

O *Sefer Hassidim* e a tradição judaica: diálogos, apropriações e conflitos¹

Cristiano Ferreira de Barros²

Submetido em 10/2015

Aceito em 03/2016

RESUMO:

O presente artigo visa mostrar como a representação do Pietismo judaico presente no *Sefer Hassidim* dialoga com diversos textos da tradição judaica em sua defesa de uma nova fonte de autoridade - a vontade do Criador - e o conjunto de procedimentos necessários para alcançá-la. A visão pietista funda sua interpretação religiosa em leituras diversas dos textos rabínicos e místicos, contudo, traça sua concepção em apropriações que apontam para a dinâmica da vivência social daquele grupo no âmbito do Judaísmo medieval.

Palavras-chave: Pietismo judaico - *Sefer Hassidim* - Judaísmo Ashkenazi - *Hassidei Ashkenaz*

ABSTRACT:

This article aims to show how the representation of Jewish Pietism in *Sefer Hasidim* refers to a variety of texts of Jewish tradition in its defense of a new source of authority – the will of the Creator - and the necessary procedures to achieve it. The pietist vision founds its religious interpretation in various readings of the rabbinic and mystical texts but it traces its thoughts in appropriations that lead to the dynamics of the social life of that group within the medieval Judaism.

Keywords: Jewish Pietism – *Sefer Hasidim* – Ashkenazi Judaism – *Hasidei Ashkenaz*

¹ Versão revista e ampliada do primeiro capítulo da dissertação de mestrado defendida em 2014 no Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ.

² Mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Técnico em Assuntos Educacionais na Universidade Federal Fluminense.

O Judaísmo na Idade Média apresentou múltiplas faces. Um papel importante dos estudos sobre a Idade Média judaica tem sido o esforço constante dos estudiosos em pensar as peculiaridades das concepções judaicas especialmente no que concerne às variadas leituras dos textos da tradição e o seu papel na configuração das interpretações características que essas vertentes do pensamento judaico medieval trazem sobre as mais diversas esferas da vida em sociedade. É nesse esforço que nos empreenderemos com as reflexões acerca do Pietismo que floresceu nas comunidades judaicas situadas no Reno a partir do século XII. Ele traz uma proposta religiosa ascética rigorosa, formulada em torno de um conjunto de valores espirituais que tinham por referência a necessidade de descobrir a verdadeira “vontade do Criador” - *rezon ha-bore* - (SOLOVEITCHIK, 1976, 313), ao mesmo tempo revelada e oculta nas Escrituras sagradas (SCHOLEM, 1972, 88-89). Essa noção é produzida com base em referências à tradição judaica, através de desvios discursivos que materializam especificidades dessa concepção religiosa pietista.³ Quanto às novas diretrizes apresentadas, em meio à intertextualidade e inventividade, desenha-se uma estratégia de legitimação por meio da resignificação do papel da Lei Oral e de sua função no saber hassídico.

O *Sefer Hassidim*⁴ afirma que sua escrita teria sido feita por um *hassid* “cujo coração deseja por amor a seu Criador *fazer sua vontade completamente*” (SHB 1, 1971, 3).⁵ Por outro lado, não são por ele conhecidas as exigências que ele deve seguir, o que deve evitar, e aquilo que precisa cumprir para que essa vontade faça-se efetiva em suas atitudes. Seguem palavras do próprio texto:

[...] há um *hassid* cujo coração se direciona à vontade de seu Criador, mas ele não desempenha muitas boas ações [...] – tais demandas – [...] não foram passadas a ele por seu professor e ele não foi sábio o suficiente para inferir-los por si mesmo, mas se conhecesse ele as teria aceito e cumprido [...] (SHB 1, 1971, 3).

³ A palavra *hassid* aparece de formas diversas na tradição judaica. Designa o piedoso ou pietista, dependendo do recorte no qual é usado. No contexto de nossa abordagem, ele faz referência ao judeu que adere e pratica os preceitos descritos no *Sefer Hassidim* – Livro dos Piedosos. Para a diferença entre os conceitos de Piedade, Pietismo e a especificidade do Pietismo que aqui estudamos, conferir Soloveitchik (2002).

⁴ O *Sefer Hassidim* é creditado pela maioria dos estudiosos a Judá, o *Hassid*, filho de Samuel, o *Hassid*. Eles, juntamente com o Eleazar de Worms, são os três principais líderes pietistas, conhecidos como *Hassidei Ashkenaz* – Pietistas da Ashkenaz, ou da “Alemanha”. São duas as principais versões do *Sefer Hassidim*: a de Bolonha e a de Parma. A partir daqui, a primeira aparecerá como SHB e a segunda como SHP. Ambas virão acompanhadas do parágrafo correspondente. Para a edição de Bolonha, usaremos a tradução parcial para o inglês feita por Singer (1971). Utilizaremos também a tradução inglesa de alguns parágrafos, baseados no manuscrito de Parma, citados por alguns autores que estudaram determinados aspectos do texto. Todas as traduções do inglês são nossas.

⁵ Grifo nosso.

Esse não entendimento do caminho correto a ser trilhado estaria fincado na falta de destreza em inferir aquilo que é dele exigido para que cumpra com tais obrigações. Se por um lado seria a falta de astúcia necessária que impede o *hassid* alcançar a prática dos desígnios a ele impostos pela vontade do Criador, por outro, precisamos nos atentar para como a explicação para o fundamento dessa não realização se encontra nas referências feitas à *Halachá*.⁶

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

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

Está escrito, "estas são as palavras que Moisés falou a todo Israel", e está escrito: "Moisés falou aos filhos de Israel", onde ele não diz "todo o Israel"; e depois está escrito: "Moisés comprometeu-se a expor este ensinamento", e lá não diz a quem. Em primeiro lugar, falou a todos eles, incluindo crianças e mulheres, pois diz a "todo o Israel" (SHP 79 apud MARCUS, 1981, 66).

Continua afirmando que Moisés relatou a esse grupo coisas que qualquer um pode entender, como lendas e interpretações legais, mas que não exigem nenhum entendimento mais profundo. Esse ficaria a cargo de um segundo grupo, pois quando Moisés falou “para os ‘Israelitas’, referia-se a questões que são difíceis de entender. Ele disse apenas para os intelectualmente astutos” (SHP 79 apud MARCUS, 1981, 66). A esses foram comunicados os princípios da exegese, com base na qual a tradição rabínica interpreta as Escrituras.⁷ Para R. Judá, a revelação feita por Deus a Moisés não

⁶ A *Halachá* é o termo que designa a Lei Judaica. Contém, além da Torá, a produção rabínica da *Mishná* – redação escrita da tradição oral judaica, a *Tosefta* – segunda redação escrita da Lei judaica, e dois textos conhecidos como *Talmud* – o de Jerusalém, chamado de *Yerushalmi* e o da Babilônia, o *Bavli* (NEUSNER, 2001, xxxi). Segundo Levinas, o termo designa a coleção da tradição legal judaica, mas também pode ser empregado designando uma decisão legal específica (LEVINAS, 2001, 199).

⁷ As Escrituras são consideradas pela tradição judaica em sua unidade interna, mas seu texto aponta contextos e diferenças internas. Tais diferenças são a base, por exemplo, de uma heterogeneidade interpretativa que encontramos na hermenêutica rabínica da produção dos textos talmúdicos e do *Midrash* (BRUNS, 1990, 194-195).

se limitava a essas duas situações; ela incluía uma terceira, mais profunda. Esta exposição se dedica ao significado esotérico da Torá,

[...]razão pelas quais certas seções (das Escrituras) são justapostas, os lugares onde tradição esotérica [*sodot*] é codificada, os locais onde os nomes divinos podem ser derivados de um verso, [...] o significado do trono divino [Ma'asé Merkabá]. Moisés transmitiu todas estas tradições esotericamente a dois ou três iniciados [*zenu'in*]. É por isso que os textos dizem, "ele comprometeu-se a expor esta doutrina", mas não diz explicitamente a quem ele expôs isso (SHP 79 apud MARCUS, 1981, 67).

A revelação do Sinai, como trazida pelo *Sefer Hassidim*, significou a estruturação do conhecimento passado oralmente de forma múltipla. Grupos diferentes teriam a recebido no monte junto com o conteúdo escrito. Com base na Lei Oral, segundo Levinas (2003, 10-20), a interpretação rabínica seria uma segunda camada de significados em relação ao texto bíblico, retomado numa perspectiva espiritual racional, não meramente “realizando” a bíblica, como no caso do Novo Testamento, mas interpretando os símbolos fornecidos pela Bíblia e os expondo por meio de uma linguagem dialética que aprofunda o mito bíblico. Paralelo ao significado da superfície e dos cânones da interpretação legal rabínica, haveria um terceiro nível, esotérico, no qual operariam os sábios *hassidim* ao interpretar as verdades embutidas nas Escrituras (MARCUS, 1981, 68).

A vontade divina impressa na Lei judaica só poderia ser revelada e cumprida com uma completa disposição voluntária para o esforço de descobrir a substância, o substrato desse intenso compromisso guiado por um autêntico temor a Deus. Tal “desenvoltura” em temer a Deus já está presente nos textos judaicos anteriores, nos quais Samuel, o *Hassid*, encontra evidências, agora ligadas estritamente ao entendimento daquilo que não está diretamente explícito e precisa ser compreendido. Para R. Samuel, o temor a Deus ensinado na Torá é a condição humana correlata à vontade do Criador. Mesmo que um homem tenha sido instruído por um professor, se sua disposição e habilidade em temer a Deus não for constante, seu entendimento do que é apropriado – a vontade do Criador – não será pleno. É isso que aqui chamamos de “desenvoltura”, uma constante cautela e intencionalidade de guiar sua vida segundo esse temor que possibilita desvendar as intenções do Criador para os homens:

Há um indivíduo cujo coração piedoso ansiosamente perseguiu a vontade de seu Criador. Ele não amplia suas boas ações como faz o

sábio homem piedoso que é instruído por seu professor e, portanto, sábio. [...] No entanto, se ele conhecesse (recebesse instrução), ele cumpriria, porque eles disseram, "um homem deve ser deliberado no temor ao Senhor" (SHB 153, 1971, 84).

Além da referência à literatura rabínica aparentes nesses parágrafos,⁸ percebemos em R. Samuel, o *Hassid* a tentativa de apontar para além dos ensinamentos revelados nas Escrituras no que concerne às práticas religiosas, fator que será ampliado na proposta socioreligiosa característica de R. Judá, o *Hassid*, produzida nos parágrafos posteriores do *Sefer Hassidim*. Seguem palavras de R. Samuel incluídas no texto hassídico:

Eis um que não tenha aprendido, e mesmo se ele tivesse um professor, eis que o seu coração está fechado e no momento em desalinho, ele é incapaz de entender (o que é apropriado fazer).[...] e nós encontramos na Torá que quem é capaz de entender (o que é próprio de fazer), embora ele não tenha sido ordenado, é punido se não levar o assunto a sério (SHB 153, 1971, 84).⁹

O caso citado para ilustrar tal admoestação é aquele em que Moisés se enraivece com os comandantes, capitães de centenas e milhares que vinham de uma campanha militar, pois tinham poupado as mulheres. Samuel atesta que, apesar de Moisés não ter deixado claro que a ordem era não poupar as mulheres, ele ficou irritado, pois imaginou que fossem intelectualmente capazes de descobrir isso por eles mesmos (SHB 153, 1971, 84).¹⁰ Do mesmo modo, a vontade do Criador não se desvia das formulações contidas nos textos sagrados judaicos, mas precisa ser percebida, pois não está necessariamente revelada. Como salientou Marcus, essa capacidade é um processo intelectual de compreender de forma voluntária novas proibições naquelas já explícitas nos textos sagrados do Judaísmo (1981, 27), a tentativa de “despejar vinho novo em garrafas velhas” (1981, 37).

Cabe aqui ressaltar a intertextualidade que tal concepção descrita no *Sefer Hassidim* possui em relação à outra vertente do Judaísmo, o misticismo característico da literatura *Heichalot* (literatura mística dos palácios).¹¹ Apesar da peculiaridade da interpretação de R. Judá, o *Hassid* acerca da revelação que Deus teria feito a Moisés no

⁸ Berakoth 17a.

⁹ Kiddushin 31b.

¹⁰ (Números 31:14).

¹¹ Esse tipo de escritos referia-se a tradições datadas do período rabínico e tomaram corpo ao longo do século IX e X; estiveram ao alcance dos *Hassidei Ashkenaz*, sobretudo o *Heichalot Rabbati*, o qual partes foram transmitidas e até reescritas por eles (SCHÄFER, 1990, 45).

Sinai, importante para compreendermos como é tecida sua concepção da revelação da vontade do Criador, aqui é detectável a existência de paralelos entre os *Hassidei Ashkenaz* e os *Yorede Merkabá*, descendentes da *Merkabá* (a carruagem divina).¹²

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

“Os graus proibidos não podem ser expostos perante três pessoas, a História da Criação perante duas, e a *Ma'aseh Merkaba* perante apenas uma, a menos que ele seja sábio e o entenda através de seu próprio conhecimento nativo [*ela'im ken haya hakham u-mevin mi-da'ato*]”. No *Sefer Hassidim* lê-se: “Quem quer entrar nas profundezas do *Hassidut*, do *halakhot* do criador e a sua glória, não pode fazer isso [*en ze yakhol lihyot*] a menos que ele seja sábio e compreenda [*ela'im ken u-hu hakham mevin*]”. Está é uma citação direta e o autor do *Sefer Hassidim* evidentemente está referindo-se às tradições místico-esotéricas que se originam na *Mishná Hagigá* e por extensão aos *Yorede Merkaba* da Literatura *Heichalot* (SCHÄFER, 1990, 17).

Ambas as tradições concordam que seus adeptos têm uma capacidade de conhecimento e sabedoria exclusivos, de alcançar uma visão mais profunda acerca do Criador, não apenas as regras que ele emitiu explicitamente (SCHÄFER, 1990, 17). A leitura dos textos místico-esotéricos a que Schäfer se refere parece ter sido cabal para R. Judá, o *Hassid* desenvolvesse sua representação sobre a vontade do Criador e sua visão da necessidade de uma habilidade especial para que esta possa ser descoberta.

Como admoesta o *Sefer Hassidim*, o impulso do mal é continuamente ligado ao homem, por isso o piedoso precisa ser submetido a tentações e julgamentos perpétuos e ainda assim superar sua influência (MARCUS, 1981, 32). A recompensa por compreender a vontade divina e constantemente aprender a lidar com o impulso maligno a que estão submetidos, guia o piedoso a um dramático controle não somente do corpo, mas também da completude de seu coração (MARCUS, 1981, 33). Tais possibilidades de recompensa em um mundo vindouro guiam a busca do *hassid* em

¹² O termo *Merkaba* é derivado do texto de crônicas (28:18) e é encontrado pela primeira vez com seu significado místico no fim do livro de Ben Sira 49:8; Seu caráter místico tem por base uma interpretação do primeiro capítulo do livro de Ezequiel e “designa o complexo de especulações, homilias e visões conectadas com a carruagem e o trono divino” (SCHOLEM, 2007, 66).

compreender as profundezas da vontade do Criador (SHP 1514 apud SOLOVEITCHIK, 1976, 314), enraizada em seu temor a Deus.

O impulso destrutivo que acompanha o *hassid* aparece em textos anteriores com finalidade positiva em alguns deles, pois impulsionam as pessoas a coisas prescritas na Lei e na tradição, como por exemplo, terem uma esposa e construir uma casa (MARCUS, 1981, 32). No *Sefer Hassidim*, ele designa uma tendência intrínseca que não deveria ser evitada, mas ininterruptamente testada pelo pietista ao vivenciar suas provações. Sem esses impulsos o *hassid* não conseguiria conquistar uma condição de fervor e amor a Deus que o permitem resistir e conquistar a recompensa da salvação em um mundo vindouro. Marcus aponta que a escatologia dos *Hassidei Ashkenaz* se utiliza da máxima rabínica para qual a “recompensa é proporcional a dor” (1981, 30). Suportar as dificuldades do dia-a-dia que possam tirá-lo de seu caminho significaria resistir ao impulso maligno que seria inerente a todo homem. Esse impulso subjaz justamente para que ele possa ser continuamente testado em vistas a debruçar-se sobre as obrigações que o Criador impõe. Contudo, Marcus não se atentou às interações que a busca desses desígnios tem com a produção mística anterior, referidas acima. Os impulsos malignos que o *hassid* deveria evitar e alguns comportamentos contra os quais deveria lutar também aparecem no código ético dos *Yorede Merkaba*. O místico *Merkaba* que se prepara para uma revelação deve praticar jejum por quarenta dias, banhar-se vinte e quatro vezes diariamente, não provar nenhum tipo de prática impura e não direcionar seu olhar para uma mulher (SCHÄFER, 1990, 18). Schäfer cita um fragmento que estende as proibições que preparam para revelação a qualquer contato humano:

“Ele deve sentar-se sozinho em sua casa, jejuar o dia inteiro, não comer o pão de uma mulher, e nem olhar para um homem ou para uma mulher; e se ele anda ao ar livre, os seus olhos devem evitar todas as criaturas. Ele não deve olhar nem mesmo uma criança de um dia de idade.” (SCHÄFER, 1990, 18).

A intertextualidade interna ao Judaísmo aponta para a apreensão de discursos difusores de valores que visam ordenar as vivências sociais. Apesar da importância desse intenso diálogo com a tradição rabínica e mística judaica para explicação do desenvolvimento da visão hassídica, precisamos entendê-los como práticas de apropriação,¹³ ajustes combinatórios que produzem outras representações não redutíveis àquelas que constam nos textos de referência do *Sefer Hassidim*. Continuemos com o tema do impulso maligno.

¹³ O conceito de apropriação que nos embasamos é apresentado por Roger Chartier (1991; 1992).

A responsabilidade do *hassid* em ter que vivenciar constantemente as provações impostas por Deus tem por finalidade superar o domínio dos impulsos que o distanciam da condição necessária para perceber as atribuições implícitas na lei judaica. A elaboração das ideias acerca dos impulsos e provações que ele precisa vivenciar está imersa em uma lógica escatológica, ao passo que fazem da recompensa em um mundo vindouro como sua consequência, mas coloca em primeiro plano o fator experiencial que propicia sua realização. O *Sefer Hassidim* traz à tona uma nova miríade de obrigações que perpassam a reflexão hassídica acerca da vontade do Criador e que precisam ser vivenciadas pelo *hassid* cotidianamente. Essas proibições que os levam a praticar a vontade do Criador precisam ser rigorosamente seguidas. Eis a causa que levaria ao desastre comunitário: A insolência daqueles que violam as proibições, o não cumprimento da vontade do Criador que os submeteria a diversos castigos (SHB 155, 1971, 87). Isso levaria à formação da orientação sectária contra os judeus não piedosos, e a condenação presente no *Sefer Hassidim* às desorientações dos ditos “maus judeus” e suas práticas de exploração econômica dos menos favorecidos, o desvio sexual e a não execução das leis (MARCUS, 1981, 64).

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

Todos os judeus estariam submetidos a situações de desvio e pecado até que tomassem para si o conhecimento e as práticas do *hassid* que possibilitariam a completude dos desígnios do Criador. Ele deve ter habilidade para perceber novas proibições que o possibilitem evitar transgressões. É necessário observar a Torá e a *Halachá* e atos não expressos nesse conjunto que permitam a conduta correta (MARCUS, 1981, 13). A descoberta de tais adições demandaria uma abstenção voluntária em torno das proibições já explicitadas na Lei, o temor a Deus praticado de maneira correta e o controle dos impulsos que aflorariam o lado errôneo do homem. O insucesso de tais tentativas levaria inevitavelmente ao pecado, ao afastamento das leis explícitas nos textos sagrados e da possibilidade de alcançar suas disposições implícitas. Em resposta à situação de afastamento, o *hassid* entra em uma busca intensa e rigorosa por reparação que será materializada em uma proposta penitencial específica para a referida situação.

As normas penitenciais aparecem no *Sefer Hassidim* como continuidade da concepção religiosa pietista, logo em sequência nos documentos.¹⁴ Os parágrafos que introduzem a visão pietista no *Sefer Hassidim*, o *Sefer ha-Yir'ah*,¹⁵ dão o tom para a proposição penitencial de Judá que os desenvolverá nos parágrafos referentes à penitência.

Encontramos no *Sefer ha-Yir'ah* menção ao pensamento rabínico acerca do pecado e à sua reparação. Ele discute um trecho do *Midrash*¹⁶ sobre o deuterônimo, ao questionar se atitudes virtuosas podem cancelar os efeitos do pecado, se elas têm correspondência direta uma à outra. R. Samuel verifica que se alguns sábios respondem que não há uma correspondência direta e igualitária entre elas, outros afirmam haver uma equivalência entre ambas¹⁷ (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 44). Para R. Samuel, não são contraditórias as duas formas acima citadas acerca da maneira de perceber atos de virtude como fator de reparação frente a uma situação que antes gerou pecado. Ele avança mostrando que cada pecado consiste por um lado em um prazer ilícito em consequência da falha de resistir a um impulso maligno, e por outro lado em um ato de desobediência às regras aludidas nas Escrituras. Em algumas situações, “acontece que os atos de pecado são grandes, mas o impulso não é forte” (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 45). Aqui ele diferencia o desvio da Lei - um ato tido como pecaminoso - do impulso que motiva o ato. Em outras situações, “o impulso é grande, mas o próprio pecado é menor” (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 45).

O mesmo é aplicado aos atos virtuosos, pois R. Samuel afirma que alguns “atos virtuosos são menores, mas fáceis de cometer”, enquanto em outros momentos, “atos virtuosos são grandes mais não são difíceis de ser cometidos.”. Não pode assim haver um cancelamento automático do pecado por um ato de virtude em relação à mesma situação, pois cada ato de virtude e de pecado não se resume ao não cumprimento do aspecto legal frente à correta postura diante de Deus, mas carrega em si também um

¹⁴ No manuscrito de Parma, consta logo após as seções iniciais que expõem as características que já traçamos até aqui, ou seja, a partir do parágrafo 18, perdurando até o parágrafo 265. Esses mesmos conteúdos são encontrados na edição de Bolonha do *Sefer Hassidim*, mas como este texto está estruturado e organizado de maneira diferente do primeiro, o ideal pietista nele aparece entre os parágrafos 153 a 166 e a proposta penitencial consta entre o 167 e 230 (MARCUS, 1978, 147).

¹⁵ Texto atribuído a Samuel, o *Hassid*. Corresponde aos parágrafos iniciais do *Sefer Hassidim*.

¹⁶ Textos de análise bíblica, exegese religiosa das Escrituras reunidas em livro compilado pelos mesmos sábios que organizaram o Talmud. Também pode ter o sentido de uma determinada interpretação (LEVINAS, 2001, p. 199). Soloveitchik (2005) nota que o *Sefer Hassidim* contém diversas referências ao *Midrash*, algumas partes sendo inclusive citadas por completo. Segundo ele, contudo, as principais temáticas presentes no *Midrash* não constam no *Sefer Hassidim*.

¹⁷ B. Sanhedrin 101b.

fator subjetivo, de motivação frente aos impulsos humanos, difíceis de mensurar. Sendo assim, a punição de um pecado não pode ser cancelada pelo seu não cometimento numa segunda vez:

A penalidade adquirida pela relação sexual com uma mulher casada é maior que o mérito de não ter relação sexual com uma mulher uma segunda vez. Mesmo se a mulher aproximou-se dele para pecar com ela, e ele teve um lugar e momento, e seu impulso maligno dominou-o ao mesmo nível como quando ele pecou com ela antes, se ele é bem sucedido e não comete o mesmo pecado, o mérito assim adquirido não equilibra a penalidade. Você deve ainda medir o sofrimento e dor em proporção à penalidade que a Torá requer para alguém que teve relações sexuais com uma mulher casada (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 46).

Inevitavelmente, deverá haver uma segunda situação que possibilite o mesmo pecado como forma de penitência. Ainda que não cometa novamente o mesmo desvio, o penitente deverá medir a dor e o sofrimento proporcional às penalidades impostas pela Torá. Contudo, não são mais necessários o remorso e sofrimento impostos pelo prazer experimentado quando cometeu o ato considerado ilícito, “isto porque quando teve a oportunidade de ter relações sexuais com ela como antes [...] e o lugar, momento e impulso maligno eram os mesmos, ele não cometeu o mesmo erro novamente” (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 46). Nesse caso, a resistência gera o cancelamento parcial da punição divina. Essa concessão significa que o não cometimento do mesmo pecado quando teve oportunidade de fazê-lo gera o perdão pelo prazer experimentado no primeiro ato pecaminoso, contudo a punição pelo não cumprimento das posturas corretas ordenadas na Torá não é cessada.

R. Judá, o *Hassid*, em sua formulação, capta a proposta penitencial de seu antecessor. O processo de expiação quanto aos pecados cometidos tem no arrependimento seu ponto de partida em R. Judá. Além da pré-disposição a não ceder aos impulsos malignos quando confrontado com a segunda oportunidade de cometer os mesmos pecados, e das penitências impostas pela Torá para o cancelamento das punições, ele adverte sobre uma forma específica de arrependimento no qual a contrição do pecador possa ser materializada, onde ele consiga estabelecer restrições e ressalvas sobre todas as “ações que podem levar a uma repetição do pecado já cometido.” (MARCUS, 1981, 49). Essa disposição deliberada para a penitência propicia o retorno à vontade do Criador e é a condição necessária para que o penitente esteja pronto para as diferentes penitências expiatórias que objetivam remover as penalidades consequentes

do desvio. Caso o penitente se demonstre certo de sua contrição, no caso do ato considerado ilícito cometido com uma mulher, e puder provar isso ficando sem “olhar para ela ou falar com ela por um ano” ele estará pronto para a prescrição de “penitências apropriadas para eliminar a conseqüência do pecado” (SHP 43 apud MARCUS 1981, 49).

Ao indicar o comportamento apropriado para “aqueles que se arrependeram sinceramente”, alguém que tenha tido relações sexuais com uma mulher casada e arrependeu-se deve demonstrar isso “evitando todos prazeres relacionados a mulheres, exceto com sua própria esposa [...] não deve nem mesmo olhar no rosto de uma mulher ou ter qualquer contato cortês com mulheres” (SHP 38 apud MARCUS, 1981, 49). Depois de feitos esses resguardos e “purificado seu coração”, ele deve aceitar as penitências equivalentes ao prazer que sentiu quando cedeu ao seu impulso quando do ato do pecado, assim como um tipo adicional de penitências para o descumprimento da Lei (SHP 38 apud MARCUS, 1981, 49).

Os casos abordados até aqui exemplificam um caminho intelectual que resignifica a vivência do Judaísmo daquele grupo por meio de desvios nas concepções da memória judaica, forjando novos sentidos. Esse conjunto multifacetado de referências e interlocuções permite demonstrar o caráter inventivo da produção pietista à medida que as intensas interações textuais entre o *Sefer Hassidim* e outras tradições literárias, como os livros que correspondem a Lei judaica, o Judaísmo rabínico e o pensamento místico-esotérico da *Heichalot* e *Merkaba*, ocorrem por intermédio de apreensões que resultam em uma leitura criativa da religiosidade judaica. O *Sefer Hassidim* apresenta essa representação típica do Pietismo de R. Samuel e, sobretudo de seu filho, R. Judá, uma produção textual revestida de fatores que revelam práticas de leitura que ganham forma a partir de complexas relações entre a representação pietista da sociedade e a “realidade” social vivida por esses judeus¹⁸. Por isso é necessário considerar a intencionalidade desse texto, a historicidade das práticas vivenciadas para sua produção e a maneira que ele se constitui socialmente. O modo pietista de conceber a existência religiosa e social é permeada de estratégias que buscam permitir aos judeus se fazerem presentes naquele determinado contexto de vivência. Podemos verificar esse processo ao nos atentarmos à resignificação do uso da Torá Oral no *Sefer Hassidim*.

¹⁸ Chartier (1991, 16) postula essa relevância da relação entre as representações e o mundo social dos grupos que as veiculam.

Nas versões Talmúdicadas de Jerusalém e da Babilônia, assim como no *Mishné Torá* escrito por Maimônides no século XII, há várias prescrições de rituais necessários ao manejo do rolo da Torá, onde é discutido o tratamento correto dos textos usados no âmbito social da Sinagoga, na sala de estudos e na casa (FISHMAN, 2006, 10). Segundo Fishman,

a coreografia de comportamentos relacionados a esses objetos ajuda a tornar a zona do sagrado visível dentro da arena social. O uso dos termos *kevod Sefer Torá* ("reverência ao rolo da Torá") e *kevod ha-sefer* ("reverência ao livro") – e o seu oposto, *bizayyon ha-sefer* – sugere que os rabinos ligaram estes regulamentos de santidade a um princípio legal (FISHMAN, 2006, 10).

Poucas regulamentações referem-se a outros textos escritos que não a Torá. Textos escritos da *Halachá* e da *Agadá*,¹⁹ assim como a versão escrita da Torá Oral (*Mishná*) não eram percebidos como lócus de santidade, não possuíam autoridade intrínseca. Eles eram considerados efêmeros, anotações privadas para uso pessoal de valor mnemônico (FISHMAN, 2006, 11). Seguindo esse raciocínio, a inscrição da Lei Oral do judaísmo funcionava como um catalisador vivo da herança judaica, mas não era o texto escrito em si dotado de sacralidade, sim o conteúdo que aquele repositório preserva. As suas respectivas zonas de sacralidade ficavam assim resguardadas pelos Rabis do período clássico: Assuntos escritos não podem ser ditos a partir da memória, e assuntos orais não podem ser ditos por escrito²⁰ (FISHMAN, 2006, 11).

Com a produção do *Sefer Hassidim*, no que diz respeito à utilização dos textos considerados sagrados, entra em cena um processo de reavaliação do significado dos livros dotados de sacralidade. Proibições diversas são prescritas ao *hassid* com relação aos gestos e usos próprios que devem ser respeitados. O *Sefer Hassidim* admoesta, por exemplo, contra o uso de um *Sefer* para se esconder de alguém, ou para proteger o rosto do sol ou da fumaça. Algumas proibições advertem o *hassid* com relação ao seu próprio corpo: não se pode tocar um *Sefer* após limpar o nariz, nem depois de ter beijado seus filhos se estiverem sujos (FISHMAN, 2006, 11).

Há ainda a intensificação das regulamentações anteriores em relação aos acessórios do *Sefer*. O horizonte de regulamentações no texto hassídico se apropria de enunciados rabínicos no que concerne aos livros sagrados e amplia a noção de *Seforin*,

¹⁹ No contexto talmúdico, *Halachá* é a parte destinada às leis e ordenações; a *Agadá* é a parte de natureza exegetica, ética ou histórica, não necessariamente tendo conteúdo legal.

²⁰ bGit 60b; bTem 14b.

plural de *Sefer*, ou seja, livros cuja sacralidade demandava regulamentações para seu uso. Assim, antes da compilação do *Sefer Hassidim*

os regulamentos rabínicos referentes ao tratamento dos *sefarim* parecem ter sido aplicados apenas aos escritos bíblicos - se estes eram códices do Tanach²¹ ou de suas partes constituintes. Perante este cenário, a antologia formidável dos regulamentos relativos aos *sefarim* do *Sefer Hassidim* destaca-se de diversas maneiras: seus padrões comportamentais são mais rigorosos e a variedade de situações da vida que regula é mais amplo (FISHMAN, 2006, 11).

Dentre várias proibições citadas pela autora, ela percebe a interação entre duas passagens: “enquanto *14a bShab* proíbe alguém aparecer nu em um quarto com um rolo da Torá, o *Sefer Hassidim* proíbe colocar *sefarim* em travesseiros e colchas, já que a pessoa se senta sobre eles nua (SHP 648)” (FISHMAN, 2006, 12).

Mais impressionante, segundo Fishman, é o fato do *Sefer Hassidim* aplicar o termo *sefarim* para textos não escritos e, especificamente, aos textos da *Mishná* e do *Talmud*. O *Sefer Hassidim* estende o domínio de escritos sagrados, de modo a abranger os textos escritos da Torá Oral o colocando numa escala de importância dentro do âmbito sagrado. A Torá Escrita deve ser salva antes que o texto escrito da Torá Oral em caso de um incêndio e o texto escrito da Tora Oral deve ser vendido antes da Torá Escrita em caso de necessidade financeira. O pietista que mantém estantes separadas para os textos da Torá Escrita e Oral é valorizado pelo *Sefer Hassidim*, já que a Torá Oral tem um menor grau de santidade (FISHMAN, 2006, 12).

As ideias traçadas por Fishman são interessantes porque trazem um caminho diferente daquele percorrido pelos autores que nos auxiliaram a pensar a representação religiosa impressa no *Sefer Hassidim*. Deslocando-se da análise do texto apenas, das possibilidades interpretativas e dos conflitos que surgem como consequência dessa visão pietista, ela avança ao pensar os fatores conflituosos que estão na base da produção do processo que ela chama de “textualização”,²² uma mudança de mentalidade

²¹ Próximo ao que seria o antigo Testamento da Bíblia Cristã, compreende 24 livros, divididos em três partes: Os cinco livros conhecidos como Pentateuco (Torá), os oito livros conhecidos como Profetas (*Neviim*) e os 11 livros conhecidos como Escritos (*Ketuvim*).

²² Fishman em *Becoming the People of the Talmud*, procura identificar quando e como o Talmud Babilônico como um livro físico virou a própria essência do aprendizado judaico. Fishman afirma que mesmo quando existiam cópias escritas do Talmud na Mesopotâmia, Norte da África e nas comunidades da Península Ibérica do início da Idade Média, esse conhecimento ainda era transmitido sobretudo oralmente, e que os pronunciamentos de autoridade sobre a lei judaica por vezes divergiram do Talmud. Foi somente a partir dos séculos XI e XII na França e Alemanha que os judeus começaram a vivenciar o

que durante os séculos XI e XII, em diferentes locais da Europa Ocidental, atribuirá maior autoridade aos documentos escritos do que aos testemunhos orais. Tal processo, como verificado nas comunidades judaicas do norte da Europa,²³ possibilitou a autoridade do texto suplantar a relação mestre discípulo (FISHMAN, 2006, 13-14).

O contexto de transformações culturais supracitado é que explicaria a especificidade da mudança percebida no *Sefer Hassidim*, em sua forma de conceber a noção de *Sefer*. Nele é “afirmada a plenitude do currículo da Torá Oral” e “numa época em que outros judeus reconheciam a lei talmúdica como o melhor guia para a vida, os pietistas tornaram-se responsáveis perante uma autoridade superior (e não escrita): a vontade do Criador (*retson ha-Bore*’)” (FISHMAN, 2006, 15). Essa postura frente à nova fonte de autoridade poderia diminuir a supremacia legal da Torá Oral e por isso os “pietistas fizeram um ajuste ‘sistêmico’ fundamental”. Trabalhando com um padrão cultural existente, eles reconfiguraram a lógica textual da Torá Oral, “como se fossem textos da Torá Escrita e aplicaram à Torá Oral o princípio da *kevod ha-sefer*” (FISHMAN, 2006, 15), “uma estratégia de ‘re-encantamento’, uma afirmação do poder do sagrado em um momento em que parecia estar perdendo terreno” (FISHMAN, 2006, 16).

É importante também considerar o estudo da Torá do seu ponto de vista místico. Como salienta Wolfson, adentrar nas profundezas do Pietismo, nas profundezas das “Leis do Criador”, demanda exigências místicas específicas (WOLFSON, 1993, 45). Além das disposições individuais e penitenciais necessárias para imergir na visão não revelada do Criador, o ritual do estudo da Torá Oral é central. Como podemos verificar em um trecho do *Sefer Hassidim*, para descobrir as profundezas da glória do Criador é

Talmud em sua forma escrita, que o livro passou a ser visto como o guia fundamental. Essa tese não é o que nos interessa em nossa abordagem, mas sim a maneira que ela enxerga o processo de crescimento da importância do texto escrito em suas variadas formas ao longo do século XII e XIII e a apropriação dessa mudança pelo *Sefer Hassidim* (2011). Essa obra de Fishman foi duramente criticada por Soloveitchik (2012). Para os comentários acerca do caráter passional e possivelmente conservador no tom desta crítica e como essa discussão repercutiu no encontro anual da *Association of Jewish Studies conference* ver <http://jewishphilosophyplace.wordpress.com/2012/12/20/authority-of-authority-talya-fishman-hayim-soloveitchik-the-jewish-review-of-books-the-tivkah-fund-and-conservative-jewish-thought/>. Há ainda a réplica da professora Fishman às críticas de Soloveitchik em <http://becomingpeopleatmud.wordpress.com/reviews/>.

²³ Malachi Bet Arié, Alexander samely e Philip Alexander observaram o aumento acentuado no número de textos hebraicos no norte da Europa medieval. Estudiosos do pensamento rabínico têm atraído atenção para o lugar diferente que o *Talmud* passou a ocupar na sociedade e cultura *Ashekazi* medieval. Dimitrovsky observou que “a característica definidora ‘da Idade Média judaica’ foi o surgimento do estudo do *Talmud* como um ideal cultural”. Para Haym Soloveitchik, o empreendimento tosafista reescreveu todo o Talmud e Israel Ta-Shma observou que o Talmud na Europa Ocidental do século XI tornou-se a fonte para julgamento, um guia para a vida (FISHMAN, 2006, 14).

necessário estar atento às “condições mencionadas na *Mishná* em relação a quem deseja estudar questões relativas à *chariot* (SHP 984 apud WOLFSON, 1993, 45).

Observamos no *Sefer Hassidim* a tendência de comentar numericamente os textos da religião judaica. Tal interpretação numerológica (*Gematriyah*) revela uma experiência mística (DAN, 1995, 25) e pode ser verificada na tentativa de correlacionar os 613 mandamentos e o nome divino:

Por que havia dois querubins e a palavra [de Deus] entre os dois querubins? Para ensinar que os dois devem ocupar-se juntos com [o estudo da] Torá, como está dito, "Nesse sentido tem aqueles que reverenciam ao Senhor falado um com o outro e um rolo de recordação foi escrito sob seu comando relativo aos que reverenciam o Senhor e estimam seu nome". As expressões "aqueles que veneram" e "aqueles que estimam" são numericamente equivalentes aos 613 mandamentos (SHP 780 apud WOLFSON, 1993, 56).

A ênfase colocada no nome divino como concentração de poder e o estudo da *chariot* são característicos de obras místicas anteriores, como a exemplo do *Ma'aseh Merkabá*,²⁴ e estão na raiz da concepção ritualística de estudo da Torá proposto pelo *Sefer Hassidim*.

Na proposta interpretativa feita por R. Judá, o *Hassid* o ritual do estudo da Torá fornece a ocasião para a manifestação visível da glória ou da presença divina e não significa apenas a reformulação retórica da ideia rabínica para a qual aqueles ocupados pelo estudo estão diante da glória divina, encarando-a mais como uma aparição “técnica” que pode ser induzida através da prática do estudo (WOLFSON, 1993, 61).

Esses desvios discursivos acerca dos diferentes gestos e sentidos em relação ao livro, sobretudo à Torá Oral, quando comparado aos bens culturais que o *Sefer Hassidim* se apropria, permite-nos vislumbrar a maneira que R. Judá, o *Hassid*, dispõe de uma ampla gama de leituras no processo de estruturação de sua concepção da religião judaica. O discurso pietista produz um complexo de práticas que visam impor uma autoridade, do mesmo modo que buscam justificar à comunidade ao seu redor suas escolhas e atitudes, como nos ensina Chartier acerca das contribuições da História Cultural, com a qual aqui operamos por analogia (CHARTIER, 1991, 17).

De acordo com tal forma de conceber a produção intelectual, cremos que Fishman avançou ao verificar a reformulação da noção de texto sagrado no *Sefer Hassidim* e ao expor a conexão disso com o advento da nova fonte de autoridade que ele

²⁴ Sobre o nome de Deus na literatura *Heichalot* ver Grozinger (1987).

advoga. As ideias pietistas do *Sefer Hassidim* foram produzidas em seu intenso diálogo com outros fatores e produções de sua época. Um contexto de crescimento das cidades, economias locais e burocracias, de aumento do contato entre pessoas de diferentes regiões, de uma crescente consciência da variedade de normas legais, da reforma gregoriana, da criação de escolas das catedrais e da querela das Investiduras é o pano de fundo que possibilita a crescente autoridade do texto escrito dentro do Judaísmo (FISHMAN, 2006, 13).

Bonfil parece corroborar a tese que afirma a transformação no contexto do texto a partir do século XII. Diante da urbanização crescente, ocorre também a alteração do perfil sociocultural da comunidade judaica a partir do ano mil (BONFIL, 1988, 188). A sociedade judaica, cada vez mais urbana, teve um acentuado percentual de “cultura letrada”. Para os séculos XII e XIII, é factível acreditarmos que “a figura do judeu (de sexo masculino, é claro) totalmente analfabeto, incapaz de ler um livro de oração, tornou-se cada vez mais rara” (BONFIL, 1988, 189).

Esse é o perfil das comunidades ashkenazitas. Uma das fontes utilizadas para Bonfil foi o *Sefer Hassidim* em trecho que fica subentendida a incredulidade acerca de um judeu não alfabetizado. O progresso da alfabetização e da circulação de livros demandava, para Bonfil, o constante desafio de “manter firme o controle sobre a sociedade através da vigilância das leituras, fonte potencial de desequilíbrio” (BONFIL, 1988, 189).

Tendo o contexto de transformação em relação ao texto e à leitura em mente, não acreditamos que o que explica o ajuste efetuado no *Sefer Hassidim* seja apenas a busca de que a sua fonte de autoridade, *rezon ha-Bore*, não diminuísse a importância legal da Torá Oral, como pensa Fishman. Esse processo na discursividade do texto pietista funcionou mais como uma estratégia para respaldar socialmente a produção de sentido interno ao *Sefer Hassidim*, pois a sacralização da forma de transmissão da nova fonte de autoridade – a oralidade - corroboraria na legitimação do conteúdo dessa fonte, ou seja, o conjunto de práticas defendidas para a entrada e permanência no caminho adequado da vontade do Criador e suas implicações sociorreligiosas.²⁵

Apesar da possibilidade de vislumbrar uma visão mais profunda do Criador aparecer em textos místicos precedentes, a forma que toma na visão de R. Judá, o *Hassid*, é inovadora à medida que a funda a partir da interpretação que tem sobre a

²⁵ Para a investigação de tais implicações sociorreligiosas, conferir nossas reflexões em Barros (2014).

revelação de Deus no Sinai e cria um conjunto de exigências penitenciais que são, nas palavras de Rubin, uma espécie de guia para prescrição de penitências em geral (1965, 164-165). O conhecimento dessa vontade perpassa a Torá Escrita e suas noções e admoestações implícitas, pois ela não teria expressado a completude da vontade do Criador (SHP 1514 apud SOLOVEITCHIK, 1976, 314), já que cada passagem bíblica esconderia uma nova norma religiosa (SHP 1076 apud SOLOVEITCHIK, 1976, 313). Além da parte escrita revelada a Moisés, juntamente com um conteúdo oral que serve de base para a interpretação rabínica da Lei codificada nas Escrituras, Moisés transmitiu “tradições esotericamente a dois ou três iniciados. É por isso que os textos dizem, "ele comprometeu-se a expor esta doutrina", mas não diz explicitamente a quem ele expôs isso” (SHP 79 apud MARCUS, 1981, 67). Herdeiros desses iniciados, os *hassidim*, com seu novo conjunto de proibições, por meio de um caminho árduo e contínuo adentrariam nas profundezas do Criador (SHP 1514 apud SOLOVEITCHIK, 1976, 314).

Tendo em mente a importância da tradição oral enquanto transmissora dos conhecimentos relativos à vontade do Criador no *Sefer Hassidim*, podemos vislumbrar um fundamento possível para a sacralização do texto escrito da Torá Oral. Era preciso, em um momento de crescente importância textual, legitimar essa fonte, já que é num mesmo nível esotérico da oralidade que ocorre a interpretação pietista. Dotando-a de sacralidade no seu plano escrito, da mesma forma que a Torá Escrita e o *Talmud*, configura uma estratégia que visa legitimar sua proposta, criar um algo próprio para ser a base de onde se podem gerir as relações com essa exterioridade (CERTEAU, 1990, 32-33). Essa transformação reforça a demanda trazida pelo Pietismo e os contornos que definem ou ao menos buscam definir posições que deveriam ser ocupadas por esse grupo.

Para tornar isso mais claro basta nos atentarmos, como já fizemos em outro momento (BARROS, 2014), que o *Sefer Hassidim* posicionou-se de forma crítica frente a autoridades rabínicas que não aderiam ao Pietismo e depositou nisso a falta de habilidade que tinham em julgar adequadamente determinadas questões decisórias da vida cotidiana judaica. Diante disso, podemos verificar passagens falando sobre uma forma alternativa de liderança comunitária, o sábio pietista, defendendo que este deveria estar no centro das questões em torno das quais girava a comunidade e em algumas situações propondo a separação completa entre judeus pietistas e não pietistas. Diferente

do sábio versado no saber rabínico, o sábio pietista além da destreza nesses mesmos preceitos, seria o único versado naqueles necessários para alcançar os desígnios implícitos da vontade do Criador, conhecimento esse herdado por intermédio da tradição oral. Portanto, a sacralização do texto escrito da Torá Oral convergia com as implicações sociais propostas pelo texto relativas à adesão ou não dessa revelação trazida pelo Pietismo. Para que as posições delineadas no *Sefer Hassidim* pudessem encontrar algum respaldo na comunidade, era necessário antes que elas funcionassem num domínio orientado por significados socialmente compartilhados pela audiência que o consumia.

Esse exemplo é apenas um dentre muitos que possivelmente corroboraram para acirrar discordâncias entre os adeptos das ideias pietistas de Judá, o *Hassid* e os demais judeus. Contudo, Judá, o *Hassid* era ele mesmo uma autoridade dentro da coletividade judaica de Regensburg, inserido num universo compartilhado de leituras e práticas comuns ao Judaísmo rabínico. Portanto, apesar de não resultar necessariamente numa ruptura brusca em relação aos demais da comunidade, como alguns trechos nos levariam a pensar (BARROS, 2014), o Pietismo enquanto conjunto de diretrizes práticas ascéticas, místicas e até certo ponto sectárias, inserido num processo de produção textual e vivências sociais complexas e dinâmicas, pode ser entendido como um procedimento multifacetado de diálogos, conflitos e resistências que geram diferenciações, à maneira das distinções teorizadas por Pierre Bourdieu (apud CHARTIER, 1992, 236-237), como podemos inferir a partir das variações e instabilidades na hierarquia comunitária judaica apresentadas ao localizarmos a produção discursiva hassídica no ambiente de textualização que atingiu a sociedade judaica ashkenazita, por um lado, e do pertencimento e afastamento ao mesmo tempo mantido pelo líder pietista quanto à tradição e às esferas de poder rabínico.

Há que considerar ainda a inserção do bairro judeu no universo social cristão na região do Reno nos séculos XII e XIII²⁶. Entre aproximações e afastamentos, foi desenhando-se a posição hierárquica ocupada pelos judeus naquele campo de relações de força, um lugar relativo ao “outro” reservado ao Judaísmo. É diante de tais dinâmicas sociais multifacetadas que a estratégia de sacralização da Torá Oral funciona como fundamento para determinar posições e pertencimentos não redutíveis àqueles que tanto

²⁶ Esse tema foi tratado em comunicação intitulada “O Império Germânico e a condição Judaica entre os séculos XI e XIII”, apresentada no III Encontro Internacional e V Nacional de Estudos Medievais do *Translatio Studii*.

a sociedade judaica não pietista quanto o universo cristão davam como possíveis naquele momento.

Referências Bibliográficas

BARROS, Cristiano. *As concepções de Autoridade e Sociedade presentes no Pietismo Judaico proposto pelo Sefer Hassidim*. Rio de Janeiro, Medievalis, v. 3, n. 2, 1-17, 2014.

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

BRUNS, Lanier. *The Hermeneutics of Midrash*. In: SCHWARTZ, Regina. *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

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

_____. *Textos, Impressão, Leituras*. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 211-238.

DAN, Joseph. *The Language of Mystics in Medieval Germany*. In: DAN, Joseph; GROZINGER, Karl. (Eds.) *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin, New York: de Gruyter (Studia Judaica), 1995.

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

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

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

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

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

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

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

Medieval Jewish Mysticism: Book of the Pious. Tradução e introdução de Sholom Singer. Illinois: Whitehall, 1971.

NEUSNER, Jacob. *The Theology of the Halakhah*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

RUBIN, Asher. *The Concept of Repentance among the Hasidey Ashkenaz*. *Journal of Jewish Studies*, v. XVI, p. 161-176, 1965.

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

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

_____. *Merkabah Mysticism or Ma'aseh Merkavah*. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Keter Publishing House, 2007, v. 14.

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

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

_____. *The Midrash, Sefer Hasidim and the Changing Face of God*. In: ELIOR, Rachel; SCHAFFER, Peter. (Eds.) *Creation and Re-creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. p. 165 - 177.

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

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