

Diáspora Judaica Antiga: Entre o Oriente e o Ocidente

Nathália Queiroz Mariano Cruz¹

O estudo do fenômeno da diáspora tem gerado ao longo dos anos um campo amplo para a investigação de conceitos tais quais o de território, fronteira, identidade, memória, nação, pátria, exílio, dentre outros. Se, em linhas gerais e destemidas, o termo recorrentemente aparece nos dicionários como significante dos movimentos migratórios de uma considerável massa populacional que, forçadamente ou incentivadamente, deixam suas terras de origem com vias a buscar o acolhimento em regiões distintas, não é apenas demonstrativamente que a diáspora judaica aparece associada a este verbete. Os trabalhos que se dedicam ao estudo da diáspora podem ser divididos, basicamente, entre aqueles produzidos até o final do século XX, nos quais a maioria dos estudiosos se mostravam inclinados a equacionar o conceito de *diáspora étnica* com a dispersão judaica, e aqueles surgidos no início do século XXI que, sobretudo com a globalização, viram a necessidade de ampliar² as perspectivas na compreensão deste fenômeno migratório.

De acordo com a tradição judaica, a dispersão populacional é vista como um estado de exílio, pressupondo uma restauração definitiva com a terra de origem apenas com a vinda do messias. Neste sentido, muitos dos trabalhos³ publicados nas décadas finais do século XX abordavam a temática da diáspora judaica como *sui generis*, isto é, entendia-se que a diáspora era quase que intrínseca aos fundamentos religiosos-culturais das comunidades judaicas, implicando num desaparecimento da importância social do fenômeno e tornando-o modelo para a contrastação ou compreensão das demais diásporas. A afirmativa geral desses trabalhos se “concentravam na premissa de que as dispersões

¹ Mestranda pela Universidade Federal de Goiás sob orientação da Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista CNPq. Taiaqueiroz@hotmail.com.

² Até finais do século XX, era visível que muitos membros pertencentes ao cenário da diáspora não se identificavam como partícipes deste, o que acarretava numa diminuição da importância do contato com os países de origem. Contudo, a globalização acelerou os processos de fusão internacional nos mais diversificados níveis políticos e culturais, cristalizando uma necessidade de “origem de pertencimento” para os indivíduos da diáspora (EHRlich, 2008: XXVI).

³ Para maiores informações nos estudos do fenômeno da diáspora cf. VAN HEAR, N. *New Diasporas. The mass Exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*. London: UCL Press, 1998; BRAH, A. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London: Bookcraft, 1996; COHEN, R. *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press, 1997.

étnico-nacionais das comunidades constituem uma realidade incontestável e há pouco o que se analisar sobre isso” (EHRlich, 2008: XVII).

Ainda que tais trabalhos figurem uma aceção anômala e tendenciosa no estudo das diásporas, é curiosa a forma modelar pela qual a diáspora judaica foi enquadrada por tanto tempo. Não nos interessando um maior aprofundamento ou estudo comparativo na história do fenômeno diaspórico, acreditamos, no entanto, que os debates surgidos neste campo no despontar do século XXI colocaram em pauta uma compreensão engessada sob a qual a diáspora judaica ficou submetida durante séculos. E no intuito de lançar luz às formas pelas quais diáspora judaica recorrentemente foi enquadrada na historiografia, faremos um retrocesso às origens do fenômeno nos atendo ao seu efetivo aparecimento nas fontes rabínicas, momentos nos quais percebemos uma assinalada relação entre a manifestação do discurso do texto em adaptação ao fenômeno da dispersão social judaica.

Segundo nos afirma Carl Evans no artigo intitulado *The Concept of Diaspora in Biblical Literature*, a deportação dos judeus para a Babilônia no início do século VI a.E.C criou a primeira referência de diáspora que define grande parte da história bíblica judaica (EVANS, 2008: 1). O esforço para a compreensão da dispersão social sem que esta viesse a implicar num desligamento pleno das origens foi tão efetivo, que escritos bíblicos e profetas expressaram uma variedade de pontos de vista para chegar a um acordo sobre os eventos que dividiram os judeus entre os da terra natal e aqueles no exílio, resultando numa consonância de que o exílio não coloca fim à relação do judaísmo da diáspora com a terra santa. O primeiro momento onde se percebe essa afirmativa com maior clareza é, portanto, no exílio babilônico, no qual se centrou as primeiras noções de sinagoga, concretizando-se estas com a libertação, que implicou no retorno de muitos judeus à Antiga Israel e no desenvolvimento de locais que pudessem comportar os cultos até que o Templo fosse reerguido.

No entanto, é a penas com a Septuaginta, a tradução da bíblia hebraica para o grego, que a palavra diáspora surge primeiramente no lexico hebraico. Evento que se revela notável quando indagamos sobre as ferramentas disponibilizadas para a tradução grega. A origem da Septuaginta é envolta, mesmo nos debates mais atuais, num momento de quase silêncio da história da língua hebraica no ocidente. Embora o documento, em si, revele muitos traços de vocábulos etimológicos distintos, encontramos nos testemunhos de fontes como Aristeas, Josefo e Fílon um esforço por conferir uma origem legítima e

genuína à obra. Ainda que tais documentos apresentem falhas quanto a concordância dos eventos que foram determinantes na produção da Septuaginta e as discussões mais aprofundadas sobre esse tema escapem ao nosso domínio, apresentaremos alguns dados pertinentes à lenda da bíblia grega e que nos interessam enquanto caráter conectivo.

Tendo se iniciado no século III a.E.C, a tradução do pentateuco para o grego foi feita em parcelas, estendendo-se até o século I a.E.C. Os testemunhos de Aristeas e Josefo atestam que a tradução foi feita por um conjunto de 72 rabinos, provindos em número de seis de cada uma das doze tribos de Israel, os quais teriam traduzido a *Torah* para o grego num período de 72 dias. Entretanto, este evento já vem sendo desmistificado desde a segunda metade do século XX, com a divulgação de trabalhos que buscaram reforço na homilética, exegética e arqueologia e abriram portas à argumentativa de que há na Septuaginta determinadas expressões e noções conceituais gregas que só foram desenvolvidas no século I a.E.C, reforçando assim a idéia de que a coincidência do número de tradutores com o tempo que a Septuaginta levou para ser redigida não figura mais do que mero enfeite feliz, construído no intuito de adicionar aura à versão grega da *Torah* (WASSERSTEIN; WASSERSTEIN, 2006: 53).

Embora nada de milagroso seja extraído do relatório de Aristeas sobre a origem da Septuaginta, a tradução do texto mosaico para o grego nos permite uma série de análises a partir do sentido inverso que obra intui falar. Quem eram os 72 rabinos engajados nessa tradução? Qual educação judaica eles tiveram? Quais fatores levaram um número relevante de rabinos ao consenso de traduzir um livro sagrado, que deveria ser apenas lido em língua vernácula, para o grego? A Septuaginta é a primeira documentação que nos permite falar em judaísmos? Qual foi a sua receptividade nas comunidades judaicas mediterrânicas? A Tradução da *Torah* teve algum impacto na Palestina? Ainda que boa parte dessas questões tenham espaço reservado na historiografia especializada sobre o assunto, elas configuram um campo de difícil investigação, sobretudo no que tange a real presença do judaísmo palestino no Mediterrâneo Antigo.

Os estudiosos que vêm tentando traçar uma genealogia de cada um dos 72 rabinos partícipes na elaboração da bíblia grega têm chegado a poucos resultados, pois trata-se de um trabalho de quase dedução, justamente pela deficiência de maiores referências desses nas fontes. Ademais, é muito pouco provável que os 72 rabinos tenham recebido uma educação judaica própria às escolas de ensino de Jerusalém e da Babilônia, indagando-se até mesmo sobre a veracidade do número 72, pois este parece ser um número

grande para rabinos instruídos em outras comunidades desse período e que estivessem dispostos ao feito. Em todo caso, é sabido que a tradução da Septuaginta não configurou um evento impactante na Palestina, que merecesse grandes respaldos ou referências nos textos rabínicos, visto que os sábios do *Talmud* e do *Baraita* não demonstram qualquer familiaridade com a tradução grega do texto mosaico. E muito provavelmente, ela deve ter permanecido durante um bom tempo desconhecida no Antigo Oriente Próximo (WASSERSTEIN; WASSERSTEIN, 2006: 54-55).

O professor de teologia veterotestamentária, Jan Joosten, tem afirmado que a principal realização da filologia bíblica ao longo dos últimos 120 anos foi o desenvolvimento da noção de que o grego bíblico nunca foi uma linguagem propriamente direta, especialmente preparada pelo Espírito Santo ou que é resultado de uma crioulização linguística judaico-cristã. Trata-se, simplesmente, do *koiné* helenístico falado e escrito em toda região mediterrânea (JOOSTEN, 2011: 1). Um dos primeiros autores a trabalhar essa argumentativa foi o teólogo alemão Adolf Deissmann, que demonstrou a partir de estudos de gramática que os autores da Septuaginta e do Novo Testamento apenas fizeram uso da língua grega de seu tempo, devendo-se a qualidade inusitada dos escritos bíblicos a uma questão de estilo e não de gramática. A Septuaginta reflete o uso de elementos vernaculares em um texto literário, no qual é preciso acrescentar os mecanismos da tradução literal, que por conseguinte gera um efeito de imitação semítica, resultando em frases redundantes e no empréstimo ocasional de palavras e expressões estrangeiras (DEISSMANN, 1911: 65-69; 133-136).

Ao passo que o significado, numa língua, é muito mais determinado pelo uso e convenção do que propriamente pela etimologia (BARR, 1974: 9-10), é perceptível que alguns dos termos típicos da Septuaginta refletem o uso do aramaico e não o do hebraico, o que leva muitos estudiosos a reforçarem a idéia de que os rabinos tradutores tinham pouco contato com o hebraico bíblico, levando a crer que os mesmos não contavam, de fato, com uma educação rabínica provinda da Palestina, o que, por conseguinte, preenche (ainda que não satisfatoriamente) uma série dos questionamentos que abordamos anteriormente e nos permite falar em uma diáspora judaica sob duas vias: a ocidental e oriental, distintas sobretudo pelo contato com os livros sacro-literários.

Há uma quantidade considerável de provas sobre a existência de uma diáspora fora da terra de Israel, tanto no final do período persa quanto no início do período

helenístico⁴, contudo, trata-se de uma diáspora em termos próximo-orientais, configurando uma diferenciação no sentido que o termo passa a ter após o contato com a helenização. Em Lamentações (5: 2,21) e Ezequiel (5: 5-13), o exílio nos é apresentado como um evento de culpa. Os judeus foram enviados às terras estrangeiras como castigo pela má conduta e desvirtuamento das ordenações divinas. Jeremias (24: 5) acredita que é justamente essa punição, invocada a partir do afastamento da terra santa, que legitima a provação dos verdadeiros filhos de Israel. Para ele os judeus exilados configuram os “bons filhos/frutos, ao passo que aqueles que ficaram em Jerusalém são encaradas como “maus filhos” (EVANS, 2008: 2).

Sabe-se, no entanto, que haviam parcelas consideráveis de judeus deportados para a Babilônia e vivendo no Egito que contribuíam financeiramente para a reedificação do Templo, reforçando a premissa de que o exílio não coloca fim às relações com a terra santa e que muitos judeus o encaravam como um estado de provação. A partir dessa perspectiva, não parece absurdo que após Ciro ganhar o controle do Império Babilônico (539 a.E.C) e emitir um decreto permitindo o retorno de todos os judeus exilados à Judéia (537 a.E.C), muitos destes tenham preferido continuar vivendo na diáspora. Afinal, lhes foi dito para prosperarem no exílio e não diminuírem em número (Jeremias 29: 1-10), a redenção viria com a provação e eles não se sentiam apartados da terra natal, já que financiavam as atividades religiosas.

A condição dos exilados, no entanto, acaba por compreender noções conflitantes de identidade judaica. No século V a.E.C Ezra vai instituir, em sua reforma, que todos os repatriados que tomaram esposas estrangeiras se separem (Ezra 9: 1-4). Para ele o exílio corrompe o ideal de vida judaico, comprometendo as ordenações sagradas. Por isso os judeus da diáspora que não se afastassem completamente dos costumes da terra de acolhimento não estariam passando por provação e sim reafirmando o desvirtuamento que fez com que o Eterno lhes instituisse o exílio.

Eliezer Segal, no artigo intitulado *The Concept of Diaspora in Talmudic Thought*, argumenta-nos que apesar da diáspora ter sido considerada, na maior parte do tempo, uma situação deplorável a ser sanada com a redenção messiânica, alguns rabinos, especialmente os da Babilônia, encontraram aspectos positivos nessa situação. Como os sábios do *Talmud* e do *Midrash* acreditavam que Israel foi disperso como punição por seus

⁴ Cf. EDREL, A. Diaspora in the Hellenistic Period. In. EHRLICH, M. A. *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp 8-11.

pecados, a correlação entre crime e punição passou a ser tema de discussões rabínicas (SEGAL, 2008: 4). O que se quer dizer com isso é que a identificação dos pecados e transgressões como causas para o exílio aparecem no interior dos discursos sacro-literários como uma ferramenta que reforça o rigor para com o estudo e observância das leis.

Muitos estudiosos⁵ sustentam o argumento de que é possível entendermos uma coesão cultural judaica a partir dos resultados que o poder expiatório do exílio promove. Sob esta via, vale ressaltar que é plausível apenas a argumentativa de uma coesão enquanto nível cultural, pautando-se todas as suas delimitações. Pois, não obstante, pensar numa coesão religiosa ainda nos parece uma idéia muito obscura, visto que a noção de exílio reitera a dialética do cumprimento com a tradição e esta acaba por configurar muito mais uma idealização do que propriamente uma atuação direta no plano prático, sendo justamente este último que configura, em todo caso, as diferenças das vivências judaicas.

A dispersão judaica pelo Mediterrâneo Antigo configura um alargamento da diversidade das práticas judaicas, ocasionado sobretudo pelo contato com a dialética do texto sagrado. A idéia de exílio, que tem como correspondente nas fontes hebraicas o termo *galut*, até então abarcava as comunidades judaicas emigradas para as regiões mesopotâmicas e egípcias. Mas é sobretudo com a helenização que o exílio hebraico passará a abranger também as regiões a oeste do Oriente Próximo, trazendo consigo a idéia de exílio a partir da nomenclatura grega diáspora.

Os séculos II e III a.E.C demonstram uma crescente das comunidades judaicas no Mediterrâneo Antigo e mundo greco-romano. São visíveis, durante esse período, as comunidades judaicas que se estabeleceram na ilha de Rhodes e em ilhas pelo Egeu, na Grécia, Ásia Menor, Cirenaica, Roma e outras cidades da península itálica. Estudiosos como Lee I. Levine (2008: 194-196), Edward Kessler (2008: 127) e Edrel Arie (2008: 8) têm argumentado com veemência que essas comunidades judaicas mediterrânicas mantinham a mesma correspondência com a terra santa tal como faziam as comunidades a leste do Oriente Próximo, pois também essas parcelas judaicas viviam em regime comunal, financiavam projetos em Jerusalém, tinham adesão à Lei e afirmavam o papel central da sinagoga enquanto instituição que comportasse as ações religiosas.

Se, por um lado, trabalhos como o do historiador Eric Gruen (2010: 82) sustentam que os judeus da diáspora helenística não apresentavam sequer uma vontade

⁵ Cf. ANGEL, 2008: 33; ASSMAN, 2006: 19; EDREI; MENDELS, 2008: 165; LUHMAN, 1980: 30; SEGAL, 2008: 7; STRACK; STEMBERGER, 1996: 31-33.

expressiva de retornarem à Israel, a tal ponto em que foram perdendo gradualmente o apego emocional e físico com os elementos da terra de origem, vivendo de uma forma assimilativa e segura no exílio, uma outra perspectiva tem dificuldade em enxergar a diáspora helenística de forma tão confortante. Em primeiro caso porque há claras evidências de ataques esporádicos aos judeus no Mediterrâneo Antigo, tanto em forma física quanto verbal, e principalmente pelo fato dessas comunidades demonstrarem uma ligação relevante, de uma forma ou de outra, com os livros sacros (ARIE, 2008: 9; STERN, 1976: vol. 1, 193).

As diferenças e semelhanças entre as diásporas judaica no oriente e no ocidente são assinaladas, sobretudo, pela repercussão da língua hebraica. Que cria uma distinção cultural a nível de prática normativa. Consoante Edriel Arie, entendemos que o judaísmo ocidental do mundo mediterrânico entre os séculos I E.C até o século IX E.C encontra tantas disparidades com as parcelas judaicas dispersas pelo oriente devido a um fator primário na instauração de uma prática normativa: a língua (ARIE, 2008: 10).

Recentemente, a divulgação de uma pesquisa dos professores Arye Edrei e Doron Mendels tem colocado fim ao argumento de que as escolas de sábios em Israel foram o eixo para o estudo normativo manter contanto com ambas as diásporas. Ademais, essa conexão se estabeleceu apenas claramente com a diáspora de língua aramaica oriental, pois no que se refere ao ocidente as fontes são completamente silenciosas quanto a essa relação e não há sequer documentos judaicos ocidentais desse período que mencionem as literaturas rabínicas, ou que tenham sido redigidos em hebraico (ARIE, 2008: 9; EDREI; MENDELS, 2008: 165).

Entendemos melhor essa afirmativa quando nos deparamos com a Idade Média, período em que obras como a *Mishnah* e o *Talmud* foram amplamente estudadas e mencionados em autores e fontes ocidentais. Para obras que datam do II e VI século da era comum, nos parece senão curioso que estas apenas tenham caído no gosto das comunidades judaicas do ocidente apenas no século IX E.C. E o hebraico e o aramaico, que desde a destruição do Segundo Templo permaneceram silenciosos no ocidente, quase nove séculos depois foram acessibilizados aos estudiosos judaicos no ocidente. Mesmo com o advento de diferentes abordagens aos textos sacro-literários e a uma pluralidade de costumes, o hebraico e o aramaico não pareceram constituir uma barreira na expressão dessas culturas.

A destruição do Segundo Templo é um evento chave na historiografia judaica por uma série de motivos, como se sabe. No entanto, o que pouco se menciona sobre esse acontecimento (talvez por se tratar de uma constatação relativamente recente, com trabalhos divulgados de pouco mais de uma década) é que ele é a maior parábola na distinção das diásporas judaicas no ocidente e no oriente. A ausência do estatuto patrimonial e institucional que o Templo representava fez nascer a necessidade de uma implementação de estruturas hierárquicas nos sistemas de comunicação do texto, que incluía lideranças, instituições (sinagogas, *mikveh*) e burocracias. Essa sistematização foi efetiva, no entanto, apenas na parte oriental da diáspora. Não sendo incorporado à diáspora ocidental, “onde esse sistema de comunicação surgiu porque as instituições em paralelo à terra de Israel já faltavam, em todavia” (ARIE, 2008: 11).

A distinção nas formas de comunicação do texto se dá pelo raciocínio de que a diáspora ocidental, já em conformidade com o distanciamento com a terra santa (seja em nível territorial, patrimonial ou emocional), se voltou para a Lei mosaica como forma de manter o elo com suas origens memoriais. A diáspora oriental, ao contrário, que mantinha com maior rigor as relações com a terra santa, viu na perda do Templo uma iniciativa para intensificar e padronizar (este último, de forma idealizadora apenas) as relações com a Lei, que constituem, vias de fato, relações de memória. O texto mosaico tem a propriedade, na diáspora oriental que se vê apartada de sua maior instituição, não apenas de elo norteador, mas sobretudo de elo alargador. Que faz surgir novos espaços de interpretação e afirmação da Lei.

Enquanto a *Torah* era a literatura comum à todas as comunidades judaicas no ocidente, no oriente a *Mishnah*, o *Midrash* e *Talmud* se desenvolveram com relevante impacto, sobretudo pelos esforços da escola de sábios da Babilônia. E ainda que as parcelas judaicas vivendo a oeste do Antigo Oriente Próximo tenham tomado conhecimento destes textos, elas não conseguiram decodificá-los sem o auxílio de instrumentos interpretativos e exegeticos próprios a essa literatura, resultando na adoção de muitos *corpus* diferentes à literatura rabínica especializada, tais como os textos apócrifos e pseudoepigráficos, os quais foram rejeitados no oriente (ANGEL, 2008: 33; ARIE, 2008: 11).

Dado o fato de que não há, essencialmente, fontes judaicas que nos possibilitem apreender a História dos judaísmo na Europa cristã entre os séculos I a IX E.C, é surpreendente que neste mesmo intervalo tenha sido produzida uma grande

quantidade de informações sobre os judeus em fontes cristãs. A argumentativa de que as comunidades judaicas que se estabeleceram na Europa até o século X E.C desenvolveram lendas sobre suas origens no território da diáspora, explicando assim as diferenças normativas nas produções de fontes judaicas e fontes cristãs sobre os judeus, não é sem razão de ser. No entanto, é insuficiente para ocupar cerca de nove séculos de silêncio judaico no ocidente no que se refere a produção de uma literatura hebraica. Especialmente pelo fato de que, no mesmo período, encontramos um “pico absorto na criatividade literária das comunidades judaicas orientais (Palestina e Babilônia)” (EDREI; MENDELS, 2008: 165).

O fato do *Talmud* praticamente se abster de referências a estudiosos no ocidente durante esse período, pode significar a quase ausências dos mesmos e/ou um não reconhecimento destes, pois ainda que hajam alusões sobre a comunicação dos *geonim* com centros judaicos no ocidente, elas são escassas, levando a crer que os centros de ensino no oriente não mantinham contato substancial com os judeus da Europa cristã. Mas é sobretudo nas referências às sinagogas do período, que a disparidade literária entre ambas as diáspora aparece sublinhada, reservando-se as atividades das sinagogas no ocidente apenas à leitura da *Torah*, recitação de *Tehilim* (Salmos), dias sabáticos e comemorativos. Mesmo as leis anti-semitas, como aquelas instauradas na Espanha visigótica, fazem menção a proibição dos rituais judaicos que incluíam a circuncisão, o *shabat*, as festas e leis dietéticas. Todas de caráter mosaico, e nenhuma lei caracteristicamente rabínica (EDREI; MENDELS, 2008: 167).

Das teorias surgidas a partir da proposição de que houveram dois judaísmos antitéticos, um no ocidente e outro no oriente, do primeiro ao nono século da Era Comum, as discrepâncias que se revelam entre aquelas que enxergam o judaísmo da diáspora ocidental fortemente influenciado por correntes religiosas e culturais helenísticas, enquanto que no oriente se estabeleceu uma orientação basicamente farisaica-rabínica; aquelas que assumem que os assuntos religiosos da diáspora ocidental eram controlados por sábios palestinos; as que se amparam na afirmativa de que houveram uma variedade de judaísmos tanto na diáspora do ocidente quanto na do oriente; e uma outra que tenta identificar uma base característica comum ao judaísmo, mesmo que em suas variedades (LEVINE, 1996: 140; SAFRAI; STERN, 1974: 212-214), não é sem razão de ser.

São considerações que se permitem fazer devido ao número irrisório de informações sobre a história da literatura judaica e do uso do hebraico-aramaico no

ocidente, afetando não somente nossa compreensão da inserção de elementos caracteristicamente judaicos rabínicos na diáspora do ocidente, mas também nos limitando a poucas referências sobre o uso de outros idiomas pelos judeus. Interligadas, essas questões nos levam a aferir que nos locais onde a língua litúrgica dos judeus era o grego, havia um limite relativo para a utilização do hebraico (LANGE, 1996: 113). Mas até que nível podemos afirmar que esse resultado é consequência apenas da falta de conhecimento da língua hebraica? De modo semelhante ao oriente, no qual se rejeitavam textos e práticas judaicas ocidentais, é possível falarmos numa inversão dos valores centro-periferia (Palestina-ocidente), que acarretou no não reconhecimento da literatura rabínica no ocidente? Longe da pretensão de sanarmos esses problemas, não nos convém excluí-los de todas as análises pautados sobre esse confuso processo.

Todavia, podemos dizer com confiança razoável que durante esse período o hebraico foi apenas falado por imigrantes, viajantes ou em casos excepcionais no ocidente e que o número de sinagogas pelo Mediterrâneo Antigo certamente não é a forma mais segura para ressaltarmos uma “coesão” ou uma vivência judaica comum aos judaísmos à leste e a oeste do Oriente Próximo (LEVINE, 1996: 142-144; EDREI; MENDELS, 2008: 167). Trata-se de uma análise que encontra suas maiores indetificações e restrições a partir da prática literária instaurada em ambas as diásporas.

A relação que os judeus no ocidente mantinham como a terra santa também não deve ser considerada uma característica extraordinária, como Tessa Rajak e Martin Goodman já pontuaram. Pois mesmo a prática do *eugertism*, isto é, judeus benfeitores que faziam doações para obras públicas e sinagogas, de forma que seus nomes ficassem registrados nestas, não necessariamente tem a mesma relação com a manutenção de vínculos com a terra santa, pois é muito provável que a noção de espaço sagrado tenha sofrido alterações com a vida nas terras estrangeiras (RAJAK, 1996: 21; GOODMAN, 1996: 2).

Muitas são as referências nas fontes, sobre judeus na Palestina e no Mediterrâneo Antigo que contribuíam com os serviços do Templo e, após a sua destruição, passaram a contribuir para a reedificação deste, revelando a acepção de que o Templo era um local primordialmente sagrado mesmo para os judeus na diáspora e sua manutenção era de vital importância para os laços memoriais e identitários da história judaica. Martin Goodman discute no texto *Sacred Space in Diaspora Judaism* a hipótese (muito provável, porém não estritamente provada) de que muitos judeus da diáspora esposaram a crença,

direta ou indiretamente, de que o mundo é dividido em uma série de círculos concêntricos, fazendo com que a santidade dos lugares diminua com relação a distância em que se encontram do Templo (GOODMAN, 1996: 1)

A partir de tal perspectiva, a cidade de Jerusalém, sede do I e do II Templo, era imbuída de maior sacralidade que o restante da terra de Israel. E as regiões habitadas pelos judeus na diáspora oriental se encontravam em maior nível ligadas à sacralidade do que aquelas em que viviam os judeus na diáspora mediterrânica. Todavia, escapa-nos a afirmativa de que os judeus da diáspora mostrassem preocupação com relação a distância do Templo sob estes aspectos. Cremos também não ser absoluto o argumento de que as sinagogas antigas jamais pretenderam se instituírem como locais sagrados, como tem argumentado Goodman (1996: 2-3), pois estas apresentam uma transformação em sua estrutura física e litúrgica para corresponder às exigências ritualísticas e normativas em muitos casos, tanto na diáspora oriental quanto na ocidental, ao passo que algumas chegaram a ser descritas a partir da nomenclatura *hieron* (JOSEFO, *Bellum Judaicum*, 7.45), termo grego que se aplicava apenas aos templos.

O fato da sinagoga ser a única instituição em comum para os judeus da diáspora no mundo antigo e de ter sido reconhecida como centro religioso de um grupo, pode ter acarretado numa admissão muito prematura desta como local sagrado para determinadas comunidades judaicas (LEVINE, 1996: 144). Em *Antiguidades Judaicas*, Josefo menciona a prática de cultos sacrificiais na sinagoga de Leontópolis (JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, 14.260), ação que seria restrita ao Templo de acordo com a Lei mosaica. Se, por um lado, tal prática possa assinalar a declaração da sinagoga como local sacro, tal reflexão pode ser resultado da incompreensão de determinadas práticas religiosas judaicas, demonstrando uma distanciação, seja por inacessibilidade ou não reconhecimento, com a literatura rabínica.

Consoante Edrei e Mendels, ressaltamos que no decurso final do século XII E.C e no início do XIII E.C a Europa descobriu que os judeus não vivem de acordo com a Lei bíblica, mas por um código diferente de conduta religiosa, conhecido como Lei oral. Descoberta essa que não se trata apenas de uma revelação cristã, mas antes de toda uma revisão judaica, iniciada em seu próprio corpo sacro-literário (EDREI; MENDELS, 2008: 170). É, pois, apenas a partir do início do século IX E.C que é possível falarmos numa diáspora judaica comum ao ocidente e ao oriente em termos literários-legislativos, ainda

que com suas divergências interpretativas, pois é a partir deste período que a literatura rabínica ganha seu reconhecimento como literatura da diáspora.

BIBLIOGRAFIA

1 DOCUMENTOS TEXTUAIS

1.1 Textos Originais

תלמוד בבלי. ירושלים: ווגשל, בשנת תשנ"ד
ששה סדרי משנה. ירושלים: המאיר לישראל, בשנת תשס"ב

1.2 Edições Modernas de Documentos Textuais (Bilíngues e Traduções)

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

JOSEFUS, Flavius. *The works of Josephus: Complete and Unabridged*. Traslated by William Whiston. Peabody: Hendrickson Publishers, 1980.

MAIMON, Ben Mochê. *Michnê Torá*. Tradução da União Sefardita Hispano-Portuguesa de Beneficência. Jerusalém: Editora da União Sefardita Hispano-Portuguesa de Beneficência, 2006.

_____. *Comentário da Mishná*. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1993.

SFORNO: *COMMENTARY ON THE TORAH*. Translated from the Hebrew by Rabbi Raphael Pelcovitz. Bilingual Edition. New York: Mesorah Publications, 2009.

THE SONCINO BABYLONIAN TALMUD. Translated from the Hebrew by D. Mandel e D. Kantrowitz. Bilingual Edition. New York: Judaic Classics Library; Judaica Press, 2001.

THE TANACH. Translated from the Hebrew by Rabbi Nosson Scherman. Bilingual Edition. New York: Mesorah Publications, 2011.

THE CHUMASH. Translated from the Hebrew by Rabbi Nosson Scherman and Rabbi Meir Zlotowitz. Bilingual Edition. New York: Mesorah Publications, 2010.

TORÁ: A Lei de Moisés. Tradução de Meir Melamed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

TORAH. Translated from the Hebrew by Trinitarian Bible Society. Bilingual Edition. London: The Netherlands, 1998.

2 OBRAS DE REFERÊNCIA

BOLOZKY, S. *501 Hebrew Verbs*. Amherst: Barron's, 2008.

FRANK, Yitzhak. *The Practical Talmud Dictionary*. Jerusalem: Feldheim, 2001.

IOSSEF, Yitschak. *Ain Yitschak*. Yerushalmi: A'S Pitochim, 2008.

KELLEY, P. H. *Hebraico Bíblico*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2000.

MARCUS, D. *A Manual of Babylonian Jewish Aramaic*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1981.

LUZZATO, M. C. *The Ways of Reason. The Classic Guide to the Talmud Study*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1997.

MARSHALL, T. J. *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009.

MELAMED, E. Z. *Aramaic Hebrew English. Dictionary of the Babylonian Talmud*. Jerusalem: The Samuel and Odette Levy Foundation, 2005.

MORGENSTERN, M. *Studies in Jewish Babylonian Aramaic*. Based Upon Early Eastern Manuscripts. Cambridge: Harvard University Press, 2011. ‘

SEGAL, M. H. *A Grammar of Mishnaic Hebrew*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

STEVENSON, W. B. *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999.

VAROL, M. C. *Manual of Judeo-Spanish*. Language and Culture. Translated by Ralph Tarica. Maryland: University Press of Maryland, 2008.

2 OBRAS GERAIS

ALBERTZ, R. *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

ANDO, Clifford. *Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

ANGEL, M. D. The Concept of Exile and Diaspora in Sephardic Thought. In. EHRLICH, M.A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 31-34.

ARIE, E. Diaspora in the Hellenistic Period. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 8-16.

ASSMANN, Jan. *Of God and gods: Egypt, Israel and the rise of monotheism*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2008.

BANCALARI MOLINA, Alejandro. La romanización como proceso histórico de larga duración: fundamentos teóricos y La teoría y estudio de la Romanización: pluralidade de modelos. In: _____. *Orbe Romanu e Império global: La Romanización desde Augusto a Caracalla*. Santiago: Universitaria, 2007. p.27-98.

BARCHIESI, Alessandro; CONTE, Gian Biagio. Imitação e arte alusiva. Modos e funções da intertextualidade. In: FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Trad. Daniel Peluci e Fernanda Masseder. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.87-121.

BARCLAY, J. M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996.

BARR, J. Etymology and the Old Testament. In. VAN DER WOUDE, A.S (org.). *Oudtestamentische Studiën*, Leiden: E.J Brill, 1974. pp. 1-28.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome*. Vol. I: A History. London: Cambridge University Press, 1998.

BEIT-ARIÉ, M. *Hebrew Codicology*. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981.

BENOIT, Hector; FUNARI, Pedro Paulo (orgs). *Ética e Política no Mundo Antigo*. Campinas: Unicamp, 2001. 288p.

GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Trad. Daniel Peluci e Fernanda Masseder. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.19-39.

BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek magical papyri in translation: including the demotic spells*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992.

BICKERMAN, Elias. *The God of the Maccabees: studies in the origin and meaning of the maccabean revolt*. Leiden: Brill, 1979.

BOYARIN, Daniel. *Dying for God*. Stanford: Stanford University Press, 1999

BOYER, Alain; HAYOUN, Maurice-Ruben. *La historiografía judía*. Ciudad del México: FCE, 2008.

BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo: o espaço e a história*. Lisboa: Teorema, 1987.

BRAZIEL, J; MANNUR, A. (eds). *Theorizing Diasporas. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

CARPENTIER, J; LEBRUN, F. (org.). O Mediterrâneo antigo ou a busca da unidade. In: *História do Mediterrâneo*. Lisboa: Estampa, 2000. p.17-112.

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CHEVITARESE, A. L. Interações Culturais entre Gregos e Judeus nos Períodos Arcaico, Clássico e Helenístico. In. CHEVITARESE, A. L., ARGÔLO, P. F.; RIBEIRO, R. S. (orgs.). *Sociedade e Religião na Antiguidade Oriental*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros; SENAI, 2000. p. 112-29.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo. Ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

CITRONI, Mario. Musa pedestre. In: FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga. A produção do texto*. Trad. Daniel Peluci e Fernanda Masseder. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.329-360.

COELHO, A. B. Mediterrâneos: Identidades e Fronteiras. In: VENTURA, M. G. das. (coord.). *O Mediterrâneo Ocidental: Identidades e Fronteira*. Lisboa: Colibri, 2002. p. 13-24 e 49-83.

COHEN, R. *Global Diasporas*. London: University College London Press, 1997.

COHEN, Shaye J. D. *The significance of Yavneh and other essays in Jewish Hellenism*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2010.

_____. *The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Califórnia: University of California Press, 2000.

COLLINS, J. J. A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century. In. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden and New York: Brill, pp. 211-35, 1997.

_____. Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea. In. COLLINS, J. J.; STERLING, G. E. (eds.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. p. 38-61, 2001.

COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. (eds.) *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.

DEISSMANN, A. *Light From the Ancient East: or the New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco Roman World*. London: Hodder and Stoughton, 1911.

DEL GIGLIO, Auro. *Iniciação ao Talmud*. São Paulo: Sêfer, 2000.

DINES, J. M. *The Septuagint*. London: T & T Clarke, 2004.

DROYSEN, Johann Gustav. *Alexandre o Grande*. Tradução: Trad. Regina Schöpke; Mauro. Baladi. Editora: Contraponto, 2010.

DUPONT, Florence. Comment devenir à Rome un poète bucolique? Corydon, Tityre, Virgille et Pollion. In: CALAME, Claude; CHARTIER, Roger. *Identités d'auteurs dans l'Antiquité et la tradition européenne*. Paris: Jérôme Millon, 2004. p.171-189.

EDREI, A; MENDELS, D. A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences. In. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Los Angeles; London; New Delhi; Singapore, v. 17.3, pp. 163-185. 2008. Disponível em: <
http://www.tau.ac.il/law/members/arye_edrei/Edrei_and_Mendels.pdf>. Acesso em: 04 Jul. 2012.

EDREL, A. Diaspora in the Hellenistic Period. In. EHRLICH, M. A. *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp 8-16.

EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Origins, Experiences, and Culture. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008.

EVANS, C. D. The Concept of Diaspora in Biblical Literature. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Origins, Experiences, and Culture. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 34-41.

FERREIRA, Cláudia A.P. Bereshit: O Início da Narrativa Hebraica Bíblica. In. *Phoënix*. Ano XIII. Rio de Janeiro: Mauad, 2007. P. 67-83.

FISHBANE, Michael. *Biblical myth and rabbinic mythmaking*. New York: Oxford University Press, 2004.

FREUD, Sigmund. *Moses and Monotheism*. London: Hogarth Press, 1939.

GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Trad. Daniel Peluci e Fernanda Masseder. Belo Horizonte: Tessitura, 2010. p.41-67.

- GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- GRUEN, Erich. *Diaspora: jewis amidst greeks and romans*. Harvard: Harvard University Press, 2010.
- _____. *Heritage and Hellenism: the reinvention of jewish tradition*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- HALIVNI, D. W. *Midrash, Mishnah and Gemara*. The jewish predilection for justified Law. Cambridge; London: Harvard University Press, 1986.
- HAYOUN, Maurice-Ruben. *La littérature rabbinique*. París: Que sais-je?, 1990.
- HENGEL, Martin. Judaism and Hellenism Revisited. In: COLLINS, J. J.; STERLING, G.E. *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame; Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. p. 6-37.
- _____. *Acts and the history of Earliest Christianity*. London: SCM Press, 1979. p. 35-126.
- _____. *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine in the early hellenistic period*. Philadelphia: Fortress, 1974.
- HIMMELFARB, M. Judaism in antiquity: ethno-religion or national identity. *Jewish quarterly review*. Harvard. v. 99. p. 65-73, 2009.
- HALES, S. (eds.). *Material culture and social identitles in the Ancient World*. Cambridge: University Press, 2010. p. 54-75.
- HODOS, Tamar. Local and global perspectives in the study of social and cultural identities; In:_____.; HALES, Shelley (eds.). *Material culture and social identitles in the Ancient World*. Cambridge: University Press, 2010. p. 03-31.
- HOLLADAY, C. R. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. vol. 1. Atlanta: Scholars Press, 1983.
- JOOSTEN, J. The Vocabulary of the Septuagint and its Historical Context. In. BONS, E; JOOSTEN, J. (eds.). *Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. pp. 1-11.
- KATZ, A. B. *Fighting Back: Letters from the Diaspora*. Bloomington: AuthorHouse, 2006.
- KESSLER, E. Religious Fusion and Interaction in the Diaspora. Jewish Diaspora and the Spreading of Christianity. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 126-132.

LANGE, N. D. The Hebrew Language in the European Diaspora. In. BENJAMIN, H. I; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel Aviv: Ramot Publishing, 1996. pp. 112-139.

LEVINE, L. I. *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven: Yale University Press, 2000.

_____. Diaspora Judaism of Late Antiquity and its Relationship to Palestine: Evidence from the Ancient Synagogue. In. BENJAMIN, H. I; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel Aviv: Ramot Publishing, 1996. pp. 139-159.

LUZZATTO, Rabbi Moshe Chaim. *The ways of reason*. Jerusalém: Feldheim Publishers, 1997.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1992.

_____. *Páginas hebraicas*. Madrid: Mondadori, 1990.

NODET, E. *A Search for the Origins of Judaism From Joshua to the Mishnah*. Bath: Sheffield Academic Press, 1997.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O Judaísmo Antigo e o Cristianismo Primitivo em Nova Perspectiva. In. *Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010.

OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. Trad. Rosângela Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.

RAJAK, T. Jews as Benefactors. In. BENJAMIN, H. I; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel Aviv: Ramot Publishing, 1996. pp. 17-38.

RAMOS, J. A. M. Judaísmo e Mediterrâneo: espaço, identidades e fronteiras. In. VENTURA, M. G. das. (coord.). *O Mediterrâneo Ocidental: identidades e fronteira*. Lisboa: Colibri, 2002. p. 65-83.

SAFRAI, S; STERN, M. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History and Religious Life and Institutions*. Philadelphia: Fortress, 1974.

SANDES, Noé Freire. A Memória Inconsútil: São Paulo, 1932. In. *Escritas da História: arte, cultura e memória*. (org.) Fabiana de Souza Fredrigo, Fabiane Costa Oliveira e Marlon Salomon. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

SANTNER, Eric. *On the psychotheology of everyday life*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

SCHWEITZER, F. Persecution of Diaspora Jews. History of Jewish Persecution and Expulsion. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 95-103.

SEGAL, E. The Concept of Diaspora in Talmudic Thought. In. EHRLICH, M. A. (ed.). *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC Clio, 2008. pp. 4-7.

SHEFFER, G. (ed). *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

TALSHIR, Z. *I Esdras: from origins to translation*. Atlanta: Scholars Press, 1999.

TCHERIKOVER, V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999.

WEEB, Ruth. The contexts of Ekphrasis, Enargeia: making absent things present e phantasia: memory, imagination and the gallery of the mind. In:_____. *Ekphrasis, imagination and persuasion in Ancient rethorical theory and practice*. Surrey: Ashgate, 2009.p.13-38 e 87-130.

WILL, E; ORRIEUX, C. *Ioudaïsmos-Hellénismos: essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986. p.177-228

WHITMARSCH, Tim. The politics of imitation. In:_____. *Greek literature and the roman Empire: the politics of imitation*, 2001.p.01-89