

O Pietismo como luto: trauma, repetição e elaboração no *Sefer Hassidim*

Pietism as mourning: trauma, repetition and working through in *Sefer Hasidim*

CRISTIANO FERREIRA DE BARROS

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

RESUMO Diversas formas de hostilidade ganharam corpo nas relações entre judeus e cristãos a partir do século XI. Um dos principais fenômenos que expressaram essas tensões crescentes foram as Cruzadas. Ao longo da segunda metade do século XII, em meio ao aprofundamento das transformações pelas quais o Ocidente medieval passava, surge o Pietismo de Judá, o *Hassid*. O presente texto busca refletir sobre as conexões existentes entre as perseguições sofridas pelas comunidades judaicas germânicas na primeira Cruzada e o fator traumático que esses eventos imprimiram nessa nova forma de espiritualidade do Judaísmo *Ashkenazi*.

PALAVRAS-CHAVE Pietismo; Judá, o *Hassid*; *Sefer Hassidim*; Trauma; Elaboração; Luto.

ABSTRACT Many forms of hostility took place in relations between Jews and Christians from the eleventh-century on. One of the main phenomena that expressed these increasing tensions was the Crusades. Throughout the second half of the twelfth-century, in the midst of the deepening transformations in which medieval West passed, arises the Pietism of R. Judah the Hasid. This essay aims to reflect on the connections between the persecutions experienced by German Jewish communities in the first Crusade and the traumatic factor that these events printed in this new form of spirituality of *Ashkenazi* Judaism.

KEYWORDS Pietism; R. Judah the *Hasid*; *Sefer Hasidim*; Trauma; Working through; Mourning.

O SÉCULO XX FOI ATRAVESSADO POR TRAGÉDIAS QUE DEIXARAM MARCAS PROFUNDAS em algumas culturas. Muitos indivíduos tiveram e ainda têm de confrontar-se com o drama acarretado pela ausência de sentido que experiências de violência coletiva por vezes suscitam. Ataques recentemente ocorridos em Paris, por exemplo, deixaram mais de uma centena de mortos, mostrando como circunstâncias de ruptura e perdas proporcionadas por espetáculos de brutalidade podem levar a respostas estereotipadas nos diferentes modos de autopercepção e compreensão do outro.

Em diferentes períodos da história, situações-limite foram decisivas para certas reconfigurações sociais. No que concerne ao Judaísmo medieval, num ambiente majoritariamente cristão, as transformações pelas quais o Ocidente passou desde fins do século X geraram rompimentos bruscos na condição judaica. O crescimento populacional, o fortalecimento de atividades comerciais e o esboço de uma mentalidade de lucro rapidamente fizeram com que a teologia e a espiritualidade monástica se mostrassem inadaptadas. Quantidades crescentes de senhores que partiam para Cruzada, camponeses em busca de terras novas para colonização, clérigos em busca de escolas e mestres, todos estariam envolvidos por tal agitação, por uma “sede de mudança e deslocamento” (VAUCHEZ, 1995, p. 67). Esse foi o contexto da renovação espiritual que ganhou espaço com a emergência de novas ordens religiosas durante os séculos XII e XIII. Tais alterações incidiram na autopercepção dos grupos envolvidos nesse processo, em

especial os judeus que sentiram o esfacelamento gradual de uma estabilidade relativa que gozavam algumas comunidades em território germânico.

Uma desconfiança mútua marcou o estabelecimento judaico nessa região. As primeiras imigrações de judeus para essa área vieram da Europa mediterrânea entre os séculos X e XI. Da parte de lideranças seculares e clericais, receberam o incentivo e garantia de segurança física para que lá ficassem e contribuíssem para a dinamização da economia local. Em contrapartida, encontraram uma resistência delimitada pelo legado cristão na região, em contraste à minoria representada pelos pequenos agrupamentos que se formavam a partir das imigrações. As hostilidades contra os judeus impunham certos limites à socialização, a atividades econômicas e criavam cenários potenciais de violência (CHAZAN, 1997, p. 1).

Em fins do século XI, tomaram corpo as primeiras manifestações generalizadas desse antagonismo. Diversas perseguições às comunidades judaicas situadas no Reno ocorreram em 1096, resultando em batismos forçados e inúmeras mortes. Ao longo do século XII, as tensões entre judeus e cristãos se agravaram e o simbolismo martirológico ganhou força dentro do Judaísmo *Ashkenazi*, mais especificamente no Pietismo defendido pelo *Sefer Hassidim* (Livro dos Pietistas) de R. Judá, o *Hassid* (o Pietista).

A ligação entre o Pietismo e as perseguições de 1096 foi levantada pela primeira vez por Gershom Scholem, historiador proeminente da mística judaica. Em texto publicado em 1947, Scholem caracterizou essa espiritualidade como um movimento¹ popular do Judaísmo *Ashkenazi*, expressão de outra fase na história do misticismo judaico (SCHOLEM, 1972, p. 94) em consequência das perseguições sofridas pelos judeus em 1096 (SCHOLEM, 1972, p. 80).

A partir de fins da década de 1960, Joseph Dan deu continuidade à reflexão sobre as relações entre o Pietismo e as Cruzadas. Dan defendia que o ideal ascético de renúncia ao prazer terreno colocaria a vida do pietista como um procedimento constante de preparação para perseguições futuras. O *hassid* ansiava pela oportunidade valiosa de praticar a “santificação do Nome” (*kidush haShem*),² a morte ritual como alternativa à apostasia, diante de ocasiões de proibição ao Judaísmo. Ele estava preparado para ser o primeiro entre os mártires (DAN, 2007, v. 8, p. 388).

Será Ivan Marcus quem questionará a forma pela qual a associação entre a primeira Cruzada e o Pietismo foi pensada. Com a publicação de *Piety and Society* em 1981, Marcus retoma a questão dos acontecimentos que assombraram os judeus em fins do século XI ao mostrar que a renovação espiritual apresentada pelo *Sefer Hassidim* não pode ser explicada pelas perseguições da primeira Cruzada, nem como preparação para o martírio. Ele argumenta que em outros momentos da história do Judaísmo perseguições teriam ocorrido, sem que novos tipos de religiosidade ascética, como o Pietismo dos séculos XII e XIII, surgissem em consequência delas. Portanto, não haveria uma ligação entre ascetismo e martírio (MARCUS, 1981, p. 150)³. Contudo, o próprio autor retoma esse ponto em publicação de 1986 e flexibiliza sua concepção, declarando que “todos os autores de textos pietistas explicitamente comparam tornar-se um pietista com o processo do martírio”. O *hassid* necessita viver rigorosamente seu amor e temor a Deus, atitude representada da maneira mais exemplar no ideal do martírio. Por isso, não havendo perseguições, o judeu deveria viver uma vida pietista (MARCUS, 1986, p. 17).

As interpretações apresentadas pela historiografia clássica não dão conta da complexidade acerca

do elo existente entre 1096 e o *Sefer Hassidim*. A polissemia do texto hassídico requer abordagens que privilegiem os diversos fatores que proporcionaram a emergência do discurso pietista, tornando possível compreender como algumas de suas formulações estão circunscritas em dinâmicas sociais e culturais complexas. Seguindo nessa direção, Elliot Wolfson enfatizou a necessidade de pensar tal temática fora de esquemas de causalidade, defendendo que os ataques da primeira Cruzada e o ritual martirológico ali desenvolvido forneceram um pano de fundo, um manancial de recursos místicos que o Pietismo pôde fazer uso. Nesse sentido, a ligação entre esses dois processos históricos seria testemunhada não somente pela presença da ideia de martírio no universo de textos pietistas, mas pela apropriação de certos elementos místicos em suas proposições (WOLFSON, 2001).

Essa sucinta apresentação historiográfica, sem qualquer interesse em ser exaustiva, teve como única pretensão situar, da forma mais breve possível, as principais teses sobre a temática do Pietismo em sua interface com os massacres praticados contra os judeus em fins do século XI. Disso segue uma conclusão importante: ao considerar a associação que os pietistas fazem de sua prática ao martírio, bem como os subsídios culturais adaptados por eles em sua postura ascética, não restam dúvidas acerca do vínculo entre 1096 e o Pietismo. Todavia, esse vínculo não se esgota na existência de uma noção compartilhada de martírio, nem numa linguagem comum quanto a seus elementos místicos. É pela via do trauma histórico que o sentido estabelecido entre esses dois momentos distintos pode ser entendido. Repetindo a memória do passado, vivenciando-o como presente e elaborando-o numa perspectiva aberta para o futuro, o Pietismo entrelaça diferentes temporalidades, transformando trauma em luto. É o que empreenderemos demonstrar com o texto a seguir.

O *Sefer Hassidim* faz alusão aos eventos de 1096, embora essas referências não sejam explícitas. Esse aparente silêncio tem muito a nos dizer. Relatam, por intermédio de uma linguagem fragmentada, dispersa, coisas que só uma leitura mais atenta pode elucidar. Começemos com uma passagem do *Sefer Hassidim*⁴ sobre perseguições aos judeus de Mainz. Nessa ocasião, um bispo teria dado ordens claras: os judeus deveriam ser submetidos à conversão. A morte seria a alternativa apenas se o batismo não fosse aceito. Diante do perigo que espreitava, os judeus buscaram esconderijo em suas casas. Quando os enviados do bispo chegaram, os judeus começaram a lançar dinheiro, ouro e roupas para a rua, na esperança de que fossem envolvidos na pilhagem. Uma vez distraídos, não deturariam os fugitivos que buscavam abrigo na casa dos cidadãos (SHP 1862, 2001, p. 238).

O texto enfatiza a avidez dos perseguidores. Mesmo contra as advertências do bispo, eles se envolveram em saques. Ocupados com a pilhagem, os judeus conseguiram se dispersar. Tanto esse trecho do *Sefer Hassidim* quanto as crônicas hebraicas que retratam o martírio nas Cruzadas indicam os interesses econômicos em saques e pilhagens como aquilo que movia os cruzados em sua incursão nas comunidades judaicas.⁵

Ainda em torno do decreto de conversão na cidade de Mainz, o bispo tomou conhecimento do que tinha acontecido e ordenou o fim das tentativas de conversão. Ao mudar de opinião sobre as perseguições, reafirmou que seu objetivo era unicamente o batismo dos judeus. Como o dinheiro deles acabara, alguns jovens e líderes haviam fugido e muitos tinham sido mortos, os poucos que restaram não temeriam por suas vidas e negariam o batismo (SHP 1862, 2001, p. 239).

As crônicas hebraicas narram casos similares. Elas foram escritas ao longo da primeira metade

do século XII com objetivo de realçar a santidade dos homens e mulheres que não teriam cometido apostasia e por isso morrido “santificando o Nome” quando da chegada dos cruzados ao Reno. É possível verificar dois parâmetros de ação, dois “paradigmas” no que diz respeito à forma dos “piedosos de 1096” – se não eles, ao menos os narradores das crônicas – perceberem os acontecimentos que se anunciaram em fins do século XI.

Primeiramente, entrou em cena uma estratégia política, na qual os judeus buscavam associar-se aos bispos para evitar o batismo e as perseguições (MARCUS, 1991, p. 476). Dentro desse paradigma também é possível a resistência física, o enfrentamento direto entre judeus e cristãos, como descrito nas crônicas.⁶

O apoio dado por bispos não foi suficiente para garantir a segurança dos judeus. Após esse fracasso, eles reordenaram sua visão de mundo, entrando em cena uma nova tática para lidar com as perseguições, concebendo-as como julgamento divino. De acordo com esse novo paradigma, os mártires, judeus piedosos que entregavam suas vidas para “santificar o Nome”, simbolizavam a entrega de Isaac por Abraão no monte Moriah (MARCUS, 1991, p. 476; SALOMÃO B. SANSÃO, 2001, p. 85).

No *Sefer Hassidim*, o bispo é quem decreta os batismos forçados, ao passo que na crônica, o bispo reúne-se com seus auxiliares para ajudar os judeus. Mas no fim, segundo palavras do cronista, “todo o suborno – ao bispo, seus auxiliares e ministros – e todo apaziguamento não nos ajudaram para defender-nos do dia da fúria perante a destruição.” (SALOMÃO B. SANSÃO, 2001, p. 77).

O enfoque no relato de acontecimentos históricos nas crônicas sobre 1096 indica uma mudança importante na cultura escrita *ashkenazi*. A percepção de que algo genuinamente novo tinha acontecido tornou necessário que os eventos em si fos-

sem alçados ao centro das atenções na narração (YERUSHALMI, 1992, p. 57). Essas inovações literárias são reações ao caráter trágico da passagem de cavaleiros cruzados nas cidades germânicas onde estavam situados os bairros judeus atacados (MINTZ, 1984, p. 89).

A insuficiência da proteção concedida pelo bispo naquela circunstância descrita na crônica testemunha um universo cultural onde instabilidades crescentes e eventos isolados de violência dão lugar a massacres coletivos. O rompimento de um sentimento de segurança, ainda que frágil, aprofundou uma distância antes já existente, marcando definitivamente o convívio social entre judeus e cristãos naquela região. A maneira como ocorre o giro paradigmático de uma estratégia política para uma tática simbólica do martírio nas crônicas hebraicas,⁷ mais do que garantir a veracidade dos “fatos” informados nos textos,⁸ proporciona uma evidência sobre a desconfiança irreconciliável da parte de alguns judeus nas primeiras décadas posteriores à primeira Cruzada no que se refere às autoridades que antes ofereciam proteção e concessões.

Retomando as diferenças entre a caracterização do bispo na crônica hebraica e no *Sefer Hassidim*, é possível verificar que o primeiro emerge em meio a vivências posteriores a uma ruptura abrupta, um exemplo da não garantia dos direitos concedidos aos judeus do Reno pelo poder secular e clerical. No *Sefer Hassidim*, a caracterização do bispo é diferente, a visão negativa sobre ele esta na base interpretativa do que narra acerca das perseguições vividas em Mainz. Nela o bispo deixa de ser quem tenta auxiliar os judeus para ser o algoz que teria ordenado os batismos. A coexistência ambígua mantida com cristãos, ora de afastamento, ora de inevitável trato, será agravada ao longo da segunda metade do século XII e início do século XIII.⁹ É justamente nesse recorte temporal que

Judá, o *Hassid* produz os escritos diversos que irão formar o *Sefer Hassidim*.

Circunscrito nessa atmosfera de mutações e temores noticiados no *Sefer Hassidim*, o pensamento hassídico concebe o universo como vazio de harmonia, beleza e acima de tudo significado (SOLOVEITCHIK, 2005, p. 173). É aí que se assenta a diferença no modo dos pietistas apresentarem a perseguição vivida em Mainz. Quando pensados à luz desses conflitos, o meio pelo qual certos tópicos são abordados pelo Pietismo sugere que algumas de suas propostas são reações dadas como respostas à antinomia cada vez mais aparentemente insuperável entre aqueles dois grupos no contexto judaico *ashkenazi*.

Apesar de diferenças consideráveis no trecho sobre os batismos impostos aos judeus de Mainz contido no *Sefer Hassidim*, a correspondência com os episódios de 1096 torna-se mais evidente ao considerarmos a estreita ligação entre a família dos líderes pietistas com esse passado persecutório. R. Kalonymus b. Meshulam, avô de R. Judá, o *Hassid*, era chefe da comunidade judaica de Mainz no período da primeira Cruzada. A relevância de sua postura piedosa naqueles tempos de perigo para os judeus é atestada pelo simbolismo martirológico das Cruzadas, pelo qual era considerado “modelo e exemplo do temente a Deus” (SALOMÃO B. SANSÃO, 2001, p. 79). Após a destruição da elite rabínica de Mainz, mencionada na crônica de Salomão b. Sansão, R. Kalonymus transferiu-se para Speyer, região onde as atividades na sinagoga foram retomadas em 1104 (MARCUS, 1991, p. 481). Em Speyer nasce seu filho, R. Samuel b. Kalonymus, o *Hassid* (DAN, 2007, v. 17, p. 771), pai de R. Judá, o *Hassid* e autor do *Sefer ha-Yir'ah*, que corresponde a alguns parágrafos do *Sefer Hassidim*. Assim como Samuel, Judá tem Speyer como cidade natal e lá vive até o momento de sua partida

para a cidade de Regensburg, onde se estabelece até sua morte por volta de 1217 (DAN, 2007, v. 11, p. 490). Como podemos verificar, não é por acaso que Mainz é o contexto onde o *Sefer Hassidim* relata terem ocorrido batismos forçados. É bastante provável que a memória da família Kalonymus possa ter ditado esse enquadramento espacial, uma vez que outros casos de perigo vividos pelos judeus serão relatados, sem que nenhum deles diga sua localização exata.

Num contexto mais amplo que o da memória familiar, o eco de 1096 pode igualmente ser constatado. As perdas causadas por aqueles massacres deixaram impressões profundas no ambiente intelectual e religioso em que as gerações posteriores ao ocorrido foram formadas. As crônicas hebraicas sobre as perseguições podem ter sido usadas em leituras nas sinagogas (COHEN, 1993). Também é digno de nota que poemas recitados nas liturgias em sinagogas ashkenazitas fazem menção a esses eventos (MINTZ, 1984, p. 89). Novas ocorrências também corroboraram para deixar a ferida aberta. Basta citarmos que R. Eliezer de Worms, o *Hassid*, principal discípulo e difusor dos ensinamentos de R. Judá, viveu pessoalmente a violência das Cruzadas durante as perseguições que se seguiram à queda de Jerusalém por Saladino. Em uma dessas perseguições, a esposa, a filha e o filho de Eliezer foram assassinados e ele ficou gravemente ferido. (DAN, 2007, v. 6, p. 303).

Circunstâncias trágicas necessitam de algum tipo de explicação e consolação. Ao longo do passado judaico, perseguições ganharam consolo por intermédio de padrões explicativos que tornaram compreensíveis aquelas tragédias. No caso de 1096, a busca de significação gerou nas crônicas hebraicas uma nova concepção de Deus, de humanidade e de história, transformando tragédia em triunfo e sofrimento em vitória (CHAZAN, 2000, p. 140).

No *Sefer Hassidim*, as perseguições de 1096 tiveram um efeito traumático.¹⁰ Acontecimentos do passado individual ou coletivo são traumáticos à medida que não conseguem ser traduzidos no presente, quando lhes são negados os princípios de significação dos eventos vividos no passado (RUSEN, 2003, p. 16-17). Pensar a história enquanto trauma requer que reconheçamos a ausência constitutiva do passado. As fontes históricas não são repositórios transparentes daquilo que elas informam. As representações que veiculam não são a mesma coisa que a experiência vivida pelos agentes históricos a que se referem. A experiência surge quando descobrimos algo do passado que não se encaixa no conjunto de esquemas conceituais do discurso. Os elementos não tematizados das representações nos advertem para o ausente do passado, uma ausência realizada na presença (ANKERSMIT, 2001; FROEYMAN, 2012; RUNIA, 2014). Esses elementos são experiências vividas no passado, que embora ausentes na superfície do discurso, conseguem manter-se presentes, exercendo papel relevante. Essa dissociação do passado se refere a algo que está nos porões da fala, na contração da coerência significativa. Por isso, é preciso olhar o discurso pietista ao avesso, farejar vãos, discontinuidades e desvios, vestígios dessa presença da experiência que materializa o inconsciente na linguagem à revelia da coesão que a representação pietista busca forjar.

O caso das perseguições em Mainz, como textualizado no *Sefer Hassidim*, é um bom exemplo da maneira como o silêncio acerca de 1096 significou uma ausência realizada na presença. O passado persecutório articulou-se na representação pietista através de elementos disponíveis na memória da família Kalonymus, da formação rabínica obtida por R. Judá em círculos intelectuais ashkenazitas impregnados pela memória do martírio,

bem como pela continuidade de perseguições naquele ambiente, sofridas inclusive por pessoas próximas a ele com o agravamento dos perigos nas relações judaico-cristãs. Desse modo, as “referências” às experiências de 1096 não correspondem a nexos causais explícitos com o presente. Ao contrário, menções aos massacres da primeira Cruzada ocorrem indiretamente, dividindo apenas elementos, símbolos ou similitudes com esse passado. Isso seria facilmente apreendido como evidência para não superestimar a influência das perseguições nessa espiritualidade ascética. Entretanto, partindo de uma concepção de história que busca dar a devida atenção ao não dito, entendemos essa ausência como um forte indicador de que o passado persecutório esteve presente nas experiências vividas por R. Judá, o *Hassid*.

Consideremos o seguinte parágrafo do *Sefer Hassidim*:

Há aqueles que desorientam e fazem pecar durante sua vida, e em sua morte cobram dele, por todos. Pois havia um sábio durante um decreto de conversão ou morte que aconselhou os seus habitantes que se convertessem para depois voltarem ao judaísmo. Ele se converteu, bem como os demais e após voltaram ao judaísmo, mas pelo fato de terem se convertido e os ter orientado para que assim o fizessem, sua semente passou a ser de conversos, e desse modo ele pagou como se tivesse desorientado a todos, e os demais atos estão registrados no *Sefer haKavod* (SHP 198, 2001, p. 243).

Como descrito acima, o sábio aconselha que os judeus se convertam, e depois voltem a sua fé. Dinur acredita que essa parte do *Sefer Hassidim* é uma referência aos judeus de Trier quando da primeira Cruzada. Uma situação parecida é relatada

por cronistas hebreus e latinos, mas com a indicação espacial especificada (DINUR *apud* FALBEL, 2001, p. 60). O notável desse parágrafo é que endossa a possibilidade da construção discursiva do Pietismo de R. Judá, o *Hassid* estar associada às perseguições da primeira Cruzada, mesmo que através de ausências e referências inconscientes.

A articulação entre Pietismo e o contexto que tornou disponível a memória persecutória realizou-se pela atuação de certas repetições de experiências perturbadoras que, mesmo quando suprimidas, tendem a encontrar um meio de se expressar por uma linguagem além das palavras.¹¹ Esse tipo de compulsão à repetição vem à tona quando determinada representação é incapaz de absorver o passado e integrá-lo de forma coerente com o presente, desfigurando esses episódios vividos anteriormente. Essa “deformidade” pode levar a uma compulsão à repetição de experiências traumáticas (FREUD *apud* SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 84). É o que ocorre no *Sefer Hassidim*, como a dinâmica ausência/presença nos casos de Mainz e Trier permite vislumbrar. Em outras partes, a tendência a repetir experiências de 1096 combina passado e presente pelo viés da associação do martírio ao ascetismo exigido pela prática pietista. Vejamos a passagem a seguir:

Há os que morrem pela santificação do Nome e há aqueles justos que não são mortos pela santificação do Nome, senão que morrem por vontade divina em suas camas. Se vivessem num tempo de conversão, certamente eles seriam mortos. E por que diminuíram sua recompensa [no mundo vindouro]? Pelo fato de terem a felicidade de poder viver e gerar filhos. Mas aqueles que são mortos [santificando Nome] tem uma recompensa maior no mundo vindouro, em oposição ao mundo presente e também em relação àqueles

que deveriam enfrentar os malvados [gentios] mas não estariam aptos a suportar uma situação de sofrimentos. No entanto, os justos poderão dizer que eles são dignos de uma recompensa, pois é certo e seguro que, se tivessem de passar por uma prova [de fidelidade religiosa], poderiam suportá-la e não pecariam (SHP 263, 2001, p. 249).

Nela, fica claro como o *hassid* se acreditava apto a vivenciar sofrimentos de bom grado, a suportar perseguições sem renunciar a sua fé. Apenas o fato de não ter tido oportunidade de praticar o martírio já seria suficiente para diminuir as recompensas que receberia após a morte, o que em parte explicaria o rigor do processo penitencial necessário na iniciação do judeu no Pietismo e do conjunto de comportamentos dele esperados uma vez que já fizesse parte daquele grupo.¹² Esse rigor proporcionava ao *hassid* viver cotidianamente uma forma de religiosidade que exigia uma obstinação comparável àquela necessária em situações de perseguições e batismos forçados.

Em outro momento, o *Sefer Hassidim* narra a seguinte situação:

História de um piedoso que andava por um caminho com um grupo de pessoas e lhes disseram: vista uma roupa para que não sejas reconhecido. Ele lhes respondeu: não a usarei, porque ela é feita com *shatnez*.¹³ Pegaram-no e tiveram de resgatá-lo, e o mesmo teve de esforçar-se para reembolsar a todos (SHP 205, 2001, p. 244).

Em outro trecho, uma pessoa que usou vestimenta feita de *shatnez* – mistura de lã com linho – para escapar de um decreto de conversão é admoestada a se penitenciar (SHP 203, 2001, p. 244). Mesmo consciente da ameaça que poderia se autointingir caso não usasse a roupa com o tecido

proibido e fosse reconhecido pelos cristãos, o *hassid* teria escolhido cumprir a vontade do Criador.

O recurso à entrega ritual, sem qualquer alusão ou referência às experiências dos mártires de 1096 que balizaram esse modelo martirológico, é mais um indício da existência de intercessão entre passado persecutório e cenas potenciais de violência no presente hassídico. O que está em questão é o modo como o *Sefer Hassidim* simboliza o Pietismo em termos de martírio, de entrega ritual, garantindo ao *hassid* a chance de viver seu ascetismo como “santificação do Nome”.¹⁴ Contudo, ainda que presente, o passado não integra a representação religiosa do Pietismo de forma a demandar de que o *hassid* reproduza em seu comportamento a lógica de ação de seus antepassados. O que ganha espaço, mediante uma memória dissociada pela via do trauma, é uma reorientação de acontecimentos passados disseminados na memória judaica, que uma vez regenerados de maneira performativa no Pietismo de R. Judá, permitem que modelos de ação do passado judaico sejam vividos como experiências plenamente presentes.

Na contramão da repetição compulsiva de cenas e imagens traumáticas, é sempre possível um reinvestimento pelo qual se torna viável separar passado e presente. Essa é a função do processo de luto. Ele permite um trabalho de elaboração e narração do sofrimento causado por violências e perdas (LACAPRA, 1999, 721). O trauma, na qualidade de algo que já passou e se mantém assombrando, ameaça a identidade de quem o viveu, assim como de pessoas relacionados a ele diretamente ou pela cultura. O luto enquadra-se nesse horizonte de quem está à deriva, lutando para recuperar sua própria subjetividade. (RUSEN, 2003, p. 19).

A história pode trabalhar nesse mesmo nível do luto. Quando os historiadores buscam significar o passado sem negligenciar os elementos trau-

máticos, a escrita da história preenche essa função de “destraumatização” (RUSEN, 2003, p. 17). Se o trauma destrói o sentido, a interpretação histórica busca reconciliar essa perda entre passado e presente (RUSEN, 2003, p. 18). Assuntos como o Holocausto ou o *Apartheid* na África do Sul, por exemplo, que de algum jeito reverberam ainda hoje na vida de pessoas a eles ligados direta ou indiretamente, são temas do passado que precisam ser divulgados para que um processo de elaboração possa ser efetuado, para que historicamente possam ser informados e que tenham chance de ser politicamente e ritualmente efetivos em criar uma sociedade habitável e uma coletividade nacional. A história pode contribuir, assim, com esse ritual coletivo de luto e na criação de um futuro mais desejável (LACAPRA, 1999, p. 697).

Quanto à Idade Média, o papel do trauma não é menos importante na constituição das subjetividades e identidades. É imprescindível, no entanto, considerar as maneiras próprias de cada época, grupo ou indivíduo fazer com essas memórias. O trauma histórico envolve rupturas em várias esferas e é importante questionar como os atores do passado realizam a vida em sociedade diante das inflexões causadas por essas perdas. Os conceitos e noções teóricas usadas para interpretar o passado não devem funcionar como grandes modelos atemporais, encaixados indiscriminadamente nas temáticas estudadas.

Como buscaremos esclarecer, alguns níveis do Pietismo extrapolam os efeitos do trauma, provocando um reinvestimento que introduz uma nova dinâmica na relação com o passado ausente. Tendo isso em vista, é necessário pensar para além da dependência irremediável de agentes externos que a ação do luto nutriria em seu processo de elaboração. Com isso, não queremos negar as possibilidades trazidas pelo trabalho do terapeuta e do

historiador com a análise do trauma, cada um ao modo de seu ofício. Por outro lado, não pretendemos sentar R. Judá, o *Hassid* no divã. Muito menos defendemos que, para os judeus, o fator traumático da primeira Cruzada perduraria até nossos dias e por isso demandaria um trabalho historiográfico que desse conta de tal permanência. Porém, o passado resiste à sujeição a esquemas teóricos pré-estabelecidos, clama por uma esfera de reflexão que englobe as peculiaridades encontradas nas afiliações e contrastes complexos entre texto e contexto, entre experiência individual e experiência coletiva.

Em certa passagem, o *Sefer Hassidim* diz o seguinte: “A maioria das perseguições se abatem sobre a comunidade porque não se impõe uma punição pesada aos violadores do *herem*.¹⁵ Deus reúne todas as infrações do *herem* e, finalmente, traz perseguição e todos são mortos” (SHP 1386, 1988, p. 147).

No trecho acima fica evidente o sentimento de culpa em torno do entendimento sobre os motivos pelos quais ocorreriam ataques ao Judaísmo. Deus, por não cumprirem sua vontade, determinaria que os judeus passassem por aquelas provações. Dessa maneira, a culpa, uma das principais forças que moldam o pensamento hassídico (SOLOVEITCHIK, 2005, p. 168), inscreve-se na crítica às lideranças rabínicas, condescendentes ao punir inadequadamente os erros dos judeus. O castigo incidiria sobre toda a comunidade, pois suas autoridades deixariam a justiça ser sobrepujada pela impunidade.

A condenação das transgressões nas punições disciplinares remete a outra mais ampla. Como já abordamos em outro lugar (BARROS, 2014b) para o *Sefer Hassidim*, as autoridades rabínicas não deteriam todo o conhecimento necessário para guiar os judeus em direção à completude da vontade do Criador. A tradição rabínica, a qual R. Judá, o *Hassid* também estava associado, teria tido acesso à parte explícita dos desígnios divinos. A

parte implícita, somente os versados no Pietismo poderiam alcançar, depois de iniciados pelo sábio *hassid*, figura de autoridade responsável por treinar os adeptos dessa espiritualidade a não se desviarem daquilo que era esperado por Deus.

Se as autoridades rabínicas negligenciavam a prática do *herem*, causando perseguições, e o sábio pietista é apresentado, em alternativa às lideranças não pietistas que cometiam esse erro, como o único habilitado num saber que poderia direcionar ao cumprimento da vontade do Criador em todos os níveis, inclusive à aplicação das punições mais severas, é verossímil concluir que uma das buscas centrais do Pietismo de Judá, o *Hassid* era evitar que perseguições ocorressem. De tal modo, a presença da memória persecutória e martirológica, vividas como presentes e sem nexos causais que relacionem as duas temporalidades, atualizada à luz dos perigos constantes anunciados no contexto de produção do Pietismo, pôde ser assimilada num conjunto normativo aberto a novas significações. Portanto, mesmo diante da evidência traumática em questão, o Pietismo resistiu à passividade, reinventando a relação com o trauma ao dar um sentido diferente aos temas repetidos do passado judaico, ao propiciar a abertura de um canal que permitiria um futuro diferente para os pietistas.

O *Sefer Hassidim* não submete o presente persecutório à condição de exilados que os judeus teriam herdado como consequência de seus antigos pecados.¹⁶ Questões similares aos eventos traumáticos de 1096 são recuperadas na construção de um universo social e simbólico do Pietismo, sem que esse mecanismo seja conduzido numa direção fatalista, onde o passado seria inexoravelmente reproduzido no futuro. Entra em ação um deslocamento, pois o rigor do Pietismo, em si mesmo já comparado ao martírio, repetindo o passado no presente, passa a ter a possibilidade de não viver

novamente perdas como as de 1096, revitalizando o passado através da dinâmica entre experiência e expectativa, presente e futuro. É nesse sentido que entendemos o Pietismo como luto: uma produção criativa que renova vários níveis da religiosidade judaica, que elabora esse passado recalcado, envolve-o de maneira a não ficar unicamente relegado ao lugar de fonte de sofrimento, de vazio ou resignação frente às perseguições inevitáveis. Nesse sentido, o Pietismo incorpora linhas de fugas que suscitam rompimentos com as determinações de sistemas psíquicos e sociais que estão em sua base.¹⁷

Essa força cultural produtiva atua no Pietismo, elaborando o trauma à medida que reinventa as dinâmicas sociais e de poder. A espiritualidade pietista se realiza num ascetismo extremo, formalizado na experiência penitencial que, guiada pelo sábio *hassid*, garantiria sua inserção nas camadas mais profundas da vontade do Criador. Para o *Sefer Hassidim*, o Pietismo teria estado no controle comunitário e buscado impor sua visão religiosa. Tendo falhado, a saída encontrada teria sido estabelecer suas próprias comunidades livres da influência dos judeus não pietistas (SOLOVEITCHIK, 1976, p. 336; MARCUS, 1981, p. 87). O sentimento de culpa pelo não cumprimento da vontade do Criador move o R. Judá, o *Hassid* a propor uma organização social na qual os pietistas pudessem estar no centro decisório ou vivendo afastados quando necessário. Com isso, ele busca calar as incertezas crescentes, verbalizar um espaço diferente de atuação onde imposições de uma maioria cristã pudessem ser resistidas. Entra em cena a presença de um passado ausente: por intermédio da perseguição e martírio incorporados no comportamento exemplar do *hassid*, ele vive seu Pietismo como um constante julgamento. Inscrito num tempo cruzado entre passado e presente, ele produz um enunciado singular onde agenciamentos coletivos funcionam

como reação aos perigos constantes que os judeus vivem enquanto minoria num âmbito cristão.

O Pietismo de R. Judá, o *Hassid* consegue criar um deslocamento nas imposições estabelecidas pelo vínculo entre os eventos traumáticos de 1096, os recalques da memória persecutória que retorna e as ausências semânticas acerca da inscrição do passado no presente. O *Sefer Hassidim* é uma fonte rica que operacionaliza apropriações e desvios discursivos, postula toda uma concepção que torna possível que o sentimento de culpa seja vivido e com isso traz a expectativa de um futuro diferente, criando uma alternativa às tragédias como as de 1096. Ao postular um ascetismo martirológico que permitiria evitar que novas perseguições ocorressem, mais que uma compulsão à repetição do trauma, o Pietismo funcionou como processo de luto que elabora uma reconciliação com o passado cada vez mais possível de ser revivido naquele contexto de agravamento nas relações judaico-cristãs.

NOTAS

1 Num texto posterior, Scholem questionou o grau em que o Pietismo representaria um “movimento” (SCHOLEM, 1969).

2 O *kidush haShem* consiste na prática da morte ritual, sacrifício cometido como alternativa à apostasia ou à conversão forçada. Para os precedentes simbólicos do martirológico inaugurado com as perseguições na primeira Cruzada, ver Falbel (2001, p. 269-233) e Feldman (2013, p. 12-13).

3 Jacob Katz já havia defendido não ser possível superestimar o papel de 1096 como causa da reformulação espiritual dos *Hassidei Ashkenaz* (KATZ, 1961, p. 93).

4 Utilizaremos as traduções parciais do manuscrito de Parma feitas por Edouard Gourévitch (1988) e Nachman Falbel (2001). A partir daqui, as citações aparecerão como SHP.

5 Para a recorrência de tal forma de descrever as atitudes dos cruzados, conferir as páginas 75, 77, 78, 87 e 88 da crônica sobre 1096, dentre outros (SALOMÃO B. SANSÃO, 2001).

6 Dentre várias passagens na crônica de Salomão b. Sansão, a título de exemplo, citamos uma em que um cruzado é apedrejado até a morte por judeus, homens e mulheres. Os cruzados e cidadãos, ao verem o que tinha acontecido, lutaram com eles até que exterminaram todos (SALOMÃO B. SANSÃO, 2001, p. 89).

7 Aqui fazemos referência aos conceitos de estratégias e táticas de Michel de Certeau (CERTEAU, 1990).

8 Para o debate sobre a faticidade das crônicas hebraicas, ver Robert Chazan (2000).

9 As perseguições na primeira Cruzada são a materialização do processo de transformação que o Ocidente medieval vinha passando, que dentre outras coisas, representou o agravamento das tensões entre judeus e cristãos no século XII. Outras perseguições ocorrerão entre 1146-1147. Nesse período, massacres acontecerão em Colônia, Mainz, Speyer e Alsácia, motivando grande êxodo que conduzirão numerosas famílias para Baden e para a Áustria (SORLIN, 1974, p. 23). Além de batismos forçados e mortes, acusações de assassinatos rituais se proliferarão ao longo do século XII. Em 1195, ano que R. Judá se transfere para Regensburg, uma mulher foi encontrada morta em Speyer e os cristãos acusaram os judeus daquela região de terem-na assassinado (YUVAL, 2006, p. 171). O afastamento físico e distanciamento dos símbolos e objetos religiosos cristãos são enfatizados pelo *Sefer Hassidim*, mas em sua condição de minoria, contatos com cristãos, majoritários naquele contexto, eram inevitáveis. A aproximação entre eles, portanto, conduz o *Sefer Hassidim* a delinear concessões quanto à maneira que regeria as atitudes do *hassid* quando fosse inevitável o convívio com cristãos. Ele demarca fronteiras entre um “nós” e uma exterioridade, mecanismo cabal para a produção da subjetividade coletiva, principalmente se tratando daquele ambiente onde percepções oferecidas pelo *Sefer Hassidim* deixam claro o sentimento de insegurança nele impresso. Para a dinâmica das interações, tensões e apropriações entre judeus e cristãos no *Sefer Hassidim*, conferir Katz (1961, p. 93-105), Dan (1971; 1999), Fishman (1999), Baumgarten (2012), Shyovitz (2014) e Barros (2014, p. 74-79).

10 Desde os anos 1990 vem sendo desenvolvido um campo ou subdisciplina chamada “estudos do trauma”. Dentre os autores que contribuíram para as reflexões sobre

o trauma histórico no campo da historiografia, destacam-se Saul Friedlander, Dominick LaCapra, Jörn Rüsen e Eelco Runia.

11 Essa noção de repetição como linguagem além das palavras está presente em Rüsen (2009).

12 Para o sistema penitencial dos pietistas, ver Marcus (1981) e Fishman (1999).

13 Roupas contendo tanto lã como linho, o que era proibido pela lei judaica derivada da Torá (Nota do Revisor).

14 Outras situações que envolvem perseguições, perigos e batismos forçados podem ser encontradas nos parágrafos 198 e 250, por exemplo (SHP, 2001, p. 243-245).

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

16 Para o padrão explicativo do parâmetro pecado-castigo na tradição judaica, ver Chazan (2000, p. 141-147).

17 Nossa interpretação foi, em grande parte, inspirada pelas leituras filosóficas críticas à psicanálise presentes em Deleuze e Guattari (2004) e Deleuze (2006). Todavia, ao invés de polarizarmos a psicanálise e tal vertente filosófica, optamos por lê-las de maneira cruzada, acreditando na possibilidade de um enriquecimento mútuo e de complementariedade em alguns pontos, tendo em vista estabelecer interações que propiciem uma prática historiográfica crítica nos estudos sobre o trauma histórico.

REFERÊNCIAS

- ANKERSMIT, Francis. “The sublime dissociation of the past, or: how to become what one is no Longer”. *History and Theory*, v. 40, n. 3, p. 295-323, 2001.
- BAUMGARTEN, Elisheva. “Shared stories and religious rhetoric: R. Judah the Pious, Peter the Chanter and a drought”. *Medieval Encounters*, v. 18, p. 36-54, 2012.
- BARROS, Cristiano Ferreira de. *O Pietismo medieval nas comunidades judaicas germânicas e a representação socio-religiosa presente no Sefer Hassidim*. 2014. 90 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2014.
- _____. ‘As concepções de autoridade e sociedade presentes no Pietismo judaico proposto pelo *Sefer Hassidim*’. *Medievalis*, v. 3, n. 2, p. 1-17, 2014b. Disponível em: <<http://medievalis.nielim.com/downloads/05/V3N2/CRISTIANO FERREIRAOK.pdf>>

- CERTEAU, Michel. *A Invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- CHAZAN, Robert. *Medieval stereotypes and modern antisemitism*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- _____. *God, Humanity, and History: the hebrew first crusade narratives*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- COHEN, Gerson. "The hebrew crusade chronicles and the ashkenazic tradition" in BRETTLER, Marc; FISHBANE, Michel (Eds.). *Minhah leNahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honor of his Birthday*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. pp. 36-56.
- DAN, Joseph. "Rabbi Judah the Pious and caesarius of heisterbach: common motifs in their Stories" in DAN, Joseph. *Jewish mysticism: general characteristics and comparative studies*. Northvale, NJ and London: Jason Aronson, 1998-1999. v. 4. (Publicado originalmente em 1971)
- _____. "Eliezer ben Judah of Worms" in SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Keter Publishing House, 2007. pp. 303-305. v. 6.
- _____. "Samuel ben Kalonymus he-Hasid (The Pious)" in SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Keter Publishing House, 2007. p. 771. v. 17.
- _____. "Hasidei Ashkenaz" in SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Keter Publishing House, 2007. pp. 386-389. v. 8.
- _____. "Judah ben Samuel he-Hasid" in SKOLNIK, F; BERENBAUM, M. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Keter Publishing House, 2007. pp. 490-491. v. 11.
- DELEUZE, Gilles. "Cinco proposições sobre a psicanálise" in DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2004. pp. 199-206.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010.
- Fragmentos do *Sefer Hassidim* [Livro dos Piedosos] in FALBEL, Nachman. *Kidush HaShem: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. pp. 237-260.
- FELDMAN, Sérgio. "Da santificação do nome divino ao libelo de sangue: interações entre judeus e cristãos no período das Cruzadas". *Graphos*, v. 15, n. 1, p. 1-19, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/viewFile/16320/9349> >
- FISHMAN, Talya. 'The penitential system of Hasidei Ashkenaz and the problem of cultural boundaries'. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. v. 8, pp. 201-229, 1999.
- FROEYMAN, Anton. "Frank Ankersmit and Eelco Runia: the presence and the otherness of the past". *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*. v. 16, n. 3, pp. 393-415, 2012.
- GOURÉVITCH, Edouard. *Sefer Hassidim: le guide des hassidim*. Paris: les éditions du Cerf, 1988.
- KATZ, Jacob. *Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-gentile relations in medieval and modern times*. London: Oxford University Press, 1961.
- LACAPRA, Dominick. "Trauma, absence, loss". *Critical Inquiry*, v. 25, n. 4, pp. 696-727, 1999.
- MARCUS, Ivan. G. *Piety and society: the jewish pietists of medieval Germany*. Leiden: E.J.Brill, 1981.
- MARCUS, Ivan. G. "Hierarchies, religious boundaries and jewish spirituality in medieval Germany". *Jewish History*, v. 1, n. 2, pp. 7-26, 1986.
- _____. "From politics to martyrdom: shifting paradigms in the hebrew narratives of the 1096 crusade riots" in COHEN, J. (Ed.). *Essential papers on Judaism and Christianity in conflict: from late antiquity to the reformation*. New York: New York University Press, 1991.
- MINTZ, Alan. *Hurban: responses to catastrophe in hebrew literature*. New York: Columbia University Press, 1984.
- RUNIA, Eelco. *Moved by the past: Discontinuity and historical mutation*. New York: Columbia University Press, 2014.
- RÜSEN, Jörn. "Mourning by History – ideas of a new element in historical thinking". *Historiography East & West*, v. 1, n. 1, p. 15-38, 2003.
- _____. "Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história". *História da Historiografia*, n. 2, p. 163-209, 2009. Disponível em: <<http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/12/12>>
- SALOMÃO B. SANSÃO. "As perseguições de 1096" in FALBEL, Nachman. *Kidush HaShem: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. pp. 74-124.
- SCHOLEM, Gershom. "Three types of jewish piety". *Eranos Jahrbuch*, XXXVIII, 1969.
- _____. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo:

Perspectiva, 1972.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. "A História como trauma" in NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio.

Catástrofe e representação: ensaios. São Paulo: Escuta, 2000. pp. 73-98.

SHYOVITZ, David I. "Christians and jews in the twelfth century: werewolf renaissance". *Journal of the History of Ideas*, v. 75, n. 4, pp. 521-543, 2014.

SOLOVEITCHIK, Hayim. "Three themes in the *Sefer Hassidim*". *AJS Review*, v. 1, pp. 311-357, 1976.

_____. "The Midrash, *Sefer Hasidim* and the changing face of God" in ELIOR, Rachel; SCHAFER, 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. pp. 165-177.

SORLIN, Pierre. *O antissemitismo alemão*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

WOLFSON, Elliot. R. "Martyrdom, eroticism, and ascetism in twelfth-century ashkenazi piety" in SIGNER, M.; ENGEN, J.V. *Jews and christians in twelfth-century Europe*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001. pp. 171-220.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (Séc. VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

YERUSHALMI, Yosef H. *Zakhor: História judaica e memória judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

YUVAL, Israel J. *Two nations in your womb: perceptions of jews and christians in Late Antiquity and Middle Ages*. Berkeley: University California Press, 2006.