de Tudela, como se observará, tuvo multitud de usos. Hasta el siglo XVI, ya sea leído en hebreo o en latín, por una audiencia judía o cristiana, la narración se entendía como un relato de viaje de un testigo ocular del siglo XII utilizado para obtener información sobre un pasado histórico. Los primeros judíos modernos agregaron capas adicionales de significado a medida que los exiliados ibéricos buscaban recrear las vidas que habían perdido después de ser expulsados de la península. A fines del siglo XVI, las interpretaciones de la obra, dentro de un contexto cristiano, cambiaron. Primero, levantó sospechas de la Iglesia por sus connotaciones mesiánicas y numerosas referencias cristianas. En segundo lugar, a través de la edición de 1633, la narración de Benjamin entró en el ámbito de las polémicas judeocristianas. Esta disertación, entonces, ofrece un estudio de una narrativa de viaje hebrea, sus cambios textuales y la acumulación de significados desde sus orígenes en el siglo XII hasta 1633, para demostrar cómo el Itinerario se ha mantenido relevante para las audiencias posteriores.

Palabras clave: Viajes medievales, Judíos, Benjamín de Tudela, Recepción.

SUMÁRIO

RESUMO	12
ABSTRACT	13
RESUMEN	14
LISTA DE MAPAS	17
LISTA DE ABREVIACÕES	18
INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO I	
PREÂMBULO DAS VIAGENS: A PRESENÇA DE JUDEUS EM TERRITÓRIO NAVARRO	31
1.1 Navarra: o refúgio dos judeus sefarditas.....	32
1.2. Diáspora Judaica.....	39
1.3. A caracterização das comunidades judaicas por Benjamin de Tudela.....	50
1.3.1. Os Samaritanos e os Epikursim.....	57
CAPÍTULO II	
UM MUNDO EM MOVIMENTO	70
2.1. Viagens medievais.....	71
2.1.2. Literatura de viagens.....	74
2.2 Literatura de viagem judaica: estudos sobre Benjamin de Tudela.....	77
2.3. O Sibbuv de Petachia de Regensburg e o Sefer Massa'ot de Benjamín de Tudela.....	86
CAPÍTULO III	
A RECEPÇÃO LATINA DO ITINERÁRIO NA MODERNIDADE	94
3.1. A República das Letras como agente de recepção e transmissão da literatura judaica.....	97
3.2. Quando Benjamin se torna objeto de estudo dos cristãos hebraístas.....	100
3.3. O uso Itinerário como mecanismo de legitimação do discurso de Benito Arias Montano.....	105
3.4. A segunda geração de cristãos hebraístas.....	113
3.4.1. A narrativa de Benjamin de Tudela utilizado por Constantijn L'Empereur van Oppyck como meio de contestar as crenças judaicas.....	119
3.5 Conexões entre as traduções de Montano e L'Empereur.....	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERENCIAS	136

APÊNDICE	140
Glossário	142

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Sefarad Bíblica e Sefarad descrita por Benjamin de Tudela.....	33
Mapa 2. Concentração da população muçulmana no Reino de Navarra.....	34
Mapa 3. Concentração da População Judaica no Reino de Navarra.....	38
Mapa 4. Localização de Tudela no Reino de Navarra.....	51
Mapa 5. Itinerário de Benjamin de Tudela.....	53
Mapa 6. Itinerário de Benjamin de Tudela e de Petachia de Regensburg.....	90
Mapa 7. Como os viajantes acessam Jerusalém.....	92

LISTA DE ABREVIACOES

Dt	Deuteronômio
D-us	Grafia utilizada para Deus, HaShem ou Yaweh
Gn	Gnesis
Nm	Números
R.	Rabbi
ben	Filho de
Os	Oséias

INTRODUÇÃO

As narrativas judaicas medievais representam uma fonte riquíssima para a compreensão do imaginário ocidental. A produção de textos sobre o mundo extra-europeu nos remete à própria necessidade do homem medieval em buscar no Outro as representações de si mesmo, revelando um mundo almejado, exótico e perigoso. Pesquisas acerca de tais representações, inserindo-se em qualquer recorte contextual específico do seu processo de formação, contribuem diretamente para maior compreensão a respeito da singularidade identitária, intelectual e política judaica do período. Há em sua história um intrincado conjunto de características próprias e sincretismos culturais que compõem uma teia de rupturas, continuidades e diferenças caras à análise do historiador. Interessamo-nos aqui exatamente pelo contexto em que assistimos a um enfraquecimento da comunidade judaica andaluz. Isto é, os recortes espacial e temporal de nossa fonte correspondem ao período em que temos, por um lado, um avanço cristão cada vez mais substancial, acompanhado pelo declínio do califado omíada, o surgimento dos reinos taifas e, posteriormente, a intervenção dos almóadas e almorávidas na península Ibérica, o que coincide com o aumento do fluxo de peregrinações judaicas e com o florescimento da literatura de viagem judaica.

A obra de Benjamin ben Ioná de Tudela pode ser entendida como parte de um universo medieval que se coloca em contato mais direto com o mundo cristão ocidental do que com o muçulmano. O que é de algum modo curioso, visto que durante o século XII os almorávidas estavam tentando impor a conversão forçada de judeus ao Islã em Tudela, sua cidade natal - vale lembrar que a comunidade judaica de Tudela oscilava de um senhor a outro no período. Os temas de pesquisa sobre o *Itinerário de Benjamin de Tudela* ou mesmo sobre o autor são os mais diversos.

As pesquisas históricas, especialmente nos campos da História Antiga e Medieval, experimentaram um crescimento considerável nas últimas décadas. Áreas de escassa produção, como estudos sobre as comunidades judaicas da Antiguidade e da Idade Média, agora possuem número expressivo de publicações, e referências nacionais. Porém no que diz respeito a fonte que nos propomos para a análise, a produção ainda é escassa. O interesse em trabalhar esse documento veio do desejo de contribuir para fomentar na historiografia brasileira trabalhos acerca desta fonte.

Ademais, a escolha por tal documentação e suas temáticas, que serão aqui apresentadas, se deram de acordo com a nossa trajetória acadêmica.

A ferramenta de pesquisas da Plataforma Lattes é capaz de indicar apenas cinco resultados quando se efetua a busca pelo título da obra: a tese *Homo Viator: viagens e viajantes na Idade Média* defendida em 2019 pela professora Anna Carla Monteiro de Castro, na Universidade Federal de Fluminense, na qual a autora faz uma análise comparativa entre os itinerários de Ibn Jubair, Rei Ricardo da Inglaterra e Benjamin de Tudela. Há ainda um artigo do Dr. Leandro Penna Ranieri, que busca dar um panorama sobre a obra, apontar elementos contextuais para compreendê-la, discutir as possibilidades de pesquisa e a apresentação de “aspectos teórico-metodológicos que poderão fundamentar futuras propostas investigativas” (RANIERI, 2014, p. 2). O trabalho de conclusão de curso *Relatos de Viagem no Medievo: a questão da alteridade n'O itinerário de Benjamin de Tudela*, defendido em 2019, na universidade Federal de Santa Catarina por Diogo Wiese Vieira de Figueiredo, o qual aborda o relato do viajante sobre as cidades de Roma e de Constantinopla e discute a percepção e a construção do Outro que o autor demonstra em relação aos judeus, cristãos e demais povos que habitavam a região do Mediterrâneo no medievo. O trabalho de monografia *Uma peregrinação pelo Mediterrâneo em tempos de Cruzadas: O Itinerário de Benjamin ben Ioná de Tudela (século XII)* defendido por mim em 2019, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, no qual proponho uma análise das influências da Primeira e Segunda Cruzadas nas rotas do sefardita pelo Mediterrâneo. E a dissertação da Professora Rafaela Gonçalves Costa Marques, defendida em 2021, pela Universidade Federal de Mato Grosso, que traz como título *Histórias de judaísmos identidades e trocas culturais em comunidades judaicas do século XII por intermédio dos escritos de Maimônides (1138-1204) e Benjamim de Tudela (1130- 1173)*, na qual a autora faz uso do livro filosófico o *Guia dos perplexos* de Maimônides e o livro de viagens *O Itinerário de Benjamin de Tudela* como fontes para estudar e compreender as comunidades judaicas do século XII.

Merecem destaque por sua contribuição aos estudos acerca da narrativa judaica medieval de Benjamin a tese de Marci Freedman pela The University of Manchester, defendida no ano de 2016, e que explora a transmissão e recepção do livro de viagens de Benjamin de Tudela entre os séculos XII e XVIII. A pesquisa procura responder como se deu a transmissão do livro através das diferentes reproduções existentes, e o modo como essas reproduções alteraram o texto original,

e qual foi a interpretação e utilização da obra pelos seus leitores. Há também o artigo do professor da Hebrew University of Jerusalem, David Jacoby, que discorre sobre o fato da versão existente atualmente não ser o texto em sua forma original e completa. Contamos ainda com os pesquisas do Professor de estudos sefarditas Dr. Jonathan Decter da Universidade Brandeis, sua pesquisa se concentra nos judeus no mundo islâmico, na Espanha e no Mediterrâneo mais amplo durante o período medieval, e nos estudos sefarditas em geral. Ademais temos as contribuições da Professora Dra. Ayelet Oettinger que é docente de literatura hebraica na Universidade de Haifa e na Escola Árabe Acadêmica de Educação de Israel. Temos também as contribuições do Professor Dr. Martin Jacobs, docente de estudos rabínicos no departamento de estudos judaicos, islâmicos e do Oriente Médio, afiliado ao Departamento de História da Universidade de Washington e ao Programa de Estudos Religiosos. Mencionamos ainda o artigo da professora Rica Amran, da Université de Picardie Jules Verne, que analisa a fonte dentro de uma ótica histórico-geográfica, concluindo sobre o possível objetivo da viagem de Benjamin e, por consequência, da escrita da obra. Há ainda o artigo do pesquisador José A. Ochoa, que analisou o trecho da obra de Benjamin sobre o Império Bizantino.

É notório que a fonte já foi trabalhada a partir de diferentes perspectivas de análise. No entanto, até onde temos conhecimento, não há pesquisas que analisem a narrativa em conjunto com relatos de personagens contemporâneos a ele, ou que visem a análise da recepção e transmissão das traduções latinas de 1575 e 1633 da obra de Benjamin. Não podemos deixar de mencionar que os trabalhos escritos em língua portuguesa a respeito da obra são escassos. O ineditismo de nosso estudo está posto em uma abordagem focada na recepção e transmissão da obra na modernidade, tendo em vista a falta de pesquisas da fonte em nosso país – para além disso, o propósito da pesquisa é o de proporcionar uma ampliação da gama de pesquisas acerca do personagem e da fonte, além do enriquecimento das produções sobre das populações judaicas e cristãs que habitavam o mundo mediterrânico, com o objetivo de compreendermos melhor as trocas intelectuais e culturais entre judeus, cristãos e outros povos nos séculos XII e XVII.

O passado é um país exótico. Encontramos em suas veredas tudo o que a versão oficial obliterou e afastou das experiências do tempo presente. Em algum lugar do passado se esconde uma peça ausente no quebra-cabeças da alteridade judaica, e seria presunçoso afirmar que podemos encontrá-lo em algum lugar entre os séculos

XI e XII. A dádiva é que o historiador não precisa ter certeza do trajeto para acertar os seus caminhos, pois consegue extrair o conhecimento histórico de cada parada e mesmo dos desvios na estrada. Eis porque a História não se finda. Porque nas suas andanças o historiador pode se reencontrar. De tal forma, a questão das viagens no século XII permanece atual, como objeto de interesse historiográfico para os estudiosos das sociedades, da cultura e da política da região. Nosso trabalho pode ainda, oferecer um profícuo diálogo aos acadêmicos dedicados à análise das peregrinações medievais e lançar luz para uma melhor compreensão da visão de mundo que Benjamim e sua comunidade possuíam em relação a seus pares em outros reinos. Além da alteridade expressa diante dos povos não judeus por ele visitados. Sob alguns aspectos, esta pesquisa também pode contribuir com estudos em áreas afins, como Direito e Relações Internacionais, por sua interface com aspectos legislativos descritos na obra.

Qualquer proposta investigativa que se pretenda desenvolver na área da História precisa, necessariamente, submeter-se à metodologia específica de um projeto de investigação histórica. Consoante Marc Bloch, os historiadores devem estabelecer um método crítico que lhes permita, dentro dos limites apresentados pelas fontes históricas, distinguir o provável do improvável, extraíndo das fontes as informações verossímeis para a construção da narrativa historiográfica (BLOCH, 2001, p. 89-91). É necessário, portanto, arrolar os referenciais teóricos e a metodologia que orientam esta pesquisa.

A compreensão da História a partir de fontes documentais oriundas da Antiguidade ou da Idade Média não pode prescindir de determinados conceitos, relacionados à documentação e aos procedimentos de preservação das cronologias dos eventos e produção das narrativas sobre certo acontecimento. Dentre estes conceitos fundamentais, o primeiro que destacaremos é o conceito de memória — pois a memória está associada às decisões conscientes dos autores sobre quais eventos devem ser preservados pela escrita e quais eventos poderão ser esquecidos.

A atividade peregrinatória de Benjamin envolvia um constante lembrar de narrativas tradicionais acerca da soberania de seus antepassados. Nesse sentido, é importante entendermos memória, no período medieval, como a concebe Patrick Geary, que a vê dotada de sentidos diversos. No entanto, em sua dimensão social, a memória “permite à sociedade renovar e reformar sua compreensão do passado a fim de integrá-lo em sua identidade presente” (GEARY, 2002, p. 192). Desse modo, a

memória social abarca as memórias da liturgia, da historiografia, da genealogia, da tradição oral e demais formas de produção e reprodução culturais por meio das quais os sujeitos e grupos vivem com o passado.

O texto de nosso viajante está inserido no que se convencionou denominar tradição. Eric Hobsbawm, apropriadamente, afirmou que as tradições são mormente tradições inventadas e que o conceito de tradição se distingue do conceito de costume pela orientação objetiva do primeiro para assegurar a invariabilidade (HOBSBAWM, 1984, p. 10). As tradições caracterizam os meios pelos quais a humanidade pretérita quis orientar as ulteriores sociedades dos viventes. Como afirmou Jörn Rüsen, as tradições não são “um passado tratado intencionalmente”, mas antes um componente intencional direcionado do passado para o futuro. Ou seja, a tradição atua antes que a consciência histórica possa interferir (RÜSEN, 2001, p. 76). Por esta razão é imperativo que o historiador interfira sobre a tradição.

Compreender o desenvolvimento relacional entre as tradições pretéritas e o presente (quer dizer, o contexto da fonte histórica) dependerá do exame sobre um conceito fundamental: o imaginário, uma vez que a memória se realiza por meio das tradições e se constitui através do recurso aos imaginários culturais, sociais e políticos. Os imaginários compreendem o grande arcabouço de imagens que as sociedades humanas fazem sobre si, constroem e nutrem para si, um inventário criado na (e a partir da) memória das suas mitologias e dos eventos passados. Os imaginários são, nas palavras do antropólogo Gilbert Durand, “a matriz original a partir da qual todo o pensamento racionalizado e o seu cortejo semiológico se desenvolvem”, formando o arquétipo fundamental da imaginação (DURAND, 2012, p. 31). Orientando as tradições, este mundo imagético abrange todo o campo da psicologia humana. Assim, os pressupostos teórico-interpretativos se apresentam no nosso quadro conceitual como elementos dinâmicos que, como a linha que define o horizonte visível, se inserem na paisagem, mas nos escapam à medida que tentamos defini-los. A sua definição é importante para situar a proposta metodológica que orienta esta investigação histórica: a metodologia histórico-dialética propõe uma visão totalizante do real e requer do historiador os esforços para compreender o aspecto geral.

Esta observação geral sobre o todo será acompanhada pela análise criteriosa da obra e de duas traduções latinas. Neste sentido, os conceitos de memória e tradição se inter-relacionam como significantes do contexto histórico e por seu

intermédio podemos compreender as estruturas fundacionais das descrições narrativas judaicas. Se tivermos em conta a assertiva de Estevão de Rezende Martins, a memória se apresenta como a senhora do tempo, porque é pelo recurso à memória e às práticas rememorativas que os indivíduos percebem o tempo e adquirem consciência histórica (REZENDE, 2008, p. 19).

Ao considerar como parte fundamental o caráter explícito do exercício de lembrar tomado como uma das principais funções das associações estudadas, as pesquisas do filósofo francês Paul Ricoeur (2007) também acrescentarão pontos de reflexão fundamentais para a presente análise. Segundo o autor, lembrar-se não é somente acolher, receber uma imagem do passado, a prática de rememoração, então, consiste em um exercício que se objetiva rememorar algo distante no passado, se relacionando objetivamente com o comportamento narrativo dos grupos humanos. Esse processo de fundamentação da memória coletiva, implica, segundo Ecléa Bosi (2009), na criação de universos que a autora chama de “universos de discursos” e “universos de significado” que visam a fixação da imagem do grupo na história. Dessa forma, o exercício da recordação sofre inúmeras manipulações conscientes ou inconscientes, com o objetivo de ressaltar partes mais importantes que possuem certo grau de afetividade maior com o agente que rememora, ou até mesmo de selecionar, recortar, deturpar o discurso, dando maior ou menor ênfase a determinados pontos de acordo com o momento celebrado.

A versão em português da obra que analisamos é uma tradução feita por J. Guinsburg¹ e publicada com o título *O Itinerário de Benjamin de Tudela* pela editora Perspectiva², em 2017. Guinsburg traduziu a obra baseado na tradução inglesa de Marcus N. Adler, de 1907³, que publicou seu texto a partir da tradução de A. Ascher⁴. A edição de Ascher, por sua vez, foi republicada em 1840. O segundo volume apareceu no ano seguinte contendo notas do próprio Ascher e de grandes eruditos

1Professor de Estética Teatral e Teoria do Teatro da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, é autor de *Stanislávski e o Teatro de Arte de Moscou*; *Leoni de' Sommi: um Judeu no Teatro da Renascença Italiana*; *Diálogos sobre Teatro* (co-autor); *Aventuras de uma Língua Errante: Ensaios de Literatura e Teatro Ídiche*; *Stanislávski, Meierhold e Cia.*; *Da Cena em Cena*, além de tradutor de obras de Diderot, Lessing, Nietzsche, entre outras.

2 Essa edição encontra-se disponível para aquisição nos seguintes endereços eletrônicos: <http://www.amazon.com.br> ou <http://www.livrariacultura.com.br>

3 Edição digitalizada disponível Seforim Online, podendo ser consultada no seguinte endereço: <http://www.seforimonline.org/>

4 A edição digitalizada do documento pode ser consultada no seguinte endereço: <https://archive.org/details/itineraryofrabbi01benjuoft/page/n6>

como Zung e Repaport. São mais de 23 reimpressões e traduções assinadas por Ascher, todas baseadas nas duas edições do texto das quais ele compilou sua obra – as *editio princeps*, impressas por Eliezer ben Gerschon em Constantinopla, em 1543, e a edição de Ferrara de 1556, impressa por Abraão Usque, o editor da famosa *Bíblia dos judeus*. Marcus N. Adler demonstra preocupação em ser fiel ao texto, por isso escolhe a edição de Ascher por ser, segundo seu julgamento, a melhor edição do itinerário deste viajante.

Marcus N. Adler nos oferece uma interpretação realista. Em uma nota da tradução inglesa de 1907, Adler usou a evidência textual para concluir que Benjamin de Tudela estava fora da Europa entre 1166 e 1171. Sendo assim, Adler não pretendia fixar uma data de início ou de fim para as viagens de Benjamin, visto que, embora a evidência textual ofereça uma gama cronológica, o *Itinerário* não possui uma declaração explícita, do próprio autor, acerca do ano de partida ou regresso do viajante impossibilitando assim a fixação de datas a jornada. Apesar do número de motivações possíveis e das datas sugeridas, o debate permanece no âmbito da especulação, sem conclusões definitivas. Malachi Beit-Arié observou que cerca de 70.000 livros hebraicos manuscritos, incluindo obras medievais e pós-medievais sobreviveram. Esta é “uma porção muito pequena de toda a produção de livros do povo judeu” (BEIT-ARIÉ, 1993 p.8). O *Itinerário* resistiu a séculos de migrações judaicas, perseguições e queima de livros, isso não é um feito insignificante. Com uma narrativa de mais de 800 anos, os estudiosos foram, com razão, paralisados pela narrativa e continuam a encontrar relevância no texto, mesmo que apenas para lançar luz sobre o passado.

Existem quatro manuscritos e cinco edições impressas, três em hebraico e duas em latim. Em suma, o *Itinerário* não sobreviveu de forma inalterada, como veremos, mas sofreu alterações que produziram diferentes testemunhos textuais. A tradução inglesa de 1907 e a edição crítica cristã de 1633 produziram extensas notas indicando as variantes dos manuscritos, porém apesar das diferenças textuais, a obra contém o mesmo texto essencial. Os diferentes estados do texto são significativos à luz do fato de que o *Itinerário* pode ser lido hoje por um público contemporâneo que interpreta o texto além de suas origens do século XII, atestando sua leitura contínua ao florescer dos séculos.

No século XVI, os judeus não eram mais os únicos destinatários do Livro de Viagens. A erudição humanista deu origem a um grupo de estudiosos cristãos que por meio de seu conhecimento do hebraico liam a literatura rabínica afim de aprofundar

sua compreensão sobre as escrituras sagradas. Embora nenhum termo contemporâneo exista para denominar o grupo, eles ficaram conhecidos na erudição moderna como cristãos hebraístas, independente de terem o catolicismo ou o protestantismo como confissão de fé – segundo Burnett, para os católicos, o hebraico era necessário apenas para a *hebraica veritas*, afim de purificar o texto bíblico; já os protestantes usavam o hebraico não apenas para a *hebraica veritas*, mas também para a *sola scriptura*, ou seja, a crença de que a Bíblia era a única fonte de autoridade religiosa para estabelecer a doutrina (BURNETT, 1996, p. 23). Dessa forma, “os hebraístas acreditavam que uma compreensão da narrativa bíblica em hebraico ajudaria a provar a verdade do cristianismo” (ZIMMER, 1980, p.69).

Como será mostrado, na tradução latina de Benito Arias Montano, de 1575, a narrativa é usada para além de fins de geografia bíblica. O *Itinerário* em sua recepção cristã mostra, então, uma certa consistência na medida em que inicialmente continuou a ser lido como um relato de testemunha ocular. No entanto, Montano também se apropriou de Benjamin de Tudela como um explorador proto-espanhol, demonstrando que o texto tinha um caráter contemporâneo em ressonância para a exploração espanhola do Novo Mundo. A tradução de Montano gerou, desse modo, interesse pelo relato e o transmitiu as audiências cristãs. O presente estudo estaria incompleto sem um exame da tradução latina de Constantijn L'Empereur de 1633, pois nela há uma notável mudança em relação a como o Livro das Viagens foi entendido.

L'Empereur desafiou a testemunha ocular, a autoridade e confiabilidade de Benjamin como autor que tinha sido aceito desde o século quatorze. Através do material Prefatory em que o cristão hebraísta explicitamente declarou suas intenções de atacar os judeus, as *Notae* lançaram luz sobre como ele interpretou a narrativa e usou passagens para contestar suas descrições, destacando assim o “absurdo” e as “mentiras” dos judeus. Por volta do século XVII, o *Itinerário* havia entrado no terreno da polêmica. Como a narrativa foi transmitida entre um público cristão, o texto assumiu novas camadas de interpretação e usos. A edição de 1575 é ainda mais significativa por seu sucesso medido pelo número de estudiosos cristãos que possuíam e anotavam suas próprias cópias.

Baseada na codicologia, a obra não se categoriza como uma produção cara; os manuscritos existentes são cópias em papel, sem decoração, encadernado em formato quarto, apontando, portanto, para uma transmissão em que o texto foi copiado por indivíduos que desejavam possuir cópias da narrativa. Isso é intrínseco à natureza

privada da produção de livros hebraicos na Idade Média, uma vez que os livros eram copiados por escribas profissionais ou semiprofissionais seja para os indivíduos ou para si mesmos. A transmissão de um texto hebraico era encabeçada por copistas com supervisão bastante autoritária. Como John Tolan observa, “um texto medieval é algo efêmero e não fixo: qualquer copador, tradutor ou impressor pode transformá-lo em algo completamente diferente” (TOLÁN, 1993 p. 160), isso ilustra como escribas e impressores, seja por erro ou intervenção deliberada, podem alterar um texto antes mesmo de sua transmissão e interpretações próprias dos leitores. Desde já século XVI, os estudiosos afirmam que o *Itinerário* sofreu revisão e edição por pelo menos um, se não, vários editores. Essas reivindicações, no entanto, não foram apoiadas por evidências textuais.

A relação textual entre o manuscrito de Jerusalém e a edição de 1556 de Usque já foi notada por estudiosos, ainda assim, a centralidade do manuscrito de Jerusalém (e suas contrapartes agora perdidas) permanece subestimado, da mesma maneira que as comparações textuais revelam que a edição de Soncino de 1543 é baseada em um texto semelhante. Copiado na Itália por volta de 1520, o texto de Jerusalém gerou edições hebraicas em Constantinopla, Itália e Alemanha. O texto de Jerusalém foi posteriormente perpetuado através da tradução para o latim. Montano usou a edição de 1543 para sua tradução latina impressa em 1575, enquanto L'Empereur consultou as edições de 1543 e 1583 para produzir sua tradução latina de 1633. Traçando a transmissão cronológica da obra as testemunhas textuais fornecem evidências suficientes para afirmar que o *Itinerário* não apenas sobreviveu em diferentes estados, mas continuou a ser transmitido através do tempo, fronteiras e divisões religiosas, atestando o componente vital que acrescenta profundidade à questão da sobrevivência do texto; a narrativa desfrutou de uma transmissão duradoura e rica porque continuou a encontrar relevância entre as audiências.

Da historiografia do século XIX até a atual, muitas conotações e valorações foram atribuídas às fontes históricas. Após os postulados da chamada Nova História⁵, a fonte histórica perdeu sua concepção de expressão de verdade absoluta e independente, para ser vista como um monumento que requer, para o entendimento

5 Os principais articuladores da Nova História foram os historiadores franceses Jacques Le Goff (1924-2014) e Pierre Nora (1931-). FERREIRA, Antonio Celso. *A fonte fecunda*. In: LUCA, Tania Regina; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009

do historiador, contextualização e apreensão dos seus propósitos de produção. Segundo Le Goff, o imaginário é parte da cultura⁶, e um dos seus produtos é a literatura, categoria a qual pertence o relato de viagens aqui analisado. Uma obra de cunho literário, sendo documento privilegiado do imaginário, permite o acesso a realidades ou representações que não estão mais no presente.

No século XII, a atividade de navegação se manifesta de forma intensa, por meio de contatos e trocas, ao longo do Mediterrâneo e da grande movimentação em suas cidades costeiras. Tais trocas nunca foram inteiramente interrompidas, possibilitando que ao longo da Alta Idade Média houvesse uma marcante atividade comercial por parte dos bizantinos, judeus⁷ e muçulmanos – é só a partir do final do século XII que a presença da cristandade latina nas margens ocidentais do Mar Mediterrâneo movimentava ainda mais este cenário trazendo elementos que alteram sua dinâmica nas águas orientais. Tal fluxo de pessoas nos deixou registros variados que atestam a multiplicidade dessas viagens. Vale ressaltar que este contexto conta também com um aumento significativo de relatos de viajantes que se aventuravam pelas mais diversas partes do mundo então conhecido – o mundo judaico conta com uma grande produção de textos do tipo, sendo o relato de Benjamin de Tudela um dos mais conhecidos.

O presente estudo se organiza em três capítulos. No primeiro capítulo, situamos o reino de Navarra como o último refúgio dos judeus sefarditas, destacando Tudela, em especial, como um importante centro populacional, e palco de grandes personalidades da cultura judaica, destacando a diáspora e por fim, neste capítulo propomo-nos investigar como Benjamin caracteriza as muitas comunidades judaicas com as quais travou algum contato e buscou apreender, a partir disso, os mecanismos de identidade e alteridade operando no interior de sua própria religião. Nesse sentido, buscamos ainda, em nosso primeiro capítulo, estabelecer as linhas principais para se

6 De forma básica, “cultura” está ligada a todo e qualquer fazer humano. Contudo, dentre os múltiplos conceitos e abordagens sobre esse termo, destacamos a cultura como um sistema simbólico, vertente essa baseada nos estudos de Clifford Geertz (1926-2006) e David Schneider (1918-1995). Cultura seria, portanto, um sistema de símbolos e significados ou um conjunto de mecanismo de controle, planos, regras e instruções que governam o comportamento humano.

7 Presença de judeus nessas atividades pode ser atestada, de maneira muito clara, por meio dos arquivos da *Genizah do Cairo* - uma coleção de cerca de 400.000 fragmentos de manuscritos judaicos e documentos administrativos fatímidas que foram mantidos na genizah da Sinagoga Ben Ezra em Fustat ou Cairo Antigo, no Egito. Esses manuscritos abrangem todo o período da história judaica do Oriente Médio, Norte da África e Andaluzia entre os séculos VI e XIX, e compreendem a maior e mais diversificada coleção de manuscritos judaicos medievais do mundo.

pensar a viagem medieval judaica, o contexto no qual ela se deu, a realidade experimentada e relatada pelo viajante.

No segundo capítulo, nos debruçamos sobre a temática das viagens e da literatura de viagem medieval afim de argumentar que a viagem no medievo pressupõe um deslocamento que é simultaneamente espiritual e espacial na medida em que o viajante acaba alargando sua própria concepção de mundo ao ter contato com terras e povos tão diferentes e distantes, não apenas no espaço, mas também na língua e nos costumes. Faremos uso do *Sibbuv de Petachia de Regensburg*, uma vez que o conhecimento da fonte contribui de maneira evidente para a compreensão do Itinerário de Benjamin, visto que por meio da análise e observação das narrativas de espaços comuns, visitados pelos viajantes, podemos traçar uma tendência descritiva – que demonstra, além das descrições geográficas e comerciais, a preocupação com a descrição do “outro” e a busca por alteridade. Nosso objetivo com os dois primeiros capítulos é preparar o leitor para a discussão proposta no terceiro capítulo acerca dos usos da fonte em estudo e a maneira como ela ganha novos significados no contexto moderno.

Desse modo, em nosso terceiro capítulo, demonstramos que a evidência textual para os períodos medieval e moderno varia. Nele examinaremos a recepção direta do relato de Benjamin pelos latinos, com o objetivo de demonstrar como, através de um compartilhamento de conhecimento por homens afins, o *Livro das Viagens*, agora conhecido em latim como o *Itinerário*, tornou-se um dos textos-chave entre Cristãos Hebraístas⁸ dentro da República das Letras⁹. Alegaremos ainda que nas datas de 1575 e 1633 as edições foram impressas para um público acadêmico. Apesar de suas diferentes confissões de fé, tanto Montano quanto L'Empereur – os respectivos tradutores da obra para o latim – abordaram a narrativa de Benjamin a partir de perspectivas teológicas e acadêmicas.

A conclusão apontou para o fato do *Itinerário de Benjamin de Tudela* não ser um texto medieval que caiu na obscuridade apenas para ser redescoberto séculos depois de sua produção; ao contrário, é um texto que experimentou uma transmissão ininterrupta. O estudo conta ainda com mapas, desenvolvidos pela pesquisadora

8 Os hebraístas eram cristãos devotos, muitas vezes teólogos, que estavam profundamente interessados em todas as coisas judaicas para reforçar suas próprias crenças (MCKANE, 1989 p. 73).
9 Ou *Reppublica Litterati*, foi uma espécie de sociedade informal de estudiosos da Idade Moderna que se diziam serem *homus litterati* "homem de letras".

através do *software* QGIS, que traçam as prováveis rotas, com base nos relatos dos viajantes – fazendo superposições delas com a finalidade de perceber de que maneira as convergências e divergências descritas se manifestam espacialmente. Foram introduzidas ainda ao fim, uma transliteração do prólogo e um glossário.

CAPÍTULO I

PREÂMBULO DAS VIAGENS: A PRESENÇA DE JUDEUS EM TERRITÓRIO NAVARRO

Nós judeus administramos a propriedade intelectual de um povo que nos nega o direito e a capacidade de fazê-lo
ARENDETT apud GOLDSTEN, 2008, p. 198

As especulações sobre as origens dos judeus na Península Ibérica não são poucas. Léon Poliakov sugere que a presença desse povo na península pode ser observada já no século X a.C., depois da conquista da África do Norte pelos Fenícios (POLIAKOV, 1984, p.14). Desde a Antiguidade os judeus ibéricos¹⁰ experimentaram momentos de relativa tolerância alternada com perseguições que culminaram nas ordens de expulsão dos reinos ibéricos no fim do século XV. Tudela, em especial, foi um importante centro populacional, e palco de grandes personalidades da cultura judaica. Entre os séculos IX e X, o aumento no fluxo de Judeus transforma o núcleo urbano, que chegou a possuir uma das judarias mais importantes do reino navarro. Assim, durante séculos, como em Toledo, Tudela abrigou comunidades das três religiões monoteístas: cristãos, árabes e judeus.

Cerca de cem anos antes de Marco Polo realizar uma das viagens mais famosas da história, seguida meio século depois por Ibn Battuta de Tânger, outro personagem menos conhecido percorreu toda a bacia do Mediterrâneo, em uma viagem que seria registrada em um livro que ficou conhecido na tradição judaica como *Sefer Masa'ot de Benjamin de Tudela*. Benjamin é uma das personalidades judaicas de Tudela e seu nome provavelmente não é familiar para o leitor deste século, no entanto ele se classifica como um dos mais talentosos dos grandes viajantes medievais, ocupando o mesmo terreno que luminares como Ibn Battuta, Ibn Fadlan e o veneziano Marco Polo. Sua forma de narrar nos lembra mais Ibn Fadlan; pois ele não se entrega a especulações, não divaga e dá uma impressão de confiabilidade que às vezes sentimos falta no astuto veneziano e no loquaz Ibn Battuta. Ele afirma onde esteve e registra as impressões mais marcantes da viagem.

10 Doravante Sefarditas.

A temática da viagem medieval tem se demonstrado como uma área de muita relevância para as pesquisas acerca da Idade Média, uma vez que as discussões que são geradas por meio dela pressupõem pensar o conceito da mobilidade medieval e a maneira pela qual a viagem se insere nele.

1.1. Navarra: o refúgio dos judeus sefarditas

O termo Sefarad aparece no livro de Obadias “os exilados dos israelitas, tomarão posse da terra de Canaã até Sarepta, os exilados de Jerusalém, que estão em Safarad, tomarão posse das cidades de Negueb” (OBADIAS, 1:20). Estudos de inscrições comparativas indicam que originalmente Sefarad seria Sardis, capital da Lídia¹¹ (atual Sart, na Turquia). Porém ao longo da Idade Média o termo passou a ser a forma de identificação dos judeus da Península Ibérica. Como já apontamos, nosso viajante é um judeu sefardita que parte desta região e faz comparações das terras que conheceu em variados momentos de seu texto – como por exemplo a comparação feita por ele entre os prédios de Terragona com os de Sefarad: “de lá fui, em jornada de dois dias, para a antiga cidade de Terragona¹² com suas construções ciclópicas e gregas. Não se encontra coisa parecida entre quaisquer das construções na terra de Sefarad” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017 p.41)

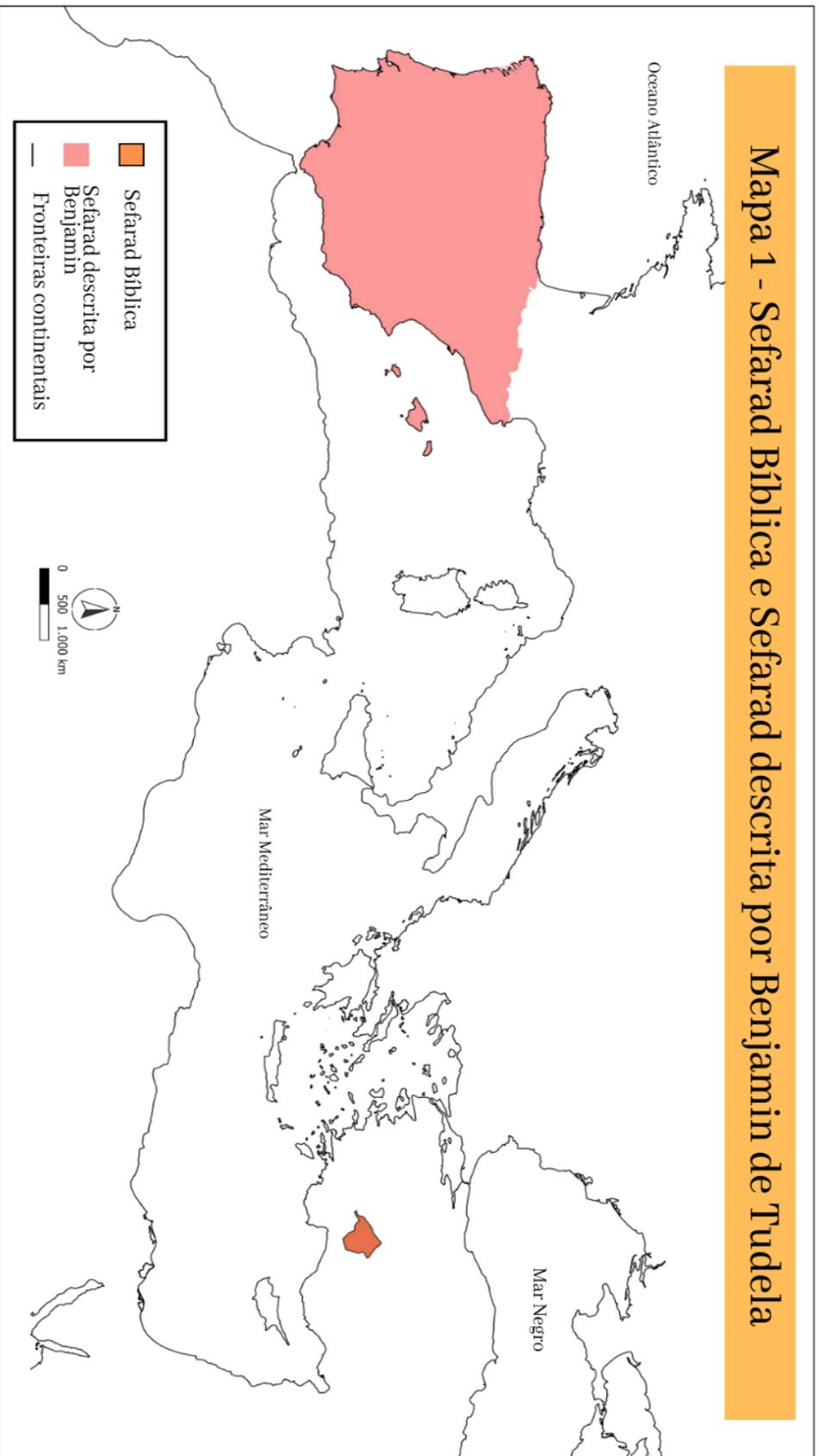
Sefarad é a referência que Benjamin usa para avaliar o mundo, fazer comparações e níveis de hierarquia. Para David Jacoby, o viajante estaria ressaltando a presença de judeus sefarditas na capital bizantina ao dizer que Constantinopla é banhada por dois braços de mar, sendo um deles o mar de Safarad. Algo interessante de notarmos, e que é citado pelo pesquisador é que, a região que costumamos identificar essa Sefarad bíblica está na Turquia¹³. Independentemente de ter algum conhecimento sobre essa Sefarad bíblica, o viajante se identifica como um sefardita, e vê no extremo do Mediterrâneo, um mar igualmente sefardita, revelando assim sua visão acerca do mesmo.

11 Uma província do Império Aquemênida, também conhecida com Esparda, pelos pesas.

12 As imponentes ruínas de Terragona compreendem enormes muralhas pré-históricas, erigidas com grandes blocos de pedras não desbastadas, bem como ruínas de aquedutos, túmulos, anfiteatros romanos e etc.

13 Cf. JACOBY, David. Benjamin of Tudela and his ‘book of travels’. In: HERBERS, Klaus, SCHMEIDER, Felicitas (ed). Venezia incrocio di culture. Percezioni di viggatori europei a confronto. Roma: Edizioni de storia a letteratura, 2008., p. 135-164

Mapa 1 - Sefarad Bíblica e Sefarad descrita por Benjamin de Tudela



No século I a.C., na região que corresponde ao reino de Navarra, temos a fundação de Pamplona pelos romanos, que seria “o refúgio de mercadores, um centro de romanização e, mais tarde, de cristianização” (LACARRA, 1954, p.26). Percebemos que a separação cultural e de estruturas sociais durante todo processo histórico de conquistas e dominações deste território – pelo menos até a dominação de Iñigo Arista (c.824?-851) – é acentuada pela barreira estabelecida pelas diferentes línguas¹⁴. Como todos os reinos peninsulares, o reino de Navarra tem sua origem na reação de defesa dos cristãos contra os invasores muçulmanos – um movimento de resistência que logo se torna uma guerra de Reconquista. Assim, Lacarra (1954) acusa que durante cinquenta e oito anos, de 1076 a 1134, a história de Navarra se une, e em alguns documentos se confunde, com a história de Aragão¹⁵.

Na transição do século XII para o XIII, a estrutura social do reino mudou significativamente. A Igreja, com a criação de novas comunidades religiosas, adquire um peso nas sociedades rurais que antes não tinha. Os antigos mosteiros beneditinos aumentam consideravelmente suas propriedades rurais e urbanas¹⁶. As novas comunidades cistercienses, afastadas dos centros urbanos, criam pomares bem cultivados junto às suas residências, e com os rendimentos podem adquirir novas terras. As demais pessoas também usam parte de sua renda para adquirir terras de cultivo nas imediações de seus locais de residência e, como os mosteiros, plantam vinhas. O crescimento mercantil acontece no século XII, com o aumento das comunidades judaicas no reino. Já havia judeus no perímetro urbano de Tudela na época da Reconquista¹⁷; em 1170, Sancho VI, o sábio, lhes autorizou a se instalarem

14 GÓMEZ, Gracia. *Textos inéditos del «Muptabis» de Ibn Hayyan sobre los orígenes del reino de Pamplona, «Al-Andalus», XIX (1954), pp. 295-315;*

15 Até Garcia IV, o restaurador (1134-1150) o território é conhecido como reino de Pamplona, apenas no reinado de Sancho VI, o sábio (1150-1194) o título é oficialmente abandonado pelos monarcas.

16 As doações, aumentam os bens imóveis das Igrejas e mosteiros – em Tudela a entrega de todo, ou parte, do imóvel à uma igreja é frequente.

17 O termo *Reconquista*, se refere a luta entre cristãos e muçulmanos durante a Idade Média hispânica. Assim, o termo aqui é entendido como uma luta armada dos cristãos contra o Islã, que se estende por oito séculos e que permite aos espanhóis a recuperação do território que havia sido tomado por muçulmanos. Segundo Martín Ríos o conceito se consolidou na segunda metade do século XIX e esteve atrelado a construção da identidade nacional espanhola, assegurando um passado comum, de luta por todas as regiões do território, e ao mesmo tempo uma singularidade essencial em relação a outros territórios europeus. RÍOS SALOMA, Martín F.(2003):*El concepto de Reconquista en la historiografía hispánica*. Un siglo de investigaciones, Proyecto de Investigación inédito, Universidad Complutense de Madrid.

com mais segurança no castelo e confirmou a jurisdição dos judeus de Nájera¹⁸. O mesmo acontece com a aljama dos judeus de Funes em 1171, e de Estella. A documentação da época, muito pouco expressiva, aponta para movimentação de judeus por todo território navarro¹⁹.

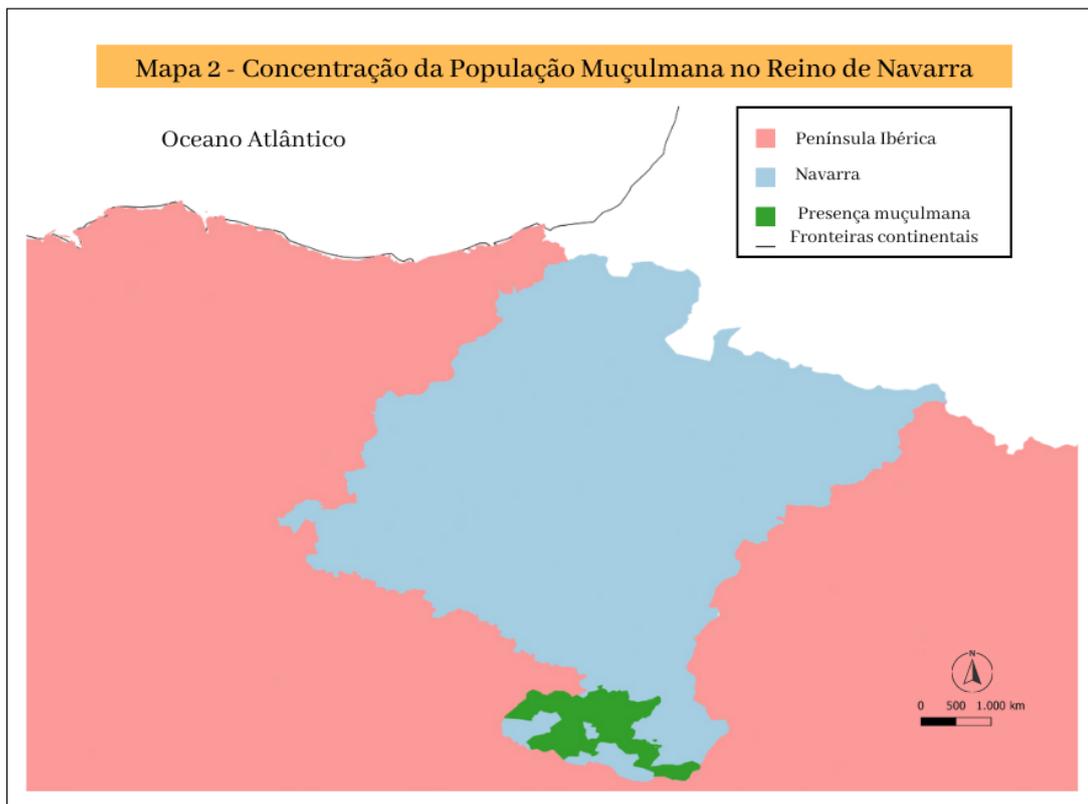
A coexistência de três comunidades religiosas no contexto navarro medieval tem atraído pesquisadores interessados em problemas relacionados a tolerância entre as diferentes crenças e religiões. No entanto esses pesquisadores se dividem quando se trata de decidir o quão tolerantes eram as culturas peninsulares maioritárias em relação àqueles que não comungavam da mesma fé, especialmente as comunidades judaicas. Assim, podemos observar que em uma extremidade, temos os que defendem os reinos dos cristãos como um exemplo único de aceitação dessas minorias religiosas judaicas – até o Decreto de Alhambra²⁰. Em outra, a história da região é percebida como uma sucessão de tragédias, onde cada incidente, e cada perseguição, dá o tom para a próxima, mais grave.

18 BARBERO, M. Vigily A. *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio romano hasta la invasión musulmana*, «Bol. de la Real Academia de la Historia», t. 156 (196), pp. 271 -339; 2. ed.; Barcelona 1974.

19 MARTÍNEZ, Rutz. *La Pamplona de los burgos y su evolución urbana*, siglos XII-XVI. Pamplona, 1975.

20 Decreto régio promulgado em 1492 ordenando a expulsão de judeus praticantes de todo território espanhol

Tanto os mouros como os judeus eram considerados como “propriedades especiais do Rei” e gozavam de sua proteção. A população muçulmana estava concentrada na Meridad de la Ribera (Tudela, Casante, Corella, Cortes Ablitas, Ribaforada) constituindo em alguns lugares mais da metade da população. Cultivavam o campo e exerciam diversos ofícios (eram tecelões, ferreiros e pedreiros) e em algumas ocasiões serviam como ballesteros²¹ nas expedições de caça à merinos²². Não pagavam dízimo pelas terras herdadas por seus antepassados – o dízimo era pago apenas por novas terras que eram adquiridas de cristãos. Os mouros eram considerados como especialmente rentáveis, por isso, tanto o Rei como os infanzones mostravam o interesse em atraí-los para o cultivo de suas respectivas terras herdadas.



A população judaica, dada sua dedicação as atividades mercantis, esteve presente de forma mais repartida pelo reino. Eram os únicos autorizados a realizar empréstimos com juros²³. Emprstavam à Reis, mosteiros e concelhos, e contribuíam com grandes quantias para os pedidos reais – um dos motivos para a proteção que

21 O termo aplicado àqueles que por ofício cuidavam das espingardas e demais armas da família real, auxiliando-os enquanto caçavam

22 Raça de Ovinos cuja lã é tida como a mais nobre para o uso em vestimentas e artigos de decoração.

23 Em 1330 esses juros chegam a 20%.

lhes era concedia, apesar da animosidade popular. Mais tarde, com a política antijudaica de Luis IX, o papa Alejandro IV, em 1257, autoriza Teobaldo II a apreender os bens dos judeus adquiridos por usura e restaurá-los a seus antigos proprietários, caso fossem encontrados, ou aplicá-los de outra forma a propósitos piedosos²⁴.

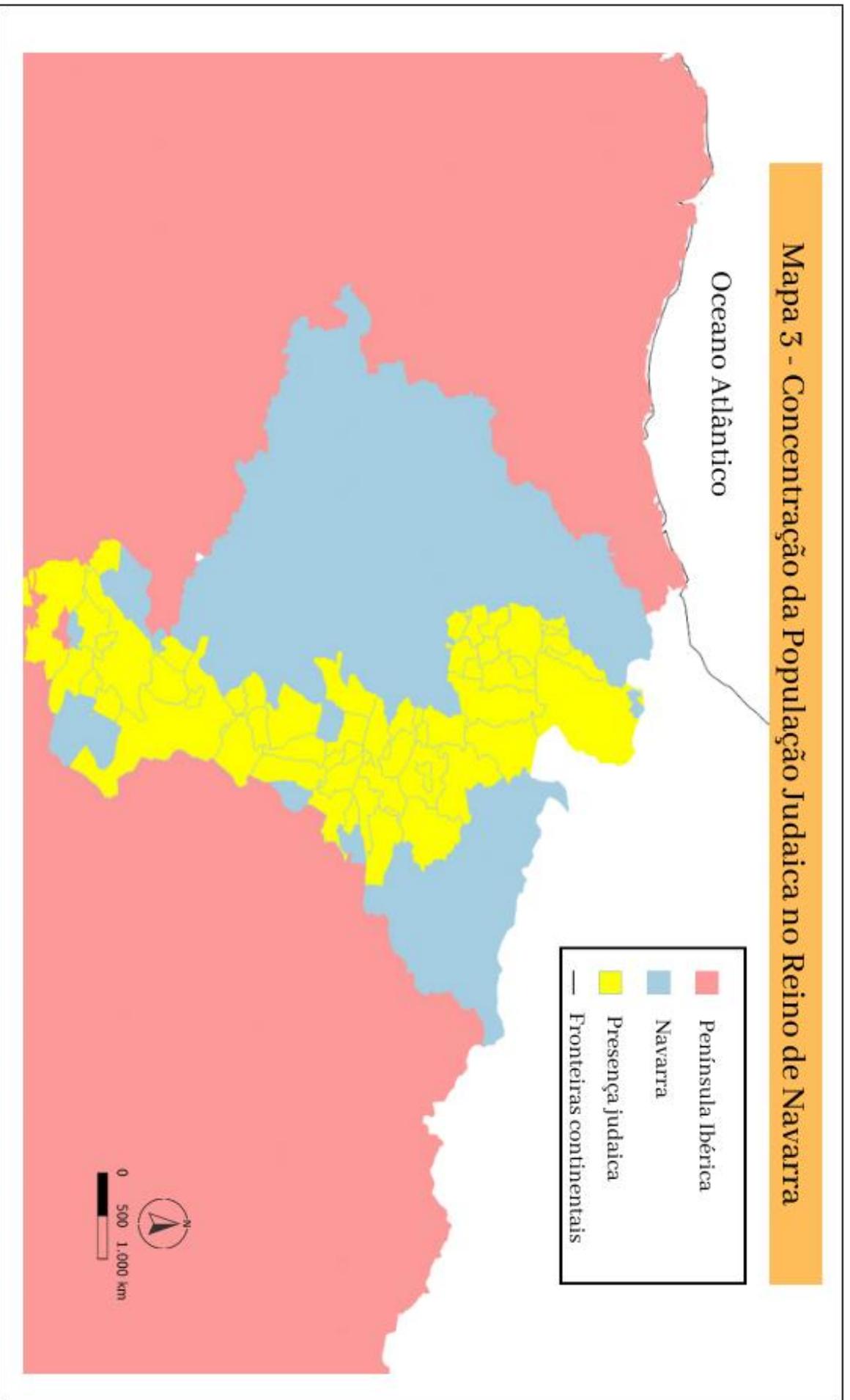
A Igreja estabeleceu legislações acerca da questão judaica e a tonalidade e o escopo dessas leis vão evoluindo de acordo com os problemas que surgem em consequência do crescimento e expansão do cristianismo, e o desenvolvimento da sociedade em que os cristãos estão inseridos. A primeira necessidade que se impõe é a de estabelecer uma distinção clara entre o cristianismo e o judaísmo. Assim, as normas emanadas tanto dos Apóstolos quanto dos primeiros concílios – ecumênicos e particulares – se orientam nos seguintes termos: os cristãos não têm a obrigação de circuncidar-se²⁵, nem de celebrar festas litúrgicas com os judeus²⁶. Já a partir do século IV se legisla acerca dos matrimônios mistos, das relações sociais e se proíbe que judeus tenham cargos públicos a partir dos quais possam exercer poder sobre os cristãos²⁷. Nos concílios ecumênicos medievais, repete-se a legislação anterior, embora enfatizando alguns aspectos como: usura, prática médica, impostos, testemunhos e promiscuidade com os cristãos.

24 DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

25 MANSI, J. D., *Collectio Conciliorum*, Graz, 1960, vol. I Concilium antiochenum, p. 67.

26 Id., vol. Concilium Palestinum, p. 711.

27 Id., vol.II, Conc. Illiberis, can. 15, 16, 49, 50 y 78, pp. 7 y ss.



1.2. Diáspora Judaica

Os hebreus coexistiram com antigas comunidades árabes no alvorecer do Islã. Simon Schamma afirma que o “Islã surgiu num cadinho urbano judeu” (SCHAMA, 2015, p. 268), isso implicou na necessidade de ambos aprenderem a viver juntos. De modo que o “império islâmico” se expandia, os contatos com outros povos e culturas tornaram-se mais comuns. Os contatos deixaram de ser exceções, e acabaram se tornando habituais. Já no florescimento de uma filosofia escrita em árabe, houve a participação de não-muçulmanos, como os cristãos nestorianos de Edessa. O especialista em filosofia medieval Alain de Libera escreveu que “pensadores medievais do islã eram herdeiros do aristotelismo Cristiano-siríaco” (LIBERA, 1990, p. 16). Assim, podemos pensar que a transmissão e o desenvolvimento do conhecimento na Idade Média estavam ligados a um dinâmico e longo processo de intercâmbios de conhecimentos. Desse modo, pensar uma Idade Média em termos globais se torna viável, já que um dos fios condutores da abordagem da História Global é pensar que nenhuma civilização existe isoladamente. Logo, ao olhar a Idade Média não mais como um período sombrio e ignorante é um dos pontos relevantes para se entender as conexões e a disseminação do conhecimento.

Ao enfatizar o intercâmbio cultural, estamos nos referindo a um período medieval mais dinâmico do que sugerem a historiografia tradicional e os estudos destinados a obscurecer o período. Nesse sentido, quando estudamos a Idade Média, partimos dos antigos paradigmas que se consolidaram ao longo dos últimos dois séculos e introduzimos conceitos que julgamos relevantes para questionar o dogma da cultura e da identidade. Esses conceitos permitem abrir horizontes mais amplos para entender as conexões e relações entre culturas que se desenvolveram e se consolidaram nas sociedades medievais.

Nessas sociedades, os muçulmanos são geralmente os líderes, assim como os cristãos. Por outro lado, os judeus viviam como uma grande minoria, presente em quase todas as cidades do Mediterrâneo, onde tiveram que aprender a viver sob a proteção ou perseguição do grupo dominante. As comunidades judaicas medievais eram unidas por intercâmbios interculturais e redes de comércio por meio das quais seus membros podiam manter contato com outras comunidades da diáspora. É

interessante esclarecer o significado desse termo, pois é usado para descrever o estado do povo judeu disperso depois que a antiga terra de Israel caiu sob o domínio de outros governantes durante séculos. Conhecer esse termo ajuda a compreender a relação dos judeus com outras religiões consideradas monoteístas (ROSADO, 2013, p. 27), bem como sua relação cultural e intelectual com os grupos dominantes.

Quando olhamos para a história do judaísmo, descobrimos que o desenvolvimento da religião se deu em torno do centro espiritual na cidade de Jerusalém. No entanto, isso mudou na Idade Média, pois o centro espiritual e de autoridade rabínica se fragmentou em diversas regiões às margens do Mediterrâneo onde os judeus se encontravam. Em um primeiro momento, na Babilônia com seus gaons – que eram chefes das academias judaicas - autoridade sobre judeus rabínicos de todo o mundo (GOODMAN, 2020, p. 312). Após o século XI, esse poder foi disperso em diferentes centros. Existe uma ampla rede de contatos entre esses centros rabínicos por meio da qual seus alunos podem procurar professores sábios. Havia também judeus de outras origens, como caraítas e samaritanos, que discordavam das tradições rabínicas. Esse desacordo com a tradição rabínica gerou diversos conflitos que levaram à separação da comunidade - mas é preciso lembrar que em outras ocasiões, dependendo de suas circunstâncias, chegaram a uma cooperação mútua.

Na dispersão dos povos encontramos não apenas uma forma de judaísmo, mas também variantes relativas, pois nessa dispersão o povo judeu teve que se reinventar continuamente. A ausência de um templo ou sacerdotes, e mesmo a falta de fundamentos para uma religião antiga, levou o povo judeu a desenvolver diferentes estilos de vida judaicos em diferentes contextos ao longo dos séculos. Nesses diferentes contextos, como intolerância, perseguição, execução ou atitudes mais tolerantes, eles podem estabelecer relações em diferentes níveis com seus pares e participar do desenvolvimento de sua comunidade.

Tal variedade do judaísmo nasceu em sua maior parte em espaços diaspóricos, nos quais os judeus se adaptavam ou se fechavam em relação às sociedades circundantes. Ao pensar sobre a pluralidade do judaísmo como resultado da dispersão dos judeus e a necessidade de se adaptarem a contextos diversos, nos deparamos com o intelectual Stuart Hall que pensou a diáspora como uma situação em que as

identidades antes reafirmadas passam a sofrer impactos de forças centrípetas. Seguindo a mesma linha de Hall, consideramos as perspectivas dos estudos pós-coloniais e decoloniais - em que o autor citado está incluído - convergentes com a nossa abordagem a qual está calcada na História Global.

Nessa linha de pesquisa na qual nos inserimos, trabalhamos com empréstimos culturais, intercâmbios de ideias e de saberes, e a partir disso nos é possível olhar a identidade de modo fluído e a cultura de forma híbrida, pois os contatos culturais, assim como os conflitos, alteraram ou impactaram os grupos envolvidos em tais processos de diversas maneiras. Cabe-nos fazer um adendo, além das transformações ocasionados pela dispersão geográfica, houve também, clivagens culturais e sociais no interior das comunidades que foram influenciados por outros fatores, mas que fogem do escopo da nossa pesquisa. Na rota do judaísmo, encontramos sociedades relativamente adaptáveis, capazes de aproveitar o clima intelectual e cultural da sociedade em que vivem. Isso torna possível avançar em todas as áreas sociais e culturais, como religião e tradições judaicas.

O contato com outras culturas não enfraqueceu o judaísmo, embora muitos pensassem que sim, mas o revitalizou e permitiu que sobrevivesse ao longo do tempo. Daí o impacto do contato e troca com as principais religiões por meio da oposição, imitação e adoção judaica (GOODMAN, 2020, p. 301). Dessa forma, podemos ver o Talmud como um reflexo da evolução das tentativas de soluções, ou melhor, como uma discussão sobre os problemas que o povo judeu enfrentou durante sua dispersão. Os resultados da exposição da sociedade a diferentes situações afetaram diretamente a formação da religião e da cultura judaica. Também nesta rota vimos vários judeus, entre eles um comerciante que nos chamou a atenção. Um viajante desses espaços alternativos conhecido como rabino Benjamin ben Iona, ou mais conhecido como Benjamin de Tudela, que ao percorrer esses espaços alternativos pôde constatar as supracitadas conexões.

Benjamin escreveu um livro sobre suas viagens no qual ele mapeou as diversas comunidades de judeus que pôde visitar e das quais ouviu falar. Ele também nos apresentou parte das comunidades judaicas que viviam sob a cristandade, assim como, uma perspectiva diferente de um judeu oriundo de uma cidade que estava sob

a governança cristã. A época do início de sua viagem, a conquista dos cristãos de sua cidade natal era recente, esta havia experienciado uma história marcante sob os muçulmanos. As comunidades judaicas presentes em cidades cujos governos estavam sob os cristãos, puderam se desenvolver, porém, não com tanta preponderância como sob o império islâmico. As tensões entre judeus e cristãos já haviam marcado as relações entre os dois grupos há muito tempo (FRANKOPAN, 2019, p. 79), e estas relações se acirraram devido ao recrudescimento das Cruzadas no século XII que degradaram ainda mais a posição dos judeus. Todavia, foi possível que as comunidades judaicas florescessem em diversas áreas e níveis ao longo do tempo.

Os judeus sefarditas responderam às diversas manifestações de antijudaísmo/antisemitismo na sociedade envolvente que, depois de lhes impor condições de vida cada vez mais duras, acabou por os obrigar a escolher entre a conversão e o exílio. A insistência dos autores judeus na antiguidade de suas comunidades não foi, portanto, apenas um mero exercício de erudição antiquária, mas uma resposta urgente aos problemas que afetavam a comunidade em suas relações com os não-judeus. Dessa forma, o objetivo dos autores medievais e modernos era duplo: provar que os judeus, embora não fossem naturais daqueles reinos, teriam adquirido certos direitos pela sua longa permanência em terras peninsulares – estas reivindicações devem ter tido pouco eco²⁸. Por outro lado, perante a acusação de deicídio²⁹ apresenta provas que demonstrariam que a sua história teria começado num passado muito remoto, a fim de ser assim exonerado de qualquer responsabilidade na crucificação de Cristo - em alguns casos não hesitaram em recorrer a falsificações, como a carta dos judeus de Toledo aos de Jerusalém em que os primeiros intercederam a favor do suposto messias de Nazaré perante as autoridades da Judéia, documento apócrifo amplamente divulgado entre os autores espanhóis, especialmente a partir do século XVII.

No entanto, a preocupação demonstrada por autores judeus quanto à origem, antiguidade e filiação das comunidades, instituições, leis e costumes não tiveram sua

28 Exemplo disso é o texto do decreto de expulsão do reino de Aragão, no qual podemos observar a insegurança que viviam as comunidades judaicas, pois não tinham outra garantia senão a proteção interessada e volúvel dos reis.

29 Uma das mais repetidas e que mais estragos causaram nas tensas relações judaico-cristãs.

origem apenas no antijudaísmo do ambiente, mas responderam, em primeiro lugar, a motivações de natureza mais íntima. As lendas e histórias que nos foram transmitidas são expressões inconfundíveis da consciência e identidade judaicas em resposta às questões levantadas sobre sua situação no mundo e na história, manifestação da firmeza de suas convicções e de sua capacidade de resistir aos estragos de um presente sempre conflituoso e de um futuro cheio de incertezas. Esse componente essencial das declarações que os autores judeus de todas as épocas fizeram sobre a origem e as circunstâncias de sua diáspora é frequentemente esquecido. No caso dos judeus nos reinos espanhóis medievais, devemos ter em mente que algumas declarações desse tipo são muito precoces para serem consideradas respostas a acusações específicas; além disso, estão contidos em obras em hebraico e, portanto, deveriam ter sido dirigidos principalmente ao seu próprio público e não a estranhos; e, finalmente, são preservados e transmitidos na diáspora sefardita, ou seja, fazem parte de seu patrimônio³⁰.

Ao percorrer sua rota de viagens, Benjamin de Tudela nos mostrou que havia comunidades, sinagogas, homens judeus doutos, comerciantes em várias cidades espalhadas sob a cristandade. Como a exemplo de Narbona, cidade proeminente pelo estudo da Torá que se difundiu para todas as demais cidades. “Sábios e grandes nomes se situavam lá [...] R Abraão cabeça da academia e outros nomes. Havia trezentos judeus” (BENJAMIN DE TUDELA, p. 43). Em todas as cidades que Benjamin percorreu, havia judeus estudando a Torá e o Talmude ou fazendo parte do comércio e dos negócios públicos. E o mais importante: ele pôde usufruir dessa extensa rede de contatos entre os judeus nas mais diversas regiões. Essas rotas de comunicação e contato são interessantes para o entendimento das comunidades mediterrânicas em que ocorriam o influxo não somente de produtos, mas de pessoas e de ideias.

Apoiados em Benjamin de Tudela consideramos, que podemos ter noção de aspectos relevantes sobre as comunidades judaicas do século XII, que nos permite compreender a importância das trocas e conflitos culturais e sociais. Especialmente os processos de trocas que se tornaram relativamente frequentes ao longo da história judaica. Assim, ao escrever sobre espaços de intersecção, buscamos compreendê-lo

30 Observamos, por exemplo, como essas antigas tradições são o fundamento da orgulhosa identidade dos membros da "Nação" que vivem em Amsterdã: em um momento de tolerância na "Jerusalém do Norte", essas tradições não têm outra função do que distingui-los do resto do povo judeu, com quem mantêm uma relação cautelosa e distante.

sob a perspectiva global proposta pelo historiador Sebastian Conrad (2019, p. 144-149), na qual a noção de “espaços interativos” nos indica a necessidade de seguir as pessoas participantes de processos de intercâmbios culturais e os seus conflitos, em vez de nos apegar a espaços fixos ou a instituições. Neste sentido, percorremos algumas comunidades judaicas pelo Mediterrâneo, no intuito de encontrar trocas culturais que foram possíveis devido a contextos específicos, como por exemplo, um razoável desenvolvimento econômico ou a variedade da prática da *dhimma*³¹ por determinados governantes islâmicos, que facilitou certa abertura social e intelectual aos judeus. Todas essas relações foram possibilitadas devido a conjunturas específicas, desta forma não podemos generalizar ou romantizar os intercâmbios.

Há uma afirmação generalizada de que os sefarditas preservaram a língua e a cultura espanhola por amor à Espanha, mas acreditamos que esse fato não se dá por amor à Espanha, mas por amor próprio. Pensamos aqui as tradições judaicas de um ponto de vista diferente: passando da preocupação com o que o outro pensa sobre os judeus para a auto-preocupação dos judeus hispânicos. O uso de fatores externos para explicar tudo de bom e ruim que aconteceu dentro dos muros dos aljamas é difundido nas pesquisas, esquecendo as questões colocadas por ser, e por continuar sendo, judeus. O complexo processo de dispersão do povo judeu e do judaísmo pelo mundo conhecido, é simplificado ao máximo na tradição judaica. É tão simplificado que o que foi um processo de dispersão com múltiplas fontes de difusão se reduz a uma deportação com duas datas míticas: a da destruição do Primeiro e Segundo Templos.

Os judeus da diáspora se consideram descendentes daqueles que foram deportados por Nabucodonosor II³² ou Tito³³. Os judeus hispânicos fundaram sua

31 O termo árabe *dhimma* significa “tratado” ou “obrigação”. O Alcorão usa a palavra em sua denúncia aos idólatras que não cumprem suas obrigações para com os crentes (Q 9:8, 10). Na tradição profética (*ḥadīth*) e na literatura legal islâmica, o termo *dhimma* é usado para a obrigação dos muçulmanos em geral e dos governantes muçulmanos em particular de conceder proteção aos não-muçulmanos que vivem sob seu domínio. As comunidades religiosas que receberam essa proteção foram designadas como “pessoas protegidas” (*ahl al-dhimma*, ou *dhimīmī s*).

32 Nabucodonosor II em 587 a.C., sitiou e destruiu Jerusalém. Tanto as muralhas da cidade quanto o templo, cuja construção era atribuída ao rei Salomão e que por isso era chamado de O Templo de Salomão, foram destruídos. O resto da cidade ficou em ruínas durante pouco mais de um século até a reconstrução da cidade.

33 Alcançou renome como comandante militar ao servir sob as ordens do seu pai na Judeia, durante o conflito conhecido como a Grande Revolta Judaica. Com a derrota dos judeus contra o domínio romano, em 70 d.C., Jerusalém foi tomada pelas forças do comandante romano, Tito. Outra vez, as muralhas e o Segundo Templo de Jerusalém, cuja construção é atribuída ao rei Herodes, foram destruídos, e o resto da cidade voltou a ficar em ruínas.

segurança e identidade na identificação da Hispânia com a Sefarad bíblica. Eram os exilados de Jerusalém que estão em Sefarad de Obadias 1:20. Os judeus-hispânicos encontraram nessa identificação, que já aparece no Targum³⁴, algo de que todas as diásporas precisam e nem todas conseguem: seu próprio fundamento bíblico. Isso é precisamente o que os distingue do resto das diásporas. O granadino Moseh ibn Ezra (c. 1055 - depois de 1135) nos fornece um testemunho inicial do orgulho sefardita em seu *Kitab al-muhadara walmurjidakara*. Segundo este autor, a superioridade da diáspora al-Andalus deve-se a várias razões. A primeira delas é sua origem nas tribos de Benjamim e Judá. E, em segundo lugar, que dentro deles se trata do povo que foi deportado por Nabucodonosor: os exilados que saíram da Babilônia para os territórios cristãos e para al-Andalus. Para Ibn Ezra, "não há dúvida de que o povo de Jerusalém, ao qual pertence nossa diáspora, era o mais conhecedor da correção na linguagem e na transmissão da Lei divina, em comparação com outras cidades e aldeias" (KITAB, p. 28v e 29r).

Embora a interpretação da passagem de Obadias seja questionada, não haverá unanimidade entre os autores hispano-judaicos quando se trata de estabelecer a data em que a vida judaica começou na Península Ibérica. Alguns autores preferem situar o início de sua história em Sefarad na época da deportação de 70 d.C. Por exemplo, Abraham Ibn Ezra, um polígrafo de Tudela (1089-1164), conclui em seu comentário sobre o livro de Obadias que a deportação daquele de quem se fala nada mais é do que *galut titos* (a deportação de Tito), que o profeta anunciou que ocorreria no futuro, em oposição a interpretação do rabino Moseh Ibn Ezra, para quem os judeus teriam chegado à Hispânia na época da destruição do Primeiro Templo. Não sabemos de onde começou e como se popularizou a identificação da Sefarad-Hispânia. Provavelmente foram as famílias aristocráticas judaicas que primeiro se interessaram pela sua extensão, pois justificava a sua situação de preeminência social, o seu poder, autoridade e prestígio.

Abraham Ibn Daud³⁵ (c. 1110-1180), nos lembra que:

34 São as traduções, comentários em aramaico da Bíblia hebraica escritas e compiladas em Israel e Babilônia, da época do Segundo Templo até o início da Idade Média, utilizadas para facilitar o entendimento aos judeus que não falavam o hebraico como língua mãe, e sim o aramaico.

35 Ele pode ser considerado um pioneiro da filosofia judaica. Seu tratado filosófico *ha-Emunah ha-Ramah* (A Fé Exaltada, c. 1160) constitui a primeira tentativa sistemática de integrar o aristotelismo ao pensamento judaico. No entanto, apenas algumas décadas depois, Maimonides, o filósofo judeu medieval por excelência, escreveu sua *magnum opus* filosófica, *Moreh Nevukhim* (O Guia dos Perplexos), obra que tem muito em comum com o livro de Ibn Daud. Como resultado, *ha-Emunah ha-*

Existe uma tradição preservada entre os membros da comunidade de Granada segundo a qual eles são descendentes dos habitantes de Jerusalém, e não dos habitantes das aldeias ou das cidades não fortificadas.³⁶ (SEFER HA QABBALAH VII, 385-391).

Temos ainda o testemunho tardio de Selomoh Ibn Verga³⁷, na forma de um diálogo entre o rei Alfonso de Sefarad e o sábio Tomás, em sua crônica *La Vara de Yehudah* (século XVI). O sábio Tomás informa ao rei que o Abravanel que eles mencionaram durante a conversa é de linhagem real. Diante da incredulidade do rei, que o lembra que a linhagem real de Judá se extinguiu quando Nabucodonosor marchou contra Jerusalém, Tomás responde:

Saiba nosso senhor que quando Nabucodonosor veio contra Jerusalém, outros reis poderosos vieram em seu auxílio, movidos pelo medo que tinham dele, visto que dominava com seu grande poder sobre as nações do mundo, e também pelo ódio que sentiam contra a lei judaica. À frente desses príncipes auxiliares veio o rei Hispano, de cujo nome o reino de Sefarad tomou seu novo nome Hispania. Seu genro chamado Pirro, um dos príncipes da Jônia, marchou com Hispano, e ambos arruinaram e destruíram a nação judaica com todo o seu poder e bravura, e tomaram Jerusalém. Quando Nabucodonosor viu a boa ajuda que lhe haviam dado, deu-lhes parte do despojo e cativos à maneira dos reis. Nosso Senhor ainda não sabia que em Jerusalém havia três recintos murados de norte a sul... Do segundo recinto ao terceiro viviam os da linhagem real, da família de Davi, e os sacerdotes encarregados do serviço do altar. Agora, quando Jerusalém foi dividida entre esses reis, Nabucodonosor tomou para si dois desses recintos com todos os seus habitantes mais o restante nas províncias, e ele os levou para a Pérsia e a Média. Nabucodonosor deixou o terceiro recinto para Pirro e Hispano. O referido Pirro tomou alguns navios e neles trouxe para Sefarad, isto é, para a Andaluzia, todos os cativos de sua parte, e para Toledo, de cuja cidade se espalharam para outros lugares, porque eram tão numerosos que o

Ramahlogo foi substituído. No entanto, traços de sua influência são visíveis no pensamento judeu medieval posterior.

36 Existe una tradición conservada entre los miembros de la comunidad de Granada según la cual ellos son descendientes de los habitantes de Jerusalén, y no de los habitantes de las aldeas o de las ciudades no fortificadas. (SEFER HAQABBALAH VII, 385-391. Cfr. trad. L. Ferre, p. 105).

37 Solomon ibn Verga foi uma das vítimas dos decretos de expulsão dos judeus da Península Ibérica. Sua obra *Shebet Yehudah* (O Cetro de Judá, 1520) figurava entre os livros hebraicos mais populares do século XVI. O livro em si preserva memórias coletivas, ilumina uma fase crítica e de transição na história judaica e avança uma nova visão da sociedade europeia e do governo. Reflete um mundo de renascimento, reforma e exploração global, mas também repleto de crises para a maioria cristã e para a minoria judaica. Entre as multidões de judeus ibéricos convertidos que receberam o batismo cristão no final do século XV, ibn Verga experimentou a destruição dos judeus hispano-portugueses no momento em que a Igreja Católica começou a perder o controle exclusivo sobre as estruturas da vida religiosa ocidental; e juntou-se a outros europeus na reavaliação de fronteiras e afiliações que moldaram suas identidades.

país não poderia conter todos eles. Alguns desses judeus deportados, que eram descendentes reais, foram para Sevilha de lá e outros para Granada³⁸ (SEBET YEHUDAH cap. 7, pp. 150-151).

Ibn Verga, na passagem acima, também insiste na alta linhagem de praticamente todos os judeus de Sefarad. Uma vez descrita a deportação dos tempos de Nabucodonosor, o sábio Tomé continua seu argumento perante o rei da seguinte forma:

Quando aconteceu a destruição do Segundo Templo, reinava em Roma um César que governava o mundo inteiro. Então o mencionado César trouxe de Jerusalém e de outras cidades 40.000 famílias da linhagem de Judá e 10.000 da linhagem de Benjamim e dos sacerdotes, e os enviou para a Espanha, que então fazia parte do império de César. A maioria da linhagem de Benjamim e dos sacerdotes e alguns dos filhos de Judá passaram para a França³⁹ (SEBET YEHUDAH, cap. 7, p. 150).

E então finalmente conclui que

todos os judeus existentes em seu reino hoje são de linhagem real e uma grande parte deles, pelo menos, pertence à linhagem de Judá. Portanto, como nosso senhor pode se maravilhar ao encontrar entre os judeus de seu território uma família que afirma ser descendente do rei Davi?⁴⁰ (SEBET YEHUDAH, cap. 7, p. 151)

38 Sepa nuestro señor que al venir Nabucodonosor contra Jerusalén, otros reyes poderosos acudieron en ayuda de aquél, movidos por el temor que le tenían, ya que dominaba con su gran poderío sobre las naciones del mundo, y también por el odio que sentían contra la ley de los judíos. A la cabeza de aquellos príncipes auxiliares vino el rey Hispano, de cuyo nombre tomó el reino de Sefarad su nueva denominación Hispania. Con Hispano marchó su yerno llamado Pirro, de los príncipes de Jonia, y ambos arruinaron y desbarataron la nación judaica con todo su poder y bravura, y también tomaron a Jerusalén. Nabucodonosor cuando vio la buena ayuda que le habían prestado, les dio parte en el botín y en los cautivos a usanza de los reyes. Aun ha de saber nuestro señor que en Jerusalén había de norte a sur tres recintos amurallados Desde el segundo recinto al tercero vivían los de estirpe real, de la familia de David, y los sacerdotes encargados del servicio del altar. Ahora bien, al ser repartida Jerusalén entre aquellos reyes, Nabucodonosor tomó para sí dos de aquellos recintos con todos sus moradores más los restantes en las provincias, y se los llevó a Persia y Media. Nabucodonosor dejó el tercer recinto a Pirro e Hispano. El referido Pirro tomó unas naves y en ellas se trajo a Sefarad, esto es, a Andalucía, a todos los cautivos de su parte, y también a Toledo, desde cuya ciudad se fueron extendiendo a otros lugares, por ser tan numerosos que el país no podía contenerlos a todos. Algunos de aquellos judíos deportados, que eran de prosapia real, se dirigieron a Sevilla y de ésta marcharon otros a Granada (SEBET YEHUDAH cap. 7, p. 150- 151. Cfr. trad. M.J. Cano, pp. 48-49).

39 Al suceder la destrucción del segundo Templo mandaba en Roma un César que imperaba sobre todo el mundo. Entonces el mencionado César sacó de Jerusalén y otras ciudades 40.000 familias del linaje de Judá y 10.000 del de Benjamín y de los sacerdotes, y las envió a España que a la sazón formaba parte del imperio del César. Los más de aquéllos del linaje de Benjamín y de los sacerdotes y unos pocos de los hijos de Judá, se pasaron a Francia (SEBET YEHUDAH cap. 7, p. 150. Cfr. trad. M.J. Cano, p. 50).

40 Todos los judíos existentes hoy en tu reino son de estirpe real y una gran parte de ellos por lo menos pertenece al linaje de Judá. Por tanto, ¿cómo ha de maravillarse nuestro señor de hallar entre los judíos de su estado una familia que se precie de descender del rey David? (SEBET YEHUDAH, cap. 7, p. 151. Cfr. trad. M.J. Cano, p. 49).

Um exemplo extremo desse orgulho coletivo é fornecido pelos judeus novos da diáspora sefardita ocidental, especialmente a comunidade de Amsterdã⁴¹, onde, como sabemos, a crônica de Ibn Verga era muito popular. São bem conhecidos, entre outros, os testemunhos de Immanuel Aboab, no capítulo XXVI da segunda parte da sua *Nomologia o Discursos legales* (Amsterdã, 1629) e de Isaac de Acosta, *Conjeturas sagradas sobre los profetas primeros* (Leyden, 1719). Entre a diversidade judaica, destacam-se os judeus da nação hispano-portuguesa na Holanda e na Inglaterra: os judeus espanhóis e portugueses nunca se misturaram com os outros filhos de Israel, pois cumprem escrupulosamente o mandato de não estabelecer casamento com judeus de outras nações⁴². Eles acreditam que “são descendentes da tribo de Judá e sustentam que as principais famílias dela foram enviadas para a Espanha na época do cativo babilônico. Daí as suas peculiaridades e a elevação de ânimo que se observa entre eles, e que até seus irmãos de outras nações parecem reconhecer” (MENDES-FIOHR e REINHARZ 1995 p.305).

As tensões também estavam marcadamente presentes, entretanto, isso não impediu os contatos e os empréstimos culturais. Cabe enfatizar um pouco mais que, em meio a esses “espaços interativos”, e como forma de entender as comunidades de judeus do século XII, não foram inexistentes os conflitos e as tensões. Estiveram sempre presentes e foram de fato importantes para a reconstrução dessas comunidades, já que muitas das vezes as tensões nestes espaços foram propulsoras da escrita de diversas obras de cunho religioso ou filosófico, entre outros gêneros de narrativas. Assim como, resultou em modos de lidar e de se relacionar em meio as sociedades em que viviam. As respostas a esses contextos eram diversas, poderia ser uma tentativa de fechamento ou de absorção da cultura predominante.

O século XII foi um período multifacetado, pois enquanto herdava e perpetuava algumas relações de tolerância e de intercâmbios culturais sob o império islâmico, também sofria mudanças devido a fragmentação do “mundo islâmico” em diversas dinastias. Por outro lado, estava a ocorrer nos territórios cristãos as Cruzadas que teve seu início no século XI. Logo, à época das cruzadas, “aconteceu a deterioração da situação dos judeus” (LEWIS, 1990, p. 96), principalmente aqueles que viviam em

41 Após o decreto de Alhambra na Espanha, em 1492, e a Instauração do Tribunal da Inquisição em Portugal, em 1540, há um grande fluxo de judeus para Amsterdã, dando origem a uma forte comunidade no território.

42 Deuteronomio 7:3

comunidades sob a cristandade em que punir o elemento judeu acabou se tornando habitual. No entanto, ao percorrer juntamente com Benjamin de Tudela em sua rota, encontramos comunidades que puderam continuar seu desenvolvimento e judeus que trabalhavam junto as cortes cristãs. Porém, sob o islã, como já foi escrito, se tornou possível um maior desenvolvimento e interação.

Uma pesquisa historiográfica não se escreve sem teoria e metodologia. É isto que diferencia o trabalho científico de uma escrita meramente ficcional. Ao pensar em teoria histórica, seguimos uma abordagem a qual entendemos ser de grande importância para a compreensão desta história que intencionamos escrever. A abordagem da História Global, nos aparece como uma resposta e solução para essa empreitada historiográfica, pois esta se coloca menos voltada para explicações internalistas e mais para o entendimento das unidades históricas e as interações entre elas (CONRAD, 2019, p. 86). Desta maneira, procuramos compreender a alteridade das comunidades judaicas por meio de um personagem que delas fazia parte e o que se pode representar em seus textos. É essencialmente, como este personagem interage com a sociedade circundante e o reflexo desta interação na modernidade, momento em que o personagem, Benjamin de Tudela, deixa de ver o outro e passa a ser o outro para a cristandade. Ao se basear na ideia de que estas unidades não se desenvolveram isoladamente, mas que estavam conectadas de alguma forma, levamos em consideração suas conjunturas sociais e culturais. Assim como, pensamos ser necessário o entendimento das condições que propiciaram tais contextos. Sobretudo, não deixando de levar em conta as relações de força presentes no interior de tais sociedades.

Deste modo, interpretamos nossa fonte de forma a extrair dela suas intenções, ao ler nas entrelinhas e tomá-las como textos históricos no sentido proposto por Jaume Aurell que nos escreveu: “[...] os textos históricos medievais devem ser lidos como fenômenos culturais, devolvendo-os ao contexto social onde foram criados e onde receberam uma forma e conteúdo preciso” (AURELL, 2016, p. 127). Logo, entendemos que o texto que nos serve de fonte reflete muitos aspectos sociais dos contextos nos quais foi escrito, e traduzido, como também as possíveis intenções de seu autor, e tradutores, ao escrever, e traduzirem, tal livro e de tal forma. Estes textos não são neutros, pois têm muito de seus autores neles inseridos, como também revelam muito das percepções acerca das sociedades nas quais viviam.

A partir da premissa de uma escrita mais matizada da história dos judeus e ao olhar pelo prisma Global proposto pela abordagem encabeçada por Sebastian Conrad, pensamos ser necessária a utilização de alguns conceitos que convergem com a nossa linha de pesquisa. Um destes é o de Identidade, tal como proposto por Stuart Hall (1932-2014), que foi citado anteriormente. Um outro é o de Cultura Híbrida tal como pensado por Edward Said (1935-2003) que defendeu que as culturas não são únicas, monolíticas, mas híbridas, oriundas de circunstâncias históricas em que as culturas se encontram, e até certa medida se misturam. Ao pensar a história sob o viés culturalista e com vestígios da perspectiva pós-colonial, consideramos o princípio geral destes conceitos que podem ser pensados quando relacionados à Idade Média.

Há alguns anos, surgiram novas abordagens históricas sobre o medieval, que então passou a ser repensado, não mais como um período próprio do nascimento da Europa, mas como um período de intersecção de culturas, de encontros, de empréstimos e de diversas sociedades que experimentaram em seu meio as trocas culturais. Como proposto por Michael Borgolt, a “História Global considera qualquer contexto histórico em que culturas encontram ou em que, mais ao ponto, populações autóctones encontram estrangeiros” (BORGOLT 2017, p. 79). Sendo assim, conceitos que antes eram concebidos como únicos e que legitimavam identidades puras ou histórias que viessem a excluir o elemento estrangeiro, atualmente têm sido revisados quando pensadas sob outras perspectivas. Esses conceitos, quando ponderados sob o prisma pós-colonial e culturalista, proporcionam enormes contribuições para a construção de uma história mais dinâmica e rica. Este tipo de historiografia se tornou viável e relevante nos tempos atuais, no que concerne ao rompimento com ideias puristas, de origens ou de identidades únicas, que excluem o outro de suas abordagens ou o tomam para confirmar oposições.

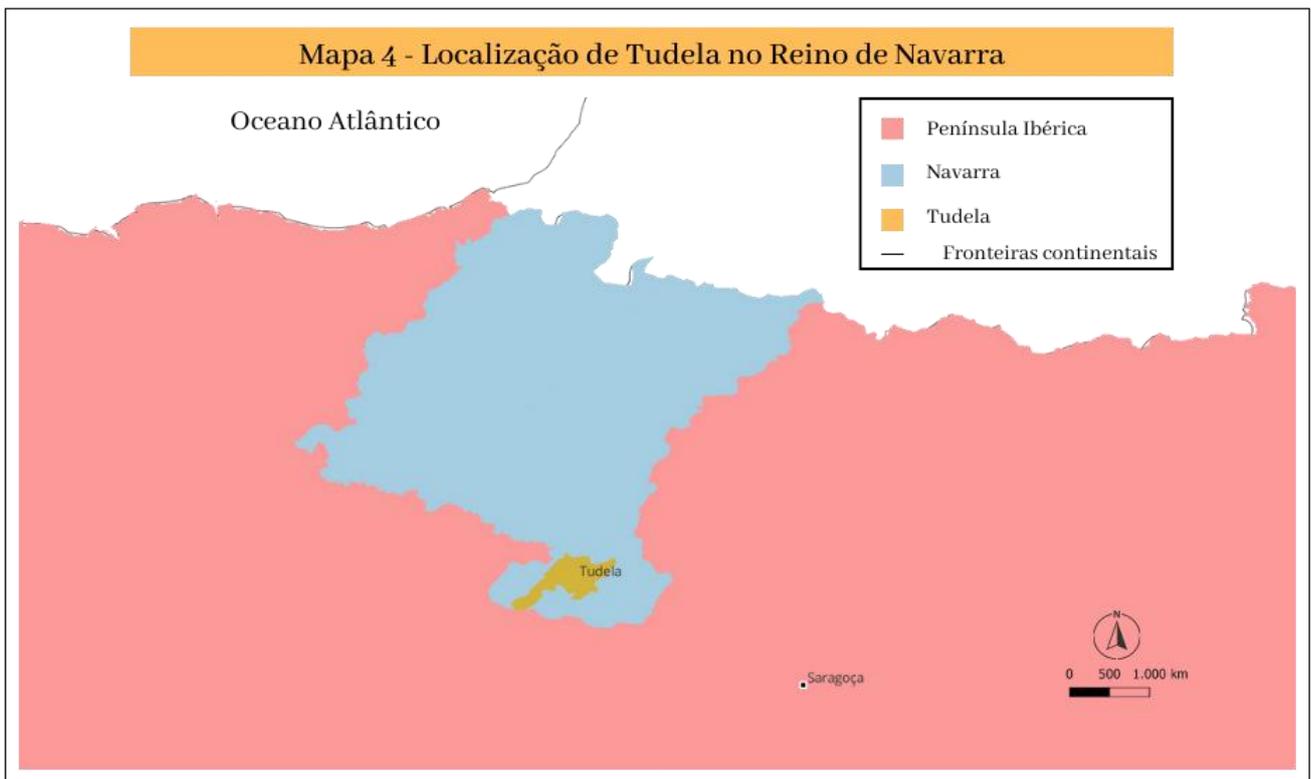
1.3. A caracterização das comunidades judaicas por Benjamin de Tudela

O mundo antigo deixa para o mundo medieval a tradição do itinerário – uma lista de cidades, vilarejos e outros lugares, que davam ao viajante noções acerca dos locais pelos quais passava. Tratando-se basicamente de um guia para que se pudesse transitar, com informações de distância, caminhos, lugares de parada, nomes de cidades e vilas, é nítido que estas características se façam presentes em diversos relatos de viagem medievais. O relato que nos debruçaremos neste estudo,

demonstra estas características de maneira tão marcante que seu livro chegou à tradição ocidental identificado como um Itinerário – é perceptível a preocupação do viajante em nos trazer uma lista dos lugares pelos quais viajou, tendo como prioridade a construção de uma narrativa bastante detalhada.

Prova dessa dedicação está nas primeiras linhas do relato – a passagem traz a sequência de cidades, a maneira como chegar e a distância entre elas. Ressaltamos que, como nos aponta Paul Zumthor, “diferente das experiências contemporâneas de viagem, no mundo medieval a rota é muito mais que apenas algo que liga o ponto de partida ao objetivo final, o destino” (ZUMTHOR, 1994, p.168). Portanto, o caminho compõe o todo que é a viagem, e acaba por inscrever-se na memória do homem medieval que se encontra deslocando de parte em parte, além de ser o meio que permite a comunicação entre suas diversas partes. Da mesma maneira, fundamental é o percurso, e isso se torna evidente nos documentos que o medieval nos oferece desses viajantes e suas impressões de mundo ao fazê-lo.

Nascido no reino de Navarra, na cidade Tudela, Benjamin ben Ioná (Binyamin ben Yonah) é descrito na cultura judaica como um homem culto, estudioso e amante do conhecimento. A ele é creditada a categoria religiosa de Rabi (Rebbi), com base na aparição da letra R. diante de seu nome quando citado. No entanto, isso não



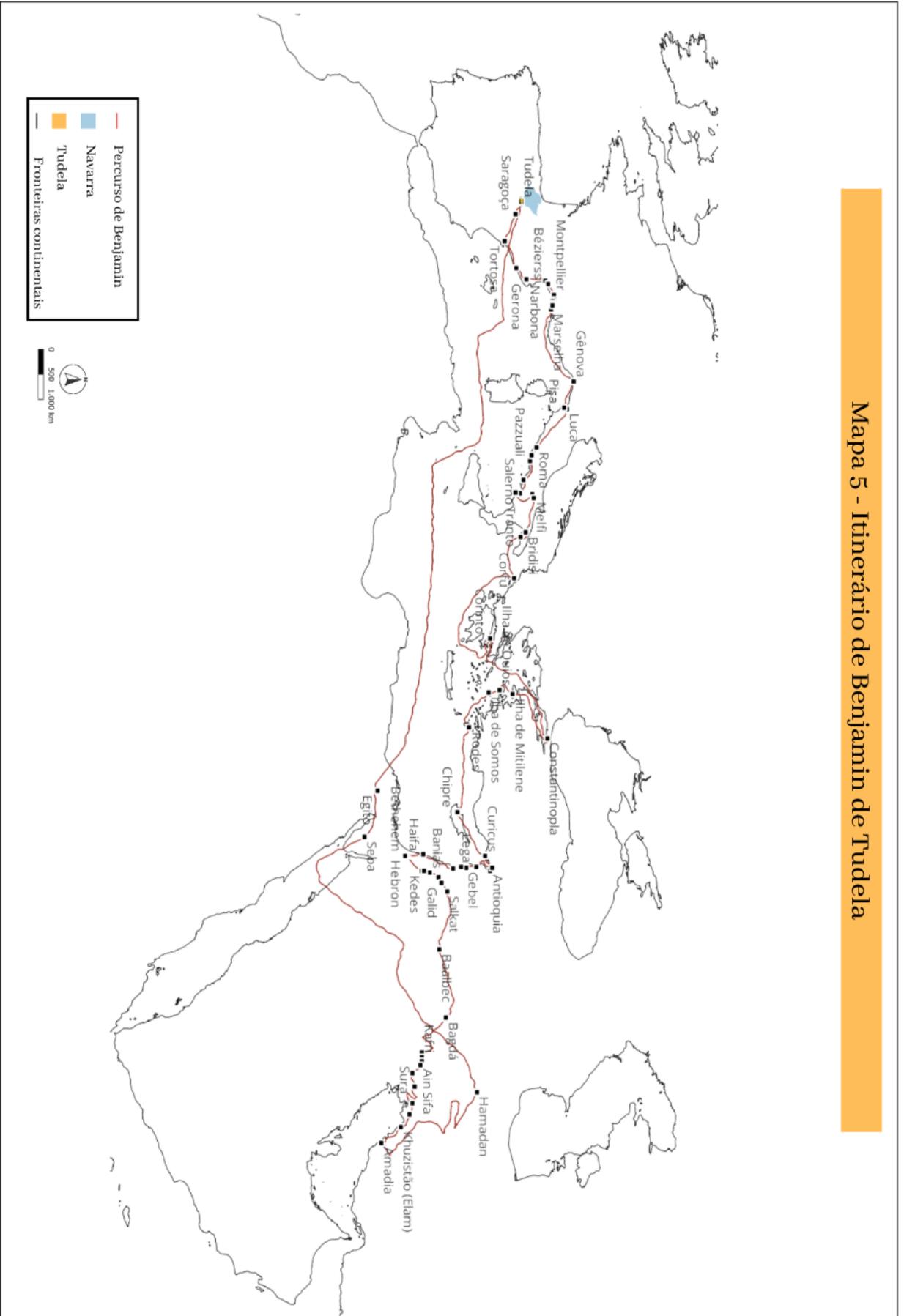
implica necessariamente que ele pertencesse a essa categoria, visto que, às vezes, aplicava-se o termo como um sinal de cortesia. Atualmente quando um judeu tem acesso a certas cerimônias religiosas, ou no caso de orações fúnebres, eles são referenciados como Rabbi. Porém, isso não exclui que, dada sua situação social e a importância da aljama tudelana, teria estudado as Escrituras Sagradas e a Teologia Talmúdica, o que atesta sua qualidade poliglota, que por sinal era importante para as viagens.

As teorias surgem em torno da origem da viagem que é por vezes atribuída ao seu status de comerciante: era necessário procurar novos itens para o comércio, mas é necessário admitir a existência de um espírito um tanto aventureiro e inquieto, além do desejo de aprender, León Levy (1987) atribui isso à sua identidade judaica, pois queria saber o destino dos judeus em diferentes territórios e isso é exposto pelos dados que fornece sobre várias comunidades judaicas, indicando número e circunstâncias. Para o autor, o itinerário é mais do que um livro de construção literária, é um acúmulo de observações.

Partindo de sua cidade natal, ele passa por Saragoça, Tortosa, Tarragona, Barcelona e após deixar Gerona o seu primeiro passo é a França (cidade de Narbona); depois seguiria para Béziers, Montpellier, Lunel, Posquières, Saint Gilles, Arles, chegando a Marselha, Gênova, Grécia, Ilha de Chipre, Ilhas Egeias, Turquia, Líbano, Terra Santa, Damasco, Irã, Mesopotâmia e Egito, de onde supostamente teria sido seu retorno. Não se sabe a duração dessa viagem, são considerados períodos de 5, 10 e 14 anos. Estima-se que ele nasceu entre 1130 e 1132 e morreu em 1175, alguns anos após seu retorno.

Propomo-nos investigar como Benjamin caracteriza as muitas comunidades judaicas com as quais travou algum contato e buscou apreender, a partir disso, os mecanismos de identidade a alteridade operando no interior de sua própria religião. Já apontamos alguns traços gerais ao lidar com a estrutura própria do relato. Benjamin tem um grande interesse pelo mapeamento das comunidades judaicas, dos centros de estudo e dos lugares pelos quais passa. Seu relato das cidades costuma trazer informações a respeito da demografia judaica, dos centros de estudos e suas principais figuras, além de qualquer outra informação que diga respeito a uma comunidade específica e que o autor julgue pertinente mencionar. Vemos isso de maneira clara, pois não deixa de citar tais aspectos, inclusive nominalmente.

Mapa 5 - Itinerário de Benjamin de Tudela



Beziers, Montpellier, Posquières, Lunel, Barcelona, Marselha, Damasco, Tebas, Bagdá, Taima, Rudbar, Mulahid e Amadia. Há casos em que o autor não apenas cita que se trata de uma cidade com homens sábios, mas traz informações adicionais, como no caso de Narbona, que seria o ponto de difusão da Torá para o mundo (BENJAMIN DE TUDELA, 2007, p. 42); Har Gaasch, que é chamada Montpellier, que contaria com casas de estudo do Talmude e cuja comunidade teria pessoas que acolheria aqueles que os buscassem (BENJAMIN DE TUDELA, 2007, p. 43); Lunel, em que nos informa que pessoas viriam de diversas partes do mundo pra estudar a Lei (BENJAMIN DE TUDELA, 2007, p. 44); Posquières, que teria uma grande referência nos estudos talmúdicos, R. Abraham, que ofereceria acomodações e cobriria despesas daqueles desprovidos de meios, mas que quisessem estudar o Talmude com ele (BENJAMIN DE TUDELA, 2007, p. 45). São alguns exemplos que nos permitem extrair alguns dados e considerações.

Benjamin valoriza em grande medida as figuras de autoridades que de alguma forma estejam ligadas ao estudo da Lei, exemplificando nominalmente algumas. Podemos afirmar assim que, dada a abundância de referências a lugares de conhecimento, homens sábios, inclusive em partes do relato que sabemos que Benjamin não visita, poderíamos constituir um *topos* narrativo, com o viajante sempre atribuindo tom elogioso às comunidades, ressaltando sua sabedoria, sua devoção, sua prática de caridade e solidariedade. Estes exemplos abundam na primeira parte do relato, e contam com um grau de precisão, o que demonstra que esta questão era importante para o viajante. Este fato é reconhecido pelo prologuista que informa que o próprio Benjamin seria um homem sábio, conhecedor da Lei e da Halakhá⁴³. Ao longo do texto, vemos Benjamin se referir a lugares onde o Talmude⁴⁴ e a Lei⁴⁵ seriam estudados. Há menções ainda a yeshivot.⁴⁶ Bagdá merece um destaque, visto que segundo Benjamin havia nada menos que dez yeshivot

Nessa cidade existem dez academias. A frente da Grande Academia está o rabino-mor R. Samuel, o filho de Eli. Ele, o *gaon laakov*⁴⁷, é o

43 Vide Glossário.

44 Montpellier, Lunel, Posquières, Tebas, Tiroo e Bagdá.

45 Narbona, Lunel, Nablus, Bgdá, Khulam, Mizraim e Paris.

46 Adler traduz por academia, em vez de usar *yeshuvá*

47 Os *gaonim* eram as mais altas autoridades do judaísmo no tempo do Califado. Eles não são eleitos, porém nomeados por uma forma de sucessão. Título análogo era atribuído aos seus equivalentes nas academias da Terra Santa.

cabeça da academia. Ele é um levita, e faz remontar sua linhagem á Moisés, nosso mestre. O cabeça da segunda academia é R. Hanania, seu irmão, guardião dos levitas; R. Daniel é o reitor da terceira academia; R. Elazer, o erudito é o cabeça da quarta academia; e R. Elazer, filho de Tzemakh, é o cabeça da ordem, e sua estirpe remonta a Samuel, o profeta, o coraíta. Ele e seus irmãos sabem cantar melodias como os cantores no tempo em que o Templo estava em pé. Ele é reitor da quinta academia. R. Hisdai, a glória dos doutos, é o cabeça da sexta academia. R. Haggai é o cabeça da sétima academia. R. Ezra é o cabeça da oitava academia. R. Abraão, que é chamado Adu Tahir, é o cabeça da nona academia. R. Zakkai, o filho de Bostanai, o Nassi, é o cabeça da Sium (a décima). Estes são os dez *batlanim*⁴⁸, e eles não se dedicam a nenhum outro trabalho salvo a administração comunal; e todos os dias da semana eles julgam os judeus, seus conterrâneos, exceto no segundo dia da semana, quando todos eles comparecem diante do rabino-mor, Samuel, o *Rosch ieschivá gaon lakov*⁴⁹, que em conjunto com os outros batlanim, julga todos que comparecem diante dele (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p.97-98).

A quase inexistência de qualquer menção sobre centros de estudos a partir de algumas passagens do texto posteriores a Bagdá, fortalece os indícios para que se questione se Benjamin teria visitado essas regiões. Vale ressaltar que o viajante não afirma categoricamente ter estado nesta ou em qualquer outra região.

Em cada lugar que entrou, fez um registro de tudo que viu, ou que lhe foi contado por pessoas dignas de confiança – coisas de que nunca se ouviu falar anteriormente na terra de Sefarad. (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p.37)

Como se pode notar, o prologuista, logo em sua introdução, expõe que o relato reúne coisas vistas e ouvidas por Benjamin, isto quer dizer que o viajante se vale tanto daquilo que experimenta pessoalmente e apreende através da visão, quanto daquilo que recebe de terceiros, relatos de outros judeus ou mercadores com quem toma contato nas grandes cidades onde o comércio atraía gente de diversas partes, como Bagdá. Dessa maneira, o relato perde parte das características que nos permite considerar que todo o itinerário seria fruto da vivência de Benjamin, visto que os aspectos que imperam na primeira parte do texto só voltam a surgir na descrição do viajante sobre o Egito Fatímida, que possivelmente teria sido de fato visitado por ele, uma vez que começam a ressurgir menções a centros de estudos, comunidades

48 Eruditos sem ocupação material que dedicam todo seu tempo ao estudo dos livros Talmúdicos.

49 Título hereditário do chefe da comunidade babilônica no tempo do Califado.

judaicas, a judeus desempenhando atividades diversas, a aspectos da economia e política local.

Outro ponto predominante na percepção acerca dos judeus, por parte de Benjamin, se dá com relação à observação da fé. É dessa maneira que percebemos uma multiplicidade de grupos no interior do judaísmo, grupos estes que Benjamin busca definir e categorizar utilizando como critério a fé, mais especificamente, observância da Lei. Os termos que são mais utilizados para se referir à comunidade judaica são judeus e ainda israelitas. Benjamin não parece fazer distinção na escolha por estes usos, não parecendo haver um critério específico para sua escolha, ambos surgindo como sinônimos, o que é diferente de quando o autor nos informa de algumas ramificações, ou mesmo o que considera sobre os conflitos e desvios da fé.

Dois importantes grupos que vemos citados por Benjamin e que aparecem geralmente juntos são os caraítas e rabanítas. O caraísmo seria uma seita judaica, da qual vemos referências a partir do século IX, embora suas ideias já aparecessem antes sob os ananitas. Em linhas gerais, o caraísmo diverge do judaísmo ao aceitar apenas a Lei escrita, negando a tradição de uma Lei oral, rejeitam a tradição talmúdica e rabínica, tendo como sagrado apenas o material da Tanach (SKOLNIK, BERENBAUM, 2007, p.787). Isto o coloca em conflito diretamente com o rabanismo, nome que aparece por volta do século X, que acredita que a Lei oral deveria ter o mesmo peso que a Lei escrita, isto é, a tradição talmúdica e rabínica seria muito respeitada nessa vertente (SKOLNIK, BERENBAUM, 2007, p.10).

Notamos esta tensão entre caraítas e rabanitas no relato de Benjamin, o viajante afirma, ao descrever Constantinopla, que “no bairro judeu há dois mil judeus rabanitas e perto de quinhentos caraítas, e uma cerca os divide” (BEJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 63-64). Esta passagem permite notar que haveria uma separação entre rabanitas e caraítas de Constantinopla, mas não fala mais abertamente do conflito, até porque seu foco ao falar dos judeus de Constantinopla é outro, o autor demonstra o quanto os judeus vivem separados da população cristã bizantina.

Em outros momentos do relato, em que vemos o viajante mencionando os caraítas e rabanitas são em sua descrição de Chipre, que se encontrava sob domínio de Bizâncio “onde há judeus rabanitas e caraítas; há também alguns judeus hereges denominados *epikursin*, a quem os judeus excomungaram em todos os lugares” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p.65) e em Aschkeloná “cerca de duzentos judeus rabanitas habitam ali, a sua testa encontram-se R. Tzemakh, R. Aarão e R. Salomão;

há também cerca de quarenta caraítas e cerca de trezentos *cutim*” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 83), que se encontrava sob domínio do Reino de Jerusalém. Contudo, nessas passagens o que temos são apenas informações acerca da extensão dessas populações, mostrando que o texto de Benjamin não atribui destaque ao conflito entre esses dois grupos.

Ao longo dos séculos XI e XII a relação entre esses grupos melhoraria e no geral, o relato do viajante corrobora essa informação. No entanto, vale ressaltar que em seu relato sobre os lugares por onde passa, rabanitas e caraítas são apenas grupos de judeus, independentemente de haver toda negação da Lei oral por parte dos caraítas, isto não aparenta ser um problema para Benjamin.

1.3.1. Os Samaritanos e os *Epikursim*

Os caraítas surgem ainda mencionados em relação aos *cutim*⁵⁰. Ainda em Aschkeloná o autor informa a presença dos ditos *cutim* “há também cerca de quarenta caraítas e cerca de trezentos *cutim*” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 83) e em Damasco vemos caraítas dividindo espaço com eles “uma centena de caraítas aí residem, bem como quatrocentos *cutim*, e há paz entre eles, mas não se casam entre si” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017 p.78).

Os samaritanos são adeptos apenas ao Pentateuco (Torá) como texto sagrado, desprezavam qualquer outro texto ou tradição oral. Isso significa que mesmo com relação as caraítas há divergências, posto que estes aceitam a Tanach, que engloba além da Torá o Nivim e o Ketuvim (SKOLNIK, BERENBAUM, 2007, p.499). Benjamin nos traz em seu relato uma representação negativa desses samaritanos, em Aschkeloná e em Damasco sua abordagem não tem qualquer provocação, porém na descrição que faz sobre a Gat dos Filisteus (Cesareia), na qual chega a dizer que os samaritanos não são judeus “e vivem ali cerca de duzentos judeus e duzentos *cutins* – esses são os judeus de Schomron, que são chamados de samaritanos” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 72).

A descrição que nosso viajante traz acerca dos *cutins* em Nablus destaca-se das demais, visto que ele esmiúça a natureza dos costumes e cultos samaritanos e enfatiza seu caráter como não judeus, isso se dá na afirmação de que não haveria

50 Termo hebraico para Samaritanos

judeus em Nablus, “dali há duas parasangas até Nablus, que é Schekhem sobre o monte Efraim, onde não há judeus” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 72), e em seguida a informação da presença de mil cutins, o que coloca um crivo que os estabelece como não judeus “o lugar situa-se no vale entre o monte G(e)erezim e o monte Ebal, e contém cerca de mil *cutins*” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 72). O autor segue mencionando que eles aceitam apenas a Torá: “que observam a lei de Moisés somente, e são chamados de samaritanos” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 72). Ainda temos a informação da presença de sacerdotes aaronitas⁵¹ entre esses samaritanos, que de acordo com nosso viajante fariam os sacrifícios e oferendas no monte G(e)erezim

eles têm sacerdotes da semente (de Arão), e eles são chamados de *aaronim*, que não se misturam por casamento com os *cutim*, mas apenas contraem matrimônios entre eles mesmos. Esses sacerdotes oferecem sacrifícios e oferendas queimados no local de reunião no monte G(e)erezim, como é escrito na lei deles – “E tu assentarás a bênção no monte G(e)erezim”. Eles dizem que este é o próprio sítio do Templo (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 72).

Neste trecho temos outro elemento importante na construção das bases de fé samaritana; a importância do monte G(e)erezim, descrito como sagrado e ocupa o lugar do Templo para seus adeptos, o que seria incompatível com a crença judaica ortodoxa, a que é seguida por Benjamin de Tudela.

Benjamin afirma ainda que o alfabeto samaritano não teria as letras *He*, *Het* e *Ain*, ele explica da seguinte forma:

No alfabeto deles faltam três letras, ou seja, o *He*, *Het* e *Ain*. E a letra *He* é tirada do Abraham nosso pai, porque eles não têm dignidade, a letra *Het* de Itzhak, porque não têm bondade e a letra *Ain* de Iakov, porque eles não têm humanidade. Em lugar dessas letras eles fazem uso do álef, pelo que podemos dizer que eles não são da semente de Israel, embora conheçam a lei de Moisés com exceção daquelas três letras (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 73).

Esse relato nos permite uma interpretação na qual é atribuída aos samaritanos uma ausência de dignidade, bondade e humanidade, e estes fatores seriam o motivo para separação deles e os judeus, visto que essa ausência está posta tanto em sua

⁵¹ Sacerdotes descendentes da semente de Aarão.

escrita, quanto em sua língua, uma vez que estes são critérios fortes de identidade para nosso viajante – atestamos isso por meio da valorização de tais aspectos em sua narrativa. O fato de tomarem a Torá como guia não parece ser o suficiente para que os considere como parte de Israel, tendo em vista que são desprovidos das características que Benjamin considera essenciais para um judeu. É interessante notarmos que de uma postura neutra em relação aos mesmos samaritanos em textos anteriores, ele chega ao ponto de afirmar que não são judeus, na descrição da Gat dos Filisteus, e uma construção muito elaborada, na descrição de Nablus, que afasta o *outro* no sentido da identidade aos samaritanos.

Outro grupo que não é descrito com imparcialidade por nosso viajante seriam os *epikursin*. Dentro do judaísmo o termo *apikoro* (*epikuro*) é um citado na Mishná⁵² referindo-se aos comportamentos vistos como contrários da norma, aqueles que de alguma maneira criticavam ou até mesmo desafiavam o que era estabelecido. A literatura rabínica usa o termo *epikoros*, sem uma referência específica ao filósofo grego Epicuro, mas é evidente que o termo é derivado do nome do filósofo grego, cujas opiniões contradiziam as escrituras judaicas, a concepção estritamente monoteísta de Deus no judaísmo e na crença judaica no mundo vindouro. Vemos no relato de Benjamin em relação ao Chipre que além de descrever rabanitas e caraítas ele afirma que

há também alguns judeus hereges⁵³ denominados *epikursin*, a quem os israelitas excomungaram em todos os lugares. Eles profanam a véspera do *Schabat*, e observam a primeira noite da semana, que é a determinação do *Schabat* (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 65).

De acordo com Maimônides (1138-1204), desprezar um *Talmid Chacham*⁵⁴ é na verdade um caso singular de desrespeitar toda a Torá ou seus sábios eruditos

52 Mishná, Seder Nezikin, tratado Sinédrio, 10^a

53 Após a censura cristã do Talmud, começando com as consequências da Disputa de Barcelona e durante a Inquisição Romana e a Inquisição Espanhola, o termo se espalhou nos textos clássicos judaicos. Os censores evitavam expressões como *minim* ("sectário"), que viam como se referindo à fé cristã, e as substituíam pelo termo *epikoro* ou *epikuro*, portanto um herege, já que a igreja também lutaria contra os hereges. Os censores também substituíram os termos que se referem aos cristãos pela palavra *akum*, que significa *avodas kochavim*. Este termo significa literalmente "adoradores de estrelas", uma crença que tanto os judeus quanto seus censores cristãos abominavam.

54 Título honorífico dado a um homem bem versado na Lei judaica, um estudioso da Torá – é o que chamamos comumente de rabino, porém com um nível de conhecimento mais elevado. Por valorizarem o conhecimento da Torá, colocando-o acima de todos os bens materiais, recebiam privilégios na sociedade. No contexto medieval, eles eram consultados não só em assuntos espirituais, mas também em assuntos tido como "mundanos".

rabínicos. Em sua obra *Mishneh Torah* (Yad, Teshuvah 3:8), Maimônides determina que um epikoros é uma pessoa que nega que Deus se comunica com os humanos através da profecia, ou alguém que nega a profecia de Moisés, ou alguém que nega o conhecimento de Deus sobre os assuntos humanos (ou seja, aquele que sustenta que não há providência divina). Maimônides provavelmente encontrou o nome de Epicuro, o filósofo grego, algum tempo depois de compor seu comentário sobre a Mishná e antes de compor *O Guia dos Perplexos*. Na primeira fonte ele afirma erroneamente que o termo rabínico epikoros é uma palavra aramaica, mas no *Guia* ele já tomou conhecimento da doutrina ateísta do filósofo com esse nome. O autor cita a fonte de sua informação como o tratado de Alexandre de Afrodísias *Sobre a Providência*.

Embora o termo *epikoro* seja usado para referir-se a qualquer prática considerada herege, notamos que Benjamin provavelmente se refere a algum grupo específico que, entre outras coisas, não observaria o Schabat, o dia do descanso no judaísmo, que corresponderia ao pôr-do-sol da sexta-feira ao sábado, quando os adeptos devem se abster de qualquer trabalho ou atividade para repousarem e guardarem o dia. É uma data considerada de grande importância no calendário judaico.

Nosso viajante refere-se na passagem a um grupo que não respeitaria o dia do Schabat e que em vez de fazerem no sétimo dia, fariam no primeiro. Estes *epikursim* referidos pelo viajante seriam, portanto, claramente situados fora do grupo, não observando ritos importantes da religião e a referência que faz a não fazerem parte da comunidade dos Israelitas vem reforçar isto. Mais que os samaritanos, vemos aqui que os *epikursim* também são desprezados. Benjamin os menciona novamente quando afirma que na Pérsia eles assombravam o distrito montanhoso de Mulahid, que se encontrava sob domínio de Scheik Al-Haschichim, conhecido como Velho da Montanha.

Dali há dois dias de jornada até Gebel (Gebela), que é Baal-Gad, ao pé do Líbano. Na cercania, habita um povo denominado *al-haschischim*⁵⁵. Eles não acreditam na religião do Islã, mas seguem um homem de sua própria gente, a quem consideram como profeta, e tudo o que ele lhes diz pra fazer eles levam a cabo, seja para morte ou para vida. Eles o chamam de Scheik Al-Haschichim, e ele é conhecido

55 Do termo *Haschichim*, fumadores de *haxixe*, deriva também da palavra “assassinos”.

como o Velho. E à sua ordem esses montanheseiros vão e vêm (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p.67).

Ibn Batuta e outros autores árabes também citam esse povo, porém os designam como *mulahids* ou assassinos.

Há também uma outra comunidade que, embora algumas características descritas por nosso viajante sejam vistas entre os judeus, ele insiste em afirmar que eles também não fazem parte da comunidade judaica;

A nação chamada dos valáquios vive nessas montanhas. São tão velozes como as corças e se precipitam de suas montanhas para roubar e assolar a terra da Grécia. Não há homens que possa erguer-se e batalhar contra eles, e não há rei que possa governá-los. Eles não seguem com firmeza a fé dos nazarenos, mas dão-se nomes judaicos. Algumas pessoas dizem que são judeus e, de fato, chamam os judeus de irmãos, e quando se encontram com eles, embora os roubem, abstêm-se de matá-los como matam os gregos. Eles são inteiramente sem lei (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 59).

Apesar de não os considerar judeus, Benjamin demonstra certo interesse pelos valáquios, pois nota que seguem a fé do nazareno, que usam nomes judaicos e afirmam serem seus irmãos. Relata até um apreço dos valáquios pelos judeus, pois embora roubassem os mesmos, poupavam suas vidas, o oposto do que faziam com os gregos. Ademais descreve as características guerreiras do povo, seus saques às terras gregas e termina por insistir que estes seriam um povo sem lei, ou seja, não apenas não são judeus, mas também não seguem qualquer lei, o que os afastaria de qualquer convívio social

Benjamin se impressiona por judeus que podem se defender sozinhos e que não são súditos de nenhum rei. No entanto, não basta para ele que os valáquios e os bizantinos considerem esses povos como judeus ou afiliados aos judeus. Eles são o outro porque vivem fora do sistema legal. Não apenas eles não seguem lei judaica, eles não obedecem a nenhuma lei (WEBER, 2000, p. 1).

Ao expormos aqui as descrições desses povos feitas por Benjamin de Tudela, buscamos evidenciar que a ideia de pertencimento ao judaísmo para nosso viajante passa por critérios diversos, tendo em vista o contraste com o outro, cristão e o muçulmano, que é nítido a todo instante. Benjamin é antes de tudo um judeu e este é o elemento que guia sua visão de mundo e dá sentido à sua narrativa. Fazemos

questão de ressaltar isso porque para nós, a definição dos limites do outro é uma maneira de buscar a própria definição de identidade.

O viajante judeu enxerga as diversas comunidades judaicas como extensão de seu mundo, abriga-se em diversos pontos sob o acolhimento oferecido por tais comunidades, e para isto conta com o elemento facilitador da linguagem. O hebraico surge como um elo entre essas comunidades facilitando a comunicação. Se tomarmos por verdade que no geral o hebraico fosse uma língua mais ligada aos textos religiosos e que tivesse um aspecto de “língua da elite”, ele serviria como um meio de interação e comunicação entre os correligiosos judaicos de outras regiões, com dialetos variados, quando viajavam a negócios, em peregrinação ou por qualquer outro motivo.

Assim, essa ideia contribui para a construção de um senso de comunidade, tal como na noção de uma origem comum, os mesmos preceitos, uma mesma fé e a crença de uma comunidade próspera e independente. Observamos que no relato em geral, os judeus aparecem representados no ambiente urbano, e Benjamin dispensa uma atenção maior às questões ligadas ao mapeamento de lugares sagrados do judaísmo, visto que este é, também, um ponto importante para a construção de sua noção de identidade, uma vez que esta é calcada em uma constante rememoração pentateutica.

Falar sobre a construção da noção de identidade para Benjamin de Tudela equivale a concebê-la a partir de pelo menos duas determinações⁵⁶: 1) uma suposta razão ontológica na medida em que é percebida como dada substancial e essencialmente, ou seja, como algo em si e para si, sem prejuízo de sua estrutura processual ou dinâmica; 2) uma vontade de manter o suposto caráter de identidade substancial ao longo do tempo, de modo que certos modos de ser, pensar, sentir, sejam considerados valiosos pelos membros da comunidade (ou pelo menos por uma parte deles) e mereçam ser preservados e defendidos se necessário. Tudo isso, a nosso ver, faz parte de uma identidade que se constrói a partir do reconhecimento da presença, real ou imaginária, de práticas dignas de serem defendidas, preservadas e reivindicadas, sendo elas geradoras dos significados identitários de uma determinada comunidade.

56 Pelayo García Sierra en "Identidad cultural como mito ideológico". Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Oviedo 1999. En línea.

Desse modo, o discurso identitário torna-se um esforço para representar/construir uma identidade através, por exemplo, da literatura em suas diversas variantes textuais, algumas delas podem parecer exclusivas de uma cultura singular em determinado momento justamente pela necessidade de afirmação de uma identidade urgente, em processo de construção e visibilidade. É o caso do *Séfer masa'ot*, ou Itinerário judaico no medievo, gênero utilizado por nosso viajante.

Observamos, no texto de Benjamin, que o sefardita opta por caminhos onde poderia encontrar hospitalidade, cuidados e auxílio. Essa preocupação era algo presente no mundo medieval de modo geral. Embora Adler traduza hospedaria como *inn*, o texto de Benjamin faz uso do termo *funduq*. David Jacoby considera que na descrição de nosso viajante acerca das funduq separadas para cada nação, na cidade de Alexandria, seria algo que nenhuma outra fonte aponta (JACOBY, 2004, p.107). Em contraponto, Olivia Constable diz que há sim fontes para pensarmos que haveria colônias de mercadores com direito a funduqs em Alexandria (CONSTABLE, 2004, p. 107), mas por enquanto vale ressaltar que o mundo em torno do Mediterrâneo se caracteriza ao longo do medievo pela ocorrência de espaços de hospedagem, onde os viajantes podiam descansar e se alimentar.

Em sua escrita notamos também uma predominância na marcação, em todo o caminho percorrido, de elementos que remetem a algum grau de santidade estabelecida em sua tradição, como os cemitérios ou os lugares onde os profetas e patriarcas teriam passado e tocado. Isso contribui para que o caminho por si mesmo se torne uma empreitada dotada de sacralidade ao mesmo passo que contribua para a construção de uma identidade, na qual vai se construindo num sentido de ascensão até seu ápice. Ao registrar suas impressões acerca dos lugares que passou, Benjamin acabou construindo uma identidade judaica em seu relato, visto que os lugares percorridos seriam dotados de significados religiosos, para o judaísmo, e pessoais para o próprio viajante.

Não chegaremos ao ponto de afirmar que *Itinerário* construiu um relato hagiográfico, tão pouco afirmar categoricamente que se trata de um relato de peregrinação, visto que não temos como saber definitivamente as principais motivações da viagem. No entanto, contamos com os elementos presentes no texto que demonstram uma lista longa de lugares cheios de significado religioso. Alguns deles surgem com foco nas práticas devocionais que eram consideradas como

heréticas, como supracitado, uma vez que não eram estimuladas pelas autoridades rabínicas.

Para o desenrolar da discussão traremos aqui algumas noções acerca da santidade, da peregrinação e da memória. A conceituação de santo tende, por si mesmo, ser controversa, visto que costuma estar associada ao cristianismo, no entanto a noção de santidade não é exclusiva da fé cristã. Aqui nos aproximamos das reflexões de Josef Mari, no que se refere ao conceito de santo nas religiões abraâmicas. Para este autor, santos seriam indivíduos que demonstrariam características piedosas além de uma sabedoria grande em sua vida, e da posse de um dom específico que ele nomeia como *baraka*, um conceito islâmico que o autor usa para empregar de maneira mais abrangente como uma graça divina (MERI, 1999, p.46-49). Cabe então refletirmos acerca dos modos como as comunidades locais viram essas figuras e se houve um desenvolvimento de práticas devocionais em sua memória. No caso de nosso viajante isso acontece de forma clara, o que nos dá elementos para pensarmos em uma topografia do sagrado que toma os lugares ligados a esses indivíduos especiais com locais de práticas variadas de devoção e ritos.

A reunião dos féis junto à tumba destes “mortos especiais” foi prática recorrente. Estas manifestações são ricas de sentidos. Em sua implantação entrecruzam-se motivações terrenas e divinas, assim como o culto dirigido aos santos. (NASCIMENTO, 2011, p.464)

Outro conceito importante para a discussão é o dos mortos muito especiais atuando como intermediários e elementos de ligação entre o sagrado e o profano, permitindo ao seu devoto acessar algo que seria inalcançável sem seu intermédio (BROWN, 1981. p.3). No caso do judaísmo, cabe lembrarmos que a relação que se estabelecia com essas formas de devoção e religiosidade em torno dessas figuras de santidade nem sempre tinha o aval das autoridades religiosas, sobretudo quando se dava em torno de lugares de sepultamento. Não havia, portanto, uma prática considerada ortodoxa no judaísmo, o foco nos lugares de sepultamento de patriarcas e profetas ou até mesmo um culto aos santos, o que difere do cristianismo.

Isso não quer dizer que tais lugares seriam desprovidos de um significado para os judeus, pois eles acabavam sendo palco de práticas devocionais, atraindo fluxos de judeus que buscavam aproximar-se de tais lugares, mesmo essas práticas não sendo estimuladas pelas autoridades rabínicas. Como demonstram as passagens narradas por Benjamin, havia um espaço inclusive para práticas devocionais em torno

do culto desses santos muito além do que era proibido oficialmente pelas autoridades judaicas.

No entanto, isso não significa dizer que no judaísmo não houvesse figuras reconhecidas como santas. Contudo, não se acentuava o culto em torno destes locais de sepultamento,

portanto, túmulos sagrados existiam tanto no judaísmo quanto no Islã. Mas existir não era suficiente. Públicos e privados, liderança religiosa tradicional e o poder dos santos mortos nunca coincidiram no mesmo grau que se viu na Europa Ocidental (BROWN, 1981, p.10).

Ao compararmos as duas religiões citadas pelo autor, percebemos que entre os judeus esta prática devocional em torno dos mortos muito especiais seria mais tímida, mas, ainda assim, é atestada, havendo movimentos de peregrinação às suas tumbas. De modo geral, a postura das autoridades rabínicas tende a não focar a construção de ritos em torno da reverência aos lugares de sepultamento, porém, isso não significa que fosse ausente e que as práticas de devoção se adequassem àquilo que era normativo.

Sobre o sentido peregrinatório, cabe salientar que ele é atestado por não ocorrer apenas em torno das tumbas dos santos do judaísmo. Discussões sobre até qual ponto o judaísmo lidou com o culto das tumbas de seus santos, são ativas, no entanto, o fato de continuarem com essa peregrinação por toda a Idade Média não é muito pautado. Cabe ainda ressaltar que essa é uma peregrinação diferente daquela da Antiguidade, antes da queda do Segundo Templo⁵⁷, quando tinha caráter obrigatório – com a queda⁵⁸ do Templo a peregrinação deixa de ser obrigatória. Assim, observamos no judaísmo medieval uma intensificação das peregrinações à Terra Santa, que se dariam não apenas em torno das tumbas, mas também das sinagogas, uma vez que estas passam a ocupar o centro do culto, após a queda do Templo.

A sinagoga acaba se constituindo no centro das peregrinações. Vemos isso claramente em Benjamin – a sinagoga de Ezra, que é atribuída a Daniel e a sinagoga onde estariam os restos mortais de Ezequiel. A peregrinação aparece atestada como se dirigindo aos lugares considerados de santidade, sendo sinagogas, sepulcros ou

57 *Beit HaMikdash HaSheni* foi o templo construído, sob a liderança do sacerdote Zorobabel, após o cativo babilônico no mesmo local onde existia o Primeiro Templo, ou Templo de Salomão.

58 No ano 70 d. C. pelos romanos.

lugares de memória do judaísmo, e essas peregrinações podiam se dar em quaisquer momentos, no entanto havia momentos específicos de maior peso

Esse é um lugar considerado sagrado por Israel como um santuário menor até o dia de hoje, e pessoas vêm de longe para rezar ali na época do Ano Novo até o dia do Dia do Perdão. Os israelitas se regozijam nessas ocasiões (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 44).

Chamamos a atenção aqui para o fato de nosso viajante trazer estas manifestações em torno do culto dos santos, mesmo ele reservando-se a distância e, de certa forma, evitando juízo de valor ou um posicionamento mais claro. Em seus relatos, percebemos oscilações de posturas com relação ao sagrado e ao culto dos santos que vão da simples menção de lugares de sepultamento ao mapeamento de práticas que seriam consideradas condenáveis pelas autoridades rabínicas

E perto dali, a uma distância de cerca de meia milha, quando os caminhos se separam, fica o pilar da sepultura de Raquel, que é feito de onze pedras, correspondendo ao número de filhos de Jacó. Sobre ele há uma cúpula que se apoia sobre quatro colunas e todos os judeus que passam por ali gravam seus nomes nas pedras do pilar (BENJAMIN DE TUDELA, 2017).

Nesta passagem o viajante faz menção não só ao túmulo de Raquel, como também dos fiéis que para lá se deslocam. Em outras passagens, ele relata a tensão entre o que era considerado ortodoxo e as práticas devocionais. Acerca da Casa de Davi, ele relata aquilo que ouve dizer – dois trabalhadores envolvidos no restauro da Igreja de Monte Sião acabam descobrindo uma entrada na caverna. Acreditando na hipótese de encontrar algo de valor, entram nela

Eles entraram na caverna e chegaram a uma grande câmara sustentada por pilares cobertos de prata e ouro. Na frente havia uma mesa de ouro e uma coroa e cetro. Era a sepultura do rei Davi. À esquerda, de forma semelhante, ficava o sepulcro do rei Salomão; depois seguiam-se as sepulturas de todos os reis de Judá que estavam enterrados ali. Havia ainda arcas fechadas, cujo conteúdo nenhum homem conhece. Os dois homens ensaiaram entrar na câmara quando um vento soprou de sua entrada e os golpeou, derrubando-os no chão como se tivessem morrido e assim eles ficaram até anoitecer. E um vento surge como a voz de um homem gritando 'levantem e deixem este lugar'. Então os homens correram apavorados (BENJAMIN DE TUDELA, 2017).

Temos aqui mais uma vez a referência aos lugares de sepultamento de figuras importantes na identidade e na memória judaica. Isso é recorrente no relato, principalmente no que se refere a regiões de florescimento e afirmação do judaísmo na antiguidade, como Jerusalém. O relato continua com os dois homens buscando a autoridade cristã que, por sua vez, conversam com um judeu, R. Abraham el Constatini. Decidem retornar ao lugar com os trabalhadores, mas eles se recusam dizendo “nós não vamos entrar ali, pois o Senhor não quer mostrar esse lugar a nenhum homem. Então o patriarca deu ordem para que o lugar fosse fechado e escondido da visão humana até hoje” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 24-25).

O sefardita continua seu texto mencionando diversos lugares de sepultamento, como também a presença de sinagogas, casas, construções e ruínas. Benjamin cria uma geografia do sagrado que possibilitaria a seus leitores refazerem seu percurso e encontrar os lugares importantes para a memória do povo judeu. Indica lugares referidos na Torá e menciona práticas que demonstram a postura que o judaísmo tinha com relação aos seus mortos muito especiais, que espelha um reconhecimento de sua dimensão sagrada.

Por fim, no que se refere a memória, o seu papel se mostra como afirmador dessa identidade judaica presente no texto de Benjamin de Tudela. Ressaltamos que essa identidade não anula a grande diversidade de práticas dentro do judaísmo e a grande profusão de grupos que o viajante faz questão de pontuar em seu texto. Ainda assim, ao construir sua narrativa, há um fio condutor que busca na memória de um passado judaico não apenas o elemento comum para esses grupos, capaz de dotar de certa coesão as diversidades, mas confere ainda referências de um passado em que os judeus não teriam que se ver submetidos a outros povos, algo que é muito valorizado em seu texto.

A memória dos reis de Israel, ou ainda dos patriarcas e profetas, a menção aos sítios de peregrinação, a referência a um passado em que se governavam, tudo isso é costurado pelo viajante como parte de uma memória comum de um grupo. Perpetuar essa memória era importante e é isso que nosso viajante faz. Maurice Halbwachs (2003) deixa claro que grande parte do que sabemos sobre nós mesmos são junções de memórias inseridas no contexto social e familiar. Nesse sentido, a todo o momento fazemos apelos aos testemunhos de outros para que nossa versão sobre um passado recente, ou longínquo, ganhe fundamentação. Desse modo, se em um primeiro momento os relatos de Benjamin podem se apoiar sobre sua própria

memória, é no exercício coletivo de rememoração que conferimos sentido a essas experiências.

A memória é fundamental para a tomada de conhecimento do passado, que é essencial ao bem-estar dos grupos humanos, já que podemos, por meio da memória, distinguir o ontem do hoje e confirmar nossas relações com esse passado. Assim, como propõe David Lowenthal (1998), a característica, ao mesmo tempo pessoal e coletiva da memória, a situa como papel fundante no que concebemos como o sentimento de identidade, ou seja, a memória ressalta o que é distinto entre determinados grupos sociais e reforça o sentimento de pertencimento dos indivíduos a esses grupos.

Sobre as questões relacionadas a memória e a fundamentação de um sentimento de identidade social, é válido ressaltar as contribuições de Michael Pollak (1992) Joël Candau (2011) e Paul Claval (2007). Pollack (1992), ao analisar as relações entre a memória e a identidade de um grupo, compreende, entre outros fatores, que a memória é construída também no aspecto social. Dessa forma, a memória é constituinte do sentimento de identidade tanto individual quanto coletiva, à medida que o discurso de memória de um grupo é de suma importância, já que se refere a continuidade e a coerência desse grupo.

Joël Candau (2011), por sua vez, aponta que a construção de um discurso de memória perpassa a operação, a classificação, o ordenamento e a atribuição dos usos dados às diferentes lembranças que compõem a memória. Dessa forma, o autor conclui que as representações da identidade de uma coletividade são inseparáveis do sentimento de continuidade temporal. Essa característica, que irá engendrar a relação de proximidade e de pertencimento dos diversos membros desse grupo e a composição de uma narrativa coerente que embasa a sua existência.

As contribuições de Paul Claval (2007), para o embasamento das discussões relacionadas a coesão e o sentimento de pertencimento dos membros de uma coletividade, também devem ser ressaltadas, uma vez que nos auxiliam a pensar as relações entre os membros e a coletividade. Para Claval, a vida social implica que os membros de um grupo se sintam pertencentes desse conjunto. Estes elos fundamentais para a coesão estão embasados nas diversas formas de compartilhamento de interesses e ideais que sustentam a existência da coletividade.

É importante destacar a contribuição obtida com os estudos do francês Pierre Nora (2012), que através de sua reflexão sobre os lugares de memória, nos auxiliará

na tarefa de identificar a relação entre a memória e a necessidade dos seres humanos em consagrar lugares para a sua retenção. Na mesma tônica dos autores acima destacados, Pierre Nora irá considerar que a “memória emerge de um grupo que ela une” (NORA, 2012, p.18). A característica dessa memória, estudada pelos autores acima, é sua condição mutável, em suma, a memória é vida. Dessa forma, possui como característica inerente um constante processo de atualização, estando sempre sujeita aos esquecimentos e silêncios. Isto posto, é necessário salientar que, quando a memória alça o espaço público, as disputas em torno da “veracidade” e da “autenticidade” do discurso se tornam mais evidentes. A memória coletiva é um dos alicerces da identidade, sendo assim, não basta que um discurso seja considerado autêntico apenas no caráter pessoal, este necessita também de uma confirmação social.

CAPÍTULO II

UM MUNDO EM MOVIMENTO

O dito rabi Benjamin partiu de Tudela, sua cidade natal, e passou por muitos países remotos, como é relatado em seu livro. Em cada lugar que entrou, fez um registro de tudo o que viu, ou que lhe foi contado por pessoas dignas de confiança - coisas de que nunca se ouviu falar anteriormente na terra de Sefarad
(BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p.37)

A temática da viagem pode ser observada dentro das mais diversas épocas e culturas. Na literatura greco-latina se destacam a *Odisseia*, de Homero; *As Argonáuticas*, de Apolónio de Rodas; *O asno de ouro*, de Apuleio; e *A História Verdadeira*, de Luciano de Samósata. Também encontramos na historiografia da Grécia Antiga personagens como Herodoto (s. V a.C.) que percorre vários territórios da Europa, Ásia e África; Xenofonte (s. IV a.C.) que relata em sua obra *Anábese* suas expedições militares; e até mesmo Ptolomeu (s. II), cujas viagens proporcionaram a base para a elaboração de mapas geográficos que incluíam as descrições de localizações de territórios, mares e rios.

Na literatura medieval, a viagem (re)aparece, como já dito anteriormente neste trabalho, assumindo um tipo específico de texto, devido sua forma peculiar de escrita que dá o mesmo nível de privilégio as funções do discurso – a representativa e a poética. Por um lado, são livros de caráter documental, cujas referências geográficas, históricas e culturais envolvem o texto de forma que determinam e condicionam sua interpretação. Por outro, a carga literária presente em tais narrativas corresponde a uma tendencia de notar tudo o que provoca estranhamento e que afasta o viajante de sua linguagem comum, o que acaba resultando em narrativas que traduzem experiências reais e fictícias.

Malachi Beit-Arié observou que cerca de setenta mil manuscritos judaicos, incluindo livros completos e fragmentos medievais, sobreviveram. Esta é uma porção pequena de toda a produção de livros deste povo. Nossa fonte em questão, que resistiu a séculos de migrações, perseguições e queima de livros, perdurou até os dias atuais – o que não se trata de um feito insignificante – com uma narrativa de mais de oitocentos anos que conseguiu prender a atenção de estudiosos que continuam a

encontrar relevância no texto, mesmo que para lançar luz sobre o passado. Os judeus medievais certamente liam o Livro das Viagens. Por sua vez, a narrativa foi citada em outros textos. Com isso, Benjamin, o mestre das viagens, foi exposto a uma audiência de rabinos, estudiosos e leigos. A transmissão do manuscrito através da Espanha pode ser atribuída ao valor que aos leitores deram às descrições de Benjamin.

O estudo sobre as viagens e seus múltiplos gêneros tem se tornado crescente, sobretudo no que se refere as viagens medievais. Assim, questões de etnografia, o eu e o “outro” permanecem pertinentes ao estudo da literatura de viagens, além de propiciar a reflexão da tendência histórica de examinar como europeus ocidentais imaginavam o mundo.

2.1. Viagens medievais

A Idade Média se mostra a nós, medievalistas, como um período que se passa ao largo do estereótipo que é legado pelo senso comum, no qual demonstra o período marcado pela imobilidade. Prova disto são as fontes que atestam a todo tempo essa mobilidade, não apenas para o mundo muçulmano e cristão, onde foi muito intensa ao longo de todo o período, mas também no judaico onde, mesmo tendo momentos de menor intensidade, nunca deixou de existir. Na baixa Idade Média, a mobilidade geográfica já era um fenômeno amplamente generalizado, onde os distintos elementos que compunham a viagem assumiram características particulares e diferenciadas. A enorme quantidade de pessoas em movimento foi um motivo, o outro nos permite supor que as viagens de curta e média distância haviam se convertido em um elemento da vida cotidiana.

Em seus hábitos cotidianos, mulheres e homens se moviam com constância – mesmo que em deslocamentos mais curtos, circunscritos às suas vilas, cidades próximas, ao castelo, mas sempre em movimento. Existe ainda o movimento de soldados, migrações e procissões, enfim, as pessoas circulavam o tempo todo estabelecendo contato umas com as outras. Entretanto, diferente da viagem, o deslocamento local e cotidiano não costuma implicar experiências mais significativas de alteridade ou de ruptura dos laços sociais, não pressupõem a ausência prolongada do lar, que são elementos fundamentais para pensarmos o tema da viagem medieval.

A postura da sociedade com relação àqueles que se dispunham a viajar nos demonstra um grau de ambiguidade. A viagem é o completo oposto do mundo estável

marcado pelos curtos deslocamentos cotidianos e que não implicam graves rupturas – pressupõe deslocamentos mais longos, tempos maiores, um afastamento dos laços sociais fundamentais, o enfraquecimento com a alteridade, o choque e o encantamento com outros mundos, a repulsa e a atração. Assim, ao pensarmos em termos de viagens, estamos pensando em experiências que trazem uma ruptura, mesmo que temporária, de laços sociais que implicam uma ausência na sociedade de origem por períodos mais prolongados, que pressupõem experiências de alteridade que causam impacto sobre aquele que se lança na viagem.

A viagem pressupõe planejamento e mobilização de meios materiais para o seu empreendimento, visto que se trata de uma distância maior que as mobilidades cotidianas e que tomaria mais tempo. Além disto, conhecer o caminho era algo fundamental para se ter uma noção prévia de onde se abrigar, se abastecer de alimentos e obter água – estes eram elementos imprescindíveis, assim, de modo geral, a viagem é marcada por perigos muito diversificados. As motivações para tais empreitadas são, também, variadas – desde viagens comerciais e diplomáticas, a peregrinações e expedições militares de conquista. Distinguir um único motivo para tais deslocamentos nem sempre é uma tarefa fácil, como no caso de Benjamin de Tudela, em que essa informação nos escapa – como supracitado, não há em sua narrativa se quer uma declaração acerca das motivações para a viagem e por isso somos levados a notar elementos que remetem a interesses por atividades econômicas, lugares religiosos e pelo mapeamento de comunidades judaicas.

O mesmo poderia ser dito ainda sobre a viagem de Ibn Jubair, embora seus objetivos sejam mais explícitos: sua viagem é claramente dita como a realização da grande peregrinação, a *hadj*, pilar do Islã e obrigação de todo muçulmano. Mesmo tendo essa informação de maneira explícita, percebemos ao longo da narrativa outros interesses do viajante, chegando a uma propaganda almóada. Na literatura cristã, temos a viagem narrada por Ricardo I, que teria por objetivo principal o investimento em campanhas para a recuperação de sítios cristãos nas regiões da Palestina e da Síria após as campanhas de Saladino terem reduzido consideravelmente seus domínios. Mesmo deixando seus objetivos claros, percebemos ao longo da narrativa diversos interesses – como disputas políticas com o rei francês, interesses no controle de certas regiões como o Chipre, além de questões que vão além do interesse conflituoso entre a cristandade e o islamismo. Desse modo, as motivações para a

viagem podem variar, o que parece não mudar é o quanto a experiência da viagem tinha implicações espirituais.

A viagem medieval pressupõe um deslocamento que é simultaneamente espiritual e espacial na medida em que o viajante acaba alargando sua própria concepção de mundo ao ter contato com terras e povos tão diferentes e distantes, não apenas no espaço, mas também na língua e nos costumes. A viagem ocasiona, nas palavras de Pablo Castro Hernández, uma ambiguidade, pois tem relação com elementos materiais e imateriais – nesse sentido, nos referimos ao aspecto espiritual subtendido na viagem física que não deixa de estar repleta de elementos que remetem a uma espiritualidade influenciadora das formas de perceber e representar o mundo.

A espiritualidade está presente até mesmo em viagens que não seriam dotadas de sentido religioso. Se as pessoas se deslocavam com motivações pragmáticas, elas também partem de um mundo firmado em uma visão que é calcada na religiosidade. Portanto, mesmo que fosse possível rejeitar uma noção tão metafísica quanto a do impacto espiritual da viagem para o homem medieval, quando se trata de negócios e questões mais burocráticas e pragmáticas, não podemos negar o impacto que a confrontação com o *outro* provoca nessas pessoas. Isso nos leva a perceber a viagem como experiência de alteridade, onde a visão de mundo é confrontada com outras realidades de povos e costumes.

Paul Zumthor, na busca de da diferenciação entre a viagem e o mero deslocamento cotidiano, nos traz alguns aspectos importantes. Para ele a viagem é um movimento que arranca a pessoa do *aqui* e a projeta no *lá* – um lugar distante do seu lugar de origem, com atrativos religiosos, de negócios e até mesmo curiosidades, mas que também apresenta situações de perigo, principalmente pelo fato de ter que abandonar laços e partir para um destino desconhecido. Porém, para nós, o grande elemento definidor é que a viagem pressupõe um exercício de alteridade, no qual sua visão de mundo se confronta com outras realidades de povos e costumes. Dessa maneira, o viajante é aquele que, ao renunciar à estabilidade e segurança dos laços sociais e comunitários, rompe livremente com eles para partir em busca de algo – e sempre espera retornar.

2.1.2. Literatura de viagens

O livro de viagem é um gênero literário que atingiu seu maior desenvolvimento na Idade Média, razão pela qual Schreiner a definiu como "a idade dos viajantes" (SCHREINER 1991, p. 171). Os incentivos à peregrinação eram essencialmente religiosos, já os interesses que permeavam os livros desse gênero literário são muito diversos: além dos incentivos religiosos há também questões geográficas, políticas, culturais, as quais constituem preciosas fontes de informação acerca dos diversos aspectos de territórios distantes. Embora existam exemplos de narrativas de viagem do século IX, o gênero em si – e com um caráter literário designado pela palavra árabe *rihla* – surgiu, segundo Cano Pérez, no século XII no ocidente muçulmano como obra de viajantes ocidentais em peregrinação a Medina, Meca e outros lugares do Oriente Médio. O gênero também foi escrito por viajantes judeus sefarditas, embora não tanto quanto entre os muçulmanos, pois, segundo o mesmo autor, existem apenas dois escritores hispânicos que se enquadram adequadamente no gênero *rihla*; Benjamín de Tudela e Yehuda Alharizi, nurrépimos, o primeiro judeu e o segundo muçulmano (CANO PÉREZ, 2014, p. 5).

Presumimos que a raiz dessa coincidência entre judeus e muçulmanos está posta na premissa de que ambos os povos compartilhavam uma motivação especial para ela: a hegemonia no campo da política internacional e a intensa atividade comercial por parte do mundo muçulmano e a dolorosa dispersão geográfica por múltiplas fronteiras conhecidas pelo povo judeu. O interesse por essas histórias de viagens medievais não se limita por tanto ao passado, mas continua atual, como evidência da farta bibliografia sobre o assunto, especialmente nos meios hispânicos. Dentro do gênero da literatura de viagem judaicas, poucas obras são mais celebradas do que o *Itinerário de Benjamin de Tudela*. Seu autor, tem sido chamado de “Marco Polo Judeu” (ADLER, 1905, p.28), cuja narrativa cita os mundos judaico e não judaico do século XII. O *Itinerário* detalha as viagens de Benjamin, partindo da Espanha, mais especificamente de Navarra, para a Terra Santa, ao redor do Oriente Médio e de volta à Península Ibérica via o Norte da África. Embora o relato também fale da Índia, do Extremo Oriente (China) e Europa Oriental e Setentrional, é duvidoso que Benjamin realmente tenha viajado para essas regiões. Estilisticamente, o *Itinerário* é conhecido por sua exígua descrição, e por sua natureza estereotipada e repetitiva.

Em suma, ele detalha o tempo de viagem entre as cidades – as medidas são dadas em parassanga, dias ou milhas – o tamanho das comunidades em cada cidade e os nomes dos principais rabinos. A descrição da maioria dessas cidades é composta por algumas linhas, embora as vezes Benjamin ofereça uma curiosidade ou faça algum comentário intrigante. No entanto, cinco cidades são notáveis por sua maior extensão e minudência na descrição, a citar; Roma, Constantinopla, Jerusalém, Bagdá e o Cairo. ¹Acerca do autor pouco se sabe, a Introdução Hebraica sugere que Benjamin seria filho de Jonas (Joná) e que era nativo da terra de Navarra. A narrativa, de forma geral, não fornece datas específicas – com exceção de uma única data: o prologo afirma que Benjamin retornou à Castela em 1173⁵⁹. Como consequência de todo esse cenário, Curt Leviant notou que “Benjamin é uma daquelas figuras enigmáticas da história da Literatura que deixam sua marca com alguma obra e depois não são mais ouvidos” (LEVIANT, 1969, p. 337).

Há duas questões centrais que chamam a atenção a respeito de Benjamin de Tudela: a data das suas viagens e o que o motivou a empreender tal viagem. Para abordar a última questão, Goitein enfatizou que a viagem era comum o suficiente entre os judeus para se tornar uma “experiência monótona” na medida em que viajantes experientes não “desperdiçam uma palavra” em um evento tão frequente (GOITEIN, 1967, p.42). Na ausência de uma razão explícita apresentada por Benjamin em seu relato, não apenas para a jornada, mas também porque foi registrada, usamos a evidência textual interna para sugerir uma série de motivações. Sobre esta evidência de seu contexto básico, alguns acreditam que o objetivo de Benjamin era conhecer e entender os judeus de outros países (ZUNS, 1840, p.252). Elka Weber postulou que a viagem foi uma missão de reconhecimento para determinar quais áreas poderiam ser locais potenciais para o assentamento futuro de judeus, já que a Europa cristã se tornara perigosa demais para a permanência de judeus (WEBER, 2000, p. 44). Joseph Shatzmiller, avaliando as tendências gerais de viagem no século XII, e as restrições religiosas das viagens judaicas em particular, sugeriu que Benjamin estava preocupado com os problemas das hospedagens e por isso registrou os nomes dos chefes das comunidades para ajudar outros viajantes (SHATZMILLER, 1998, p.347).

O título de comerciante é frequentemente atribuído a Benjamin de Tudela. A melhor explicação para tal nos é dada por Meyer Waxman que, com base nas

59 Ver Apêndice 1

descrições precisas de Benjamin acerca do comércio, o autor conclui que o viajante era um comerciante (WAXMAN, 1960, p.436). Embora Yoseph Levanon tenha expressado reservas sobre isso, ele ainda escreveu que a “ocupação de Benjamin era provavelmente a de um comerciante” (LEVANON, 2010, p.18). Embora muitos historiadores subscrevam a hipótese de comerciante, outros se concentram nas descrições de Benjamin sobre a Terra Santa e das visitas aos locais sagrados – incluindo as sepulturas – para sugerir que ele tenha sido um peregrino.

Lenovan citando o foco de Benjamin nas comunidades judaicas, sustentou que o viajante teria percorrido essas regiões com intenções messiânicas – o fato de contabilizar os judeus dá início a um processo de localização dos judeus exilados, para a reunião dos mesmos, indicando a chegada do messias⁶⁰ (LENOVAN, 2010, p. 280). David Gitlitz também reconheceu que parte dos relatos são “informações de testemunhas oculares acerca das atividades de peregrinação” (GITLITZ, 2002, p.57), no entanto não chega a rotular Benjamin como peregrino. Os historiadores claramente miraram o *Itinerário* em qualquer insight sobre as motivações de Benjamin, mas a evidência textual está aberta à interpretação. Como Joseph Prawer afirmou sucintamente, as motivações de Benjamin “nunca foram satisfatoriamente explicadas” (PRAWER, 1988, p. 192).

A data de partida e a duração da viagem tem sido objeto de debate. Nesse aspecto, historiadores se voltam para a evidência textual interna para oferecer uma gama de interpretações. Ao vasculharmos a historiografia, temos dois intervalos de datas predominantes – 1159/60 a 1173 ou 1165/6 a 1173 – em que alguns nomes, que não se limitam apenas à identificação de rabinos e governantes seculares, podem ser identificados além das datas de certos eventos do século XII, incluindo desastres naturais. Marcus N. Adler usou a evidência textual para concluir que Benjamin esteve fora da Europa entre 1166 e 1171, demonstrando assim que fixar uma data de início ou término para as viagens não era seu intuito. Embora o número de motivações possíveis e datas sugeridas, a ausência de declarações explícitas do ano de partida e de regresso, por parte de Benjamin, faz com que o debate permaneça no âmbito da especulação sem conclusões definidas.

60 A tradição judaica acredita que uma marca registrada da Redenção vindoura é que metade da população judaica do mundo se estabelecerá na Terra Santa.

2.2 Literatura de viagem judaica: estudos sobre Benjamin de Tudela

Inicialmente transmitido em hebraico, o uso sustentado da narrativa dentro das obras de autores judeus contribui para o nosso conhecimento da cultura e da vida intelectual judaica medieval. Transmitido ao público cristão no século XVI – por meio da impressão hebraica e, posteriormente, na tradução latina – com um texto exclusivamente judaico, o *Itinerário* passou a ser apropriado por uma elite intelectual cristã e sua discussão passou a ocupar o âmbito mais amplo do contexto de transmissão de ideias⁶¹. Não é incomum encontrarmos resquícios de que cristãos tomavam emprestado do aprendizado judaico parte de sua literatura – particularmente para o auxílio dos estudos acerca da exegese bíblica – prova disso está na existência dos cristãos hebraístas⁶² que fizeram uso da narrativa de viagem de Benjamin, elegendo-a como única do gênero a encontrar relevância para estudo cristão.

Dentro da disciplina mais ampla da literatura de viagens, estudiosos modernos notaram que a historiografia inicial não produziu trabalhos analíticos significativos. Donald R. Howard observou que as narrativas de peregrinação medieval eram um “corpo esquecido acumulando poeira” (HOWARD, 1980, p. 4). Nos anos 1980, estruturas foram desenvolvidas para examinar a literatura de viagem medieval, estudiosos como Howard e JPA van der Vin procuraram avaliar porque a literatura de viagem sobreviveu, os usos da literatura de viagem e como explicar as imprecisões dos textos. Desde o final dessa década o campo de pesquisa tem se preocupado em como as narrativas de viagens podem informar aos estudiosos as percepções do “outro” vis-à-vis a própria identidade de um viajante medieval.

De fato, pode-se aprender mais sobre a identidade dos autores por meio de seus relatos, do que das identidades dos povos e lugares sobre os quais estão escrevendo. Como já dito, as questões relacionadas a etnografia, o eu e o “outro” permaneceram pertinentes ao estudo da literatura de viagens, a fim de refletir a tendência histórica de examinar como os europeus ocidentais imaginavam o mundo, demonstrando, portanto, uma historiografia cada vez maior em que os limites para explorar literatura de viagem permanecem fluidos e questões de como analisar as

61 Essa transmissão ao público cristão é feita pelos cristãos hebraístas.

62 Alguém, cuja língua hebraica não é a língua materna, e que é especializada no estudo deste idioma e na sua gramática, interessando-se igualmente pelos aspectos da cultura hebraica, como a filologia, lexicologia, sociologia e filosofia.

narrativas ainda vão sendo colocadas. Como observa Jean-François Kosta-Théfaine, “as riquezas [do campo] estão apenas começando a ser descobertas” (KOSTA-THÉFAINE, 2009 p. VIII). No entanto, as bases para um campo rico e interdisciplinar, ajudaram a acrescentar outra dimensão à compreensão da vida na Idade Média.

Recentemente, Martin Jacobs afirmou que embora a literatura de viagem judaica medieval venha atraindo um público acadêmico há algum tempo, “este corpo tem sido amplamente subestimado e a erudição crítica sobre ele tem sido relativamente escassa” (JACOBS, 2011 p. 7). Jacobs usa o estudo de Zunz de 1841 para analisar os limites do campo das pesquisas que perduram até hoje. A literatura de viagem judaica tem sido explorada para obter informações acerca da geografia histórica judaica e, conseqüentemente, a maioria dos estudos tem tratado amplamente essas narrativas como relatos confiáveis de testemunhas oculares de viagens factuais. Qualquer informação nas narrativas que não faça sentido é, como aponta Jacobs, atribuída a boatos gravados pelo viajante ou descartadas como interpolações por copistas posteriores, resultando na derrogação dessas seções (JACOBS, 2011, p. 7). A avaliação historiográfica de Jacobs é um resumo preciso do estado do campo de pesquisa. No entanto, existem alguns outros estudos que contribuíram para os fundamentos do campo da literatura de viagem judaica medieval.

A literatura de viagem judaica medieval começou a atrair a atenção no século XIX. Isso é congruente com a tendência mais ampla de maior interesse na escrita de viagens como um todo, visto que relatos de viagens ao exterior, bem como guias de viagem, eram um gênero popular e sucesso comercial no século XIX, que estimularam a curiosidade, maravilhamento e aventura, misturados com um desejo de aquisição e posse dessas terras distantes. Neste contexto, relatos de viagens com detalhes de experiências individuais de viagem, guias e instruções para futuros viajantes, admoestações religiosas e conselhos sobre administração, acima de tudo, registraram dados científicos, geográficos, etnográficos e descobertas antropológicas. Esta foi uma época de classificação, de europeus tentando situar-se dentro de um mundo imperialista na busca da expansão econômica e territorial.

O interesse judaico pela literatura de viagem é mais difícil de determinar. Elkan Nathan Adler liga a viagem judaica ao caráter do judeu errante com os judeus viajando como comerciantes, exilados, peregrinos e embaixadores (ADLER, 1930, p. ix). Talvez, então, os judeus se interessassem pelos relatos de seus irmãos, por ligá-los em toda a diáspora e por descreverem a geografia das Escrituras e fornecerem

orientação mercantil. Vários estudiosos produziram textos de pesquisa acerca da literatura judaica – que incluía textos enciclopédicos de geografia e viagens judaicas. Os primeiros estudos concluíram que a literatura de viagem judaica medieval era lida por prazer e não tinha mais significado, no entanto, como supracitado, na década de 1980 a literatura de viagem atraiu mais análises acadêmicas.

Levanon usou as narrativas de Benjamin de Tudela e Petachia de Regensburg (1174-87) para demonstrar que a viagem judaica durante as Cruzadas estava inextricavelmente ligada ao anseio judaico pela redenção messiânica. Praver, por outro lado, leu as narrativas de Benjamin de Tudela, Jacob ben Nathanel (1153-87) e Petachia de Regensburg como relatos de peregrinação religiosa que preservam a memória cultural de locais sagrados venerados por judeus, cristãos e muçulmanos. Ambos os estudiosos situaram sua análise no contexto das Cruzadas, uma abordagem que concorda com os historiadores que situaram a peregrinação medieval dentro do movimento cruzado e liga o surgimento da literatura de viagem com as Cruzadas (JACOBS, 2011, p. 65). No entanto, o interesse de Levanon e Praver nas narrativas permaneceu intratextual e focado no que os textos podem dizer aos historiadores sobre o passado.

Parece não haver mais estudos publicados em relação a literatura de viagem judaica medieval como *corpus* até os anos 2000. O estudo de Elka Weber reconheceu que as viagens medievais tinham recebido menos atenção do que as viagens modernas e procurava explicar o porquê. Através de uma abordagem comparativa, Weber detalhou as semelhanças entre viajantes medievais judeus, cristãos e muçulmanos. Os capítulos iniciais do estudo questionam por que os viajantes escreveram e para quem, e argumentaram que existe uma relação entre o escritor e leitor. Weber escreveu sobre o 'observador' e o 'observado', voz autoral, intenções e como as narrativas resultantes surgiram. A primeira parte do estudo é única porque examina narrativas de viagem além de seu uso como evidência para o passado. Um tema que emerge do trabalho de Weber é que os viajantes não apenas registraram suas observações, mas também informações de segunda mão como parte da escrita para um público específico (WEBER, 2000, pp. 57-60). Em segundo lugar, que as narrativas de viagem eram regularmente revisadas, seja por escribas ou editores demonstrando que o potencial de edição é, assim, reduzido a uma semelhança em todo o corpus da literatura de viagem medieval. Nesse sentido, a pesquisa

comparativa de Weber mostra que o *Itinerário* de Benjamin não foi excepcional em sofrer alterações textuais.

A questão do gênero em relação à literatura de viagem judaica medieval, um tema comum nos estudos de viagens, foi explorada por Ayelet Oettinger. O artigo examinou seis narrativas de viagem judaicas para verificar por que os itinerários hebraicos surgiram no século XII e questionou se eles podem ser considerados um gênero separado comparando características comuns, como seu padrão formular, linguagem direta e brevidade, entre os textos. Também abordou sucintamente o assunto da audiência e autoridade dos textos e afirma que "os itinerários foram escritos para outros lerem e acreditarem" (OETTINGER, 2007, p. 61). A autora apresenta um forte argumento para determinar como a tradição dos itinerários hebraicos surgiu e concluiu que há semelhanças suficientes para apresentar a classe dos itinerários hebraicos como seu próprio gênero. Como Weber, Oettinger concentrou-se nos textos e não nos próprios viajantes e começou a estabelecer as bases para futuros estudos comparativos e a consolidar a posição dos estudiosos da literatura de viagem judaica.

Martin Jacobs é o estudioso mais recente a produzir um estudo e trato significativo para a análise da literatura de viagem judaica. Sua pesquisa de 2015 examinou como os viajantes judeus medievais e do início da era moderna vivenciavam o mundo islâmico "como parte de sua busca por definições de identidade, comunidade e lar" (JACOBS, 2015, p17). Jacobs mantém assim o uso tradicional da literatura de viagem, neste caso especificamente, escritos de viagem judaicos, para etnografia explorar a identidade étnica e religiosa em relação ao "outro", no caso de Benjamin, muçulmanos, caraitas e samaritanos. A contribuição mais significativa feita por Jacobs para o presente estudo é a extensa pesquisa da literatura de viagem judaica medieval e moderna, visto que o autor apresentou as múltiplas formas de escrita de viagem judaica, de itinerários, listas de locais sagrados, cartas e poesias. Jacobs concluiu que a escrita de viagem judaica passou por mudanças fundamentais entre o período medieval e o início da modernidade no que diz respeito à percepção e representação e, em particular, como os autores se situavam em seus escritos (JACOBS, 2015, p. 207). Os relatos de viagem compõem um *corpus* multifacetado que oferecem uma variedade de perspectivas judaicas do Oriente. Embora seu significado histórico seja trazido à tona, Jacobs demonstrou que a literatura de viagem judaica está aberta a novas formas de interrogação e que os exames intratextuais não foram esgotados.

Galit Hasan-Rokem comentou que

o tratamento acadêmico dos itinerários de viagens judaicas medievais abordou esses textos principalmente como documentos históricos e etnográficos. [os autores] Raramente foram apreciados por seu talento literário e artesanato neles investidos ou por seu poder imaginativo ou seu potencial para gerar imagens culturais (HASAN-ROKEM, 1999, p.93).

O comentário de Hasan-Rokem dá a impressão de que a literatura de viagem judaica tem recebido muita atenção acadêmica, o que não é inteiramente exato. Pode-se dizer que os estudiosos começaram a se envolver mais com o gênero, como já dito, principalmente desde os anos 2000, mas ainda não há muitas análises acadêmicas. O que Weber, Oettinger e Jacobs conseguiram, no entanto, foi trazer este corpo de literatura à tona. Suas pesquisas deram início à conversa de que a literatura de viagem medieval é um *corpus* vibrante de literatura de viagem judaica cujo escopo de pesquisa ainda precisa ser explorado, não apenas da perspectiva de seus autores, conteúdo e propósito, mas também como artefatos culturais que podem fornecer *insights* sobre como os textos foram preservados e seus públicos.

Uma rápida olhada na erudição inglesa e não inglesa do livro de viagens sugeriria que existe uma historiografia abrangente e vibrante e, no entanto, o oposto é verdadeiro. Apesar de ser frequentemente mencionado e citado em uma gama diversificada de fontes, a erudição permanece fragmentada. Existem inúmeras publicações que incluem o *Itinerário* de forma inútil e exploram a conta de citações específicas de lugares ou as raízes históricas de povos e lugares. Seria uma tarefa hercúlea enumerar todas as fontes nas quais o *Itinerário* de Benjamin é usado como evidência. Os estudiosos, portanto, devem se aprofundar em uma ampla gama de fontes para começar a entender Benjamin de Tudela e o Livro das Viagens.

A historiografia do Livro das Viagens começa no século XIX. A tendência geral, que continua até os dias atuais, tem sido usar a narrativa como um texto literário para informar os historiadores sobre o mundo medieval judeu e não judeu. David Mesher observou que “todo estudo moderno de uma comunidade judaica remota ou obscura usa as descrições de Benjamin de Tudela” (MESHER, 2003, p.87). Além disso, Jacob Seide colocou Benjamin de Tudela “entre os viajantes notáveis da Idade Média... [e é] talvez superior à maioria dos outros viajantes, nomeadamente por ser um homem de conhecimento e um registrador muito fiel dos fatos observados” (SEIDE, 1954, p.401).

Como resultado, os historiadores tradicionalmente entendem o Livro das Viagens como um relato factual de uma testemunha ocular de uma jornada real feita no século XII. Um dos propósitos do presente estudo é investigar se este é um fenómeno moderno, ou se o uso do Livro de Viagens como fonte de testemunha ocular tem suas raízes em um período anterior, dando continuidade ao modo como a narrativa foi compreendida.

O trabalho de Alanna Cooper (2006) resumiu várias versões da lenda das Dez Tribos Perdidas conforme registradas por viajantes judeus. Cooper procurou explicar por que a lenda capturou a imaginação judaica por tantos séculos (COOPER, 2006, p. 98). O argumento baseia-se fortemente no *Itinerário*, conhecido por suas descrições das Dez Tribos Perdidas, para ilustrar que as Tribos Perdidas são retratadas como uma representação arquetípica de uma diáspora positiva. Embora Copper também tenha empregado a narrativa como texto literário, no exame das passagens finais do Livro das Viagens e sua relação com a diáspora, ela abordou brevemente a questão da transmissão. A autora observou que, com base na avaliação de Adler, as passagens são incongruentes com o resto da narrativa e são indicativas de um editor posterior, escrevendo em nota de rodapé que “[a] evolução do texto entre o século XII... e o século XVI ainda é uma pergunta aberta” (COOPER, 2006, p. 116) A observação de Cooper revela que a transmissão do texto permaneceu pouco estudada, mas que tal estudo ajudaria a informar seu uso como texto literário.

Margaret Kim e Zur Shalev abordaram a recepção do texto no início do mundo moderno. O artigo de Kim investiga como a narrativa foi recebida e interpretada pelos protestantes ingleses, no século XVII, em relação à expansão colonial transatlântica. Kim argumentou que os primeiros leitores protestantes modernos estavam interessados no *Itinerário* de Benjamin pelo fato de a obra levar ao debate o papel do “outro” na colonização e expansão, e levantar um interesse nas diferenças de identidades étnicas que levaram à tolerância de grupos de “outros”, como judeus (KIM, 2010, p.103-131). O estudo de Shalev explorou a obra latina de 1575 de Arias Montano e seu impacto na geografia bíblica e a introdução do texto a República Europeia das Letras (SHALEV, 2010, 17-33). Assim, tanto os artigos de Shalev quanto os de Kim vão além dos usos descritivos e probatórios do *Itinerário* e se concentram no interesse que ele continuou a gerar entre os leitores do início da era moderna.

Shalev afirmou que mais pesquisas eram necessárias para traçar o significado e o impacto da obra após 1575 (SHALEV, 2010, p. 17). O presente estudo se baseia

no trabalho desse autor, em primeira instância, e estende o argumento de que Montano era apenas interessado no texto para o estudo da geografia bíblica e sagrada. Como será mostrado, o material introdutório escrito por Montano, que precede o texto latino, contém informações adicionais sobre seu interesse e sua decisão de traduzir a obra, que amplia nossa compreensão da edição de 1575. Em segundo lugar, ao incluirmos a tradução latina de 1633 de L'Empereur, procuramos explorar porque o texto foi traduzido uma segunda vez e o que isso significou para a recepção da obra no século XVII.

Raymond Beazley perguntou por que Benjamin de Tudela foi “classificado com tais fábulas como Jean de Mandeville e Psalmanazaar?” Questionando ainda que “a narrativa não é confiável até Bagdá?” (BEAZLEY, 1899, p. 170). Mais recentemente, François-Xavier Fauvelle-Aymar comentou que tem sido “argumentado que a narrativa de Benjamin de Tudela pode ser muito mais fruto da cultura acadêmica do que de uma experiência real de viagem” (FAUVELLE-AYMAR, 2013, p. 385). Rolf-Peter Schmitz, Giancarlo Lacerenza e Juliette Sibon analisaram a estrutura literária – a rota, descrição das comunidades judaicas e seus números e lugares – da obra para determinar sua autenticidade. Schmitz argumentou que Benjamin era um narrador factual que não estava propenso a fornecer contos fantásticos sobre o Oriente que os leitores medievais de diários de viagem pareciam esperar. Embora destacando inconsistências no relato, Schmitz aceitou que Benjamin não visitou pessoalmente lugares a leste de Bagdá, mas confiou nos relatos de outros. No geral, ele concluiu que Benjamin era um autor confiável (SCHMITZ, 1994, p.295-314). Schmitz não promoveu o debate, mas forneceu a evidência pela qual os estudiosos podem continuar a usar o Itinerário como uma viagem factual.

Lacerenza e Sibon argumentaram exatamente o contrário. Lacerenza concordou com Prawer na datação do texto para c.1165-1173, mas notou que o texto contém referências geopolíticas (nenhum exemplo é explicitamente declarado) que dataria o relato para c.1140-60. Lacerenza descartou essa possibilidade e concluiu que essas referências anteriores são derivadas de informações desatualizadas ou fontes que contaminaram o texto (LACERENZA, 2007, p.90). Isso levou Lacerenza a examinar a estrutura e conteúdo do *Itinerário* embasado no argumento de que Benjamin de Tudela era um comerciante-viajante que compôs um diário de viagem contendo informações factuais e fictícias com estratégias de redação. Assim,

Lacerenza concluiu que o Itinerário havia sido embelezado por um editor erudito e anônimo (LACERENZA, 2007, p.95).

Sibon começou com uma apresentação da tradição sobre a autenticidade do Itinerário e da pessoa de Benjamin. Uma avaliação da incoerência no fornecimento de informações – como o fato de que se pode encontrar material semelhante em hebraico contemporâneo e em relatos árabes – levaram Sibon a concluir que nunca houvera um Benjamin que viajasse, mas uma pessoa ou mais pessoas que coletaram e compilaram informações para satisfazer as demandas de uma audiência para o estranho e incomum, o que lhe coloca em oposição direta a Schmitz, que entendia a narrativa como um registro verdadeiro da jornada de Benjamin. Sibon, no entanto, não procurou diminuir o valor da fonte, mas sim utilizá-la para demonstrar quão amplo era o quadro de referência e aprendizado para seus autores judeus medievais. A nosso ver, o argumento não é convincente porque a ousadia de Sibon nas alegações não são apoiadas por evidências textuais. A linha de investigação do presente estudo, revela que leitores, pelo menos até o século XVII, não se incomodavam com questões de autenticidade.

Dois artigos finais também devem ser levados em consideração, os de Reuven Kashani e David Jacoby. O artigo de Kashani é uma visão superficial do Itinerário (KASHANI, 1992, p.37-50). Da mesma forma, Jacoby abordou questões como o padrão da cronologia, o propósito de listar as comunidades judaicas e as motivações de Benjamin para viajar e para também fornecer um quadro amplo do Livro das Viagens, sem pretender ser exaustivo (JACOBY, 2008 p. 144-149). Tanto Kashani quanto Jacoby afirmam que o relato é o trabalho de um editor.

Visto que já expomos aqui alguns aspectos do panorama histórico geral do mundo medieval dentro o contexto do século XII, nos concentraremos agora na análise histórica, literária e textual de nossa fonte documental principal, *O Itinerário* de Benjamin de Tudela. Por enquanto, faremos uma análise da estrutura literária do relato e seus recursos estilísticos dentro do quadro histórico de seu gênero, priorizando uma análise qualitativa.

Como já foi dito, alguns autores têm aderido à propostas que se inclinam a uma classificação binária entre relatos de viagens, que abarcaria viagens cuja experiência foi real e vivida pelo narrador; e literatura de viagem, um gênero que estaria mais ligado à ficção. No entanto, é perigoso estabelecer esse tipo de divisão ao pensarmos no medievo. Mesmo quando se trata de um relato de viagem que

aparenta descrever a experiência vivida pelo viajante, como é o caso do *Itinerário* de Benjamin de Tudela, com dados que respaldam a veracidade da viagem, há em grande parte dos relatos uma mistura com elementos que remetem ao que nossa racionalidade contemporânea chamaria de ficção, invenção ou imaginação. Sendo assim, como explicar a presença das *mirabilias* neste relato? *Mirabilias* estas, aliás, que eram bastante “reais” para os homens daquele tempo.

A *mirabilia* é um traço típico nos textos de viagem medieval. Referimos como aponta Le Goff, a um conjunto de elementos que tem a capacidade de causar surpresa. Para ele “o maravilhoso medieval caracteriza-se pela raridade e espanto que suscita, em geral admirativo. Ele afeta primariamente o olhar e implica qualquer coisa visual” (LE GOFF, 2002, p. 107). Dentro dessa perspectiva, ao falarmos que estamos lidando com relatos de viagens medievais, o recorte que propomos diz respeito a um texto que descreve as experiências vividas e informações coletadas de terceiros no intuito de comunicar algo, de levar essas informações a um público específico. Insistimos aqui em relato de viagem propositalmente. Não é de se surpreender que os judeus tenham se mostrado particularmente fascinados com as histórias acerca de seus conterrâneos distantes, principalmente após o alargamento dos horizontes geográficos que, concomitante com a ampliação do comércio internacional e o crescimento da curiosidade científica em outras terras e povos contribuíram com a popularização dos diários de viagem judaicos e não judaicos. As desavenças com cristãos e muçulmanos levavam esse povo a se interessar sempre que ouviam que em algumas regiões ainda existiam tribos judaicas que não eram sujeitas à dominação estrangeira.

Alguns viajantes judeus por razões comerciais, bem como de estudo e de erudição, levavam o conhecimento das condições de sua terra natal e dos costumes de seus conterrâneos para as comunidades visitadas, e em contrapartida traziam de volta informações similares sobre a situação nas terras estrangeiras. Segundo Jonathan Decker, a literatura de viagem medieval judaica atingiu seu ponto mais alto nos relatos apresentados por Benjamin de Tudela. Lembramos aqui que o produto textual de Benjamin é também considerado uma obra literária. É importante apontar que a literatura nem sempre foi considerada uma fonte para a História. Foi com os historiadores franceses, principalmente com Lucien Febvre (1878-1956) e, posteriormente com a História Nova, que os textos literários entraram no quadro das fontes históricas, tornando-se obras válidas para a investigação historiográfica, “a

literatura é um fenômeno cultural e histórico, logo, recebeu distintas definições por diferentes grupos em variados contextos” (MILHOMEM, 2018, p.89). Portanto, para afirmarmos que determinada obra é literária, ela deve apresentar em sua narrativa a predominância de recursos artísticos e não recursos científicos.

Dito isso, a literatura então se diferencia de outras manifestações escritas por consequência do uso de metáforas que representam a realidade. Assim, os criadores de literatura pertenceram a diferentes ocupações sociais, que estão sempre preocupados em relatar realidades que envolvem o belo, o trágico, o profano, ou sagrado independente do período histórico. No caso de nossa principal fonte, a maior preocupação do seu criador foi além da dimensão do sagrado. Isto assumiu com ele um caráter especial devido ao seu objetivo principal, já que sua jornada de quase uma década o levou muito além da Terra Santa. Ele não apenas descreve os lugares e informa a quantidade dos habitantes judeus das cidades cristãs ou muçulmanas que visita, mas também sua qualidade de vida e as relações deles com as povoações em que vivem, a política entre as nações cristãs e islâmicas, além de revelar as rotas comerciais que ligavam os portos do Mediterrâneo, traçando assim um panorama de caráter etnográfico, sociológico e geográfico.

2.3. O Sibbuv de Petachia de Regensburg e o Sefer Massa'ot de Benjamín de Tudela

Ao trabalharmos com Benjamin de Tudela somos levados, como já visto, a procurar, entre seus contemporâneos, alguma produção similar. O Sibbuv de Petachia de Regensburg, nos aparece neste cenário devido as coincidências entre as narrativas dos dois rabinos, visto que são efetivamente dois viajantes judeus nupérrimos que representam dois tipos de judaísmo: o judaísmo sefardita do primeiro e o judaísmo asquenazi do segundo; um destino coincidente de sua longa peregrinação: a Palestina, a Terra Santa de Israel junto com o Oriente Médio ou Babilônia, onde as comunidades judaicas após o exílio alcançaram um alto grau de

esplendor religioso e cultural⁶³. O conhecimento do Sibbuv contribui de maneira evidente para a compreensão do Itinerário de Benjamin, visto que por meio da análise e observação das narrativas de espaços comuns, visitados pelos viajantes, podemos traçar uma tendência descritiva – que demonstra, além das descrições geográficas e comerciais, a preocupação com a descrição do “outro” e a busca por alteridade.

Tais aspectos, favorecem a aproximação de uma consideração análoga entre Petachia e Benjamin. As análises de ambas as obras podem contribuir para o enriquecimento e aprofundamento do conhecimento a respeito delas, visto que tal empreitada ajuda a destacar tanto as características mútuas quanto as peculiaridades entre cada uma. Tentar, no entanto, uma comparação detalhada entre os escritos dos dois viajantes ultrapassaria os limites que nos propomos aqui – o que nos obriga a oferecer algumas diretrizes simples que servem para estabelecimento de um vínculo comum entre as duas narrativas de viagem.

Ao contrário de Benjamin, temos de Petachia algumas informações sobre sua vida que são oferecidas, brevemente, pelo editor do Sibbuv. Ele tinha dois irmãos, rabinos como ele: Isaac ha-Laban, um tosafista⁶⁴ conhecido na literatura rabínica do século XII, e o outro, Nahman de Regensburg. Também sabemos que o nome do pai era Isaac ben Jacob ha-Laban de Praga. O local de origem de Petachia é a cidade bávara de Regensburg que, como um importante porto no Danúbio, era um centro de renome para o comércio – onde se realizavam transações entre os produtos europeus e os trazidos do Oriente. É uma cidade muito importante na história do judaísmo alemão. Seu bairro judeu era o mais antigo de toda a Alemanha. Destaca-se em particular por ser o berço do *Pietismo Ashkenazi* (Hasidei Askhenaz), um movimento que começou em Regensburg e de lá se espalhou para o resto da Alemanha, bem como para o norte e centro da França.

Portanto, se faz de grande importância salientar que Petachia era natural de Regensburg e pertencente a um ambiente cultural-religioso cujas estruturas educacionais constroem um local ideal para a formação do jovem asquenazi – não podemos deixar de acrescentar, como supracitado, o seu pertencimento a uma família

63 Enquanto para os demais viajantes a peregrinação à Terra Santa era o único objetivo, Benjamín de Tudela e Petachia de Regensburg a consideravam como parte de uma viagem mais abrangente que incluía o território da Babilônia.

64 É um nome pelo qual vários comentaristas medievais do Talmude são conhecidos. Seus comentários aparecem na maioria das edições da referida obra, na margem oposta aos comentários de Rashi .

cujo seio surgiram personalidades proeminentes no campo da ciência rabínica. Não sabemos a data específica de seu nascimento e sua morte. Também não sabemos a data em que a viagem começou e sua duração. Mas como na narrativa de Benjamin, há dados cronológicos indiretos no livro que permitem estabelecer, com grande aproximação, a datação das visitas a vários lugares de destaque em sua viagem.

Pensando assim, no que se refere à sua visita a Bagdá, por exemplo, podemos dizer que ocorreu em 1175, visto que “um ano antes da chegada de Petachia (em Bagdá), o exilarca Daniel morreu” (PETACHIA p. 696), dados que, por outras fontes sabemos que aconteceu no ano de 1174. Igualmente, em relação a Damasco, afirma-se que estava sob o domínio do soberano do Egito, que, como sabemos, era Saladino, que obteve o título de sultão de Damasco em 1175, de modo que a visita àquela cidade não poderia ocorrer antes desse ano. O mesmo acontece em relação a referência ao fato de que na cidade de Nínive "os habitantes judeus pagam como imposto uma moeda de ouro per capita por ano, metade para o soberano, a quem não chamam rei, mas sultão, sujeito ao califa de Bagdá, e a outra metade para os dois neshi'im" (PETACHIA, 1856, p. 54); se o referido sultão é, como se acredita, Saif ad-Din Zengi Ghazi II, deve-se concluir que a presença de Petachia na última cidade mencionada deve ser datada antes de 1176, ou seja, em 1175.

Por fim, há um consenso de que, assim como Benjamin de Tudela, ele visitou Jerusalém enquanto ainda estava sob o domínio dos cruzados, o que necessariamente implica que aconteceu antes de outubro de 1187. Quanto à duração da viagem, geralmente se pensa que durou cinco ou seis anos. No Sibbuv não há menção à data ou ao local para o qual Petachia retornou ao final de sua jornada. Não temos muitos dados pessoais diretos sobre Petachia, porém isso não significa que não possamos formar uma imagem válida da personalidade do rabino de Regensburg. O texto do Sibbuv, como todos os livros antigos, passou por um longo processo de transmissão. É evidente que não é possível pretender oferecer o texto exatamente como saiu das mãos do próprio autor ou do editor inicial. O que podemos é tentar reproduzir ao máximo possível o teor original. Isso pertence ao campo da crítica textual que tem sido dotado de táticas valiosas para esse fim.

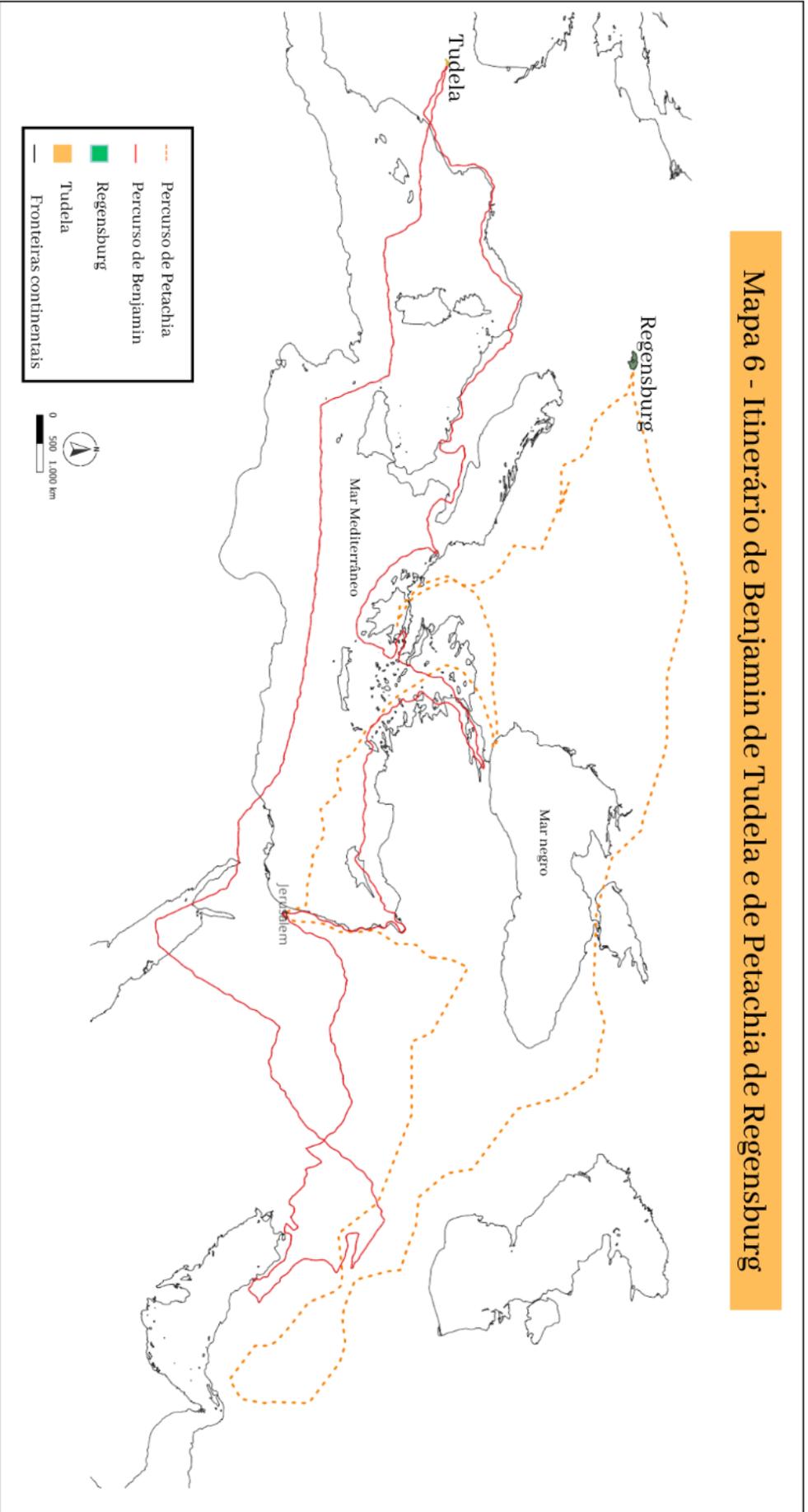
A primeira diferença entre os itinerários de Petachia e Benjamín está condicionada pelo diferente ponto de partida de cada um. O primeiro, parte de Praga, capital da Boêmia, enquanto o segundo começa a viagem em Tudela (Navarra). Benjamin segue a rota habitual dos judeus da Espanha cristã, que corre ao longo da

costa norte do Mediterrâneo e inclui etapas terrestres, marítimas e fluviais⁶⁵, por outro lado, a viagem de Petachia é feita inteiramente por terra. Petachia parte de Praga para a Polônia e a Rússia, sem acrescentar detalhes dignos de nota. Da Rússia segue para Quedar, sobre o qual oferece mais informações, como a referência aos caraítas. De lá continua para Kazaria e depois para Togarma, onde começa o mundo muçulmano. Em seguida, Ara rat em direção a Nisibín. É a partir deste ponto que a história se torna mais detalhada em termos da descrição de cada local.

Benjamin de Tudela e, como se verificou, compartilham elementos comuns em suas narrativas, o que de fato não é surpreendente, visto que se trata de dois rabinos, autores de duas histórias de viagem separadas com um destino comum: a Babilônia e a terra de Israel. Nesta seção, tentamos oferecer algumas diretrizes simples que ajudam a sintetizar e coletar as impressões e informações recebidas através da leitura das duas histórias. Os dois viajantes compartilham o antigo desejo judaico de fazer uma peregrinação à Palestina, a Terra Santa, berço dos ancestrais, bem como aos territórios do Oriente Médio, para onde foram deportados por Nabucodonosor em 586 aC. Ali, longe da pátria primitiva, surgiram ao longo do tempo prósperas comunidades hebraicas que logo se tornaram pequenas se comparadas a pátria israelita original, como era evidente no século XII, data das viagens de Benjamin e Petachia. Em contraste com essas coincidências subjacentes, há muitos outros elementos diferenciais que a comparação entre os dois livros de nossos viajantes revela. Cada protagonista tem como ponto de partida, aliás, pontos geográficos muito distantes uns dos outros, isso condiciona completamente os diferentes itinerários até o ponto de destino.

65 Ao contrário dos judeus de al-Andalus, que fizeram a viagem pela costa sul do Mediterrâneo.

Mapa 6 - Itinerário de Benjamin de Tudela e de Petachia de Regensburg



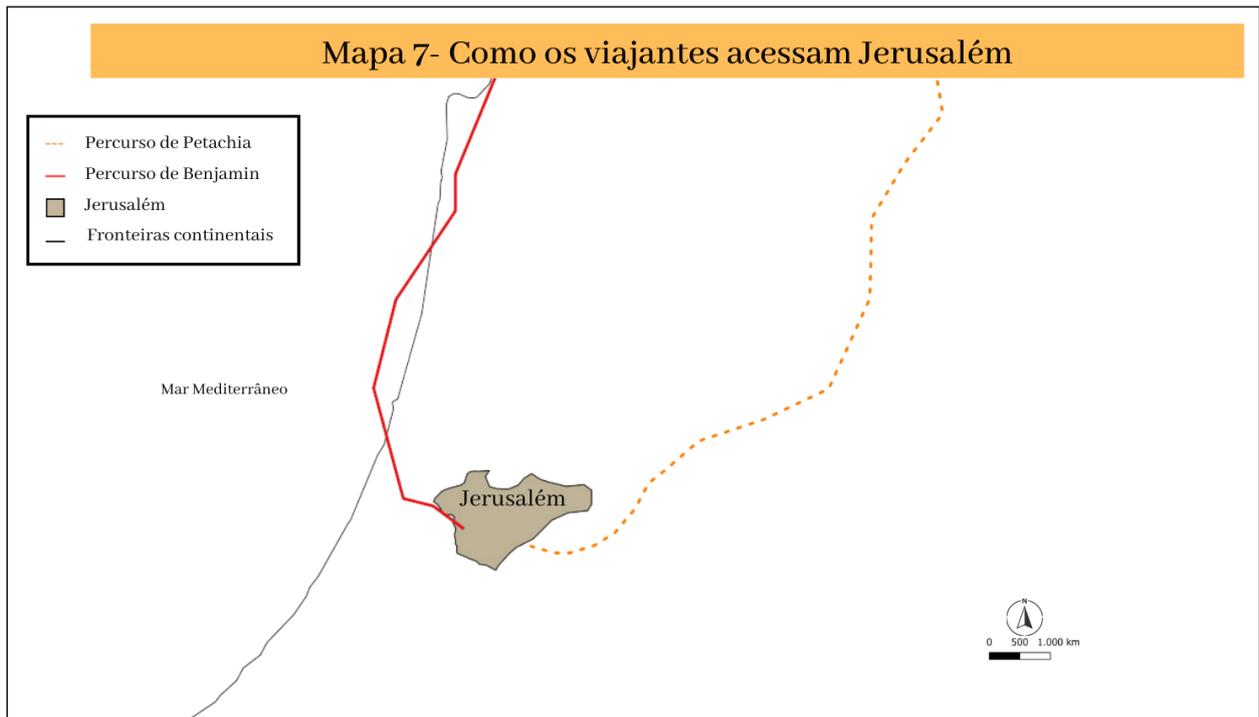
No que diz respeito à viagem, Benjamín manifesta a firme preocupação de fornecer informações detalhadas (número de judeus, autoridades e situação social) das comunidades judaicas que visita; Ele também presta especial interesse em descrever o estado de seus correligionários nas duas metrópoles do mundo cristão, Roma e Constantinopla. Petachia, em contrapartida, limita-se sobretudo a referir-se aos aspectos lendários e costumbristas relacionados com esta parte do seu itinerário. Só depois de Nisibin é que observamos em sua narrativa uma atitude mais de acordo com a de Benjamin e com as preocupações das comunidades europeias sobre a organização social e religiosa dos judeus do Oriente Médio, autoridades religiosas e aspectos litúrgicos.

A ordem de chegada aos centros focais das viagens também se difere. Benjamin chega primeiro à terra de Israel, onde acessa seguindo pela estrada costeira no mediterrâneo de oeste a leste. Em seguida, cruzando a Síria, segue para a Mesopotâmia. Petachia, por outro lado, segue uma ordem inversa: primeiro vai para a Mesopotâmia pela margem norte do Mar Negro e depois, passando pela Síria, entra em Jerusalém na direção leste-oeste em direção à Galiléia. Em relação ao primeiro percurso, não há grande diferença entre eles em termos de geografia e locais visitados de interesse religioso na tradição judaica. Ao mesmo tempo, no que diz respeito à história palestina, as diferenças entre uma e outra se mostram maiores. Além disso, os itinerários não cobrem a mesma extensão geográfica, pois Benjamin estende sua viagem ao Egito, enquanto a história de Petachia termina abruptamente na Palestina⁶⁶. Por fim, em relação a Benjamin, temos a história do retorno até chegar a Sefarad, comparada à história de Petachia que carece de qualquer alusão à viagem de volta – não podemos deixar de mencionar que é possível que todas essas

⁶⁶ Segundo David, o manuscrito de Varsóvia relata que Petachia tinha um companheiro de viagem, R. Meir. A intenção de ambos era viajar para o Egito depois da Palestina, mas Petachia mudou de ideia por causa da guerra e Meir continuou sozinho (DAVID, 2012, pp. 80-81).

diferenças se devam aos editores que deram a forma final aos livros, como os conhecemos hoje.

É evidente, portanto, que existem diferenças notáveis entre os Itinerários. No entanto, se faz necessário enfatizar ao mesmo tempo que também existem paralelos



fundamentais entre um e outro. A melhor maneira de descobrir as semelhanças e diferenças entre as duas narrativas é o confronto de uma seleção de passagens centrais paralelas entre as duas histórias. Optaremos para esse objetivo, pela lista e descrição dos lugares visitados em comum pelos dois rabinos, comparando a narrativa das três cidades mais importantes visitadas por ambos: Jerusalém, Damasco e Bagdá. Pode-se ver que os dois viajantes oferecem detalhes das cidades mencionadas que coincidem em termos gerais, embora cada uma delas destaque os edifícios, monumentos e instituições que mais chamaram sua atenção.

Junto com o conjunto de semelhanças, aparecem dados divergentes específicos, como o número de habitantes judeus⁶⁷ ou sinagogas⁶⁸. E o mesmo pode ser feito com relação às fontes de interesse religioso, como os túmulos de Daniel,

67 Em relação a Jerusalém: Benjamin 200, Petachia apenas um; Damasco: Benjamin 3.000, Petachia 10.000; Bagdá 40.000 de acordo com Benjamin e 1.000 de acordo com Petachia.

68 Três sinagogas em Bagdá, segundo Petachia e vinte e oito, segundo Benjamin.

Esdras e Ezequiel. Ambos também descrevem o túmulo de Raquel e os túmulos dos patriarcas em Hebron. Também compartilham o interesse em destacar as duas maiores autoridades na estrutura judaica da diáspora: o exilarca⁶⁹ e o chefe da yesibá, bem como as peculiaridades dos diferentes costumes litúrgicos. De fato, um bom conhecimento do itinerário de Petachia deve contribuir positivamente para uma melhor compreensão do itinerário de Benjamin e vice-versa.

69 Título dado ao líder da comunidade judaica da Babilônia após a destruição do Reino de Judá e a deportação em massa dos hebreus realizada por Nabucodonosor II .

CAPÍTULO III

A RECEPÇÃO LATINA DO ITINERÁRIO NA MODERNIDADE

Fazer livros é um trabalho sem fim, e muito estudo cansa o corpo

Eclesiastes 12.12

A publicação de livros também constituiu um meio de deter o movimento, de preservar e armazenar a memória do passado e suas tradições como uma tentativa – ainda que elusiva – de fixar e estabilizar o presente.

Ruderman, p. 55.

Assim como a transmissão do manuscrito de Benjamin de Tudela através da Espanha pode ser atribuída ao valor que aos leitores deram às descrições do autor, os acontecimentos do final do século XV, nomeadamente a expulsão de Espanha em 1492, e posteriormente de Portugal em 1497, influenciaram a transmissão e recepção da narrativa. Como afirma sucintamente Haim Beinart, não foram apenas os indivíduos e famílias que optaram por partir, mas “comunidades inteiras que liquidaram seus bens comunais, familiares e pessoais e partiram” (Beinart, pág. 209). As expulsões espalharam os judeus ibéricos, mas com eles, no exílio, vieram sua herança, cultura e atividades. Embora o texto continuasse a ser copiado à mão, como o Manuscrito de Jerusalém, de 1520, o Livro das Viagens logo entrou na mídia impressa. Nos dedicaremos neste capítulo ao exame da recepção das edições hebraicas do século XVI e como o *Itinerário* ganhou um novo significado para os exilados ibéricos, alcançando novos públicos.

Se considerarmos apenas as edições de 1543⁷⁰, 1556⁷¹ e 1583⁷², o público leitor do Livro de viagens do século XVI parece ser dominado por judeus. Este não é, no entanto, todo o alcance da obra. É por meio da edição de 1575, de Benito Arias Montano, que a narrativa de Benjamim chega para além de seus leitores judeus, ao mundo da erudição cristã. Uma segunda tradução foi produzida em 1633, por Constantijn L'Empereur, e ambas serão o assunto das páginas seguintes.

As edições latinas contêm diferentes níveis de evidência com os quais podemos analisar as traduções; a edição de 1633 é acompanhada por extensas *Notae* (notas) que fornecem evidências mais diretas para a recepção do texto por seus respectivos tradutores. Não há nada comparável para a edição de 1575. Ambas, no

70 *Masa'ot Shel R. Binyamin (MiTudela)*, Constantinopla 1543. A narrativa de Benjamin foi impressa pela primeira vez em Constantinopla por Eliezer ben Gershom Soncino em 1543. O nome Soncino é indiscutivelmente uma das primeiras e mais famosas gráficas hebraicas no início da era moderna, com impressões em toda a Itália, Grécia, Turquia e Egito. O *Itinerário* existia na Itália desde o século XV - é possível que a Soncini tenha encontrado o texto, em manuscrito, nesse território. Também é possível que o texto tenha sido comprado através da rede de comércio de livros hebraicos entre a Itália e o Império Otomano. Ao imprimir a edição 1543 não há dúvida de que os Soncini tiveram acesso a um manuscrito da obra. Se esta foi uma aquisição permanente ou se o manuscrito foi emprestado permanece desconhecido. A edição de 1543 contém características semelhantes às do manuscrito de Jerusalém - é possível que a primeira edição em hebraico tenha sido baseada, se não neste manuscrito, em uma versão parecida.

71 *Masa'ot Shel Rabbi Binyamin*, Ferrara 1556. "Como Constantinopla, a Itália foi uma das muitas localidades para onde os exilados ibéricos fugiram após a sua expulsão de Espanha e Portugal. Ferrara, em particular, deu as boas-vindas aos Judeus sob o domínio relativamente tolerante do duque Ercole d'Este, que lhes permitiu estabelecer-se em seu domínio" (HARRIS, 2009 p. 57.) emitindo um salvo-conduto para "a nação hebraica da Lusitânia e Espanha" (a nação hebraica da Lusitânia [Portugal] e Espanha). Há evidências de impressão hebraica em Ferrara já em 1476 por Abraham bem Hayyim de Pesaro. A primeira tipografia, entretanto, foi estabelecida em 1551 por Samuel bem Abraham ibn Askarah Zarfati. A tipografia de Zarfati foi continuada por Abraham Usque, um português convertido que, tendo retornado ao judaísmo, estabeleceu-se em Ferrara - dos muitos títulos impressos durante seus curtos, mas produtivos anos de impressão, temos a edição impressa de 1556 do *Masa'ot Shel Rabbi Binyamin*. Como Usque obteve uma cópia da narrativa de Benjamin é indeterminável. Das edições hebraicas é o texto de 1556 que atraiu comentários sobre sua transmissão; Adler notou a semelhança textual entre o manuscrito de Jerusalém e a edição de 1556, afirmando que "é análoga à edição de Ferrara, 1556" (ADLER, Introdução, parte em inglês, p. xv).

72 *Masa'ot Shel R. Binyamin*, Freiburg-im-Breisgau, 1583. A Alemanha do século XVI foi um campo de batalha da política confessional que muito afetou a impressão hebraica. Impressores alemães de textos hebraicos no final do século XVI tiveram que enfrentar as leis imperiais que regiam o comércio de livros, ditando em quais cidades eles podiam imprimir e promulgar políticas que mitigassem os riscos de impressão de obras que pudessem conter conteúdo blasfemo ou sedicioso. No entanto, a impressão hebraica continuou a ser prolífica à medida em que os livros hebraicos transcendiam a política confessional atingindo tanto católicos quanto protestantes, audiências que procuravam textos judaicos para continuar seu estudo da Bíblia. Ao mesmo tempo essas mesmas obras também poderiam ser vendidas para um público judeu. É neste contexto que vemos a terceira edição hebraica da narrativa de Benjamin emergir da imprensa do impressor Ambrosius Froben, em parceria com o também impressor judeu Israel ben Daniel Zifroni. Acreditamos que a terceira edição hebraica não foi baseada em um manuscrito, mas do uso da edição de 1543. Enquanto as edições de 1543 e 1556 foram indubitavelmente impressas a partir de manuscritos, uma comparação textual de todas as três edições hebraicas revela que as edições de 1543 e 1583 são quase idênticas.

entanto, contêm material introdutório que nos fornece informações sobre a recepção das edições latinas. Esse capítulo investiga assim o Livro das Viagens em seu contexto cristão dos séculos XVI e XVII e, sobretudo, como os estudiosos cristãos liam, compreendiam e utilizavam a narrativa de Benjamin. Procuramos demonstrar que, enquanto Montano se apropria do texto para um contexto geográfico espanhol, sua interpretação do *Itinerário* é semelhante a dos estudiosos judeus. L'Empereur, por outro lado, interpreta a narrativa como um texto polêmico no qual busca, por meio de suas *Notae*, desconstruir as descrições de Benjamin, quebrando assim a tradição de usar o texto como uma narrativa verídica, desse modo, introduzindo uma nova leitura da narrativa.

Os estudiosos cristãos que aparecem na história da transmissão e recepção do *Itinerário* nos séculos XVI e XVII eram homens que pertenciam a uma comunidade mais ampla de estudiosos conhecida como *res publica litteraria*⁷³. A República das Letras é uma entidade difícil de definir, pois os estudiosos modernos oferecem apenas descrições amplas do que era a comunidade e como ela funcionava. Para nossos propósitos aqui, a República das Letras é definida como uma comunidade invisível composta por estudiosos, alguns afiliados a universidades, que aspiravam ao ideal de cooperação acadêmica por meio do compartilhamento do conhecimento. Isso foi realizado principalmente por meio de correspondência escrita em latim (BURKE, 1999, pp. 8-10). Essas cartas se tornaram o meio pelo qual os estudiosos podiam manter uma troca intelectual de ideias⁷⁴. Assim, elas não eram necessariamente cartas privadas entre dois indivíduos; ao contrário, elas poderiam ser compartilhadas entre um círculo de leitores e até mesmo publicadas⁷⁵. Uma segunda característica era a troca de publicações que possibilitou uma maior disseminação do conhecimento. Além disso, alguns estudiosos e os alunos empreendem uma *voyage littéraire* para visitar centros de erudição para comprar livros, copiar manuscritos e, mais importante,

73 De acordo com Anne Goldgar, o termo foi usado pela primeira vez em sua forma latina no século XV, com uso crescente nos séculos XVI e XVII. Anne Goldgar, *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters 1680-1750* (New Haven and London: Yale University Press, 1995), p. 2. Ver também Peter Burke, 'Erasmus and the Republic of Letters', *European Review*, 7:1 (1999), 5-17.

74 MABER, Richard, 'Texts, Travel, and Flying Machines: The Lost World of Seventeenth Century Scholarship', in *Collaboration and Interdisciplinarity in the Republic of Letters*, ed. Paul Scott (Manchester: Manchester University Press, 2010), pp. 229-48 (p. 240).

75 Paul Scott, 'Introduction', in *Collaboration and Interdisciplinarity*, p. xxi.

conhecer o maior número possível de estudiosos importantes (GOLDGAR, 1995, p. 1).

3.1. A República das Letras como agente de recepção e transmissão da literatura judaica

A República das Letras, porém, não era composta de indivíduos isolados, mas por homens que se uniram no aprendizado humanista para além das diferenças nacionais e ideológicas. Seja católico ou protestante, o ideal era estabelecer uma comunidade igualitária que transcendeu a divisão política e religiosa da Europa (particularmente tendo como pano de fundo a Reforma e a Contra-Reforma e as guerras dinásticas) para criar um “mundo de erudição”, onde os estudiosos se esforçaram para viver em um mundo acima de suas respectivas sociedades. A realidade é que poucos viviam de sua caneta, com muitos ganhando a vida assumindo cargos de professor, entrando na Igreja, tornando-se funcionários públicos ou tutores da aristocracia. Ainda assim, a entrada na República das Letras era baseada em uma reputação de erudição e produção acadêmica. Alcançar um lugar era, como Richard Maber afirma, “tanto uma questão de obrigação quanto uma questão de prestígio para qualquer estudioso que se preze manter uma correspondência internacional tão ampla quanto possível” (MABER, 2010, p. 233).

A República das Letras evoluiu do movimento humanista do século XIV e definiu a erudição praticada pelos primeiros estudiosos modernos, em consequência da oposição à escolástica da Idade Média. Como uma ampla comunidade intelectual e cultural em movimento, o humanismo contribuiu para estudos bíblicos, pensamento político, arte, ciência e filosofia (DAVIES, 1996, p. 47-62). Isso foi alcançado por meio do estudo da literatura clássica e cristã da Antiguidade – que poderia então ser aplicada à ideias e valores contemporâneos “para trazer uma renovação espiritual e uma reforma institucional da sociedade cristã” (NAUERT, 2006, p.155). Receber uma educação humanista, enfatizando a gramática latina, retórica, poesia, filosofia moral e a história foi um componente chave, enquanto a centralidade dos textos também se tornou essencial. A (re)descoberta de textos clássicos e o exame crítico das Escrituras e das primeiras fontes cristãs levaram ao lema do humanismo de *ad fontes* (PRICE, 2011, p. 16). Subjacente à crítica textual do humanismo estava a aplicação da filologia – que era especialmente aplicada à erudição bíblica. Foi também um método utilizado,

aliado a crítica, para ajudar a determinar a validade dos textos. Os humanistas, portanto, não eram apenas preocupados em adquirir conhecimento, mas também em compreender a veracidade dos textos e entender por que esse conhecimento foi útil. Além disso, eles não eram apenas consumidores de textos, mas também produtores deles, publicando obras como traduções de clássicos ou textos cristãos, ou tratados de conhecimento sobre vários assuntos. Conseqüentemente, os textos também se tornaram o meio pelo qual as ideias humanistas foram transmitidas (DAVIS, 1996, p.47).

Ao buscar retornar aos textos originais, os humanistas não mais se baseavam apenas em traduções latinas – muitos preferiram lê-las na língua original. Erasmo de Roterdã, cujo nome se tornou sinônimo do humanismo, havia pregado a indispensabilidade do hebraico e do grego como os únicos meios para uma verdadeira compreensão da Bíblia, levando os humanistas a seguirem seu exemplo (DANBY, 1932, p.18-19). Esperava-se, portanto, que um humanista fosse um *vir trilinguis* – proficiente em grego, latim e hebraico. A inclusão do hebraico foi um resultado direto das mudanças na erudição bíblica em que os humanistas respondendo ao chamado *ad fontes*, procuraram ler a Bíblia em sua língua original em vez de usar a Vulgata latina do século IV de Jerônimo. Como ler a Bíblia e a validade da tradução latina de Jerônimo, foi um tema muito debatido entre cristãos estudiosos, ainda mais complicada pela política confessional. Enquanto os católicos sustentavam que a Vulgata não poderia ser substituída, os protestantes defendiam uma tradução mais precisa da Bíblia (MCKANE, 1989, p. 191). Embora fora do escopo deste estudo, a capacidade de estudar e imprimir obras hebraicas com alguns estudiosos sendo desafiados pelas autoridades e instituições como a Inquisição, impactou a opinião e fomentou o debate dos estudiosos.

A erudição bíblica humanista deu origem a um grupo de estudiosos já mencionados aqui – muitos dos quais eram teólogos – que, por meio de seu conhecimento do hebraico, liam a literatura rabínica para aprofundar sua compreensão das Escrituras e da doutrina e dogmas cristãos. Embora nenhum termo contemporâneo para esse grupo exista, na erudição moderna eles foram denominados cristãos hebraístas, independentemente da confissão. Mesmo incorporando a cultura humanista de *ad fontes*, os hebraístas também se concentraram na *hebraica veritas* e na *biblia sacra*. Como linguistas e críticos textuais, os hebraístas aplicaram a *hebraica veritas* para elucidar passagens bíblicas, e para

revelar as verdades das Sagradas Escrituras, *biblia sacra*. Para os católicos, o hebraico era necessário para purificar o texto da Bíblia. Os protestantes usavam o hebraico não apenas para este fim, mas também para *sola scriptura* – a crença de que a Bíblia era a única fonte de autoridade religiosa para estabelecer a doutrina (BURNETT, 2012, p. 23). Os hebraístas, portanto, acreditavam que uma compreensão da Bíblia em hebraico ajudaria a provar a verdade do cristianismo (ZIMMER, 1980, p.69).

Um conhecimento prático do hebraico permitiu que os estudiosos explorassem outros gêneros de Literatura judaica, ainda não traduzida para o latim, "por motivos profissionais ou para satisfazer sua curiosidade intelectual" (BURNETT, 2012, p. 137). Frequentemente, isso incluía literatura rabínica, como tratados, mas também se estendeu a textos cabalísticos e obras da história judaica. No exame das bibliotecas hebraístas pós-1600, Stephen G. Burnett classifica o *Itinerário de Benjamim de Tudela* como história judaica entre uma lista de quarenta e dois livros que o autor chama de Cânon Hebraísta Cristão - ao qual os hebraístas se referiam com mais frequência. Ele constatou ainda que o *Itinerário* fazia parte das obras que foram encontradas, em "Bibliotecas Privadas". Notamos aqui que Benjamin não foi incluído na obra de Conrad Gesner⁷⁶ *Bibliotheca Universalis* (1545-55). Sua exclusão por Gesner indica que em 1555 a narrativa ainda não havia alcançado uma audiência cristã. Burnett, no entanto, mostrou que depois de 1600 isso havia mudado claramente; o Livro das viagens agora era comumente encontrado em bibliotecas hebraístas⁷⁷.

Este capítulo argumentará que a tradução latina de 1575 foi um marco definidor, momento da transmissão e recepção do Livro de Viagens já que não era mais exclusivo para leitores hebraicos. Enquanto os estudiosos cristãos se esforçavam para aprender hebraico, a leitura de textos no hebraico original permaneceu restrita a uma minoria no final século dezesseis. Também abordará por que uma segunda tradução foi publicada em 1633, quando os leitores latinos tinham uma tradução prontamente disponível. Ao avaliar o Livro de Viagens transmissão para

76 Conrad Gesner era um botânico e polímata de Zurique que publicou uma "biblioteca universal" descrevendo livros antigos e modernos em latim, grego e hebraico – existindo ou não, e nem sempre com informações factuais. A *Bibliotheca* foi amplamente baseada no Pietro Galtino's 1518 *De arcanis Catholicae veritatis*. Ver também: Grafton 'Jewish Book', p. 106; Hans Wellisch, 'Conrad Gessner: a bio-bibliography', *Journal of the Society for the Bibliography of Natural History*, 7:2 (1975), 151-247.

77 Burnett não indica se essas edições foram em língua hebraica, latina ou ambas.

o latim, mostraremos que os tradutores do Livro das Viagens eram ambos leitores - com seu próprio entendimento da narrativa -, e transmissores do texto.

3.2. Quando Benjamin se torna objeto de estudo dos cristãos hebraístas

Pode ser atribuída ao espanhol, Benito Arias Montano, a introdução do *Itinerário* a um público cristão de leitura latina. Ele foi o primeiro a traduzir o texto do original hebraico, impresso pela *Plantin Press*, de Antuérpia, em 1575. Quem foi Montano e qual sua relação com a imprensa é fundamental para entender como, e mais significativamente por que, um clérigo espanhol veio a traduzir um texto hebraico.

Montano nasceu em Fregenal de la Sierra (1525/1526) na baixa nobreza de Extremadura. Entre 1546 e 1547 estudou na Universidade de Sevilha, onde foi ensinado pelo converso hebraísta Alonso de Montemayor. Depois de Sevilha, Montano frequentou a Universidade de Alcalá, onde estudou com o monge cisterciense Cipriano de la Huerca, que ocupou a cátedra de estudos bíblicos de 1551 a 1560. Ambas instituições estavam imbuídas de uma aprendizagem humanista, Sevilha particularmente popular por seu Erastianismo⁷⁸. Foi em Alcalá, famosa pelos seus estudos hebraicos e centralidade da filologia, que Montano adquiriu seu método liberal de erudição – o de retornar ao hebraico original para corrigir a Vulgata em uma base crítica. Para Montano, o aprendizado rabínico serviu, ao lado da literatura grega e romana antiga, para dar sentido não apenas ao texto bíblico, mas aos mundos histórico e natural nos quais os relatos bíblicos ocorrem e nos quais os livros bíblicos foram compostos. Desse modo, o autor adquiriu as ferramentas de um hebraísta e as empregou em sua carreira como teólogo e estudioso.

Os detalhes da vida de Montano na década de 1550 são escassos, sabemos que ele era professor temporário de grego na Universidade de Salamanca (1553/1554). No final da década de 1550, viajou para a Itália, visitando Veneza, Milão e Bolonha, onde buscou obras hebraicas e aramaicas. Por ser um ávido comprador de livros para sua biblioteca pessoal, acabou ganhando a reputação de grande bibliófilo. Ele dividia seu tempo entre Sevilha e sua propriedade rural em La Peña. Em 1560 Montano foi aceito na Ordem de Santiago e dois anos depois, foi escolhido pelo

78 Doutrina defendida por Thomas Lieber Erasto (1523-1584) médico suíço que pregava a supremacia da autoridade civil perante a autoridade da Igreja.

bispo Martín Pérez de Ayala para integrar a delegação espanhola ao Concílio de Trento (1545-1563).

A presença de Montano em Trento teria um impacto duradouro, haja vista que teria causado uma impressão positiva quando falou acerca da questão da Eucaristia e sobre o divórcio (DUNKELGRÜN, 2012, p.143-44). Outra questão importante é que, durante o Concílio, Trento tornou-se um centro para estudiosos, clérigos e comerciantes de toda a Europa, oferecendo a Montano inúmeras oportunidades para trocas intelectuais e materiais, permitindo que ele se envolvesse com estudiosos que compartilhavam seus interesses em filologia, antiquarismo bíblico e ciências naturais. Sabemos pela correspondência de Montano e outros trabalhos, que ele comprou livros hebraicos e objetos de interesse antiquário judaico, incluindo um mapa da Terra Santa, uma antiga moeda de shekel e o *Itinerário* de Benjamin de Tudela (DUNKELGRÜN, 2012, p. 153-154).

A decisão de cimentar a Vulgata como base para toda a teologia católica, veio como resultado das reuniões tridentinas, impedindo assim o estudo dos textos originais. Isso não afetou instantaneamente os estudos bíblicos filológicos de Montano visto que, com a continuidade da Contrarreforma, o Erastianismo e os estudos hebraicos gradualmente se tornaram suspeitos, especialmente na Espanha. Enquanto muitos contemporâneos de Montano foram presos pela Inquisição na Espanha, Montano foi forçado a enfrentar e combater acusações de ser um hebraizante, judaizante, hebraísta e judeu⁷⁹ ao longo de sua carreira (BELL, 1922, p.24). É inegável que Trento foi a arena na qual Montano consolidou sua reputação de um notável teólogo e hebraísta. Ao retornar de Trento, Montano recebeu o título (honorário) de capelão do rei Filipe II, e uma de suas funções era adquirir livros para a monarquia espanhola, um papel que continuaria durante seu tempo em Antuérpia, e após seu retorno à Espanha e posterior nomeação como bibliotecário do Mosteiro de Escorial. Como se verá, foi a Bíblia Poliglota que trouxe Montano para Antuérpia e para o mundo da *Plantin Press*.

A Antuérpia do século XVI estava no coração do território que conhecemos como espanhol; uma época em que a região era dominada pela monarquia católica espanhola e seus ideais de luta contra as “heresias” protestantes e calvinistas

79 Muitas dessas acusações surgiram na sequência da publicação da Bíblia Poliglota em 1575, com León de Castro de Salamanca na vanguarda das denúncias.

invasoras. Foi também uma capital mercantil e cosmopolita da Europa com uma demografia diversificada. Encruzilhada de mercadorias, Antuérpia ganhou rapidamente destaque como centro de produção e venda de livros. As prensas de Kammenstraat igualavam, se não superavam, as de Paris e Veneza, imprimindo qualquer material, inclusive a divulgação de Obras de reforma, que encontraram um mercado pujante.

Concomitantemente com a ascensão de Montano, Christophe Plantin começou a estabelecer seu “império da impressão”. Nascido em Saint-Avertin perto de Tours, 1520, Plantin estudou em Paris antes de se mudar para Caen, onde trabalhou como encadernador e vendedor. Após um breve retorno a Paris, Plantin finalmente se estabeleceu em Antuérpia com sua família por volta de 1548/1549. Ele se registrou em Antuérpia em 21 de março de 1550 como 'Christoffel Plantijn, filho de Jean, de Tours, encadernador' e, no mesmo ano, entrou para a Guilda de São Lucas. Plantin rapidamente se tornou um renomado encadernador, e seu artesanato era muito procurado. Um infeliz esfaqueamento no braço, em algum momento de 1554, é citado como justificativa para a mudança de Plantin para a impressão (DUNKELGRÜN, 2012, p.57). Já os detalhes de como Plantin obteve o capital necessário para estabelecer sua imprensa é disputado. Leon Voet sugere que entre 1555 e 1561 Plantin imprimiu obras para Hendrik Niclaes, comerciante e fundador da *Family of Love*⁸⁰ (VOET, 1980, p. 22-23). Durante sua carreira como impressor, o controle de Antuérpia passaria entre regimes católicos e calvinistas; como Dunkelgrün (2012) observava, uma mudança de regime confessional significava novas oportunidades de negócios, mas também novas ameaças de perseguição. Assim, devido sua associação com a Família do Amor, Plantin teve que reafirmar sua fé católica, o que não evitou inteiramente sua perseguição.

Em Paris os trabalhadores da imprensa foram considerados culpados e condenados por imprimir folhetos e panfletos calvinistas. Plantin decidiu ficar em Paris, até 1563 - enquanto sua propriedade foi vendida por seus credores – onde ele iniciou seu trabalho com a impressão hebraica. Quando retornou a Antuérpia, Plantin formou uma empresa de impressão com seus ex-credores, agora convertidos em investidores - Cornelis e Charles van Bomberghen, Jacob de Schotti, Johannes

80 A Família do Amor era uma seita religiosa, com aparência anabatista, mas que era mística considerada herética por católicos e protestantes.

Goropius Becanus, e mais tarde se juntou Fernando de Bernuy – todos parentes de um dos mais importantes impressores de livros hebraicos, Daniel Bomberg (Daniel van Bomberghen) - um cristão que empregou rabinos, estudiosos e apóstatas em sua editora em Veneza. Bomberg imprimiu o primeiro Mikraot Gdolot⁸¹ e os primeiros Talmudes Babilônicos e de Jerusalém completos.

Usando pesquisa de arquivo, Dunkelgrün mostrou que Plantin foi capaz de usar o tipo hebraico de Bomberg⁸² com a condição de que fosse mencionada a proveniência do método em todas as edições (embora isso não apareça no *Itinerário*), pois a preservação do nome Bomberg foi uma motivação fundamental para o investimento. Tais relações são cruciais para entender como Plantin chegou a imprimir o *Itinerário*. A empresa foi extremamente bem-sucedida e lançou Plantin como um dos principais impressores da Europa renascentista. Em 1566 ele tinha sete impressoras e uma equipe de 33 impressores, compositores e revisores. Os oito anos de parceria produziu 209 edições, incluindo literatura clássica, obras devocionais e tratados científicos (VOET, 1969, pp. 44-46).

Um dos projetos mais famosos da Plantin Press foi uma revisão da edição da Bíblia Poliglota Complutense do Cardeal Francisco Jiménez de Cisneros. O que começou como um projeto modesto foi rapidamente transformado em oito volumes, um trabalho multi lingual, glosado e ricamente ilustrado que levou quatro anos para ser produzido. Plantin, sempre oportunista e para reafirmar sua confissão católica, obteve o apoio financeiro e o patrocínio do rei Filipe II. A Bíblia Poliglota de Antuérpia, solidificou ainda mais a posição de Plantin como impressor líder daquela cidade, resultando em sua nomeação como chefe de impressão para a Holanda, o que incluiu o monopólio das publicações universitárias. Mais significativamente, o projeto introduziu Plantin e Montano.

O rei Filipe II concordou com o projeto, tendo o apoio positivo da Inquisição e dos teólogos da Universidade de Alcalá. Para supervisionar o projeto, o rei enviou Montano:

Decidimos ordená-lo, visto que você é um sacerdote e um teólogo com grande desejo de conhecimento e profundo conhecedor da Sagrada

81 Também conhecida como “Bíblia Rabínica”, é uma edição da Bíblia Hebraica (escrita em hebraico) que geralmente inclui três elementos distintos: o texto bíblico de acordo com a massorá em suas letras, vocalização e marcas de cantilação, o Targum Aramaico e comentários judaicos sobre a Bíblia (mais comuns e proeminentes são os comentários medievais na tradição *peshat*).

82 Consiste no texto hebraico acompanhado de comentários rabínicos.

Escritura, e como temos abundante testemunho da genialidade de sua pessoa, e de sua erudição e conhecimento nesses idiomas em que a referida Bíblia deve ser impressa, bem como seu zelo cristão, para estar presente e participar da impressão desta Bíblia. Para tanto, confiantes em sua pronta boa vontade, ordenamos que se desloque para a província de Antuérpia para ali auxiliar na impressão da referida Bíblia e dirigir sua produção⁸³. (Ms. Stockholm A 902, f.183v apud Dunkelgrün, 2012, p. 161-62.)

Montano chegou a Antuérpia em março de 1569 com a reputação de "excelente erudito hebraico" (REKERS, 1972, pág. 63). Assim como seu tempo em Trento, Montano mais uma vez se viu imerso em uma cidade com muitas possibilidades de intercâmbio acadêmico. Um exame da escala de tempo entre a presença de Montano em Trento e sua mudança para Antuérpia indica que o *Itinerário*, adquirido em Trento, estava em posse de Montano por mais de uma década antes de sua publicação em 1575. Montano menciona, em seu *Comentario al profeta Oseas*, a aquisição do Livro das Viagens em Trento, o prazer de lê-lo e o desejo de vê-lo traduzido para o latim. Na dedicatória do *Itinerarium Beniamini Tudelensis* ele também escreve sobre seu tempo em Trento e como ele traduziu o Livro das Viagens:

Alguns anos atrás, quando Trento estava acontecendo, um pequeno livro hebraico foi trazido de Constantinopla e me foi dado por meu amigo um certo veneziano, que estava inscrito com MAZZAGHOTH BENIAMIN [Masa'ot Benjamin]; quando o mostrei a Martin Ayala, então bispo de Segóvia, homem igualmente culto e devoto, e não ignorante da língua hebraica, aconselharam-me insistentemente a traduzi-la para o latim para benefício dos eruditos, e também por outros amigos a quem expliquei a essência do livrinho, que também o solicitaram; mas não consegui satisfazer o desejo deles naquele momento, porque tinha outras preocupações. Mas com minhas longas viagens consegui roubar algumas horas para meus estudos pelo menos à noite, entre outros trabalhos, que expus em meus estudos noturnos⁸⁴. (MONTANO, p.3-4)

83 We have decided to order you, given that you are both a priest and a theologian with great desire for knowledge, and deeply learned in Sacred Scripture, and as we have abundant testimony to the genius of your person, and your erudition and knowledge in those languages in which said Bible is to be printed, as well as your Christian zeal, to be present at and participate in the printing of that Bible. To that end, confident in your ready good will, we order that you set out for the province of Antwerp to assist there in the printing of said Bible and to direct its production (Ms. Stockholm A 902, f.183v APUD Dunkelgrün, p. 161-62.)

84 Superioribus annis Tridenti agenti mihi amici cuiusda(m) Veneti munere libellus Hebraicus co(n)tigit Co(n)stantinopoli allatus, cuius inscripto erat MAZZAGHOTH BENIAMIN; quem cum Martino Ayalae tunc Segobiensium Episcopo, doctissimo pariter ac piissimo viro, neque Hebraicae linguae ignaro, ostendissem, ut ad doctorum utilitatem Latinum facerem saepissimè, monitus fui, aliis etiam amicis, quibus libelli argumentu(m) significavi, idem efflagitantibus; quorum tamen desiderio illo tempore, quod aliis curis intentus essem, satisfacere non potui. Cum vero in hac diuturna mea peregrinatione horas aliquot mihi ad litterarum studia, quas poteram, a ceteris occupationibus, saltem nocturno tempore suffurrer, inter alia opuscula; quae meis lucubrationibus exposui (MONTANO, p.3-4)

Esta passagem revela alguns detalhes significativos para justificar o interesse de Montano em traduzir a fonte. Primeiro, ele haveria tido contato com um veneziano para fornecer-lhe livros hebraicos – a extensão dessa conexão permanece um mistério – este veneziano, sem nome, acreditava que Montano se interessaria pelo texto de Benjamin. Em segundo lugar, Montano procurou a opinião do Bispo Ayala – isso sugere que Montano, embora interessado no *Itinerário*, não pretendia produzir uma tradução e foi apenas por meio do pedido de Bispo Ayala, e outros amigos, que ele teria sido persuadido a traduzir a narrativa para o latim ao invés de manter o texto para seu uso pessoal. Por fim, o atraso em sua tradução é abordado por Montano como sendo distraído por 'outras preocupações' – Montano recebeu o texto em 1562/1563, mas completou a tradução em 1574 e imprimiu o *Itinerario* em 1575.

3.3. O uso Itinerário como mecanismo de legitimação do discurso de Benito Arias Montano

Que valor o Livro de Viagens ofereceu à Montano? Por que o bispo Ayala, e o próprio Montano acreditaram que isso beneficiaria os eruditos? Na citação acima, Montano mostrou o texto à outras pessoas não identificadas que pediram a ele uma tradução. Assim, sua tradução não foi um exercício egoísta, visto que sua pretensão era a de que a tradução fosse um benefício aos eruditos (*ad doctorum utilitatem Latinum facerem saepissimè*) (MONTANO, p.3.). O hebraísmo cristão ainda era um campo relativamente novo e os textos permaneciam limitados apesar do crescimento exponencial dos livros hebraicos impressos e sua presença no mercado de livros. Ora, Montano estava de posse de um autor até então desconhecido com a oportunidade de adicionar uma nova edição ao pequeno “cânon” hebraico. Isso por si só pode ter sido motivo suficiente para Montano empreender-se em sua tradução, não apenas expandindo seu próprio conhecimento, mas contribuindo para a erudição cristã em geral. E o conteúdo? Que informações o Livro de Viagens continha para interessar Montano e incitar sua tradução? Para isso, a dedicatória, além do prefácio do *Itinerário*, lança mais luz.

O *Itinerário* é dedicado à Juan de Ovando, amigo de Montano, a quem ele descreve como "*vir omnium artium studiosissimus*" (um homem mais devotado a

todas as artes). Ambos eram letrados, homens da baixa nobreza que se tornaram funcionários públicos ou clérigos e compunham os numerosos conselhos estabelecidos por Filipe II para administrar o reino – os letrados constituíam uma meritocracia, mas dependente do clientelismo e das relações pessoais. As circunstâncias de sua amizade ainda não são conhecidas, mas eram membros ativos no serviço civil de Filipe II. Citando uma importante correspondência entre os amigos, Stafford Poole destaca como Montano e Ovando compartilhavam interesses semelhantes discutindo notícias, livros, geografia e instrumentos científicos (POOLE, 2004, p.48). Muitas das cartas são pedidos de Ovando à Montano para livros ou catálogos de livros – embora não pareça haver qualquer menção ao *Itinerário*.

O papel de Ovando no serviço ao reino é relevante para a forma como Montano leu e entendeu o Livro das Viagens. Nascido em 1514, filho de um pai ilegítimo que se casou em uma família honrada e rica, Ovando ingressou no Colégio prefeito de San Bartolomé na Universidade de Salamanca em 1547, onde se formou em Direito em 1551. Foi então nomeado juiz eclesiástico chefe e vigário general de Sevilha em 1556. Subindo nas fileiras hierárquicas, ele ocupou vários cargos no reino, incluindo o Conselho Supremo e Geral da Inquisição. Pouco se sabe sobre sua vida pessoal fora dessas colocações. Na época da dedicatória de Montano, Ovando era Presidente do Conselho das Índias, nomeado em 28 de agosto de 1571, que tratou das políticas coloniais da Espanha no Novo Mundo, Oceania e Ásia, incluindo expedições, pessoal, finanças e tratamento e conversão da população nativa.

Na dedicatória, o autor afirma sua convicção de que a importância do texto está com suas amplas descrições geográficas, escrevendo:

Achei que este pequeno livro fosse traduzido para o latim, o que esperava valer a pena para os meus leitores pelo amplo e agradável conhecimento do país e do mundo das coisas, que entendo que traria⁸⁵.
(MONTANO, p.4)

Montano ainda conta a Ovando sobre a inclinação geográfica do Livro das Viagens:

e sustenta sabiamente a aquisição vantajosa do conhecimento geográfico, obtido para si conscienciosamente [e] avidamente: é

⁸⁵ libellum etiam hunc Latine vertendum duxi: quem legentibus pretium operae facturu(um) sperabam propter multam et iucundam regionem et rerum orbis notitiam, quam allaturum intelligo (MONTANO, p.4)

também a face do mundo que é retratada aqui como observada pelo autor em seu tempo⁸⁶. (MONTANO, p.5-6)

Consciente do interesse de Ovando por textos que oferecessem informações geográficas e etnográficas – que poderiam auxiliá-lo no estabelecimento de políticas imperiais de expansão no Novo Mundo – Montano essencialmente publicita o *Itinerário* como trabalho geográfico. O tradutor chamou a atenção de Ovando para a narrativa de Benjamin, pensando que talvez ela pudesse ser útil a ele em seu trabalho como presidente do Conselho das Índias, visto que esta posição exigia um completo conhecimento e governo sobre todas as coisas no Império Espanhol – neste caso o relato de Benjamin passaria a ser utilizado como legitimador do discurso espanhol de expansão. Com base nas afirmativas de Poole, como presidente do Conselho das Índias, Ovando empenhou-se para aprender tudo o que pudesse sobre o Novo Mundo, sua história e religião, os costumes e ritos dos nativos (POOPLE, 1999, p.140-141). Já em 1569, Ovando pediu a Montano que enviasse obras de astronomia, astrologia instrumentos, descrições geográficas e mapas, o que nos demonstra que ainda no século XVI há uma valorização das obras contendo descrições do mundo, as quais foram usadas como recursos para fins geográficos e etnográficos, políticos e religiosos.

A rápida expansão imperial espanhola aumentou a demanda por narrativas e mapas do Novo Mundo. Os europeus não estavam familiarizados com a geografia do continente recém-descoberto e por consequência, procuravam descrições de encontros com os nativos e detalhes das histórias dessas civilizações não-europeias. Os escritores de obras exóticas, por sua vez, forneceram um modelo para descrições das instituições e costumes de povos desconhecidos, cujo estilo foi seguido para produzir descrições contemporâneas do Novo Mundo (GRAFTON, 1992, pp. 40-41). Ovando continuou a pedir a Montano que enviasse livros, e dentro da correspondência são vistos pedidos para a *Description de África* por Juan de León e *Description orientale* de Marco Polo (ROSSENO, 2008 p. 262). Como Ovando procurava ativamente literatura de viagem, Montano acreditava que o *Itinerário* ofereceria a ele uma estrutura para ajudá-lo a compreender o desconhecido no Novo Mundo, podendo

86 atq(ue) sapienter sustine(n)dam geographiae co(m)modissima cognitiones coparata tibi antea attento studio constiterit: eam quoque terrarum orbis facie(m), qua(m) auctor hic sua te(m)pestate obseruatam depinxit (MONTANO, p.5-6)

ser igualmente aplicado à geografia e etnografia dos espaços descritos. Zur Shalev também notou essa conexão, escrevendo que, como o papel de Ovando era diretamente relacionado a viagens, exploração e colonização, a natureza geográfica do *Itinerário de Benjamin de Tudela* certamente o teria interessado (SHALEV, 2012, p. 21).

Com base no prefácio, Montano estiliza Benjamin de Tudela como um explorador proto-espanhol como meio de estabelecimento das raízes históricas da exploração espanhola. O prefácio começa exaltando o povo espanhol por suas extensas viagens – realizadas pela realeza, por soldados, mercadores, embaixadores ou estudantes – apesar das dificuldades e perigos encontrados no desconhecido. Montano continua detalhando a expansão espanhola para as Américas e a descoberta de um mundo até então desconhecido e diverso. Esse desejo de viajar é, segundo Montano, atribuído aos judeus:

Mas especialmente esta inclinação, zelo e sucesso dos espanhóis é comprovado pelos judeus... nascidos e educados na Espanha, alguns saem como corajosos e apaixonados, e tentam esta partida não sem um final favorável⁸⁷. (MONTANO, p.10)

Ele entendia os judeus ibéricos como aventureiros, dispostos a viajar e registrar aquilo que observavam. Listando Mosen Nahamani (Nachmanides) e Abrahamus Esdrae (Abraham ibn Ezra), dois dos comentaristas bíblicos mais prolíficos do judaísmo medieval, como exemplos de viajantes judeus espanhóis. Para o tradutor, Benjamin é um judeu ibérico viajante, isso fica especialmente evidente na forma como ele o elogia:

Ele descreveu sua viagem de forma tão sucinta e clara que não deveria ceder a nenhum dos antigos, nem pela arte, nem pelo trabalho árduo, antes que pudesse ser colocado corretamente diante dele. Aos que foram acrescentados a todas as coisas que pareciam ser comemoradas na observância de lugares ou de homens; e a diferença entre mitos e histórias não inutilmente assinaladas, com o sentido estratégico das diversas e (ou) leituras antigas observadas de acordo com a conveniência de cada localidade⁸⁸. (MONTANO, p.11)

87 Sed illud maxime hanc Hispanorum propensionem, diligentiam & felicitatem probat, quod ex Iudaeis...nonnulli etiam in Hispania nati & educati hac etiam parte audaciores, flagrantioresque extiterint, idque non sine felici exitu tentaverint (MONTANO P. 10)

88 Peregrinationemque suam adeo breviter atque dilucide descripsit, ut nulli ex antiquis vel arte cedere debeat, vel labore non anteponi iure possit. Additis iis omnibus quae in locorum vel hominum observatione commemoranda videbatur; atque fabularum ab historiis non indocte notato discrimine

O prefácio, enfatiza a origem navarra de Benjamin “*Beniaminum Tudelensem ex ea Cantabriae parte, qua nunc Navarra vocatur, virum Iudaeum fuisse*” (MONTANO, p.10). Isso pode ser uma indicação dos esforços de Montano para se apropriar de Benjamin como um proto-explorador espanhol, apesar de sua fé judaica. Uma vez que o *Itinerário* foi traduzido em uma época em que o uso de obras judaicas poderia gerar acusações de “judaização”, Montano justificou seu uso do *Livro de Viagens* citando Benjamin como uma testemunha e um observador de homens e regiões, tendo visitado e viajado por quase toda a terra, registrando suas experiências de forma clara, precisa e breve. O tradutor leu o *Itinerário* no contexto da exploração e buscou, por meio dele, demonstrar que os espanhóis haviam, em séculos anteriores, feito viagens exploratórias e registrado os povos e lugares de seu tempo. Vivendo na era da Exploração espanhola no auge da expansão colonial, o tradutor vê o relato de Benjamin com potencial para ser usado como justificativa para as primeiras raízes da exploração espanhola, apropriando-se de Benjamin, o judeu, e transformando-o em Benjamin, o espanhol.

A criação de um símbolo da exploração espanhola não poderia ter sido em um momento mais oportuno. Historicamente, a Península Ibérica era composta por indivíduos pertencentes a reinos islâmicos e cristãos que só apareceram como atores marginais no amplo palco político europeu. À medida que os cristãos avançavam e conquistavam a Península ao longo da Reconquista, os reinos marchavam gradualmente unidos sob um único monarca. Apesar dos espanhóis iniciarem um programa de centralização, expansão e nacionalismo, não havia uma identidade coesa. Citando Peter Sahlins, Henry Kamen afirma que “não havia conceito legal de nacionalidade espanhola na Espanha durante o primeiro período moderno”. Haviam “súditos da [monarquia] espanhola” (KAMEN, 2000, p. 14). No entanto, a Espanha foi rapidamente tornando-se um grande ator europeu no século XVI devido ao seu controle sobre grandes partes da Europa e sua expansão colonial.

Kamen argumenta que o crescimento do império deu às regiões espanholas a agnição de que agora compartilhavam um empreendimento comum. Embora isso não

cu(m) opportuna significatione variae at(que) antiquae lectionis iuxta singulorum locorum commoditatem observatae (MONTANO, p.11)

desenvolva uma identidade abertamente espanhola, os espanhóis agindo em caráter diplomático ou militar fora da Península Ibérica usaram a palavra “Espanha” para identificar suas origens (KAMEN, 2008, p. 22-24). Como Montano se identificou, e até que ponto ele se considerava espanhol, exigiria uma intensa pesquisa em arquivos o que está para além do escopo do presente estudo. No entanto, considerando a sua posição no reino e seu cargo na corte, é difícil não o imaginar se orgulhando dos feitos de seu reino. É nesse contexto que Montano coloca o *Itinerário*, para reforçar as raízes de exploração da Espanha, levando a inspiração do passado histórico.

Sua recepção do *Itinerário* em relação à exploração espanhola, não é, no entanto, a única maneira pela qual ele entendeu o texto de Benjamin. Uma segunda visão em relação a recepção do tradutor é a leitura do *Itinerário* em um contexto hebraísta, usando-o como uma obra para a geografia bíblica. Esta aplicação da narrativa não é romancista, visto que Abarbanel⁸⁹ usou o texto de Benjamin de maneira semelhante. Um século depois de Abarbanel, hebraístas como Montano procuraram iluminar o passado bíblico da Terra Santa para esclarecer as Escrituras, os católicos, em particular, buscaram um significado no passado cristão primitivo para elucidar questões e problemas religiosos contemporâneos apresentados pela Reforma. Muitos estudiosos cristãos imitaram Erasmo que, em 1518, defendeu uma “completa compreensão da Terra Santa” para fins de erudição bíblica⁹⁰. Isso foi pesquisado por estudiosos tanto para fins exegéticos quanto para recriar a Terra Santa como habitada por Cristo. A leitura de Montano do texto de Benjamin de Tudela incorpora dessa maneira, um tema chave: o da geografia do sagrado.

A pesquisa de Zur Shalev nos é essencial para exploração da geografia sacra e como os primeiros estudiosos exploraram noções de espaço e ideias. Em sua essência, Shalev define a geografia sagrada como a reconstrução da paisagem – que muitas vezes acaba traduzindo o texto sagrado em um mapa. Isso nas mãos de estudiosos católicos e protestantes torna-se uma área cinzenta que borra as fronteiras disciplinares que cruzam religião e geografia. Enquanto a própria Bíblia forneceu a principal fonte de informações, outros textos também foram empregados; não era incomum usar a peregrinação como referência devido as observações de

89 Isaac ben Judah ou Yitzchak ben Yehuda Abravanel foi um estadista, filósofo, comentador da Bíblia e financista judeu português.

90 Adam G. Beaver, ‘Scholarly Pilgrims: Antiquarian Visions of the Holy Land’, in *Sacred History*, pp. 267-83 (p. 270).

testemunhas oculares não apenas dos locais na Terra Santa, mas também por informações sobre os povos e seus costumes. Montano faz exatamente isso, explicando no prefácio que Benjamin descreveu sua viagem de forma tão sucinta e clara.

Em seu estudo de 2010, Shalev explora o hebraísmo cristão em relação as obras geográficas, a literatura de viagem e a cultura geográfica moderna. Ele afirmou que Benjamin era, para Montano, uma “testemunha mais próxima da paisagem bíblica da Terra Santa que forneceu uma certa continuação da Escritura” (SHALEV, 2010. p. 23). A este respeito, Montano estava simplesmente continuando uma tradição de recepção já vista entre os judeus leitores do Livro das Viagens. Ele se ocupou, no entanto, com aspectos diferentes de seus predecessores judeus; o hebraísta não estava interessado em peregrinação e locais religiosos específicos para visitar nem sepulturas dos profetas, mas na dispersão bíblica dos judeus. A leitura de Montano é um exemplo de *ad fontes*, retornando ao original hebraico, no contexto incomum da literatura geográfica. Para nós, não há dúvidas de que Montano leu o *Itinerário* como um hebraísta, tendo em vista que seu interesse e recepção da narrativa nos transparece de forma multifacetada: primeiro a descoberta de um desconhecido, o texto hebraico não traduzido despertou o interesse de Montano como humanista e cristão hebraísta. Em segundo lugar, ele atribuiu um significado geográfico ao texto, aplicando o *Itinerário* à sua própria realidade, e entendeu que as descrições poderiam ser usadas para a exploração e colonização do Novo Mundo.

Como argumentou Grafton, os estudiosos europeus usaram textos clássicos para impor coerência às descobertas do Novo Mundo. Grafton adiciona a ressalva de que não se pode saber como esses textos ajudaram a impor estruturas para governar o Novo Mundo – sejam elas usadas para uma estratégia de admiração, de superioridade, de alienação ou de assimilação. Da mesma forma, a recepção e aplicação do *Itinerário* por Ovando continua a ser uma questão aberta. Dentro de um ano da chegada de Montano em Antuérpia, a Plantin Press imprimiu sua primeira obra, o *Rhetoricorum libri IV (1569)*, uma coletânea de poesia didática. Abrangendo a produção do Poliglota de Antuérpia, um relacionamento profissional e pessoal cresceu, o que faria com que Montano imprimisse todo o seu corpus de 22 obras pela Plantin Press, incluindo dois postumamente. Como apontou Leon Voet, apesar da amizade que se desenvolveu entre Montano e Plantin, a imprensa era um empreendimento comercial no qual se espera lucrar com as obras impressas (VOET,

1973, p. 283), por isso no que diz respeito ao *Itinerário*, um exame da relação de Plantin com a impressão hebraica ajudará a entender melhor seu papel no comércio de livros hebraicos.

Conforme descrito por Dunkelgrün, Plantin foi apresentado à impressão hebraica durante seu “exílio” em Paris. Após a queima do Talmude em Roma, em 1553, a impressão hebraica em Veneza havia praticamente cessado sob o comando do Cardeal Carafa. Na loja de seu amigo e sócio de negócios, Martin le Jeune, Plantin aprendeu os meandros da impressão hebraica. Ele, no entanto, não estava totalmente familiarizado com o comércio de livros hebraicos, visto que havia comprado e vendido livros hebraicos para le Jeune já em 1558, e dessa forma teria “ganho uma ideia do mercado de livros hebraicos” (DUNKELGRÜN, 2012, p. 75). Com frequência regular na Feira do Livro de Frankfurt, Plantin reconheceu um mercado para a tipografia hebraica, esta demanda, no entanto, não haveria sido impulsionada apenas por estudiosos cristãos, mas também por judeus.

Embora o território espanhol fosse igualmente desprovido de judeus – praticantes abertamente – o Sacro Império Romano ainda continha comunidades judaicas (DUNKELGRÜN, pp. 76-78). Plantin, então, imprimiu obras hebraicas tanto para judeus quanto para cristãos. Ao prover um mercado cristão que procurava livros hebraicos, Plantin certamente entendia os hábitos de leitura dos estudiosos cristãos e podia imprimir livros adequadamente. Neste contexto, imprimir uma tradução latina de um texto hebraico pouco conhecido teria despertado grande interesse. Com Montano como tradutor, e sua sólida reputação, imprimir o *Itinerário* era um empreendimento de baixo risco com potencial para grande sucesso. Além do texto traduzido de Montano, há dois recursos paratextuais na edição: a primeira são os nomes dos lugares, em latim, fornecidos nas margens ao lado da tradução; segundo, é um índice alfabético, com o título “Índice de Coisas e os Principais Lugares, que este pequeno livro descreve”. Ambos teriam sido incluídos como guias de referência rápida que direcionam facilmente o leitor para uma passagem específica. Leitores do *Itinerário*, então, não precisavam necessariamente ler o texto do início ao fim ou como uma unidade inteira, mas poderiam, com o material paratextual, localizar passagens de interesse.

Assim, o *Itinerário* foi bem recebido após a publicação, sendo por meio dele que a maioria dos estudiosos cristãos foram apresentados à narrativa de Benjamim de Tudela. Dentre os mais famosos nomes que leram a tradução de Montano incluem

Joseph Scaliger (1540-1609)⁹¹, Isaac Casaubon (1559-1614)⁹² e André Thevet (1516-1590)⁹³. Cópias também foram enviadas ao Escorial e à Biblioteca Real de Antuérpia. Para tratar o assunto de forma mais ampla, o Itinerário foi consumido por uma elite acadêmica, composta por um público erudito e crítico. No entanto, o prefácio de Montano não indica como ele próprio se envolveu criticamente com o texto, ou quais decisões tomou ao produzir a tradução. Mais pesquisas de arquivo no Museu Plantin-Moretus, pode lançar luz adicional. Shalev citou um dos argumentos de Montano a um dos primeiros críticos, Bernardo José de Aldrete (1565-1645), também espanhol e humanista, que difamou o uso acrítico de Montano de textos judaicos, afirmando que a narrativa de Benjamim continha mentiras que atraíam os incultos (SHALEV, 2010, p. 23.). Isso sugere que, embora os cristãos estudiosos estivessem gratos pela adição de um texto hebraico na tradução latina, alguns de seus leitores podem ter questionado sua abordagem acrítica. É verdade que Montano não inclui quaisquer notas ou glosas, mas o material introdutório não sugere que ele haveria procurado fornecer uma edição crítica dissecada. Em vez disso, seu foco nos transparece firmado em traduzir um texto hebraico para maior divulgação. Apesar da detração de Aldrete, a edição foi um sucesso e ajudou a preparar o caminho para uma segunda tradução latina.

3.4. A segunda geração de cristãos hebraístas

Entre a segunda geração de cristãos hebraístas emerge uma figura prolífica. Teólogo de formação e conhecido por sua erudição bíblica, Constantijn L'Empereur van Oppyck foi um produto da consolidação e institucionalização das universidades protestantes. Como os hebraístas predecessores e contemporâneos de seu tempo, ele era um *vir trilinguis* que entrou na academia com os ideais *ad fontes*, particularmente por meio da filologia. Como se verá, L'Empereur construiu sua carreira em torno da literatura rabínica para fins de exegese bíblica. Para se definir dentro da

91 Foi um filólogo e historiador holandês cujos trabalhos sobre cronologia estavam entre as maiores contribuições do Renascimento

92 Foi um erudito protestante e humanista, ativo primeiro na França e mais tarde na Inglaterra. É considerado o mais importante estudioso helenista da sua época.

93 Foi um frade franciscano francês, explorador, cosmógrafo e escritor que viajou pelo Médio Oriente e a América do Sul no século XVI.

República das Letras, ele se intitulou *Professor controversarium judaeorum*, cujo propósito era refutar o judaísmo. É neste domínio de suas atividades acadêmicas que o *Itinerario* é encontrado.

Com o sucesso do *Itinerarium de Montano*, popular entre estudiosos como Johannes Buxtorf⁹⁴, Joseph Justus Scaliger⁹⁵ e Isaac Casaubon⁹⁶, seria surpreendente que L'Empereur produzisse sua própria tradução latina, publicada pela editora Elsevier em 1633. No entanto, um exame mais aprofundado revela que essas duas edições, com pouco mais de 50 anos de diferença, se aproximam do relato de maneira totalmente diferentes. Como vimos, Montano foi o primeiro a traduzir e tornar o *Livro de Viagens* amplamente disponível para um público cristão. A tradução, no entanto, não é acompanhada por qualquer indicação da leitura crítica de Montano ao texto. L'Empereur, por outro lado, deu forma à sua tradução, intitulada *Itinerarium D. Beniaminis* através da *Dissertatio ad lectorem* e, em particular, pelo acréscimo de suas notas críticas anexadas ao final do texto.

Enquanto Montano não incluiu nenhuma leitura crítica, a edição de L'Empereur parece hipercrítica por contraste, reunindo todos os erros percebidos da narrativa em suas notas. Esta distinção por si só define as traduções de 1575 e 1633 como edições à parte. O que está claro é que o autor não publica simplesmente uma nova tradução, ao invés disso, ele traz uma nova versão, não apenas contendo o texto, mas incluindo explicações de algumas das informações encontradas dentro da narrativa de Benjamim. Embora predominantemente baseado nas edições hebraicas de 1543 e 1583, L'Empereur também pôde consultar o *Itinerarium* de Montano. A edição 1633 engloba, assim, elementos de recepção de edições anteriores.

O biógrafo moderno de L'Empereur, Peter T. van Rooden, forneceu um retrato do tradutor no contexto do mundo acadêmico. Os detalhes são descritos para entender melhor L'Empereur como um estudioso reconhecido internacionalmente no século XVII. Nascido em Bremen em 1591 (falecido em 1 de julho de 1648), formou-se em artes pela Universidade de Leiden em 1607 antes de continuar seus estudos na Universidade de Franeker em 1614. Durante seu tempo em Franeker,

94 Um célebre hebraísta, membro de uma família de orientistas; professor de hebraico por trinta e nove anos em Basileia e era conhecido pelo título "Mestre dos rabinos".

95 Foi um historiador, filólogo, antiquário e erudito francês, conhecido principalmente por seus estudos na área da filologia clássica e da cronologia histórica.

96 Foi um erudito protestante e humanista, ativo primeiro na França e mais tarde na Inglaterra. É considerado o mais importante estudioso helenista da sua época.

(supostamente) estudou árabe com Thomas Erpenius⁹⁷. Embora sua proficiência em árabe seja indeterminável, sua presença nas *Notas do Itinerário*, sugere um conhecimento de trabalho. Da mesma forma, o ensino de hebraico era padrão para os teólogos, cátedras de hebraico foram gradualmente estabelecidas em universidades de toda a Europa, um fenômeno especialmente prevalente nas universidades protestantes. Como ele aprendeu o hebraico é uma questão em aberto.

Van Rooden afirma que não há indicação de que L'Empereur estivesse interessado em hebraico nos estágios iniciais de sua carreira, postulando ainda que ele aprendeu hebraico com Franciscus Gomarus e Guilielmus Coddæus (VAN ROODEN, 1989, p. 22-52). L'Empereur retornou a Franeker como estudante de teologia em 1616, graduando-se no ano seguinte, onde recebeu a formação teológica de um calvinista ortodoxo. Assim, sua educação foi arquetípica para um indivíduo que pretendia ingressar na República das Letras.

L'Empereur começou sua carreira de teologia na High School of Harderwijk, e substituiu seu ex-professor Erpenius (após sua morte em 1624) como Presidente de Hebraico na Universidade de Leiden de 1627 até 1646. Em seguida, foi nomeado professor de teologia em 12 de fevereiro de 1647. A Universidade de Leiden forneceu uma atmosfera ideal para se concentrar em seu nicho de interesse – a literatura rabínica para o propósito da exegese bíblica. Leiden foi uma das primeiras universidades protestantes da Europa, fundada em 1575, como um centro intelectual e espiritual, o treinamento teológico enfocava a teologia bíblica e os problemas do dogma, abrangendo a análise baseada na filologia. L'Empereur procurou aplicar seus conhecimentos de teologia e línguas ao uso da Igreja e da Academia, por isso verificamos que ele se encaixa perfeitamente no *éthos* da universidade.

Como calvinista e teólogo devoto, ele incorporou ao pensamento hebraísta ideais de *ad fontes* e *biblia sacra* para adquirir precisão na doutrina que poderia promover os objetivos da Reforma (VAN ROODEN, 1989, p. 85). Ele estava especificamente interessado na literatura rabínica, a qual se esforçou para tornar acessível a um público cristão. Durante o levantamento da biblioteca pessoal de L'Empereur, van Rooden observa uma série de obras de colegas hebraístas – isso

97 VAN ROODEN, Peter T. *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591-1648) Professor of Hebrew and Theology at Leiden* (Brill: Leiden, 1989), p. 25.

marca uma diferença significativa entre a geração de Montano e a de L'Empereur. Considerando que Montano teve acesso a uma seleção de textos hebraicos em sua língua original, na época de L'Empereur, apenas meio século depois, muitos textos hebraicos já haviam sido traduzidos para o latim com intuito de auxiliar os estudiosos cristãos. Entre 1627 e 1634 ele expandiu sua coleção de livros em língua hebraica e textos hebraicos traduzidos para o latim, muitos dos quais foram comprados da biblioteca de Erpenius, outras obras foram compradas de colegas estudiosos, ou dadas a ele por seus contemporâneos e, curiosamente, alguns dos livros foram comprados diretamente da comunidade judaica de Amsterdã⁹⁸, o que era bastante incomum. Entre janeiro e abril de 1631, ele comprou oito obras de fólho de Menasseh ben Israel⁹⁹ (VAN ROODEN, 1989, p. 108).

A literatura rabínica é tradicionalmente definida como o Talmud, e no seu sentido mais abrangente, pode se referir a todo o espectro de escritos rabínicos ao longo da história do judaísmo; obras haláchicas (lei) e obras de ética. O principal objetivo de L'Empereur na leitura da literatura rabínica, como muitos de seus contemporâneos, era para o propósito da exegese bíblica. Ele foi influenciado pela própria percepção de Thomas Erpenius (1584-1624) do valor dos textos hebraicos e viu a literatura rabínica como exposição bíblica, seja como teologia em forma de sistema doutrinário, seja como descrição da história e costumes do povo judeu. Eles acreditavam que os textos hebraicos forneciam um conhecimento histórico que ajudava na compreensão das Escrituras.

É nesse contexto que o *Itinerário* traduzido por L'Empereur, impresso em 1633, pode ser situado. O período exato em que o tradutor leu pela primeira vez o Livro das Viagens até a publicação da edição é difícil de identificar. Van Rooden sugere que já em 1631 ele foi encorajado por seu colega André Rivet (1572-1651), professor de teologia em Leiden, para produzir uma nova tradução. Embora a edição de Montano tenha sido valorizada nos círculos humanistas, Rivet pode ter proposto a realização de uma nova tradução porque a de Montano, segundo van Rooden, foi considerada pobre (VAN ROODEN, 1989, p.153). Na *Dissertatio* L'Empereur sugere um motivo

98 Após o decreto de Alhambra no território espanhol, os judeus se refugiam em Portugal, porém com as conversões forçadas ao catolicismo e, posteriormente, a consolidação do Tribunal da Inquisição em território português, muitas famílias portuguesas de ascendência judaica, com anseio de praticar abertamente sua religião, migraram para Amsterdã.

99 Líder religioso da comunidade judaica de Amsterdã, fundador da primeira impressora portuguesa naquela cidade e incentivador da moderna comunidade judaica na Inglaterra.

semelhante, afirmando que a edição de Montano está cheia de erros:

Portanto, defendo na seguinte [minha] tradução com menos frequência do que no que acaba de ser escrito, deixando-a ao leitor, para que ele possa julgar os erros de Arias Montano, se assim desejar comparar as duas traduções que diferem ao longo do texto¹⁰⁰. (L'Empereur, *Dissertatio*)

L'Empereur indica aqui que a edição de Montano contém erros, mas deixa a cargo do leitor o julgamento desses erros por meio da comparação do texto de 1575 com o que está sendo apresentado por ele. Seja por sugestão de Rivet, ou não, ele empreendeu a tradução "*ut novae versionis meae rationem omnibus redderem*". Para entender suas intenções para traduzir o *Itinerário* deve-se recorrer à *Dedicatória Epistola* (Carta Dedicatória), além da *Dissertatio*, que trazem maiores informações acerca da abordagem e o envolvimento do tradutor com a narrativa.

Na *Dissertatio* ele informa aos leitores que consultou duas edições hebraicas do texto de Benjamin – a edição de Constantinopla de 1543 e a edição de Breisgau de 1583. Essas edições são quase idênticas e não teriam apresentado muitas diferenças textuais. O tradutor relata ainda que o texto de 1543 foi disponibilizado a ele por [Daniel] Heinsius, um ex-aluno de Joseph Scaliger e contemporâneo de L'Empereur em Leiden. A edição de 1583 era a cópia pessoal de Johannes Buxtorf que havia sido dada a Scaliger¹⁰¹. Mais adiante na *Dissertatio*, o tradutor afirma que ele também recebeu a cópia de Scaliger do livro de Montano, o *Itinerarium*, por Johannes de Laet que incluiu notas marginais de Scaliger¹⁰². A possibilidade de consultar tantas edições da obra destaca a circulação de livros entre os homens da República das Letras demonstrando que um texto pode mudar de dono várias vezes, mas que as bibliotecas pessoais eram disponibilizadas para uso dos acadêmicos. A partir disso, podemos ver como o a transmissão cristã do Livro de Viagens foi centrada

100 Quapropter in sequentibus versionem rarius quam praecedentibus defendo: lectori hoc relinquens ut de Ariae Montani sphalmatis iudicium ferat, si utriusque versionem, quae per omnia differt, conferre libuerit (L'Empereur, *Dissertatio*)

101 "*Hujus excusi itinerarii duae sunt editiones: una Constantinopolitana, quam mihi suppeditavit, pro suo singulari in me affectu aeternum Belgii decus magnus ille Heinsius; altera est Brisgoënsis, quam incomparabilis vir Johannes Buxtorfius olim ad magnum Scaligerum transmiserat*". L'Empereur, *Dissertatio*.

102 "*Quod verò ad Scaligeri marginales quasdam notas attinet, quibus me astrictum non autumavi, de iis iudicet vir Amplissimus Johannes Latius Societati Indiae Occ. praefectus: ut qui istas notas habeat, quas mihi pro veteri amicitia suppeditaverat, cum in versione occuparer*" L'Empereur, *Dissertatio* e Van Rooden, p. 154.

em um pequeno e unido grupo de estudiosos cristãos cujo interesse pela narrativa de Benjamim os levou a compartilhá-lo com seus contemporâneos.

Dentro da *Epistola*, L'Empereur começa detalhando muitos e diferentes gêneros da história. Sob este guarda-chuva, ele inclui viajantes que descrevem lugares, povos e eventos. Para o hebraísta, as narrativas de viagem não são apenas agradáveis, especialmente se incluem invenções e elaborações, mas também podem ser usadas para estudar verdades históricas com base nos relatos registrados. O hebraísta atribui assim valor às contas de viagem, pois são um registro do passado que pode ajudar no sentido de estabelecer a narrativa histórica. Em relação à narrativa de Benjamim, ele escreve que:

Além disso, entre os muitos itinerários de muitos grandes, esta obra de Benjamin foi feita: porque ele não só viajou pela Europa e África; mas penetrou nas regiões mais secretas, também as mais profundas da Ásia, ou assim ele declara, onde ele testemunha coisas raras e até então desconhecidas que são desconhecidas em nosso mundo: e, de fato, seu pequeno livro oferece exemplos suficientes, se muitas coisas, para que alguém é capaz de ler com prazer¹⁰³. (L'Empereur, *Epistola*).

Para o hebraísta o *Itinerário* foi uma obra de destaque entre as outras narrativas judaicas devido sua capacidade de iluminar lugares e coisas do passado. O relato acima é, no entanto, uma visão geral da natureza desses textos. A *Epistola* continua o discurso de que não é apenas para ser lida por prazer, mas também para contrariar as crenças judaicas:

pois parece que ele estudou tanto de toda a escrita, que pode persuadir sua nação não apenas a ser encontrada em todos os lugares em grande número, mas também a obter os mais altos conselhos, domínios e até reinos. Você pode ver aqui e ali os israelitas são contados com grande zelo; e com grande esforço para esboçar sua jurisdição e império (especialmente nos lugares mais remotos, onde ele esperava que as mentiras não fossem facilmente detectadas). E por que essas coisas? para que quando lutarmos contra os judeus pelo motivo de que seu cetro deveria ter durado até o Messias a eles, eles respondem que está disponível, por exemplo, que seu reino ainda pode ser encontrado no Oriente, onde eles possuem a jurisdição mais

103 Porrò inter itineraria quamplurima à multis plurimi factum fuit praesens hoc Benjaminis: quia non tantum Europam & Africam peragravit; sed ad intimas, imo etiam extremas Asiae regiones se penetrasse proficitur, ubi rariora quoque & hactenus orbi nostro ignota sibi vista testator: adeoque ipsius libellus plurimarum rerum exempla affatim praebet, ut nonnisi cum voluptate legi queat (L'Empereur, *Epistola*).

alta em muitos lugares; o que me contento em mencionar aqui mais detalhadamente em outros lugares. Embora essas coisas estejam tão longe que me tenham afastado de suas obras, pensei que deveriam empreendê-las com mais afinco, para que eu pudesse descobrir essas invenções enganosas em seus próprios lugares¹⁰⁴. (L'Empereur, Epistola).

Com esta passagem o autor enfatiza uma das características fundamentais do relato de Benjamim – o registro do número de judeus encontrados em cada lugar e os locais onde eles eram autônomos, particularmente as comunidades do Extremo Oriente. Como muitos estudiosos modernos, L'Empereur procura entender o propósito desta contabilidade. Nos parece que Benjamim está interessado em registrar os domínios e reinos judaicos que estão sob sua própria jurisdição e autoridade, o que nos leva a perguntar, para que finalidade? Para justificar sua alteridade. Assim, L'Empereur precisa provar que não há autonomia nas comunidades judaicas do Extremo Oriente para manter sua polêmica de que não há mais realeza judaica porque o Messias já veio. Desse modo, o autor questiona a existência de um reino judaico autônomo no Oriente afirmando que ele irá expor os truques de Benjamim. As palavras iniciais da *Epistola* já começam a indicar seus motivos para traduzir a narrativa de Benjamin – como um texto a ser usado contra os judeus. Se a *Epistola* lança luz sobre seus pensamentos acerca das narrativas de viagens como fonte e estabelece sua intenção de atacar os judeus, então é a *Dissertatio* e suas *Notae* que realmente iluminam como ele se envolve com a obra de Benjamim.

3.4.1. A narrativa de Benjamin de Tudela utilizado por Constantijn L'Empereur van Oppyck como meio de contestar as crenças judaicas

L'Empereur foi antes de tudo um teólogo calvinista escrevendo dentro de um contexto protestante e humanista. Em sua obra *Halichoth Olam*, citado por van

104 nihil enim tantopere studuisse ex toto scripto apparet, quam ut suam gentem non tantum magno ubique numero reperiri, sed etiam summa synedria, dominia, imo regna quoque nunc obtinere persuaderet. Hinc passim Israëlitas magno studio numerare videas; eorumque jurisdictionem & imperium (iis praesertim locis quae remotiora sunt, ubi mendacia non facile deprehensum iri sperabat) magno conatu delineare. Et quorsum haec? ut quum Judaeos ex eo impugnamus, quod eorum sceptrum usque ad Messiam perdurare debuerit (Genes. 49.10) jam vero per aliquot secula omne dominium sceptre deignatum amiserint; illis quod respondeant suppetat, puta suum etiamnum regnum in Oriente inveniri, ubi multis locis summam jurisdictionem obtineant: quae alibi plenius deduco, hic innuisse contentus. Haec licet ita sese habeant, tantum abest ut me ab opera revocarint, ut eo alacrius suscipiendum duxerim, quo fraudes illas figmenta suis locis detegerem (L'Empereur, Epistola).

Rooden, ele escreve abertamente o que ele percebe ser seu papel:

que eu deveria colocar a verdade do cristianismo por escrito contra os erros dos judeus... e com esta intenção e propósito "que aconteça que Deus lhes conceda uma mudança de coração e lhes mostre a verdade, e assim eles podem vir seus sentidos e escapar do laço do diabo" (II Tim. 2:25-6), ou, se sua obstinação impedir isso nesta época, que os cristãos pelo menos sejam capazes de mostrar a fama do Salvador mais claramente para eles, e melhor defender seus dogmas, e assim estabelecer a fé cada vez mais firmemente¹⁰⁵. (VAN ROODEN, 1989, p. 167).

Resoluto em sua confissão protestante, o autor não classificou os judeus como uma ameaça; no entanto, teologicamente ele acreditava que eles estavam errados, acusando-os de escolher rejeitar Cristo e se apegar a inverdades – L'Empereur assume assim uma dupla missão: por um lado, educar os judeus no erro de sua crença, e por outro, fortalecer a doutrina e os dogmas do protestantismo. Para ele, e para hebraístas em geral, isso foi de fundamental importância em uma era de Contra-Reforma e tensões confessionais.

Ao longo da *Dissertatio* ele afirma repetidamente sua intenção de usar passagens da narrativa de Benjamin para confrontar os judeus – tradicionalmente para refutar o judaísmo usando a própria literatura rabínica. Embora van Rooden tenha notado que L'Empereur procurou questionar as descrições de Benjamin, particularmente aquelas relativas as comunidades de judeus autônomos no Oriente e as referências às Dez Tribos Perdidas, usando Gn 49:10, isso não é discutido com mais detalhes. A passagem bíblica diz: "O cetro não se arredará de Judá, nem o legislador dentre seus pés, até que venha Siló; e a ele se congregarão os povos" (Gênesis, 49:10).

O grande comentarista medieval R. Shlomo Yitzchaki¹⁰⁶ (Rashi) elucidou esta passagem para indicar que a realeza não deixará o povo judeu depois de Davi e, apesar da destruição do reino, o Talmud (Sanhedrin 5a) afirma que os herdeiros foram os Exilarcas da Babilônia. Além disso, "até que venha Siló" seria uma referência à

105 that I should set the truth of Christianity in writing against the errors of the Jews...and with this intention and purpose 'that it may happen that God will grant them a change of heart and show them the truth, and thus they may come to their senses and escape from the devil's snare' (II Tim. 2:25-6), or, if their obstinacy should prevent that in this age, that the Christians should at least be able to show the fame of the Saviour more clearly to them, and better defend their dogmas, and thus establish the faith more and more firmly. (VAN ROODEN, 1989, p. 167).

106 Foi um rabino da França, famoso como o autor dos primeiros comentários compreensivos sobre o Talmud, Torá e Tanach.

chegada do Messias e a reunião dos exilados judeus, anunciando a redenção final. Embora seja uma fonte de grande força para os judeus, Gênesis 49:10 tem uma longa história no âmbito da polêmica judaico-cristã. L'Empereur argumenta, ao contrário, que os judeus perderam o cetro e não tem mais autonomia. Isso é expresso pela primeira vez na *Epístola*: “*quod eorum sceptrum Usque ad Messiam perdurare debuerit (Genes.49.10.) jam vero per aliquot secula omne dominium sceptre designatum amiserint*” (L'EMPEREUR, *Epistola*). Ele continua, dizendo que os judeus sustentam que existem reinos autônomos no Extremo Oriente. Estes pensamentos são ecoados na *Dissertatio*:

Por fim, no tempo do Messias, eles procuram cetro e glória; [...] Quem segue Benjamin acha esse absurdo, tanto que em alguns mapas geográficos um certo lugar desse tipo é atribuído aos israelitas no Extremo Oriente¹⁰⁷ (L'EMPEREUR, *Dissertatio*).

O tradutor aponta que os geógrafos judeus incluem a existência de um reino judeu autônomo no Extremo Oriente. O que para ele é absurdo citando a impossibilidade de tal existência, visto que o cetro de Judá (ou seja, a realeza judaica) foi perdida. De acordo com autor, essas passagens no relato de Benjamin são descrições fabricadas. Como veremos, o tradutor usa essas passagens para apoiar sua refutação da narrativa. Embora o espaço não permita um exame completo da *Dissertatio*, um breve resumo de seu conteúdo é de valor. L'Empereur abre com um amplo esboço de Benjamin e suas viagens – para onde viajou e para onde e em que ano regressou – engajando em uma discussão da descrição de Benjamin em relação ao número de judeus que viviam em Bagdá e a maneira que a vida na cidade é descrita como sendo melhor do que a dos judeus que habitavam a Alemanha e a Espanha.

A *Dissertatio* parece então partir do texto de Benjamin e apresenta a obra *Orchoth Olam*¹⁰⁸ de Abraham Farissol (1451 – 1525/26) e seu relato de navegação

107 Tempore Messiae demum sceptrum ac gloriam expectant; [...] Hanc absurditatem qui sequantur, invenit cum aliis Benjamin: adeo ut in mappis quibusdam geographicis Israëlitis procul in Oriente certus hujusmodi locus assignetur (L'EMPEREUR, *Dissertatio*).

108 Possivelmente o primeiro livro geográfico escrito em hebraico, cuja primeira edição foi publicada em Ferrara em 1524. Esta edição foi publicada pelo rabino Israel Landau, filho de Nodah ben Yehuda, e foi a primeira a ser publicada com gravuras. Também inclui material adicionado pelo editor Israel Landau. Esta versão com as notas de Landau tornou-se o padrão para as edições posteriores do livro. Este é um trabalho cosmográfico e geográfico baseado na pesquisa original de Farissol, bem como nas obras de geógrafos cristãos e árabes, especialmente *Supplementum* de Bergomas, *Cosmographia* de Amerigo e novo mundo de Alberico Vesputio riorentino intitulado de Fracanzano da Montalboddo. Cada um dos trinta capítulos da obra trata de uma determinada área geográfica ou assunto, muitas questões

dos Portugueses, de Cabo Verde até o Extremo Oriente e o deserto do Chabor. L'Empereur continua notando uma citação de Os 3:4¹⁰⁹, que fala do exílio da nação de Israel e sua subjugação ao domínio dos reis gentios, mas que os judeus procuram antecipar o cetro e glória no tempo do Messias. Segue-se então um longo debate acerca da distância exata de uma parasanga (uma das muitas maneiras de Benjamin para calcular distâncias entre lugares) e a medida de côvados. L'Empereur conclui a *Dissertatio* com a afirmação geral de que Benjamin de Tudela floreceu a situação do seu povo e condicionou o leitor a querer investigar, mas o texto é vago em alguns pontos.

A linguagem da *Dissertatio* reforça as intenções do autor em usar o Livro de Viagens para contestar não só as descrições registradas na narrativa, mas também os próprios judeus:

Nem Benjamim testifica que viu todas essas coisas; mas ele conta apenas muitas coisas, e quando o prefácio do livro nos diz que muitas coisas que Benjamin tinha ouvido até agora foram ouvidas por ele. Mas assim como Benjamin imagina, a imaginação de Isaac aumenta para os árabes: e isso para esse fim, para que eles possam nos tirar de nossas mãos a arma com a qual lhes pedimos de Gen. 49.10¹¹⁰. (L'EMPEREUR, *Dissertatio*).

Mais adiante ele escreve que as opiniões dos eruditos às vezes deve ser contestada, "*quidem eruditissimorum virorum opiniones saepe refellendas*" (na verdade, as opiniões dos homens mais eruditos muitas vezes devem ser refutadas) tais citações expressam claramente a opinião do autor quanto à veracidade do relato e seu papel vis-à-vis do texto. Em outras palavras, para o autor, não se deve aceitar Benjamin como uma autoridade completa considerando que ele inventou ficções (linguagem semelhante é empregada na *Epistola*, como visto acima, quando ele afirma que irá expor o 'truque' de Benjamin). Tais ficções, então, devem ser refutadas, segundo o autor, mesmo que a pessoa que as desposa seja um homem instruído e embora esses temas sejam abertamente declarados em termos gerais na *Epistola* e

cosmológicas e históricas também são discutidas. A obra contém relatos das partes do mundo recém-descobertas, como a América e a nova rota marítima portuguesa.

109 Porque os filhos de Israel ficarão por muitos dias sem rei, e sem príncipe, e sem sacrifício, e sem estátua, e sem éfode ou terafim. (Oséias 3:4)

110 Nec omnia ista se vidisse testatur Benjamin; sed multa narrat tantum: & cum libri praefatio...multa quae Benjamin narrat ab ipso tantum audita fuisse, testantur. Verum ut fingit Benjamin, ita hujus figmenta auget Isaac f. Aramae: idque in eum finem ut nobis extorqueant e manibus telum, quo ipsos petimus e cap.49.v.10 Gen. (L'EMPEREUR, *Dissertatio*)

na *Dissertatio*, é dentro das *Notae* que L'Empereur cumpre este propósito.

Um estudo completo poderia ser feito das *Notae* ao Itinerário de L'Empereur. Composto por pouco mais de 120 notas, inicialmente parece haver pouca rima ou razão quanto ao que o autor comentou. Um exame mais aprofundado, no entanto, revela que as *Notae* podem ser divididas em três categorias principais: 1) Lugares – onde o autor explica as origens de uma cidade, seu nome, o tamanho ou simplesmente elogia a urbe em questão; 2) Palavras ou terminologias que ele aprofundou e expôs muitos dos quais são moldados pela filologia; e 3) passagens que ele destaca para refutar o texto de Benjamin. Obviamente não é possível descrever cada nota em detalhes, em vez disso, exemplos da segunda e terceira categorias serão discutidos para obter uma melhor visão sobre o que L'Empereur escolheu comentar.

Além disso, veremos que um elemento subjacente da *Notae* também revela ligações entre as edições hebraicas e a tradução de Montano. Para apoiar suas notas críticas, L'Empereur se baseou em uma ampla gama de fontes bíblicas e clássicas, medievais e contemporâneas. Os autores clássicos mais citados incluem Josefo, embora Plínio, Homero, Heródoto e Lívio também sejam usados. De seus contemporâneos, L'Empereur cita Georg Fabricius, Antonius Thysius, o Jovem, Scaliger e Buxtorf. A presença de árabe nas *notas* é o resultado do uso de *Geographus Nubiensis* (o geógrafo núbio), identificado como al-Idrisi (c.1100-65). Nascido em Marrocos e educado em Córdoba, al-Idrisi trabalhou em Palermo na corte de Rogério II e é contemporâneo de Benjamin de Tudela¹¹¹. Uma segunda obra islâmica, intitulada *História dos Sarracenos*, do autor conhecido como Georgio Elmacino também é usada, embora em uma tradução latina de 1625. O maior corpo de textos das citações de L'Empereur, no entanto, é da literatura rabínica.

Nove tratados Talmúdicos são usados (predominantemente o babilônico, mas com alguns exemplos do Talmude de Jerusalém)¹¹². Outros autores judeus também são usados, como os irmãos ICEe Moses Kimchi, Rashi, Maimônides, Abarbanel, Abraham Zacuto, Joseph Caro, Abraham Farissol, David Gans e Moses Alshich, são uma demonstração das inclinações acadêmicas de L'Empereur – o estudo da Bíblia,

111 TOLMACHEVA, Marina A. 'Idrisi', in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri, 2 vols (New York: Routledge, 2006), 1, pp. 379-80.

112 Os tratados usados são: Horayot, Brachot, Bava Basara, Bava Metzi, Shabbat, Makkot, Avodah Zarah, Middot e Sanhedrin.

filologia, literatura rabínica e qualquer fonte que possa ajudar a esclarecer um texto para alcançar um último nível de verdade. O autor não abordou apenas o *Itinerário* como um hebraísta em seus objetivos de refutar o judaísmo, mas como um humanista intencionado a corrigir as imprecisões de Benjamin. A gravação de Benjamin dos nomes dos rabinos está no cerne do relato. Não é surpreendente que L'Empereur tenha incluído algumas notas sobre nomes rabínicos. Os dois exemplos, que se sucedem, vêm da cidade de Lunel. Começando com o segundo exemplo, esta é uma nota biográfica de Rabi Shlomo *ha'kohen*, (Salomão, o Sacerdote) em que L'Empereur relata que este rabino morreu em 1105 e exalta seu grande aprendizado das Escrituras e do Talmud. Pertinente aqui, no entanto, é a última linha da nota que diz:

Mas ele prova a hora de sua morte, enquanto menciona Benjamin, enquanto menciona os mestres dos judeus e outros naqueles estados, que ele descreve, não apenas vivendo em seu próprio tempo; mas às vezes aqueles que morreram¹¹³ (L'EMPEREUR, *Notae*, p. 150)

Assim, o autor apresenta a sua concepção sobre a onipresença dos nomes dos rabinos ao longo da narrativa, ao mesmo tempo em que explica a citação de Benjamin do número de judeus em cada lugar. A primeira nota refere-se a um adjetivo qualificador em nome do rabino Samuel. O texto hebraico-latino de L'Empereur lê ' , ou recitador). A linha de abertura da nota de *chazzan*(Rabi Samuel, o ¹¹⁴ שמואל רחן L'Empereur (NOTAE, p. 148) diz: “Na edição Constant. lemos velho, mas o códice de Brisgoa é melhor publicado como cantor: pois, como os epítetos a seguir, são nomes de ofícios igualmente e este ofício era distinto dos outros de mesmo nome”¹¹⁵ (L'EMPEREUR, *Notae*, p. 148).

A nota continua com evidências do Talmud, Rashi, Joseph Caro e Maimônides delineando as diferenças entre os dois escritórios onde um *senex*, um homem instruído, que lia as escrituras sagradas para o povo e um “recitador” é o *Concionator in synagoga* (o líder de canto na sinagoga). Significativa aqui é a discrepância entre as duas edições impressas. L'Empereur fez sua pesquisa,

113 Caeterum mortis tempus evincit, Benjaminem dum Judaeorum magistros aliosque in istis civitatibus, quas describit, commemorat, non tantum suo tempore viventes recensere; sed eos quandoque qui obierant (L'EMPEREUR, *Notae*, p. 150)

114 R.Samuel praelector

115 In edition Constant. legitur ןרן senex: sed melius Brisgoae editus codex ןרן :nam ut sequentium epitheta, sunt officiorum nomina; pariter & hic officio ab aliis ejusdem nominis distinctus fuit (L'EMPEREUR, *Notae*, p. 148)

verificando quatro textos para explorar a distinção entre ancião e recitador, a fim de fazer um julgamento informado sobre qual edição seguir. Como supracitado, a edição de Breisgau de 1583 é um cópia idêntica da edição de Constantinopla de 1543, mas os textos divergem neste caso. A comparação com os manuscritos revela que todos lêem ¹¹⁶למאן שמואל, assim como o de Usque edição de 1556. O *Itinerarium de Montano* também traduz 'Samuel senex'. Como essa mudança ocorreu na edição Froben-Zifroni não é conhecida. L'Empereur, no entanto, escolheu usar em sua ¹¹⁷למאן tradução.

Como discutido, os escritos introdutórios de L'Empereur revelam que sua intenção era expor equívocos e imprecisões no *Livro das Viagens*. Várias notas apoiam esse objetivo e formam a terceira categoria temática, na qual o autor procurou refutar, conforme descrito, o relato de Benjamin. O primeiro exemplo de L'Empereur destacando um erro é encontrado na descrição de Benjamin de Roma, onde ele relata que há um palácio do rei Tarmal Gilsin, e há dentro do palácio 365 palácios como os dias do sol, L'Empereur traduz isso como: *Adhaec palatium regis, regis inquam Galbini: in cujus palatio trecentae & sexaginta aulae, quae dierum anni numerum aequant*¹¹⁸ (L'EMPEREUR, *Notae*, p. 156).

A nota de acompanhamento é dupla, a primeira parte está posta na explicação filológica da grafia escolhida de Galbinus, a segunda metade da nota refere-se diretamente à afirmação de Benjamin de que o palácio contém 360 palácios e a dúvida do tradutor em relação a veracidade da descrição de Benjamin, levantando a pergunta de que se o viajante realmente viu estes palácios: *At palatium illud quod trecenta & sexaginta palatia in se complecteretur, & tria milliaria pateret, quis vidit praeter hunc Benjaminem, vel potius quis se vidisse scripsit?*¹¹⁹ (L'EMPEREUR, *Notae*, p. 156). Ele não fornece uma resposta e simplesmente continua. A nota termina com outra pergunta em relação a quem tem tempo para examinar tudo relacionado aos judeus: *Sed quis omnes Judaicas nugas recenseat?* (L'Empereur, *Notae*, p. 156)¹²⁰. Ambas as perguntas na nota são retóricas. Elas revelam ao leitor que L'Empereur não está

116 Cantor Shamuel

117 Recitador

118 Além do palácio do rei, digo de Galbinus, em cujo palácio há trezentos e sessenta palácios, que equivalem ao número de dias do ano.

119 Mas aquele palácio, que abrangia trezentos e sessenta palácios, e estava aberto por três milhas, quem viu além desse Benjamin, ou melhor, quem escreveu que ele o viu?

120 Mas quem revisa todas as bobagens judaicas?

convencido de que todas as descrições de Benjamin são um relato de testemunha ocular. Nos casos em que o autor não acreditava no que foi anotado pelo viajante, a descrição era descartada como insignificante.

Uma nota quase idêntica à acima é vista na descrição de Abidos e sua localização em relação ao Propontis (o moderno Mar de Mármara). Benjamin escreve “Uma viagem de três dias leva a pessoa a Abidos, que fica sobre um braço do mar que flui entre as montanhas, e após cinco dias de jornada a grande cidade de Constantinopla é alcançada”. Sobre a frase 'entre as montanhas' L'Empereur afirma sua descrença nesta afirmação:

Quem pode falar de tal absurdo? A Propontis fica entre Constantinopla e Abidos, um lago ou uma espécie de mar: nosso [autor] tenta persuadir que ela se estende entre as montanhas. O Propontis deve ser atravessado de navio; não é verdade que se estenda entre as montanhas com uma viagem em terra. Mas ele parece relatar lugares e distâncias de lugares e circunstâncias de uma viagem também de boatos, a menos que ele mesmo tenha inventado. Portanto, não demorarei para refutar cada um¹²¹. (L'Empereur, Notae, p. 163)

Semelhante à nota mencionada, o tradutor coloca isso no contexto de como Benjamin registra sua jornada – seja pela experiência em primeira mão, informação de segundos ou invenção. Ademais, o final desta nota reitera sua posição e seu objetivo geral de refutar o que pra ele é um absurdo dito por Benjamin e outras passagens errôneas. Um terceiro exemplo refere-se à descrição da China (Zin) onde ele descreve que quando os navios ficam presos no Mar de Nikpa, os marinheiros costuram-se em peles com facas e se jogam ao mar, onde são agarrados por um grifo e levados para terra seca. Os marinheiros então se cortam das peles e matam o grifo¹²². L'Empeurer comenta este episódio

121 Quis has nugas serat? Propontis Constantinopolin & Abydum interjacet, lacus vel mare aliquod: noster inter montes eò tendi persuadere conatur. Transmittenda navibus Propontis; non verò terrestri itinere inter montes eò tenditur. Sed loca, locorumque distantias, & circumstantias itinerum ex auditu quoque referte videtur; nisi ipse etiam finxerit. Quare singulis refutandis non immorabor (L'Empereur, Notae, p. 163)

122 Às vezes o timoneiro não consegue governar sua embarcação, quando um vento furioso a impele para esse mar de Nikpa, onde ela não pode mover-se de seu lugar; e a tripulação tem de permanecer onde está até que suas reservas de provisões se exauem e então eles morrem. Dessa maneira muitos navios foram perdidos, mas os homens finalmente descobriram um stratagem para escapar deste maligno lugar. A tripulação prove-se de peles de boi. E quando sopra esse mau vento que os impele ao mar de Nikpa, eles se envolvem nas peles, que são feitas à prova d'água e, armados com facas, mergulham no mar. Um grande pássaro chamado grifo vigia-os e, na crença de que o marinheiro é um animal, o grifo agarra-o, leva-o para terra firme e o depõe no alto de uma montanha ou em uma cova a

Dentro de peles uma história tão suja (ou seja, lixo) expressa, a esperteza de Benjamin para nós, bem o suficiente e mais... Assim, a partir disso, pode ser possível observar quanta fé ele é digno de outras coisas. Portanto, não é no caso que R'Isaac, filho de Arma, traz a autoridade [de Benjamin] para Gn 49:10, onde com este argumento assim rejeitado ele se esforça arduamente para provar seu caso¹²³. (L'Empereur, Notae, p. 217)

L'Empereur expressa claramente sua incredulidade nesta nota. Enquanto *nugae* é substituído por *putida fabula* (história suja) os significados são sinônimos. Aqui a implicação é que Benjamin não é bem-sucedido em provar seu caso. Mais importante é que L'Empereur liga o absurdo de Benjamin à "esperteza"; em outras palavras, as fabricações de Benjamin são inerentes à sua personalidade. O tradutor não apenas rotula Benjamin de mentiroso, mas todos os judeus, sendo que, para o autor, esta seria uma característica natural para eles. Este, então, é o fundamento da mensagem que L'Empereur transmite aos leitores do *Itinerário*.

Bagdá igualmente capturou a atenção do tradutor. Algumas notas dizem respeito as *yeshivot* e ao *Exilarch*, outros se concentram no califado. Dentro desta última categoria, ele questiona por que Benjamin, quando em Bagdá, não nomeou o Califa na época, expressando sua dúvida sobre a veracidade das viagens a todos os lugares registrados na narrativa citando Bagdá e a fama do califado abássida acreditando ser impossível que um viajante não registrasse o nome do califa como era conhecido em todo o mundo islâmico. Ele afirma que ele estava simplesmente apresentando as provas e deixava aos leitores do *Itinerário* tirar as suas próprias conclusões sobre a questão da credibilidade de Benjamin. L'Empereur, claramente, não é imparcial e sua intenção (que impactou como ele escolheu interpretar o texto) é destacar as falhas do *Itinerário* para atacar os judeus.

Parece mais claro, como já adverti nos parágrafos anteriores, que Benjamin não visitou pessoalmente todos os lugares que escreve ter percorrido. Pois, se ele estava em Bagdá, qual desses abássidas era então o califa cujo nome ele foi capaz de ignorar? Certamente, se

fim de devorá-lo. O homem então se atira rapidamente sobre o pássaro com uma faca e o mata. [Trad. Guinsburg, 2017, p.131-132)

123 *Pellesque intus] Tam putida fabula ingenium & indolem Benjaminis nobis satis superque exprimit. Adeo ut vel hinc constare queat, quam fidem in aliis multis mereatur. Non est ergo, quod R. Isaac filius Armae auctoritatem ipsius ad eludendum comma 10. Cap 49. Gen. producat, ubi argumento inde deprompto satisfacere allaborat (L'Empereur, Notae, p. 217)*

alguém tivesse se tornado conhecido deles naquela cidade [seria] especialmente o califa. A partir disso e de outros semelhantes, os leitores podem concluir se ele merece crédito, uma vez que fala sobre seu povo em todos os lugares, que ele inventou [a saber] que pode distorcer [Gn 49:10] e alguém pode desconfiar [dele] com razão.¹²⁴ (L'EMPEREUR, Notas, p. 186)

Como visto anteriormente, a afirmação de Benjamin de reinos judeus autônomos tomou a atenção de L'Empereur. Não é surpreendente, então, que essas passagens, onde ele acredita que Benjamin errou, ganhem comentários. Da cidade de Tanai para a terra do Khuzistão, o tradutor oferece explicações para a presença das Dez Tribos Perdidas na tentativa de dar sentido às descrições de Benjamin dos rios Tigre e Gozã. Para destacar um exemplo, sobre Kheibar, Benjamin afirma: “Dizem que os homens de Kheibar pertencem às tribos de Rúben, Gad e Manassés”. (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p.165). Semelhante a quando L'Empereur usou várias fontes para entender a diferença entre ancião e recitador, aqui ele também explora essa afirmação ainda mais.

Para fazer isso, ele cita uma narrativa do século IX de um Viajante judeu¹²⁵ do norte da África que dizia ser da tribo perdida de Dã: “*Attamen Eldad Danita, in suo libello de tribulus Israëlís, secus statuit: nam Gadem conjungit cum Naphtali & Aschere...Rubenum autem alibi apud Zebulonem collocat*”¹²⁶ (L'Empereur, Notae, pp. 202-203). Em outras palavras, os dois relatos se contradizem; considerando que Eldad ha'Dani¹²⁷ afirma que Gad, Naftali e Asher moram em um lugar e Rúben e Zebulom em outro, Benjamin registra Gad morando com Rúben e metade de Manassés. L'Empereur, no entanto, não tenta reconciliar este desacordo e apenas aponta para sua discrepância: “*Inter se non convenient; & tamen uterque loca à se lustrate scribit. Fabulatores istos magis congruere decebat*”¹²⁸

Quase se pode ler esta nota com um tom de ceticismo – como é que dois relatos, ambos os quais afirmam ser de primeira mão podem se contradizer

124 Unde clarius apparat, quod jam in praecedentibus monui, Benjaminem istis omnibus locis non fuisse, quae tamen se lustrasse scribit. Nam si Bagdadi fuit, qui Abassidae illius, qui tum Calipha erat, nomen ignorare potuit? Sane si quisquam ea in urbe innotuit, Calipha potissimum. Ex his & similibus lectores conjiciant, an fide mille mereatur, quum de gente sua passim ea commemorat, quae in eum finem excogitata, ut 10. c.49 Geneseos detorqueatur, meritò quis suspicetur

125 Eldad Ha'Dani (o danita)

126 No entanto, Eldad ha'Dani, em seu pequeno livro sobre as tribos de Israel, pensava de forma diferente: ele ligava Gad a Naftali e Aser... mas ele coloca Rúben em outro lugar perto de Zebulom.

127 Foi um comerciante, viajante e filólogo judeu.

128 Eles não concordam entre si; e, no entanto, cada um escreve sobre lugares que ele mesmo visitou. Era apropriado que tais mentirosos concordassem mais.

completamente? Apesar da passagem não ser explicitamente rotulada como errônea, L'Empereur dá sentido a contradição explicando que para ele, tanto Benjamin quanto Eldad há Dani são mentirosos, existem discrepâncias porque ambos inventaram algumas das descrições que, por sua vez, significa que existem erros nas narrativas. Benjamin, de fato, faz várias menções às Dez Tribos Perdidas, muitas vezes em relação a sua localização. De acordo com L'Empereur, o objetivo disso é não apenas demonstrar sua existência continuada, mas também para mostrar que vivem sob seu próprio domínio. Para leitores de Benjamin, e a nação judaica em geral, isso provaria que Gn 49:10 não foi negado e que o cetro permanece com Judá, daí o Messias ainda não pode ter vindo. É esta afirmação que o tradutor procura invalidar em a *Epistola*, a *Dissertatio* e as *Notas*.

Sem dúvida, L'Empereur traduziu o *Itinerário* em seu papel de cristão erudito e polemista contra os judeus. Os hebraístas eram cristãos devotos, muitas vezes teólogos, que estavam profundamente interessados em todas as coisas judaicas para reforçar suas próprias crenças (MCKANE, 1989 p. 73). L'Empereur usou seu conhecimento de hebraico e experiência em literatura para refutar o judaísmo. Em sua opinião, foi o apego judaico à literatura rabínica (o Talmud) que permitiu que os judeus continuassem a acreditar em inverdades e rejeitassem a Cristo. Este motivo medieval foi perpetuado por Buxtorf em seu *De abbreviaturis* e mantido por L'Empereur. Como afirma van Rooden, o tradutor construiu um argumento teológico, com base em Gênesis 49:10, para refutar passagens da narrativa de Benjamin (VAN ROODEN, 1989, p. 154).

Enquanto Benjamin ofereceu esperança para a diáspora judaica com suas descrições de comunidades judaicas autônomas, L'Empereur concluiu que estas eram invenções. Atestamos que o tradutor se encaixa perfeitamente com a tradicional polêmica cristã de que os judeus, apesar de seu grande aprendizado continuaram a se apegar a falsas crenças. O *Itinerário* é usado para confirmar tal aspecto e demonstrar que as obras judaicas eram úteis para lembrar os cristãos (protestantes) de sua sorte em manter as crenças corretas (VAN ROODEN, 1989 p. 172). Ao determinar como L'Empereur veio a traduzir, interpretar e usar o Livro das Viagens como texto polêmico contra os judeus, a questão da intenção do *Itinerário* público também deve ser explorada. Quem era o público leitor de L'Empereur na *Dissertatio* e nas *Notas*? Isso pode ser parcialmente respondido quando analisamos a impressora do *Itinerário*, a Elsevier Press. A relação simbiótica entre acadêmicos, impressores e

universidades já foi abordado em relação à nomeação de Plantin como impressora oficial da universidade em Antuérpia. Esta relação tripartida também foi um fator na realização da edição de 1633; do mesmo modo que Montano imprimiu todos os seus trabalhos com Plantin, L'Empereur também imprimiu seus trabalhos com as gráficas oficiais da universidade em Leiden, a famosa gráfica Elsevier.

3.5 Conexões entre as traduções de Montano e L'Empereur

O Itinerário não foi usado apenas como um livro específico lido por um único público. Foi também uma edição crítica de um texto que se engajou em polêmicas judaico-cristãs, e apresentou Benjamin como um polemista. Como tal, o texto poderia ser usado por outros estudiosos cristãos em outras obras que buscavam tentar refutar o judaísmo. Isso se reflete melhor no índice encontrado no final do *Itinerário*. Embora dominado por pessoas e lugares, sob a letra 'E' estão listados todos os casos de 'Erro' encontrados no texto. O Índice facilita assim a navegação fácil para as passagens errôneas. Embora haja mais evidências do uso direto do *Itinerarium* de Montano a edição de L'Empereur, com sua agenda de refutação do judaísmo não teria passado despercebida. Os estudiosos teriam procurado o texto para incorporar em seus próprios escritos, talvez usando o índice para procurar passagens, como o 'Erro' mencionado. O fato de ter sido reimpresso em 1636 é mais uma indicação da demanda para a edição.

L'Empereur foi o primeiro estudioso cristão a produzir edições bilíngues hebraico-latim, uma nova tendência que se desenvolveu dentro do movimento humanista para uma maior investigação filológica. Enquanto Montano produziu sua tradução latina, porque apenas uma pequena minoria de estudiosos sabia ler hebraico, L'Empereur esperava que seus leitores se envolvessem com a língua original, mas através das lentes de suas *Notae*. A edição de 1633, portanto, supera seu antecessor em *layout*. Para os alunos, isso teria sido vantajoso, principalmente para o ensino de idiomas, enquanto os acadêmicos poderiam acompanhar o processo de tradução. O tamanho do livro é igualmente importante tendo sido impresso no famoso formato *duodecimo* da Elseviers (240mm), que tornou o *Itinerário* portátil. Em 1633, L'Empereur já era uma autoridade reconhecida na literatura e suas obras geraram demanda entre os colegas estudiosos protestantes. Ainda assim, o público para tal obra permaneceu pequeno (VAN ROODEN, 1989, p.130-31). No entanto, a

tradução foi reimpressa em 1636, embora sem o texto hebraico – o volume, editado por George Calixtus e seu filho Friedrich Ulrich e impresso por H. Mullerus em Helmstedt, forneceu aos leitores tanto o latim de Montano quanto o latim de L'Empereur.

Em sua transmissão latina, o Livro das Viagens foi completamente reconceituado por estudiosos cristãos. O terceiro capítulo examinou essa transmissão de um texto hebraico para um texto em latim para mostrar como, por intermédio de um compartilhamento de conhecimento por homens afins, o *Livro das Viagens*, agora conhecido em latim como o *Itinerário*, tornou-se um dos textos-chave entre Cristãos Hebraístas dentro da República das Letras. Alegou ainda que nas datas de 1575 e 1633 as edições foram impressas para um público acadêmico. Apesar de suas diferentes confissões, tanto Montano quanto L'Empereur abordaram a narrativa de Benjamin a partir de perspectivas teológicas e acadêmicas. As edições de 1575 e 1633 divergem em sua aplicação do texto. *Itinerarium* de Montano apropria Benjamin de Tudela como um explorador proto-espanhol que não só visitou a Terra Santa e que descreveu aos seus leitores a paisagem bíblica dela, mas também poderia ser visto como um precursor dos exploradores do Novo Mundo. Em contraste, L'Empereur abordou o texto de Benjamin no verdadeiro espírito do humanismo – lendo o texto com um olhar crítico para determinar a confiabilidade dele antes de seu uso. Ao submeter o *Livro de Viagens* ao rigoroso estudo acadêmico, L'Empereur foi o primeiro a questionar a veracidade da narrativa de Benjamin (haja vista que esta não é uma tendência vista na recepção hebraica).

Na defesa de sua confissão protestante, L'Empereur estudou e traduziu o *Livro das Viagens* para obter uma melhor compreensão do judaísmo, para atacar os judeus e refutar suas crenças. Este método de leitura não era novidade, mas sim uma continuação da prática medieval. Ele representa, no entanto, uma evolução na recepção do *Livro de Viagens* como o texto agora estava envolvido em um nível polêmico - não apenas para L'Empereur refutar Gen 49:10, mas também por meio de sua interpretação do próprio Benjamin como um polemista. Ainda assim, é importante observar, como Thomas E. Burman faz, que os estudiosos "nem sempre estavam no modo polêmico" (BURMAN, 2007, p. 192). Embora os estudiosos cristãos leiam textos principalmente como filólogos, seria imprudente pensar que as crenças dos tradutores e leitores nunca se intrometeriam em seu trabalho. As *Notae* de L'Empereur são um exemplo perfeito disso, pois equilibram explicações filológicas com as polêmicas.

Dentro da erudição cristã, então, o *Livro de Viagens* foi uma fonte inestimável para os interessados em filologia, *biblia sacra*, geografia bíblica e polêmica judaico-cristã.

Como observou Stephen G. Burnett, o “cânone” dos textos judaicos era pequeno (BURNETT, 2012, p. 139). Os estudiosos não apenas compartilharam trabalhos, mas também os produziram uns para os outros com base em interesses mútuos. Se um erudito lia uma determinada obra hebraica que continha informações de valor, “o valor desse texto aumentava” (BURNETT, 2012, p. 220). De muitas maneiras, isso é o que aconteceu com o *Livro das Viagens*; entrou no mundo da erudição cristã em 1575 como um texto interessante para Montano ler e traduzir para os homens letrados. Por sua vez, foi lido e anotado por estudiosos proeminentes do início do mundo moderno. Em 1633, L'Empereur reembalou o texto, concedendo à narrativa de Benjamin maior exposição a um público cada vez maior de estudantes e acadêmicos da República das Letras. No entanto, deve-se notar que essas traduções foram feitas por uma elite de leitura hebraica para um grupo de elite de estudiosos em toda a Europa cuja *língua franca* era o latim. Deste modo, o texto encontrou tanto autocensura quanto excisões eclesiásticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática das viagens no medievo tem se mostrado uma área de grande relevância para as pesquisas que se inserem dentro do recorte cronológico da Idade Média. As discussões, que se colocam dentro dela, pressupõem pensar o conceito de mobilidade medieval e de que maneira a viagem se incorpora nele. Conjectura, da mesma forma, a reflexão sobre o que significa viajar na Idade Média, as implicações da viagem e sua configuração. Relembramos que a prática de rememoração consiste em um exercício que se objetiva rememorar algo distante no passado, se relacionando objetivamente com o comportamento narrativo dos grupos humanos. Por isso, esse processo de fundamentação da memória coletiva, implica, na criação de universos que visam a fixação da imagem de um grupo na história. Dessa forma, o exercício da recordação sofre inúmeras manipulações conscientes ou inconscientes, de modo a ressaltar partes mais importantes que possuem algum grau de afetividade com o agente que rememora, dando maior ou menor ênfase a determinados pontos de acordo com o momento celebrado.

O *Itinerário de Benjamin de Tudela* não é um texto medieval que caiu na obscuridade apenas para ser redescoberto séculos depois de sua produção; ao contrário, é um texto que experimentou uma transmissão ininterrupta. A narrativa é, sem dúvida, de origem espanhola, e em algum ponto incognoscível, o texto foi transmitido para além da Península Ibérica. Seria fácil supor que o Livro das Viagens foi retirado da Península Ibérica durante a expulsão de 1492, porém a data de 1428 do manuscrito de Roma prova o contrário. Por volta (pelo menos) do século XV, o relato foi transmitido para outras comunidades judaicas fora da Península Ibérica indicando que no período medieval sua transmissão não foi apenas ibérica, mas alcançou espaço entre muitos leitores, tornando-se ainda mais arraigadas à cultura ibérica, visto que os exilados e seus descendentes viam os livros como símbolos de memória e continuidade.

A fragmentária, e amplamente descritiva, historiografia moderna explorou o *Itinerário* afim de demonstrar questões sobre o mundo judaico do século XII. Como tal, na recepção moderna a narrativa foi usada como um relato de testemunha ocular, mas os antecedentes para esta recepção, no entanto, datam da Idade Média. Enquanto os manuscritos existentes atestam um público judeu medieval, seus leitores são silenciosos, e do relato emergiram três grandes categorias: argumentos

polêmicos, geografia bíblica e história-genealogia. Assim, o relato de Benjamin foi interpretado em uma multiplicidade de contextos que não seriam esperados para uma narrativa de viagem. São as duas últimas categorias que destacam particularmente as raízes dos usos modernos da narrativa – vale lembrar que autores judeus medievais também compreendiam a narrativa como uma fonte factual que poderia lançar luz sobre a história judaica e a paisagem bíblica; o que não era exclusivo para um público judeu, mas também é exemplificado por leitores cristãos como Montano. Com o Livro das Viagens lido como um relato verdadeiro pelos leitores medievais e modernos, as descrições da narrativa foram entendidas como visões históricas do passado e, conseqüentemente, o *Itinerário de Benjamin de Tudela* foi apropriado e perpetuado como uma narrativa de viagem com histórias verídicas que ajudou a manter a sua relevância e contribuir para a sua transmissão através dos séculos.

A narrativa tem uma transmissão textual rica e ininterrupta. As testemunhas textuais mostraram que a narrativa sobreviveu em quatro estados separados onde escribas e impressores alteraram livremente o texto. Porém, para apreciar plenamente a transmissão, deve-se voltar à recepção do texto e como o público judeu e cristão lê, compreende e se apropria da narrativa de Benjamin. Ao abordar o Livro das Viagens através da sua transmissão e recepção, este estudo ofereceu uma nova estrutura para se envolver com o relato. Assim, os estudos intratextuais do texto só podem ser levados até certo ponto; isso não é para encerrar a conversa, mas para adicionar uma nova dimensão as perguntas de intenções autorais, autenticidade e até que ponto o texto é cheio de fábulas e enfeites. Esses questionamentos se tornam rapidamente redundantes quando a discussão é deslocada para âmbito da transmissão e das audiências. Como resultado, isso revelou que o *Itinerário de Benjamin de Tudela* foi entendido como um texto mais complexo do que o creditado pela maioria dos estudiosos. Ao atrair leitores judeus e cristãos, a narrativa perdurou e continuou a encontrar relevância entre o público. Pela sua versatilidade o relato, portanto, alcançou uma posição de destaque dentro dos mundos judaico e cristão, cruzando as divisões culturais e religiosas entre suas origens, no século XII, e o século XVII.

O método comparativo não é uma exigência teórica colocada à realidade de fora por um modelo social ou teórico previamente concebido sob uma estranha constelação de fatos; é uma metodologia de pesquisa que não ignora os pressupostos metodológicos do qual parte, por isso é necessário torná-los explícitos desde o início. O método comparativo deve partir de pressupostos claros e questões delimitadas, ou

seja, considerando claramente quais são os atributos da comparação e se as unidades de comparação escolhidas têm proximidade ou semelhança suficiente entre eles para serem comparados. Como aponta Chirt Lorenz (2005) o método de comparação histórica não pode ignorar a política que lhe dá significado à comparação, ou seja, deve explicitar os parâmetros da comparação, o que ele chama de "faixas de contraste ou situação de comparação", para definir bem os elementos de comparação com intervalos ou atributos de contraste explícitos, se não forem desejados chegar a resultados enganosos ou parciais (LORENZ, 2005, p.44-45).

Argumentamos assim, que a narrativa foi usada em uma variedade de contextos, desde a polêmica até a geografia e história bíblicas por estudiosos judeus medievais. A recepção moderna, discutida de forma mais ampla, indica que as edições hebraicas impressas de 1543 e 1556 foram lidas por um público sefardita com o propósito de se conectar com sua herança ibérica, com uma camada adicional de interpretação que ligava o texto à esperança de redenção e a vinda do Messias. À medida que o texto é apresentado aos leitores cristãos tanto em hebraico quanto em latim, o Livro das Viagens foi inicialmente entendido e usado de maneira semelhante. A edição hebraica de 1583 e a primeira tradução latina de 1575 também aplicaram o texto à história e à geografia bíblica. Este estudo ilumina, assim, a continuidade na forma como o Livro das Viagens foi entendido – como uma testemunha ocular e fonte autorizada que encontrou ressonância contemporânea com os leitores posteriores. Assim, a segunda tradução latina de 1633 representa uma evolução na forma como o Livro das Viagens foi interpretado, já que o texto agora estava engajado polemicamente em atacar os judeus.

REFERENCIAS

FONTES

ADLER, Marcus Nathan. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907.

ASHER, Adolf. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres e Berlim: A. Asher & Co. v.2, 1840.

BENJAMIN DE TUDELA. Itinerário de D. Benjamin, com Versão e Notas de trad. por Constantijn L'Empereur (Leiden: Elsevier Press, 1633).

BENJAMIN DE TUDELA. *Itinerarium de Benjamin de Tudelensis*, trad. por Benito Arias Montano (Antuérpia: Christophe Plantin, 1975).

BENJAMIN DE TUDELA. *Livro de viagens de Benjamin de Tudela*, trad. por José Ramón Magdalena Non de Deos (Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1982).

BENJAMIN DE TUDELA. *Masa'ot Shel Rabbi Binyamin* (Freiburg im Breisgau: Ambrosius Froben e Israel Zifroni).

BENJAMIN DE TUDELA. *Masa'ot Shel Rabino Binyamin* (Constantinopla: Eliezer Soncino, 1543).

BENJAMIN DE TUDELA. *Masa'ot Shel Rabino Binyamin* (Ferrara: Abraham 1556)

BENJAMIN DE TUDELA. *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. Tradução e notas de J. Guinsburg. SP: Perspectiva, 2017.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2002, 2206 páginas.

CANO, María José, *Selomoh ibn Verga, La vara de Yehudah (Sefer Sebet Yehudah)*. Introducción, traducción y notas por ... "Biblioteca Nueva Sefarad", 1 6. Barcelona, Riopiedras, 1991.

DAUD Abraham Ibn, *Sefer ha-Qabbalah*: London, Routledge & Kegan Paul (ed. orig. The Jewish Publication Society of America, 1967).

ELDAD HA'DANI. *Eldad ha-Dani: sipurav ve-hilkotav*, ed. e trans. por Abraham Epstein (Bratislava: Avraham Alkala'i, 1891).

MAIMÔNIDES. *Guia dos perplexos (obra completa)*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Sêfer, 2018.

MARÍA, Pablo de Santa. *Las edades del mundo* en R. Foulché Delbosc, Cancionero Castellano del siglo XV, tomo II. "Nueva Biblioteca de Autores Españoles", vol. 22. Madrid, 1915, pp. 155-188.

MARIANA, Juan de. *Historia general de España*. Compuesta, aumentada y corregida por el padre Juan de Mariana, y continuada hasta nuestros días por don Eduardo de Palacio. Tomo I. Madrid, M. Rodríguez y Comp^a., editores, 1867.

VERGA, Selomoh ibn, *Sebet Yehudah*: Francisco Cantera Burgos, "Schébet Jehudah. La Vara de Judá de Salomón ben Verga. Traducción española con un estudio preliminar". Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, XIII no 1-2 (1924) pp. 83-136; XIV no 3-4 (1924) pp. 137-296 y XV no 1 -2 (1925) pp. 1-74.

VERGA, Solomon ibn. *Shevet Yehudah* (Leipzig, 1864).

OBRAS

ADLER, Elkan Nathan. *Jewish Travellers in the Middle Ages*, 19 Firsthand Accounts (London: George Routledge). (1930).

ADLER, Elkan Nathan. *Jews in Many Lands* (London: MacMillan & Co., 1905).

BEAZLEY, C. Raymond. 'Voyages of the Zeni' The Geographic Journal 13:2 (1899) 166-170.

BEIT-ARIÉ, Malachi. *Hebrew Manuscripts of East and West: Towards a Comparative Codicology* (London: British Library, 1993).

BELL, Aubrey. *Benito Arias Montano* (Oxford: Oxford University Press, 1922).

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 15 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 67.

BURKE, Peter 'Erasmus and the Republic of Letters' European Review 7:1 (1999) 5-17..

BURMAN, Thomas E. *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

BURNETT, Stephen G. (1998) 'The Regulation of Hebrew Printing in Germany, 1555-1630: Confessional Politics and the Limits of Jewish Toleration' in *Infinite Boundaries: Order, Disorder, and Reorder in Early Modern German Culture*, ed. by Max Reinhard and Thomas Robisheaux (Kirksville, MO: Sixteenth century Journal Publishers), pp. 329-48. (1998)

BURNETT, Stephen G. 'Christian Printing in the Sixteenth Century: Printers, Humanism and the Impact of the Reformation' *Helmantica: Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 51:154, 13-42. (2000)

BURNETT, Stephen G. 'German Jewish Printing in the Reformation Era (1530-1633)' in *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth Century Germany* ed. by Dean Phillip and Stephen G. Burnett (Leiden: Brill), pp. 503-27 (2006)

BURNETT, Stephen G. *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660)* (Leiden: Brill) (2012)

BURNETT, Stephen G. *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660)* (Leiden: Brill) (2012).

BURNETT, Stephen G. *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf I (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century* (Leiden: Brill, 1996).

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CANO PÉREZ, M. J. (2014). *La otredad en los libros de viajeros musulmanes y judíos en Siria-Palestina según ibn-Yubair y Benjamín de Tudela*. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección árabe, Islam*, 63, 5-20.

CARMOLY, M. E. *Tour du monde ou voyages du Rabbín Pëthachia de Ratisbonne, dans le douzième siècle*. París. (1831).

CASTRO, Anna Carla Monteiro de. *Homo Viator. Viagens e Viajantes na Idade média*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Fluminense, Niterói, 2019.

CLAVAL, Paul. *A Geografia Cultural*. Trad. de Luiz F. Pimenta e Margareth de Castro A. Pimenta. 3ª. Ed. Florianópolis (SC): Editora da UFSC, 2007.

COOPER, Alanna E. 'Conceptualizing Diaspora: Tales of Jewish Travelers in Search of the Lost Tribes, 30:1 (2006) 95-117.

DANBY, Herbert. *Gentile Interest in Post-Biblical Hebrew Literature* (Jerusalem: Syrian Orphanage Press, 1932).

DAVID, A. (2012). *El itinerario de Rabí Petachia de Ratisbona*. En M. J. Cano Pérez & T. M. García Arevalo. Oriente desde Occidente. Los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes sobre Siria-Palestina (s. xii-xvii).

DAVIES, David W. *The World of the Elseviers 1580-1712* (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1954).

DAVIS, Martin. 'Humanism in Script and Print in the Fifteenth Century', em *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. por Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 47-62

DECTER, Jonatan P. *Iberian Jewish Literature: Between AL-Andalus and Christian Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. p.188

DÉU, José Ramón Magdalena Nom de. 'Testimonios arqueológicos del Oriente Próximo reflejados en el Séfer-Masa'ot de Benjamín de Tudela (SiriaPalestine, Mesopotamia y Egipto)', *Arbor*, 180 (2005), 465-488.

DUNKELGRÜN, Theodore. 'The Multiplicity of Scripture: The Confluence of Textual Traditions in the Making of the Antwerp Polyglot Bible (1568-1573)', (unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, 2012).

DUNKELGRÜN, Theodore. 'The Multiplicity of Scripture: The Confluence of Textual Traditions in the Making of the Antwerp Polyglot Bible (1568-1573)', (unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, 2012).

FAUVELLE-AYMAR, Francois-Xavier. 'Desperately Seeking the Jewish Kingdom of Ethiopia: Benjamin of Tudela and the Horn of Africa (Twelfth Century)', *Speculum*, 88:2 (2013), 383-404.

GITLITZ, David. *Pilgrimage from the Ganges to the Delta: An Encyclopedia*, ed. Linda K. Davidson and David Gitlitz (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2002), p. 57.

GOITEIN, S.D. *A Mediterranean Society*, 5 vols (Berkeley, Calif: University of California Press, 1967).

GOLDGAR, Anne. *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters 1680-1750* (New Haven and London: Yale University Press, 1995).

GRAFTON, Anthony and Joanna Weinberg. *"I Have Always Loved the Holy Tongue": Isaac Casaubon, the Jews, and a chapter in Renaissance scholarship* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2011).

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HASAN-ROKEM, Galit. *'Homo viator et narrans judaicus: Medieval Jewish Voices in the European Narrative of the Wandering Jew'* in *Europäische Ethnologie und Folklore im Internationalen Kontext*, ed, by Ingo Schneider (Frankfurt: Peter Lang, 1999), pp. 93-102.

HOWARD, Donald R. *Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity* (Los Angeles: University of California Press, 1980).

JACOBS, Martin. *'From Lofty Caliphs to Uncivilized 'Orientals' – Images of the Muslim in Jewish Travel Literature'* *Jewish Studies Quarterly* 18:1, 64-90. (2011).

JACOBY, David. *'Benjamin of Tudela and His Book of Travels'* in *Venezia incrocio di culture: Percezioni di viaggiatori europei e non europei a confronto: Atti del convegno Venezia, 26-27 gennaio 2006*, ed. by Klaus Herbers and Felicitas Schmieder (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008), pp. 135-164.

JOSEFO, Flávio. *Antiguedades de Los Judios (Completo) / Jewish Antiques* (Spanish Edition). 2012.

KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition: An Historical Revision* (London: Phoenix, 2000).

KASHANI, Reuven. *'The Travels of Benjamin of Tudela'* *Ariel*, 87 (1992), 37-50.

Kim, Margaret. 'The Itinerary of Benjamin of Tudela, Lost Israelites, and Vanishing Indians: Trans-Atlantic English Reception of the Medieval Past in the Seventeenth Century' *EurAmerica*, 40:1 (2010), 103-131.

KOSTA-THÉFAINE, Jean-François. *Travels and Travelogues in the Middle Ages* (New York: AMS Press, 2009).

LACERENZA, Giancarlo. 'Struttura letteraria e dinamiche compositive nel Sefer Massa'ot di Benjamin da Tudela', *Materia Giudaica*, 12:1-2 (2007), 89-98.

LE GOFF, Jacques. *Maravilhoso*. In: LE GOFF, Jacques: SCHMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002. 2v.

LEVIANT, Curt. *Masterpieces of Hebrew Literature: A Treasury of 2000 Years of Jewish Creativity* (New York: Ktav Publishing House, 1969).

LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1990.

LORENZ, C. "Historiografia comparada: problemas e perspectivas". *memória e Sociedade*. Vol. 9 No 19. Bogotá: Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Javeriana. julho a dezembro de 2005. pp. 35

LOWENTHAL, David. *Como Conhecemos o Passado*. *Projeto História*, São Paulo, no. 17, nov.1998. p.63-201.

MABER, Richard. 'Texts, Travel, and Flying Machines: The Lost World of Seventeenth Century Scholarship', in *Collaboration and Interdisciplinarity in the Republic of Letters*, ed. by Paul Scott (Manchester: Manchester University Press, 2010), pp. 229-48.

MAGDALENA Nom de Déu, J. R. *Palestina y Eurasia a finales del siglo xii (Viajes de Rabi Ya' aqob bar Netan'el ha-Kohen y Rabi Petahyah de Regensburg)*. Barcelona.

MAZZI, Maria Serena. *Los viajeros medievales*. Machado Grupo de Distribución, SL. Madrid, 2018.

MCKANE, William. *Selected Christian Hebraists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

MCKANE, William. *Selected Christian Hebraists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

MESHER, David. 'Benjamin of Tudela' in *Literature of Travel and Exploration: An Encyclopedia* ed. by Jennifer Speake, 3 vols (New York and London: Fitzroy Dearborn, 2003), 1, pp. 86-88.

MILHOMEM, Thiago P. D. *A Peregrinação a Meca em Tempos de Cruzadas: O Testemunho de Ibn Jubayr (Século XII)*, 2018. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2018.

Nauert, Charles G. 'Rethinking "Christian Humanism"', in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. by Angelo Mazzocco (Leiden: Brill, 2006), pp. 155-180.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Trad. Yara Aun Khoury. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S.l.], v. 10, out. 2012. p. 07-28. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 05 Jul. 2020.

OETTINGER, Ayelet. 'Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th -13th Century', *Folklore*, 36 (2007), 41-66.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 201, jul. 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>. Acesso em: 05 Jul. 2020.

POOLE, Stafford. 'The Politics of Limpieza de Sangre: Juan de Ovando and His Circle in the Reign of Philip II', *The Americas*, 55:3 (1999) 559-89.

POOLE, Stafford. *Juan de Ovando: Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II* (University of Oklahoma Press, OK, Norman Publishing) (2004)

PRAWER, Joshua. *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Price, David H. *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

REKERS, B. Benito Arias Montano (London: Warburg Institute, 1972).

Rekers, B. *Benito Arias Montano* (Londres: Warburg Institute, 1972).

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad: Alain François [et al]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROODEN, Peter T. van. *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591-1648) Professor of Hebrew and Theology at Leiden* (Leiden: Brill, 1989).

ROSENDO, Baldomero Macías. *La correspondencia de Benito Arias Montano con el Presidente de Indias Juan de Ovando* (Huelva: Universidad de Huelva) (2008)

SCHMITZ, Rolf-Peter. 'Benjamin von Tudela "Das Buch der Reisen": Realität oder Fiktion', *Henoch*, 16 (1994), 295-314.

SCHREINER, S. *Benjamin von Tudela. Petachja von Regensburg. Jüdische Reisen im Mittelalter*. (1991).

SEIDE, Jacob, 'Medicine and Natural History in the Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela (1100-1177) *Bulletin of the History of Medicine*, 28:5 (1954), 401-407.

SHALEV, Zur. (2010) 'Benjamin of Tudela, Spanish explorer' *Mediterranean Historical Review*, 25:1 (2010), 17-33.

SHALEV, Zur. 'Benjamin of Tudela, Spanish explorer' *Mediterranean Historical Review*, 25:1 (2010), 17-33.

SHALEV, Zur. 'Sacred Geography, Antiquarianism and Visual Erudition: Benito Arias Montano and the Maps in the Antwerp Polyglot Bible' *Imago Mundi* 55 (2003) 56-80.

SHALEV, Zur. *Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700* (Leiden: Brill) 2012.

SHATZMILLER, Joseph. 'Jews, Pilgrims and the Christian Cult of Saints' in *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History* ed. by Alexander Callander Murraray (Toronto: The University of Toronto Press, 1998), pp. 337-47.

SIBON, J. (2013). *Itineraria juifs du xiiie siècle*. La pratique religieuse de l'autre dans les sifrei massaot. En J. Martínez Gázquez & J. Victor Tolan (eds.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Madrid. (Collection de la Casa de Velázquez, 138).

VAN ROODEN, Peter T. *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591-1648)* Professor of Hebrew and Theology at Leiden (Brill: Leiden, 1989)

VENTRICE, I. *Il viaggio di Rabbi Petachiah di Ratisbona*. Firenze. (2009).

VOET, Leon. (1973) *Antwerp, the Golden Age: The Rise and Glory of the Metropolis in the Sixteenth Century* (Antwerp: Mercatorfonds).

VOET, Leon. (1980-83) *The Plantin Press, 1555-1589: A Bibliography of the Works Printed and Published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden*, 6 vols (Amsterdam: Van Hoeve).

VOET, Leon. *The Golden Compasses: A History and Evaluation of the Printing and Publishing Activities of the Officina Plantiniana at Antwerp*, 2 vols, (Amsterdam: Vangendt and Co., 1969).

WAXMAN, Meyer. *A History of Jewish Literature* 5 vols. (New York and London: Yoseloff, 1960).

WEBER, Elka *Traveling through Text: Method and Message in Late Medieval Pilgrimage Accounts* (New York and London: Routledge). (2005).

ZIMMER, Eric. "Jewish and Christian Collaboration in Sixteenth-century Germany" *Jewish Quarterly Review* 71:2 (1980) 69-88.

ZUNZ, Leopold. 'Essay on the Geographical Literature of the Jews from the Remotest Times to the Year 1841' in *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, vol. 2 ed. by A. Asher (New York: Hakesheth, 1841), pp. 230-317.

APÊNDICE

הקדמה

ספר זה קשור מדברים שכתב איש עץ נברה בשם ר' בנימין בר יונה מטודילו וחוזר חלילה בארצות רבות ומרוחקות כשמתפרשים במילים אלו ובכל מקום הוא כתב בו את כל הדברים שראה או שמע על האנשים האמיתיים שנשמעו בארץ ספרד. ואחר כך נזכר בכמה מהגדולים והנשיאים בכמה מקומות וכשבא הביא את הדברים האלה עמו לארץ קשתיליה בשנת תשכ"ג. ולח ובכל דבר ודבר שהביט מעליו לחטט מאחוריו נמצאו דבריו מתוקנים ומכוונים. ויציב בפיה שהוא גבר אמיתי. וזוהי תחילת דבריו¹²⁹

Prologo

O dito rabi Benjamin partiu de Tudela, sua cidade natal, e passou por muitos países remotos, como é relatado em seu livro. Em cada lugar que entrou, fez um registro de tudo o que viu, ou lhe foi contado por pessoas dignas de confiança – coisas de que nunca se ouviu falar anteriormente na terra de Sefarad. Ele também menciona alguns sábios e homens ilustres residentes em cada lugar. Ele trouxe esse livro consigo em seu retorno à terra de Castela, no ano de 4933 (1173 a.D.). O dito rabi Benjamin é um homem sábio e inteligente, versado na Lei e na Halakhá, e onde quer que tenhamos posto à prova suas palavras, verificamos que eram acuradas, fiéis aos fatos e consistentes; pois ele é digno de confiança.¹³⁰

129 Jerusalém 82647, f.2r.

130 Tradução de J. Guinsburg.

Glossário

09 de av. – Data que na religião judaica é comemorada a queda do Primeiro e do Segundo Templo.

Andaluz – aquele que é natural ou habitante da Andaluzia, região do Sul da Espanha.

Aljama – Termo de origem árabe usado em antigos documentos oficiais na Espanha e em Portugal para designar as comunidades autônomas de mouros e judeus que vivem sob o domínio cristão na Península Ibérica.

Batlanim – Em hebraico, ociosos. Designa os estudantes das academias (Yeshivot), mas também um grupo de dez homens que, não tendo de se ocupar com os próprios negócios, dedicam todo seu tempo aos assuntos comunitários e, particularmente, ao serviço diário na sinagoga.

Caraitas – Vertente do judaísmo que observa apenas a Torá. Adeptos de uma heterodoxia judaica surgida no século VIII, na Babilônia, a partir do cisma antitalmúdico de Anias ben David. Eles rejeitam a Lei Oral, os escritos rabínicos do Talmude e suas interpretações.

Cutim – Termo hebraico para os samaritanos.

Drusos – Grupo étnico-religioso de língua árabe e práticas monoteístas que habitam regiões como Síria, Israel, Turquia e Líbano. Não são considerados devotos do Islã pelos muçulmanos. No relato de Benjamin ben Ioná de Tudela, são referidos como povos que vivem nas montanhas e hábeis na guerra.

Epikursin – Palavra de origem grega, derivada de epicurista e que passou designar, entre os judeus, todo indivíduo desviado da prática ritual e/ou da teologia rabínica.

Exilarch – Líder da comunidade judaica na Mesopotâmia persa (atual Iraque) durante a era dos partos, sassânidas e califado abássida até a invasão mongol de Bagdá em 1258. O exilarca era universalmente considerado pela comunidade judaica como o herdeiro real da Casa de Davi e ocupava um lugar de destaque tanto como autoridade rabínica quanto como nobre dentro da corte persa.

Halakhá – Termo hebraico usado no sentido de guia, tradição, prática, regra e lei.

Hashischim – Do árabe *haxxixin* “comedores de haxixe” ou *assasiyun*, “fiéis aos fundamentos”. Também chamados “mulahids” devido ao monte de mesmo nome, todas designações da Ordem dos Assassinos, seita fundada no séculos XI por Hassan ibn Sabbah, o Velho da Montanha, que visava difundir sua versão do ismaelismo, corrente mística xiita e que, como resultado de uma disputa sucessória no califado

fatimída, passou a atacar governantes dessa dinastia e seus aliados. Tinha sua sede no forte de Alamut.

Hospitalários – Termo que designa os cavaleiros da Ordem Soberana e Militar Hospitalária de São João de Jerusalém, de Rodes e de Malta. De origem aristocrática, foi criada a princípio como uma organização assistencial (1050), passando depois a ser uma ordem militar (1099). É mais conhecida com Ordem de Malta e constitui uma das ordens mais conservadoras da Igreja Católica.

Parassanga – medida de extensão persa, de uso disseminado. Seu valor exato é incerto, parecendo variar de acordo com a época e o lugar, mas, via de regra, equivale a cinco quilômetros aproximadamente.

Rabanitas – Adj. hebraico; “rabínico”, redução de *iahadut rabanit*, a linha principal do judaísmo.

Rio Sambatión - Segundo a literatura rebínica, este seria o rio além do qual as dez tribos perdidas de Israel foram exiladas pelo rei assírio Salmanaser V.

Samaritanos – não aceitam qualquer outro texto como sagrado, nem as tradições orais, reconhecendo apenas a Torá. No relato de Benjamin ben Ioná de Tudela, eles não são considerados como judeus.

Seljúcidas – Togarmim (em hebraico), turcos. Povo nômade, muçulmanos sunitas, que adotou a cultura persa. Estabeleceram um Império Seljúcida (séculos XII e XIII d.C.) e o Sltanato de Rum (XII a XIV).

Sefardita – Termo usado pelos judeus ibéricos para se referir à Península Ibérica; o termo também aparece na Bíblia em Obadias-20.

Talmude – Texto sagrado do judaísmo rabínico que engloba uma série de livros de comentários rabínicos.

Templários – Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão, foi uma ordem militar fundada após a Primeira Cruzada, visando proteger os peregrinos cristãos a Jerusalém. Deriva seu nome de ter estabelecido sua sede na mesquita de Al-Asa, situada sobre os alicerces do Segundo Templo.

Topos narrativo – Refere-se a um método padronizado de criar ou discutir um tópico ou argumento que possa ganhar o apoio de seu público.

Tossafista – *Tosafot* significa suplementos, termo do qual deriva o nome tosafista (autor de tosafot). Aplica-se aos continuadores do comentário de Rasi sobre o Talmude Babilônico, cuja atividade ocorreu na França durante os séculos XII e XIII.

Torá – Hebraico: Lei, designação dos cinco primeiros livros da Bíblia, ou seja, o Pentateuco, mas que por extensão, pode designar a Bíblia como um todo.

Travelogues – Diários de viagem, relatos de viagem, itinerários.

Yeshivot – Escolas para estudo da religião judaica.