

**A História da Morte do Sobrinho de Rabi Ishmael e Jacob de Kefar
Sekhaniá: Intertextualidade na Literatura Talmúdica e a Teoria
Benjaminiana da Narrativa**

**The Story of Rabbi Ishmael, The Death of his Nephew and Jacob of Kefar
Sekhaniah: Intertextuality in Talmudic Literature and Benjaminian Theory
of Narrative**

Alexandre Leone¹

Resumo

Este artigo busca entender as relações entre oralidade e polifonia na composição das narrativas da Agadá, a partir da comparação de duas versões de uma narrativa que aparece no Talmud Babilônico e no Talmud de Jerusalém, que são usadas como estudo de caso. Será discutida também a questão da interdependência entre as diversas versões das narrativas existentes na literatura rabínica observando o modo como os personagens são retratados, as diferenças entre as versões e as situações narradas. Uma versão joga luz na outra apontando e desvelando a intertextualidade nessa literatura elaborada na passagem da oralidade para a sua fixação por escrito. É proposta a utilização da teoria da narrativa feita por Walter Benjamin como marco para entender o modo de composição e transmissão da Agadá. É com esse aparato que é buscada uma lente para entender a visão de mundo dos sábios do período talmúdico.

Palavras Chave: Talmud, Agadá, Literatura Rabínica, Walter Benjamin, Pensamento Judaico, Rabi Ishamel

Abstract

¹ Pesquisador do Centro de Estudos Judaicos da USP, Professor da Escola Dominicana de Teologia, Doutor em Língua Hebraica Literatura e Cultura Judaica pela FFLCH-USP, Rabino ordenado pelo The Jewish Theological Seminary of América, N. York, EUA, Pós-Doutorando em Filosofia – Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.
alexleone@terra.com.br

The purpose of this article is try to understand the relationship between orality and polyphony in the composition of narratives of the Agadah, based on the comparison of two versions of a narrative that appears in the Babylonian Talmud and Jerusalem Talmud, which are used as case study. It will be also discussed the issue of interdependence between the various versions of narratives in the literature of the early rabbis observing how the characters are portrayed, the differences between versions and the situations narrated. A version of the story throws light on the other in a way that points to and reveals the intertextuality that exists in this literature which was compiled in the passage from orality to its fixation in writing. It is proposed to use the theory of storytelling made by Walter Benjamin as a framework for understanding the mode of composition and transmission of the Agadah. It is with this apparatus that is sought a lens to understand the worldview of the sages of the Talmudic period.

Key Words: Talmud, Agadah, Rabbinic Literature, Walter Benjamin, Jewish Thought, Rabbi Ishmael

1. Introdução

O objetivo desse ensaio é analisar duas versões paralelas de uma história na qual a personagem mais importante é Rabi Ishmael. Essas duas versões paralelas, encontradas nos Talmudes Babilônico e Palestino no Tratado Avodah Zarah (BT 27b e PT 40:4) mostram a importância do contexto e da intertextualidade presentes em muitas histórias dos primeiros séculos do judaísmo rabínico, a chamada literatura de Hazal². Este ensaio irá focar-se na versão babilônica com mais detalhes para demonstrar o trabalho dos Stamain,

² Hazal – hakhmeinu zikharom le brakhá, sigla usada para fazer referencia aos tanaim e amoraim.

os editores anônimos da Gemará, na versão babilônica da história. O caso da versão babilônica é um exemplo do que Jeffrey Rubenstein chama de “re-edição” de redatores (Rubenstein 1999, p. 19). Esta “re-edição” em narrativas aumentou ou modificou as histórias recebidas a um ponto que em alguns casos não seria possível falar em versões diferentes, mas em narrativas completamente novas baseadas nas anteriores. No caso das narrativas que esse ensaio irá analisar, é ainda possível considerá-las apenas como versões de uma mesma narrativa, apesar de suas variações serem importantes.

Um outro aspecto que é importante é o contexto no qual as narrativas são editadas. Neste caso a sugya, isto é a passagem individual talmúdica onde um certo tema é discutido, é um elemento importante para abordar e para determinar o significado da narrativa rabínica no contexto do Talmude. Além disso, porque para várias narrativas - e este é o caso das histórias que esse ensaio pretende analisar - não é muito fácil distinguir onde uma história termina e o resto da sugya continua. Vemos assim que muitas vezes a agadá e a halakhá estão tão entrelaçadas que a distinção entre um gênero e outro é muitas vezes formal.

Segundo Heschel "על שני דברים התורה עומדת: על ההלכה ועל האגדה." - “a Torá se sustenta sobre duas bases: sobre a Halakhá e sobre a Agadá” (Heschel, 1962, p.1). Ele se refere aqui à distinção clássica existente na literatura rabínica da Torá em dois grandes campos: o da lei, voltado para a definição conduta humana na sociedade e o campo da visão religiosa de mundo voltado para a contemplação da ação divina. A Halakhá, da raiz hebraica הלך que tem o sentido de andar ou conduzir-se, se refere aqui àquelas partes da Torá de natureza legal, sendo elas do Pentateuco e da Bíblia Hebraica em geral (Torá Escrita) ou da tradição oral contida na Mishná, no Talmud e nas coleções do Midrash Halakhá (Torá Oral). Esta tradição oral se alargou muito na Idade Média com a incorporação da *Responsa Rabínica* (Correspondência Jurídica), do processo de codificação e dos comentários jurídicos ao Talmud e aos códigos. Por Halakhá podemos entender tanto o inteiro corpo do sistema jurídico judaico ou uma lei em particular. O outro, que aqui trataremos com mais profundidade é o campo a

Agadá (da raiz hebraica *גאגא*, narrar, explicar) que refere-se àquelas partes da Torá, escrita ou oral, de natureza narrativa não legalista. A Agadá corresponde aos ensinamentos sob a forma de homilias, anedotas, parábolas e narrativas voltadas para assuntos de caráter teológico, ético, místico e sapiencial não legal. As diversas coleções de Midrash Agadá e as lendas contidas no Talmud constituem a parte central deste vasto gênero. Esta é a Agadá em sentido estrito. A Agadá, no entanto, também pode admitir um sentido mais largo se acrescentamos a estas coleções dos primeiros rabinos (hazal), obras como o *Sefer Yetzirá*, o *Bahir* e o *Zohar* que são verdadeiros comentários medievais místicos à Torá, os livros filosóficos como o *Livro das Crenças e Opiniões* de Saadia Gaon, *Os Deveres do Coração* de Bahya Ibn Pakuda, *O Kusari* de Yehuda Halevi, *O Guia dos Perplexos* de Maimonides, os comentários ao texto bíblico feitos por rabinos medievais como Rashi, Rashban, Ibn Eza, David Kimhi entre outros, as lendas e ditos dos mestres hassídicos e muitos outros escritos perfazendo uma vasta literatura.

Esta afirmação hescheliana sobre a dupla sustentação da Torá é também paráfrase de uma máxima famosa da tradição rabínica atribuída a Simon o Justo que diz que “o mundo se sustenta sobre três coisas: sobre a Torá, sobre o serviço dedicado a Deus e sobre as boas ações” (Mishná Avot 1:2). A diferença está como bem lembra Gordon Tucker³ que algo que se sustenta sobre três pernas está num equilíbrio estático, pois, três pontos delimitam um plano e dificilmente poderia ser derrubado, por outro lado sustentar-se sobre duas pernas gera uma situação muito mais instável que só se resolve num equilíbrio dinâmico. Ao afirmar que a Torá se sustenta sobre essas duas pernas Heschel indiretamente aponta para um equilíbrio tenso em sua estrutura. A experiência religiosa judaica, segundo Heschel, teria assim como particular essa dinâmica tensa entre os opostos da lei e do rito (Halakhá) e da fé e do mito (Agadá). Tensão esta que como veremos mais adiante é ela mesma uma tensão dialética. Heschel, portanto inicia seu livro apontando para a natureza dialética da Torá.

Segundo Heschel:

“Tomados abstratamente, todos estes termos parecem ser mutuamente exclusivos, não obstante na vida atual eles envolvem um ao outro; a separação dos dois é fatal para ambos. Não há halakhá alguma sem agadá, e não há agadá alguma sem halakhá. Não devemos menosprezar o corpo, nem sacrificar o espírito. O corpo é a disciplina, o padrão, a lei; o espírito é uma devoção íntima, espontânea, livre. O corpo sem espírito não tem vida; o espírito sem o corpo é um fantasma. Desse modo uma mitzvá é tanto disciplina como inspiração, uma ato de obediência e uma experiência de gozo, um julgo e uma prerrogativa. Nossa tarefa é aprender a manter a haarmonia entre as exigências dahalakhá e o espírito da agadá” (Heschel, 1962, p. 429).

Essa imagem da halakhá como sendo o corpo e a agadá o espírito da Torá e, portanto, da experiência religiosa judaica, remete em Heschel a idéia de que quando separadas na vida religiosa, o judeu passam a ter uma existência lacunosa. Tal como o sentido de nefesh no hebraico bíblico reúne numa só entidade - a pessoa viva - as duas dimensões espiritual e carnal, da mesma forma para Heschel o judaísmo torna-se lacunoso e mutilado quando reduzido a um só destes elementos. A ação religiosa, corporificada na imanência dos deveres rituais e nas observâncias diárias dos mandamentos (mitzvot) para Heschel deve estar ligada àquilo que em si mesmo não é ritual, disciplina ou observância mas sim uma abertura ao transcendente.

Em *Torá Min Hashamaim Be-Aspaklaria Shel Há-Dorot* (TMH) Heschel continua sua afirmação: “Assim com a Halakhá é o corpo (gufa) da Torá, da mesma forma a agadá é sua fundação (yesod). Se as fundações são demolidas qual seria a razão para a atividade dos mestres da halakhá”?(Heschel, 1962, p. X) Tucker comenta acerca desta passagem em TMH que a palavra hebraica usada para corpo também significa “essência” no jargão rabínico talmúdico, a halakhá seria assim a essência da Torá aquilo que a ancora ao mundo; por outro lado a palavra hebraica para fundação usada por Heschel – yessod - também tem no Zohar, tão conhecido e citado diversas vezes por Heschel em seus escritos, o sentido de algo que tem a capacidade de gerar, germinar, dar vida, como também tem o sentido de base anterior à existência. Assim para

edificação do edifício da vida judaica que são as paredes da vida religiosa é necessária uma fundação que é de outra ordem, menos visível e interior. A experiência religiosa judaica apresenta assim duas dimensões que se entrelaçam:

“O Pensamento e a vida judaicos só podem ser adequadamente compreendidos em termos de um padrão dialético, que contenha propriedades opostas e contrastantes. Como um magneto, cujas extremidades têm qualidades magnéticas opostas, estes termos são opostos um ao outro e exemplificam uma polaridade que existe bem no âmago do judaísmo, a polaridade de idéias, eventos, de mitzvá e pecado, de kavaná e obra, de regularidade e espontaneidade, de uniformidade e individualidade, de halakhá e agadá, de lei e natureza íntima de amor e temor, de compreensão e obediência, de gozo e disciplina, do bom e do mau caminho, de tempo e eternidade, deste mundo e do mundo por vir, de revelação e resposta, de insight e informação de empatia e informação, de empatia e auto-expressão, de credo e fé, da palavra e daquilo que está além das palavras, da indagação do homem por Deus e da busca de Deus pelo homem”. (Heschel, 1962, p.X)

Antes de continuarmos, vejamos o perfil geral de R. Ishmael o personagem central das narrativas que serão alisadas. Rabi Ismael ben Elisha era um tana que provavelmente viveu na primeira metade do segundo século da E.C. Ele é o R. Ishmael geralmente mencionado sem patronímico. R. Ishmael era um dos sábios cuja personalidade e os ensinamentos tiveram um impacto muito forte na literatura talmúdica. De acordo com algumas histórias ele era ainda uma criança durante a destruição do Segundo Templo, e foi levado cativo pelos romanos e resgatado por R. Joshua (TB Guitin 58a), do qual se tornou aluno. A Mishná conta que R. Ishmael viveu em Kefar Aziz (Mishná Kel.6:4 e Ketubot 5:8), perto de Hebron. Ele parece ter levado em conta a tradição local nas suas decisões (M. Ketubot 5:8). Ele é também incluído entre os sábios de Yavneh. E também estava presente no famoso dia em que Rabban Gamaliel foi deposto como nasi (M. Yad 4:3)

Seu colega e oponente mais famoso era Rabi Akiva, com quem e ele disputou no campo da halakhá e hagadá. Ambos estes sábios desenvolveram sistemas diferentes de explicação e derivação da *halakhá*, e cada um estabeleceu uma escola de pensamento: a escola de R. Ishmael e a escola de R. Akiva. A maioria dos Midrashim haláchicos existentes pertencem a uma dessas escolas, a *Mekhilta de-R. Ishmael* sobre o Êxodo, os *Sifrei* sobre os Números, e parte dos *Sifrei* sobre Deuteronômio são considerados originários da escola de Ishmael. As diferenças mais importantes entre as duas escolas são que enquanto R. Akiva interpretou toda palavra supérflua e toda repetição na Torá, R. Ishmael sustentava que דברה תורה כלשון בני אדם - "a Torá fala na linguagem humana" (Ker. 11a). Rabi Akiva entendia a linguagem humana como sendo insignificante se comparada com a linguagem da Torá. Na linguagem da Tora como na linguagem poética a palavra é viva sendo a linguagem divina, ela tem uma dimensão secreta em cada passagem mesmo nas narrativas aparentemente simplórias que retratam algum momento do cotidiano. Em Rabi Ismael, por outro lado, a Tora fala em linguagem humana. Segundo Rabbi Ishmael isso se dá porque a Tora não foi dada aos anjos e sim aos homens refletindo seus modos de falar e não sendo cada palavra portadora de um significado especial. Para Rabi Akiva a revelação é a de uma Tora transcendental que preexiste ao mundo. A Tora sendo o próprio logos divino, a sabedoria de Deus, é o guia que Deus usou para criar o mundo.

Para Rabi Ishmael que lê o texto conservando o contexto, as palavras da Tora têm vários níveis de sentido não sendo cada palavra dotada necessariamente de uma mensagem oculta e profunda. Rabi Ishmael, segundo Tucker, é apresentado por Heschel como advogado da leitura racionalista do texto bíblico. Na escola de Rabi Ishmael era tido que a linguagem era incapaz de revelar a verdade divina em toda a sua essência. Por isso a linguagem da revelação é adaptada para aquilo que o ouvido possa escutar. Daí vem a sua tese que a Tora fala na chave da linguagem humana. Antes de Rabi Ishmael, Filon de Alexandria já havia declarado que a Torá fala em linguagem humana. A diferença entre Filon e Rabi Ishmael é que o primeiro lê o texto bíblico como

alegoria e o segundo busca nas passagens o seu sentido contextual. É por perceber na linguagem humana como limitada que Rabi Ishmael tende a ser mais leniente em sua interpretação da Halakhá e a não sobrecarregar o povo com mais obrigações que este poderia fazer. Para Rabi Ismael a linguagem bíblica usa muitas vezes da hipérbole e da metáfora, não devendo as passagens ser entendidas como literais quando fogem da linguagem divina. A revelação é divina, mas o texto é humano. Abraham Joshua Heschel retrata R. Ishmael como uma figura racionalista e muito humanitária, que costumava estreitar a amplitude do uso de versos para abrir uma interpretação mais tênue para as Escrituras. A rabi Ishmael é atribuído a desenvolvimento, à partir das regras herméticas de Hillel, de treze regras hermenêuticas de exegese do texto bíblico.

2. O contexto de nossa história

A Mishná que precede esta sugya discute a possibilidade de um judeu receber tratamento médico idolatra (aku"m) uma vez que naquela época a medicina e curandeirismo não eram campos separados e um tal médico poderia ser suspeito de práticas idolátricas realizadas durante o processo de cura. No desenvolvimento do debate na Gemará, Raba em nome de Rabi Yohanan (alguns dizem R. Hisda em nome de R. Yohanan) ensina que em casos extremos de vida ou morte quando não estiver claro se o paciente judeu viverá ou morrerá os rabinos têm que permitir que um médico idolatra cuide do paciente. E quem sabe então o paciente possa se curar e viver. O princípio aqui, de acordo com o redator anônimo, é hayei shaah (a necessidade extrema do momento). Esse princípio estabelece a possibilidade de ser leniente em casos de vida ou morte, baseado no princípio de que a pessoa deve viver, não morrer por causa da Torá. Não obstante, Stamain levanta uma objeção relativa à possibilidade de permitir um médico que é membro de um grupo de minin (um judeu sectário) tratar o paciente. Neste caso o princípio de hayei shaah é menos importante. Na história paralela no Talmude Palestino está claro que o caso é

de um judeu membro de um grupo visto pelos rabinos, nos primeiros séculos da Era Comum, como sectário. A história na qual R. Ishmael é a personagem central, é citada neste contexto da discussão se pode ou não permitir que tal médico (ou curandeiro) trate um paciente judeu. É importante mencionar que para rabi Ishmael a proibição da idolatria é o conceito religioso de onde derivam as mitzvot (os mandamentos) da Torá. Nossa narrativa permite conhecer a visão religiosa de rabi Ishmael e dos primeiros rabinos neste assunto.

3. A narrativa e sua discussão no Talmude Babilônico:

מעשה בבן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל שהכישו נחש, ובא יעקב איש כפר סכניא לרפאותו, ולא הניחו ר' ישמעאל,

וא"ל: ר' ישמעאל אחי, הנח לו וארפא ממנו, ואני אביא מקרא מן התורה שהוא מותר, ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו ומת,

קרא עליו ר' ישמעאל: אשריך בן דמא, שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה, ולא עברת על דברי חביריך, שהיו אומרים: +קהלת י+ ופורץ גדר ישכנו נחש!

שאני מינות דמשכא, דאתי למימשך בתרייהו.

אמר מר: לא עברת על דברי חביריך, שהיו אומרים: ופורץ גדר ישכנו נחש.

איהו נמי חויא טרקיה!

חויא דרבנן דלית ליה אסותא כלל.

ומאי ה"ל למימר?

+ויקרא יח+ וחי בהם - ולא שימות בהם.

ור' ישמעאל?

הני מילי בצנינעא, אבל בפרהסיא לא;

דתניא, היה רבי ישמעאל אומר: מנין שאם אומרים לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג, שיעבוד ואל יהרג!

ת"ל: וחי בהם - ולא שימות בהם,

יכול אפילו בפרהסיא?

ת"ל: +ויקרא כב+ ולא תחללו את שם קדשי.

3.1 Tradução e Estrutura

A1) Uma vez aconteceu a Ben Dama, o filho da irmã de Rabi Ishmael, que ele fora mordido por uma serpente e Jacob, um nativo de Kefar Sekaniah, veio o curar, mas R. Ishmael não o deixou;

A2) ao que Ben Dama disse Rabi Ishmael: meu irmão, deixe-o de forma que eu possa ser curado por ele: Eu até mesmo citarei um verso da Torá (demonstrando) que ele pode ser permitido; mas ele não conseguiu completar sua citação, (pois) quando (falava) sua alma partiu e ele morreu.

A3) Ao que R. Ishmael exclamou: feliz é você ben Dama pois você foi puro em corpo e sua alma igualmente deixou estes em pureza; nem tinha você transgredido as palavras de seus colegas que disseram "Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!"

O sectarismo é diferente porque atrai, e (tendo tratamentos com eles) pode-se ser atraído por eles.

B1) O mestre disse: Nem tinha você transgredido as palavras de seus colegas que disseram: "Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!"

B2) Mas uma serpente de fato o picou!

B3) A mordida da serpente dos rabinos é tal que nunca pode ser curada.

B4) E o que ele poderia ter dito?

B5) "Viverá por eles" (os mandamentos da Torá), mas não morrerá por eles.

B6) E R. Ishmael?

B7) Isto quer dizer (se aplica) apenas em particular, não em público;

B8) (Baraita) sobre isso foi ensinado: R. Ishmael costumava dizer: De onde podemos deduzir que se eles disserem a alguém: adore um ídolo e você não será morto,

B9) E ele deve adorá-lo para que não seja morto?

B10) Porque as Escrituras dizem, Ele viverá por eles, mas não morrerá por eles;

B11) Você pode estender isto para ter significado até mesmo em público?

Pois as Escrituras dizem que você não profanará Meu Santo Nome.

A história é dividida em duas metades. De A1 para A3 nós temos o enredo da história: Ben Dama que é, de acordo com a versão de Bali, o sobrinho

de R. Ishmael, foi mordido por uma cobra e está muito doente. Jacob de Kefar Sekaniah, um sectário, vem curar Ben Dama. R. Ishmael não lhe permite cuidar de seu sobrinho. Ben Dama quer ser tratado por Jacob de Kefar Sekaniah, e para convencer seu tio ele cita um verso das Escrituras que presumivelmente teria o significado que uma pessoa realmente pode ser tratada por um sectário. Porém, Ben Dama não tem tempo para debater com seu tio porque ele morre. R. Ishmael elogia Ben Dama porque ele morreu puro de corpo e então a alma dele estava pura quando ele faleceu. De acordo com R. Ishmael, a pureza de Ben Dama é relacionada à morte dele sem transgredir o cercado rabínico que salvaguarda a Torá. R. Ishmael traz Eclesiastes 10:8 como uma prova de sua opinião: "Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!"

Uma coisa muito interessante aqui em nossa história, que salta aos olhos, é a imagem da serpente. Em várias passagens de literatura rabínica a serpente aparece como uma imagem de morte não-natural ou inesperada que tem origem divina. Ben Dama morreu porque ele foi mordido por uma serpente e a evidência que R. Ishmael também menciona a morte por uma serpente como a penalidade para aqueles que invadem os cercados (as proibições) da Torá criados pelos rabinos. Não obstante, Ben Dama, o sobrinho de R. Ishmael, morreu pela mordida de uma serpente sem passar por qualquer cerca rabínica! Além disso, como podemos ver na história, R. Ishmael o elogia por ter morrido puro de corpo e alma. Pode-se discutir que ele quis passar pela cerca ao permitir Jacob de Kefar Sekaniah, o sectário, trata-lo, embora ele não tivesse tempo para fazer isso, posto que ele morreu antes. Assim, será que a penalidade foi infligida por causa da intenção dele de permitir Jacob de Kefar Sekaniah o curasse? Mas nesse caso, R. Ishmael não o teria elogiado. Esta contradição, na verdade, é comentada na segunda metade de nossa história.

A declaração "O sectarismo é diferente porque atrai, e (tendo tratamentos com eles) pode-se ser atraído por eles." O que vem logo após o elogio de R. Ishmael sobre a morte de seu sobrinho parece referir-se ao verso (Ecl. 10:8) que foi citado. Nesse caso pode ser possível que a probabilidade de ser atraído pelo ensinamento sectário de Jacob de Kefar Sekhaniá, poderia deixar que Ben

Dama quebrasse as cercas de Torá fosse a causa de sua morte. Ele realmente morreu enquanto procurava um verso para provar sua opinião na disputa com seu tio que pensava ele não deveria ser tratado por Jacob o sectário. Mas o que no tratamento médico provido por Jacob de Kefar Sekaniah poderia ser tão perigoso? A versão desta história no Bavli não responde a esta pergunta, e deixa a impressão que na opinião dos sábios só o contato com judeus sectários seria o bastante para desviar ou atrair alguém. Os rabinos em geral, e R. Ishmael em nossa história, tinham tanto medo dos ensinamentos sectários ao ponto de deixar um parente morrer para evitar qualquer contato com sectários? Ou havia algo no tratamento que poderia ser intrinsecamente perigoso na sua opinião? Em todo caso, este comentário não parece ser satisfatório porque o significado do texto de R. Ishmael será uma questão de debate na segunda seção de nossa história.

A segunda seção não é realmente uma continuação da narrativa, mas um debate sobre o significado do verso citado por R. Ishmael e qual verso que Ben Dama poderia ter citado para ter permissão de receber tratamento médico de Jacob de Kefar Sekaniah. A razão para se considerar esta segunda metade como parte da história é que, por um lado, ela nos remete a assuntos levantados pela narrativa. Por outro lado, algumas partes da segunda metade também aparecem na versão do Talmude de Jerusalém desta narrativa, como será mostrado mais adiante neste artigo.

A segunda parte começa com a expressão técnica talmúdica "אמר מר" "o mestre disse", esta expressão normalmente ocorre como um modo retórico para Stamain (o redator anônimo) citar uma fonte. Assim, parece que, numa primeira leitura, o que virá depois é apenas material anônimo sem nenhuma relação com as fontes da história em si. Logo após a recapitulação da frase - "Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!" - uma opinião anônima aparece no texto e exclama - "Mas uma serpente de fato o picou!" Essa exclamação mostra que a morte de Ben Dama, sendo do mesmo tipo de alguém que tinha transpassado cercas rabínicas, sem ele ter feito qualquer coisa, parece ser muito estranha e um tanto desmerecida. A solução achada para

harmonizar a narrativa é que uma serpente rabínica é mais perigosa que uma serpente comum. Talvez aqui a resposta seja relacionada à crença dos sábios talmúricos sobre a condenação futura, a perda do quinhão no Olam Habá, no dia de ressurreição, que encontraria aquele que transgredir as palavras dos sábios. Essa condenação era considerada mais severa que a picada de uma serpente na terreno. Daqui é possível deduzir que a imagem da serpente tem a conotação de uma sentença divina.

O debate sobre a história continua com a pergunta, qual poderia ser a prova usada por Ben Dama? A sugestão é que ele pudesse citar o versículo: "Guardareis, pois, os meus estatutos e as minhas ordenanças, dos quais se um homem o fizer, *viverá por eles*" (Lev. 18:5). Normalmente os rabinos no Talmud usam estas palavras para dizer que os mandamentos de Deus devem ser um meio de vida, e não de destruição, para aquele que os guarda e assim de ninguém é exigido o sacrifício de sua vida no cumprimento da maioria dos preceitos da Torá. Aqui, a citação das palavras *viverá por eles* é completada com as palavras, mas não morrerá por eles, que significam explicitamente, que em uma situação extrema como a de Ben Dama, ele poderia transgredir as palavras dos sábios e poderia receber tratamento médico de Jacob, o sectário. A resposta que tal transgressão poderia somente ser feita em particular e não em público, são as palavras proferidas por R. Ishmael neste caso, mas uma conclusão dos ensinamentos dele. De acordo com Jeffrey Rubinstein, "em quase todas as narrativas os redatores refizeram livremente qualquer ordem rudimentar ou estrutura básica que eles receberam de passagens relacionadas e criaram a rica argumentação talmúrica" (Rubinstein, 1999, p. 19). Mas claramente aqui pelas palavras do redator anônimo é possível ver que isto não é o que R. Ishmael disse, mas o que ele poderia ter dito. As "palavras" de R. Ishmael, que aparecem em uma baraita inserida na discussão, poderiam ser uma desculpa para uma posição mais flexível. Para justificar a posição de R. Ishmael na história, nossa sugyá termina com outro versículo (Lev. 22:32) que aqui é entendido como a proibição de profanar o Nome de Deus em público.

Porém, a pergunta continua: o que poderia consistir em uma profanação do Nome de Deus tão grave ao ponto de não permitir um sectário de curar um judeu? Afinal de contas, de acordo com o contexto da sugyá um pagão teria permissão de fazer o tratamento, então por que não um sectário? Há na versão do Talmude Babilônico desta narrativa algo que se perdeu e que é crucial para seu entendimento.

4. A Versão de nossa história no Talmude de Jerusalém

No Talmude de Jerusalém Tratado Avoda Zara 40:4 é possível podemos encontrar uma versão alternativa de nossa história. A narrativa do Talmude de Jerusalém é muito próxima da nossa história no Talmude Babilônico, mas também apresenta diferenças muito importantes e muito interessantes quando comparamos uma com a outra.

מעשה באלעזר בן דמא שנשכו נחש

ובא יעקב איש כפר סמא לרפותו

אמר לו נימא לך בשם ישו בן פנדרא

אמר לו רבי ישמעאל אי אתה רשאי

בן דמא אמר לו אני אביא ראייה שירפאני

לא הספיק להביא ראייה עד שמת

אמר לו ר' ישמעאל אשריך בן דמה שיצאת בשלום מן העולם ולא פרצת גדירן של חכמים

לקיים מה שנאמר ופורץ גדר ישכנו נחש ולא נחש נשכו אלא שלא ישכנו לעתיד לבוא

ומה הוה ליה למימר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם

A'1) Uma vez ocorreu a Eliezer ben Dama que uma serpente o picou.

A'2) Então veio Jacob, um homem de Kefar Sama, curá-lo.

A'3) Ele (Jacob) disse-lhe (a Eliezer ben Dama) invocarei sobre você o nome de Yeshu ben Pandera (e você será curado)

A'4) Rabi Ishmael disse-lhe: Você não tem permissão (para fazer isso).

A'5) Ben Dama disse-lhe: Eu trarei uma prova de que ele pode me curar.

A'6) Ele não teve tempo de trazer a prova antes de morrer.

A'7) R Ishmael disse-lhe: Feliz de ti ben Dama pois você deixou este mundo em paz e você não quebrou o cercado dos sábios e assim realizando o que está

escrito: "Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!" Mas a questão não é sobre uma serpente que o mordeu, mas se refere a não ter permissão de residir no mundo futuro.

A'8) O que ele poderia ter dito a ele? "dos quais se um homem o fizer, *viverá por eles.*"

Vários elementos importantes aparecem aqui na versão da história no Talmude de Jerusalém. Ben Dama aparece aqui com seu nome próprio Eliezer, mas sem menção dele como o filho da irmã de R. Ishmael. Isto pode ser apenas um pequeno detalhe. O nome da aldeia de Jacob está ligeiramente mudado, no Talmude Babilônico a aldeia é chamada Kefar Sekhaniá e aqui no Talmude de Jerusalém é chamada Kefar Sama. Esta realmente é outra diferença pequena, possivelmente atribuída alguma corruptela do nome do local. Porém, um elemento muito importante é mencionado sobre o modo de curar de Jacob o sectário: Ele quer curar em nome de Yeshu ben Pandera. De alguma maneira, o poder de cura dele é ligado a invocação de Yeshu ben Pandera. Quem é este Yeshu ben Pandera mencionado aqui? Geralmente, considera-se entre os estudiosos que Yeshu ben Pandera é Jesus de Nazaré. De acordo com algumas fontes o pai de Jesus é chamado Pantira ou Pandera. Há uma fonte Cristã antiga que relata que Pantira era outro nome de Jacob, o pai de Joseph, pai de Jesus (Seltzer, 1990, p. 114). É possível que esta informação também seja mencionada por outras fontes cristãs antigas. Uma fonte rabínica conta que Miriam (Maria) tinha se divorciado de seu marido, que suspeitava de adultério, e que Jesus nasceu como consequência do caso de amor clandestino dela com um soldado romano, Panthera ou Pandera. Segundo outra fonte rabínica, é possível que este Jacob possa ser identificado como o judeu sectário de quem Eliezer contou a R. Akiva que tinha transmitido a ele um ensinamento em nome de Jesus (Tosefta, Hul. 2:24; TB Av. Zar. 17a) Então, se Jacob de Kefar Sekaniah (ou Sama) curasse ben Dama, isto poderia se tornar um evento público que poderia conduzir à conversão de Ben Dama ou outras pessoas na comunidade judaica. Por que será então que tal detalhe importante é omitido na versão do Talmude Babilônico?

Na versão do Talmude de Jerusalém, ben Dama quer também trazer uma prova que lhe poderia dar permissão de ser curado por Jacob, mas ele não teve tempo porque morreu primeiro. Aqui ele também é elogiado por R. Ishmael, mas é o próprio Rabi Ishmael quem explica o verso "Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!" de acordo com esta versão o versículo refere-se ao quinhão no Olam Habá (o Mundo Futuro) a recompensa futura eterna que ben Dama poderia perder, segundo a visão talmúdica, se ele fosse curado por Jacob em nome de Yeshu ben Pandera e disso resultasse sua conversão.

Na versão do Talmude de Jerusalém a segunda metade da história é muito diferente e muito mais curta. Mas nós podemos ver que alguns elementos da discussão também estão presentes aqui. A discussão do redator anônimo sobre qual o versículo ben Dama deveria ter apresentado a R. Ishmael. Não obstante a discussão inteira sobre o significado de Lev 22:32 é omitida nesta versão.

5. Comparação estrutural entre as duas versões

Versão Babilônia	Versão Palestina
A1) Uma vez aconteceu a Ben Dama, o filho da irmã de Rabi Ishmael que ele fora mordido por uma serpente e Jacob, um nativo de Kefar Sekhaniá, veio o curar, mas R. Ishmael não o deixou;	A'1) Uma vez ocorreu a Eliezer ben Dama que uma serpente o picou A'2) Então veio Jacob, um homem de Kefar Sama, curá-lo.
	A'3) Ele (Jacob) disse-lhe (a Eliezer ben Dama) invocarei sobre você o nome de Yeshu ben Pandera (e você será curado)
	A'4) Rabi Ishmael disse-lhe: Você não tem permissão.
A2) ao que Ben Dama disse Rabi	A'5) Ben Dama disse-lhe: Eu trarei

<p>Ishmael Meu irmão, deixe-o de forma que eu possa ser curado por ele: Eu até mesmo citarei um verso da Torá que ele pode ser permitido; mas ele não conseguiu completar sua citação, quando a sua alma partiu e ele morreu.</p>	<p>uma prova de que ele pode me curar. A'6) Ele não teve tempo de trazer a prova antes de morrer.</p>
<p>A3) Ao que R. Ishmael exclamou, Feliz é você ben Dama pois você foi puro em corpo e sua alma igualmente deixou estes em pureza; nem tinha você transgredido as palavras de seus colegas que disseram "Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!" O sectarismo é diferente porque atrai, e (tendo tratamentos com eles) pode-se ser atraído por eles.</p>	<p>A'7) R Ishmael disse-lhe: Feliz de ti ben Dama pois você deixou este mundo em paz e você não quebrou o cercado dos sábios e assim realizou o que está escrito: "Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!" Mas a questão não é sobre uma serpente que o mordeu, mas ela se refere a não ter permissão de residir no mundo futuro.</p>
<p>B1) O mestre disse: Nem tinha você transgredido as palavras de seus colegas que disseram, Aquele que atravessar por uma cerca, uma serpente o morderá!</p>	
<p>B2) Mas uma serpente de fato o picou!</p>	
<p>B3) A mordida da serpente dos rabis é tal que nunca pode ser curada.</p>	
<p>B4) Agora, o que ele poderia ter dito? B5) Ele viverá por eles, mas não</p>	<p>A'8) O que ele poderia ter dito a ele? "dos quais se um homem o fizer, <i>viverá</i></p>

morrerá por eles.	<i>por eles.”</i>
B6) E R. Ishmael? B7) Isto quer dizer apenas em particular, não em público; B8) (Baraita) sobre isso ensinou: R. Ishmael costumava dizer: De onde possamos deduzir que se eles disserem a um, Adore um ídolo e você não será morto,	
B9) É que ele deve adorá-lo para que não seja morto?	

A versão do Talmude de Jerusalém é muito mais curta que a versão do Talmude Babilônico, e ainda assim a versão do Talmude de Jerusalém tem uma importante informação que está faltando na primeira metade da versão babilônica: Aquele Jacob de Kefar Sekhaniá (talvez um ebionita) prometeu curar usando o nome de Jesus. E esta realmente é uma informação muito importante. Se cada história deve ser lida como um trabalho literário separado retirado de seu contexto como a escola conhecida como “nova crítica talmudica” defende, então, a versão encontrada no Talmude Babilônico faria pouco sentido. A pergunta de como Jacob de Kefar Sekhaniá poderia cometer um ato visto como sendo idolatria enquanto curava ben Dama permanece sem uma resposta na versão do babilônica. É interessante que o Talmude Babilônico no mesmo Tratado Avodah Zarah, tem mais informações que relacionam de Jacob de Kefar Sekhaniá ao cristianismo. Em Avoda Zarah 17a é possível ler que Jacob de Kefar Sekhaniá estava pregando os ensinamentos de Jesus e tentou discutir com um dos discípulos dos rabinos, como fica claro na versão Steinsaltz do Talmude Babilônico. É então possível no contexto Talmude Babilônico saber mais informações sobre a tentativa de Jacob de Kefar Sekaniah converter um membro do grupo rabínico. Isso também se opõe à posição dos partidários da

“nova crítica talmúdica” de que cada narrativa deva ser lida desconectada do contexto que a cerca. Vemos assim que embutida no contexto histórico da narrativa está a tensão entre a posição religiosa dos primeiros rabinos e o cristianismo nascente do primeiro e segundo séculos.

Outro aspecto importante das duas versões paralelas é a segunda metade da versão do Talmude Babilônico. Apenas a leitura da versão do TB parece ser uma adição anônima que não parece ser, de forma alguma, parte da narrativa. Mas como podemos ver, A'8 da versão do TJ combina com B4 da versão do TB. Mostrando que o que a versão do TB realmente faz é desenvolver a discussão que já estava presente na versão do TJ. Novamente, de acordo com Rubenstein (1990, página 25) os estudiosos assumem agora que geralmente as versões encontradas no Talmude de Jerusalém, se não são as bases das versões babilônicas, podem ser consideradas como redações mais antigas do que as babilônicas. O ponto aqui é que, em nosso caso, a versão do Talmude de Jerusalém da narrativa da morte do sobrinho de R. Ishmael parece ser um material tanaítico (séc. I – II) que foi registrado através de ambos os redatores Talmúdicos e que os redatores desenvolveram partes do material que era mais importante para suas próprias circunstâncias culturais locais.

Enquanto a história no Talmude Babilônico perde uma parte muito importante de informação relativa às razões para a desaprovação de R. Ishmael sobre o tratamento médico de seu sobrinho, ela desenvolve de um modo mais profundo o argumento a partir do conceito de *"viverá por eles"*. O desenvolvimento do argumento nos limites do conceito de *"viverá por eles"* com o baraita parece ser claramente uma adição babilônica à narrativa, se isso não muda a própria história, porque como um enredo a história termina muito mais cedo, é uma tentativa de resolver e tirar uma lição halákhica da posição de R. Ishmael. Deixar um sobrinho morrer não é algo leve, especialmente em se tratando de um personagem como R. Ishmael. A primeira solução que era melhor para Ben Dama no Olam Habá poderia ser boa no ambiente cultural rabínico, esta solução é desafiada pelo conceito de *"viverá por eles"*. Está claro que para a história funcionar no contexto da sugya, tal solução é necessária.

Afinal, o ponto da sugya é que não se pode deixar um sectário vir e curar um judeu. No Talmude de Jerusalém este problema não existe porque em sua "sugya" ou contexto há problemas diferentes para serem resolvidos. A versão vinda da de Israel está muito mais voltada da ameaça representada pelo cristianismo nascente segundo a visão dos primeiros rabinos na Terra de Israel. Então preserva ou adiciona as palavras de Jacob de Kefar Sama (Sekaniah). A questão aqui então não é agora qual é a versão original ou anterior. Até mesmo se nós admitirmos, como Rubenstein faz, que as versões do Talmude de Jerusalém tiveram uma redação anterior, elas poderiam ter modificações da narrativa oral prévia. A questão também não é, como em Sasha Stern, a determinação da autoria se as palavras dos sábios ou personagens nas narrativas podem ser mesmo atribuídas a eles. Como pedaços literários vêm de um ambiente cultural onde a autoria é, até certo ponto, coletiva e emprestar-se de um ao outro era a prática. Em outras palavras, as histórias talmúdicadas pertencem ao gênero antigo da narração como descrito por Walter Benjamin.

6. As Narrativas Talmúdicadas e a Teoria da Narração de Benjamin

As histórias Talmúdicadas são por excelência exemplos de narração, como descrita por Walter Benjamin. Segundo Benjamin, "o narrador", o contador de histórias é aquele que permite que o pavio de sua vida seja completamente consumido pela chama ardente de sua narração". Esta declaração é certamente verdade no que diz respeito à cultura rabínica do período Talmúdico. Como outras formas de expressão tradicionais, a narração começou também a entrar em declínio nos tempos modernos. Brian Britt diz que para Benjamin, "a contraparte da perda da aura nas artes visuais é a perda da narração na literatura" (Britt, 1996 p. 23) De acordo com Benjamin, o sintoma mais remoto deste processo cujo fim é o declínio da narração é a elevação do romance no começo dos tempos modernos. Note que para Benjamin a narração pode ser passada oralmente ou por meio da escrita.

Não é objetivo deste artigo discutir as razões do declínio das artes e formas de expressão tradicionais. Ainda assim, em poucas palavras, é possível dizer que para Benjamin o declínio de artes tradicionais está profundamente relacionado com o declínio da vida comunal. Este processo de declínio de comunidade é a definição negativa do processo de modernização que tem transcorrido nos últimos séculos. Isto também é verdade para Buber e todos os românticos alemães. A distinção entre sociedade como o reino do indivíduo e comunidade como o reino orgânico da pessoa é central à sua crítica da modernidade. Benjamin, Buber e vários outros judeus alemães românticos tendem a transformar esta crítica em uma ferramenta para a sua utopia: a renovação da comunidade além e depois da crise da modernidade.

A crítica de Benjamin sobre as artes modernas e a literatura, e as suas definições de arte tradicional (e mais especificamente da narração) são ferramentas para um melhor entendimento das histórias talmúdicas e as suas várias versões. As idéias de Benjamin poderiam na verdade dar nova luz à abordagem das narrativas talmúdicas. As perguntas que fazemos relativas ao trabalho de um escritor moderno deveriam ser diferentes das que fazemos relativas à arte da narração tradicional. Achar estas distinções é o primeiro passo a uma compreensão mais profunda sobre o que são os contos, aforismos e narrativas de agadá.

De acordo com Benjamin, o que distingue o romance moderno da história é a dependência crucial que o romance tem do livro. Claro que um romance pode ser traduzido, e neste sentido ter versões diferentes em idiomas diferentes (e em alguns casos, versões diferentes no mesmo idioma), mas sempre haverá um texto com as palavras exatas no idioma original. Também é importante dizer que a literatura moderna irá sempre buscar o mito da originalidade. Um escritor moderno compõe e assina o seu próprio texto, até mesmo quando este texto está baseado na história de outra pessoa ou em outras fontes. Neste sentido, ele é o autor de seu trabalho.

Em contraste com literatura moderna, a narração (storytelling) para Benjamin é a arte de re-contar inúmeras vezes uma narrativa que sempre é

reminiscência em fluxo. A história é, por um lado, sempre a mesma, e por outro lado, sempre nova. Todo contador de histórias, quando conta outra vez uma história acrescentará um novo sabor a ela. Por exemplo, em nosso caso as versões diferentes da morte do sobrinho de R. Ishmael contam histórias emprestadas de fontes rabínicas prévias. As histórias são as mesmas que nós achamos em outro lugar, mas sempre recarregadas com um gosto renovado. Para a narração tradicional, a originalidade de um conto não é o elemento essencial. A narração é por definição uma arte ligada à memória coletiva viva. Esta memória coletiva viva é o que é chamada de tradição. “A *Memória* cria a cadeia de tradição que passa um acontecimento de geração para geração” (Benjamin, 1969 pp. 98). O que está implícito nas palavras de Benjamin é que a tradição é ela mesma uma memória trans-geracional.

De acordo com Benjamin, uma outra distinção deveria ser feita entre narração e informação ou relato. A essência da informação é transmitir uma verdade verificável. Para Benjamin, isto seria feito pelos jornais e pelo rádio. Para nós, no princípio do século XXI, é feito por notícias da televisão e da internet. A informação transmitida pela mídia moderna não almeja apresentar um ensino, mas a notícia seca e rasa. “Todas as manhãs trazem as notícias do globo para nós, e ainda nós somos pobres em histórias notáveis. Isto ocorre porque nenhum evento mais vem a nós sem já ter sido permeado com explicação” (Benjamin, 1969, pp. 89). Em contraste com as notícias, a narração tradicional, de acordo com Benjamin, não almeja explicar a história. A compreensão da história é deixada nas mãos do ouvinte. Esta transmissão sem explicação é o que faz da história um enigma que sempre precisa ser resolvido. Os personagens são como arquétipos jungianos que podem ter uma psicologia plana, mas que, na sua miséria e beleza, se tornam veículos para uma mensagem que se estabelece no fluxo da narrativa.

No presente trabalho meu interesse era analisar um aspecto das narrativas talmúdic e suas versões. Está claro a partir do mencionado que nós não estamos lidando com o mesmo tipo denso de personagem que é encontrada em romances. Nas narrativas talmúdic, encontramos tipos diferentes de

personagens, imagens e arquétipos. Estes arquétipos não são retratos de pessoas reais que viveram em tempo histórico, pois, mesmo que se um histórico rabi. Ishmael, Ben Dama ou Jacob de Kefar Sekhaniá realmente tenham existido isto é irrelevante. Como um arquétipo, as pessoas, imagens e situações nas narrativas talmúdicas mostram aspectos diferentes da profunda psicologia dos redatores da literatura talmúdica.

Na dialética que caracteriza a narração, o contador de histórias sempre conta uma história a um ouvinte. Até mesmo quando o ouvinte não está presente no mesmo tempo e espaço, a interação de diálogos entre os dois é um aspecto essencial da narração. Com a narração, há uma relação recíproca entre o contador de histórias e o ouvinte: um precisa aderir à história; o outro necessita mergulhar numa mediação do que é o seu próprio entendimento da história. A pergunta é: quem era o ouvinte ao quem os redatores talmúdicos se dirigiam? A resposta óbvia seria aos seus discípulos, a quem eles direcionavam as suas histórias; mas o discípulo também é um arquétipo do ouvinte coletivo que durante séculos interagiu com as histórias e narrativas rabínicas. Através dessas narrativas os sábios da Torá transmitiram suas visões de mundo, suas crenças e a tensão coletiva de sua época. A resposta para esta pergunta é a chave para uma compreensão mais profunda da Agadá enquanto gênero de narrativa sapiencial-teológico.

Bibliografia

KIRSCHBAUM, Saul [et al.]. *Transliteração do Hebraico para Leitores Brasileiros*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

BENJAMIN, W – The Storyteller, in *Essays and Reflections*, edited by Hannah Arendt, Shokken Books, Nova Iorque, 1969.

BRITT, B – Walter Benjamin and the Bible, Ed Continuum, Nova Iorque, 1996.

GAFNI, I – The Jewish Community of Babylonia, in *Immanuel*, 8, 1978

HESCHEL, A. J. - *Torá Min Hashamaim Beaspaklalia shel Hadorot*. London: Soncino Press, 1962

HESCHEL, A. J. - *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.

NEUSNER, J. – A History of the Jews in Babylonia, vol. 1, 1989

RUBENSTEIN, J – Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1999

STERN, S – Attribution of Authorship in the Babylonian Talmud, in Journal of Jewish studies 44, 1994

STERN, S. – The Concept of Authorship in the Babylonian Talmud, in Journal of Jewish studies 46, 1995

SELTZER, R. M – Povo Judeu Pensamento Judaico, A. Koogan Editorial, Rio de Janeiro, 1990

Diversas passagens da Mishná e do Talmude foram encontradas no Bar Ilan Responsa versão em CD 11, editada pela Universidade Bar-Ilan, Israel, 2004.