

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Diogo Wiese Vieira de Figueiredo

Relatos de Viagem no Medievo: a questão da alteridade *n'O itinerário de Benjamin de Tudela*

Florianópolis

2019

Diogo Wiese Vieira de Figueiredo

Relatos de Viagem no Medievo: a questão da alteridade n'O itinerário de Benjamin de Tudela

Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Bacharel/Licenciado em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Aline Dias da Silveira

Florianópolis

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Figueiredo, Diogo Wiese Vieira de
Relatos de Viagem no Medievo: : a questão da
alteridade n'O itinerário de Benjamin de Tudela / Diogo
Wiese Vieira de Figueiredo ; orientadora, Aline Dias da
Silveira, 2019.
55 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. História. 2. Benjamin de Tudela. 3. Judeus no
Medievo. 4. Relatos de Viagem Medievais. 5. História dos
judeus. I. Dias da Silveira, Aline . II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Graduação em História. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ATA DE DEFESA DE TCC

Aos vinte dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezenove , às catorze horas, no Meridianum - Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais do Departamento de História, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos seguintes membros, Prof. ^a Aline Dias da Silveira (Orientadora e Presidente); Prof. Rodrigo Bragio Bonaldo (Titular); Prof.^a Stephanie Sander (Suplente), designados pela Portaria Tcc nº104/HST/CFH/2019, a fim de arguirm sobre o Trabalho de Conclusão de Curso do acadêmico **Diogo Wiese Vieira de Figueiredo**, intitulado: “**Relatos de Viagem no Medievo: a questão da alteridade n'O itinerário de Benjamin de Tudela**”. Aberta a Sessão pelo Senhor Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi arguido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas, pelos membros da banca as seguintes notas: Prof.^a Aline Dias da Silveira, nota 9, Prof Rodrigo Bragio Bonaldo., nota 9, Prof.^a Stephanie Sander, nota 9, sendo o acadêmico aprovado com a nota final 9. O acadêmico deverá entregar na Coordenadoria do Curso de Graduação em História em versão digital, o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, até o dia 20 de fevereiro de 2020. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

Florianópolis, 20 de dezembro de 2019.

Prof. Aline Dias da Silveira (Orientadora): Aline Dias da Silveira

Prof. Rodrigo Bragio Bonaldo (Titular): Rodrigo Bonaldo

Prof.^a Stephanie Sander (Suplente): Stephanie Sander

Diogo Wiese Vieira de Figueiredo (Candidato): Diogo Wiese Vieira de Figueiredo



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o acadêmico(a) Diogo Wiese Vieira de Figueiredo, matrícula n.º 12101840, entregou a versão final de seu TCC cujo título é **Relatos de Viagem no Medieval: a questão da alteridade n'O itinerário de Benjamin de Tudela**, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 18 de fevereiro de 2020.

Aline Dias da Libeira
Orientador(a)

AGRADECIMENTOS

Ao fim desse ciclo (mais longo do que o esperado), agradeço às pessoas que me acompanharam nesse itinerário e contribuíram de alguma forma para que este trabalho fosse possível.

À Merlim, minha namorada e melhor amiga, pela paciência com minhas vírgulas e pela capacidade de me ajudar a encontrar as melhores palavras e ideias.

Aos meus pais pelo apoio ao longo da vida e pelo incentivo a educação. E também ao meu irmão.

À professora Aline pela paciência em acreditar em mim e pela orientação que vai muito além desse trabalho.

Aos meus amigos - mais próximos ou mais distantes. Em especial à Stephanie, João, Leonardo, Natália, Alberto, Beatriz, Marina, Fred, Vitor e Vinícius.

A (quase todos) os professores do Departamento de História que se esforçam para transmitir e compartilhar seu conhecimento.

Em especial aos docentes que me conduziram em uma viagem pelo mundo antigo e medieval. E aqui menciono novamente a professora Aline e também o professor Bonaldo.

Aos colegas, sobretudo os que me acompanharam em projetos importantes dentro da minha graduação, como o Meridianum e o SCAM.

À Cris e ao Milano pela disponibilidade em tirar dúvidas e atender aos estudantes de maneira solícita.

E ao meu gato Stormageddon, porque mordidas e arranhões aleatórios também contribuem para a formação de um historiador.

A todos, muito obrigado.

אַחַזְת־קָבֶר לִי תֵנוּ עִמָּכֶם נֹכֵיחַ גֵּר־וְתוֹשֵׁב
מִלְפָּנַי מִתִּי וְאַקְבְּרָה עִמָּכֶם

"No meio de vós sou um apenas um estrangeiro e um residente [...]"
(Bereishit 23:4)

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso analisa *O itinerário de Benjamin de Tudela*, obra escrita pelo viajante judeu Benjamin Ben Ioná de Tudela após percorrer a região mediterrânea no século XII. A pesquisa aborda o relato do viajante sobre as cidades de Roma e de Constantinopla e discute a percepção e a construção do *Outro* que o autor demonstra em relação aos judeus, cristãos e demais povos que habitavam a região no medievo. Além de tratar da coexistência e das relações sociais e comerciais entre as diferentes culturas a partir do conceito da alteridade. O trabalho apresenta ainda a inserção da obra dentro do gênero de relatos de viagem, sua relevância para o estudo da população judaica na Idade Média, os prováveis motivos que levaram Benjamin de Tudela a empregar sua viagem, bem como o resgate de suas origens e o sentimento de pertencimento à comunidade judaica expresso por Benjamin de Tudela ao longo de seu relato.

Palavras-chave: O Itinerário de Benjamin de Tudela. Benjamin de Tudela. Alteridade. Relatos de Viagem Medievais.

ABSTRACT

This paper analyzes *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, written by the Jewish traveler Benjamin Ben Iona of Tudela after traveling through the Mediterranean region in the 12th century. The research addresses the traveler's account of the cities of Rome and Constantinople and discusses the perception and construction of the Other that the author demonstrates by Jews, Christians and other peoples who inhabited the region in the Middle Ages. The research also speaks of the coexistence and social and commercial relations between different cultures from the concept of otherness. This paper also presents the insertion of the work within the genre of travel reports, its relevance to the study of the Jewish population in the Middle Ages, the probable reasons that led Benjamin of Tudela to take on this travel, as well as to rescue his origins and feeling of belonging to the Jewish community expressed by Benjamin de Tudela.

Keywords: The Itinerary of Benjamin of Tudela. Benjamin of Tudela. Otherness. Medieval Travel Reports.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A rota de viagem de Benjamin de Tudela.....	21
Figura 2 – Mapa de Constantinopla, 1422.....	42
Figura 3 – Istambul hoje.....	42

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	OS RELATOS DE VIAGEM MEDIEVAIS	14
2.1	RELATOS DE VIAGEM	14
2.2	BENJAMIN BEN IONÁ DE TUDELA E O SEU ITINERÁRIO	20
2.3	A SITUAÇÃO DOS JUDEUS	26
3	O ITINERÁRIO DE BENJAMIN DE TUDELA E A ALTERIDADE	31
3.1	A ALTERIDADE PARA A COMPREENSÃO DO <i>OUTRO</i>	31
3.2	O <i>OUTRO</i> NA OBRA DE BENJAMIN: JUDEUS E CRISTÃOS	35
3.2.1	O relato de Roma	35
3.2.2	O relato de Constantinopla	39
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	45
5	REFERÊNCIAS.....	49

1 INTRODUÇÃO

A fonte a ser analisada neste trabalho é *O Itinerário de Benjamin de Tudela*, obra escrita no final do século XII pelo autor Benjamin Ben Ioná de Tudela após realizar uma longa viagem pelo Mediterrâneo. Nascido na cidade de Tudela, atual Espanha, Benjamin “é o viajante judeu mais conhecido, mais citado e mais traduzido da Idade Média”¹ (JACOBY, 2008, p. 137, tradução nossa). Tal fama é merecida, uma vez que sua obra está entre os principais relatos de viagem produzidos no medievo, e encontrando-se seu autor ao lado de nomes como Marco Polo, Ibn Battuta e Ibn Fadlân.

Fonte rica e diversificada em informações, *O Itinerário de Benjamin de Tudela* tem como diferencial em relação aos demais relatos de viagem do medievo a descrição das populações judaicas existentes nas cidades por onde o autor passou. O que faz a obra indispensável para os estudos das comunidades judaicas mediterrânicas da Idade Média, além de reforçar a relevância da fonte.

Entre as informações fornecidas por Benjamin acerca dessas comunidades podemos citar: as cidades cristãs onde elas se localizavam, o número de judeus que viviam nelas, bem como o nome dos rabinos responsáveis por essas comunidades. O autor narra ainda aspectos relativos aos hábitos e particularidades das congregações judaicas localizadas nas cidades visitadas. Nesses trechos, Benjamin normalmente pontua a importância dos agrupamentos de judeus dentro de áreas que envolvem o comércio e a religião. Com certa frequência, o autor cita ainda quais são os membros das comunidades que possuem contato com as elites cristãs locais, ou que se destacam sobre os demais - usualmente rabinos que possuíam grande estudo sobre a Torá.

A escolha da fonte de pesquisa ocorreu, em grande medida, por uma coincidência de fatores. No segundo semestre de 2018 cursei a disciplina *Tópico Especial: Historiografia Medieval*, ministrada pelo professor Dr. Rodrigo Bragio Bonaldo², e como avaliação final da matéria precisei escrever um artigo que fosse dedicado ao estudo do período medieval. Na mesma época, eu trabalhava em uma livraria localizada dentro do campus da UFSC, quando a loja recebeu o livro *O Itinerário de Benjamin de Tudela*³ como lançamento da editora. Logo

¹ “is the best-known, most cited, and most translated Jewish traveler of the Middle Ages”. Tradução nossa.

² Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina.

³ O livro em questão é *O Itinerário de Benjamin de Tudela* da editora Perspectiva, lançada no ano de 2017. A tradução foi realizada por J. Guinsburg, a partir, da edição em língua inglesa de Marcus N. Adler, de 1907. Por

parei para ler a obra e, após conversar com o professor Rodrigo, decidi utilizá-la na escrita do artigo⁴ final da disciplina. No fim do mesmo semestre, procurei minha orientadora, a professora Dr.^a Aline Dias da Silveira⁵, para conversar sobre o livro. Decidimos então, que essa seria uma fonte interessante para ser trabalhada em meu trabalho de conclusão do curso de História.

O foco desta pesquisa está na análise do relato de Benjamin a respeito das cidades de Roma e Constantinopla. Nosso intuito é abordar a alteridade presente na representação do *Outro* - judeus e cristãos - na narrativa do autor acerca das duas cidades. É importante, partir desse recorte, tendo em mente a singularidade da figura de Benjamin em relação às culturas judaica e cristã.

Judeu criado dentro das tradições religiosas de seu povo, Benjamin de Tudela vivia em uma cidade controlada por um dos reinos cristãos existentes ao norte da Península Ibérica. Contexto que nos leva a crer que sua visão de mundo, e conseqüentemente, sua percepção do *Outro*, se davam sob a ótica tanto da cultura judaica proveniente de sua origem e criação, quanto da influência ocidental cristã, expressa na figura do Papa e representada através dos reis cristãos que governavam a terra natal do autor. Ou seja, levantaremos ao longo desse trabalho a hipótese que Benjamin via o mundo pelo olhar de um homem latino ocidental.

Partindo desse pressuposto, levantamos algumas questões que pretendemos discutir neste trabalho. Benjamin enxergava seus correligionários como sendo diferentes a ele, como *Outro*? E se sim, o autor usa da alteridade em sua narrativa para descrever as comunidades judaicas visitadas por ele? Esperamos elucidar essas perguntas a partir da análise tanto das informações que o autor fornece em sua obra, quanto daquilo de ele suprime de seu relato. Desse modo, nosso objetivo é contribuir para uma melhor compreensão da visão de mundo que Benjamin e sua comunidade possuíam em relação a seus pares em outros reinos. Além da alteridade expressa diante dos povos não judeus por ele visitados.

Existem quatro manuscritos d'*O Itinerário de Benjamin de Tudela*. O *Ms. Add. 27089*, localizado no British Library; o *Ms. 3097*, localizado na Casanatense Library, em Roma; o *Ms. Opp. Add. 8vo36*, localizado na Bodleian Library, em Oxford; e o *Ms. Heb 82647*, localizado no National Library of Israel, em Jerusalém (FREEDMAN, 2016, p. 29-44).

sua vez, Adler traduziu, do hebraico para o inglês, o manuscrito Ms. Add. 27089, localizado na British Library. Manuscrito esse datado como sendo, provavelmente, do século XV (FREEDMAN, 2016).

⁴ O artigo foi entregue como avaliação da disciplina, não foi publicado.

⁵ Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina, orientadora deste trabalho.

Também existem diversas traduções da obra, entre elas podemos citar: uma tradução para o francês - *Voyages de Benjamin de Tudelle* (1830) - a tradução para o inglês de A. Asher - *The itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela* (1840) - a também tradução para o inglês de Marcus N. Adler - *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (1907) - e uma tradução para o espanhol de Igancio Gonazález Llubera - *Viajes de Benjamin de Tudela* (1918) - bem como a edição de José Ramón Magdalena Nom de Déu - *Libro de Viajes de Benjamín de Tudela* (1989) (FREEDMAN, 2016, p. 215-216). No Brasil, temos a edição *O Itinerário de Benjamin de Tudela* (2017), cuja tradução foi feita por J. Guinsburg a partir da edição em língua inglesa de Marcus Adler.

Já os temas de pesquisa sobre *O Itinerário de Benjamin de Tudela* ou mesmo sobre o autor são os mais diversos. A maioria dos trabalhos existentes se encontra em língua inglesa e espanhola.

Dentre as obras em língua inglesa podemos citar a tese de doutorado de Marci Freedman pela The University of Manchester, defendida no ano de 2016, e que explora a transmissão e recepção do livro de viagens de Benjamin de Tudela entre os séculos XII e XVIII. A pesquisa procura responder como se deu a transmissão do livro através das diferentes reproduções existentes, bem como o modo como essas reproduções alteraram o texto original, e qual foi a interpretação e utilização da obra pelos seus leitores. Há também o artigo do professor da Hebrew University of Jerusalem, David Jacoby, em que o autor discorre sobre o fato da versão existente atualmente não ser o texto em sua forma original e completa.

Na produção acadêmica em língua espanhola, encontramos o artigo da professora Rica Amran, da Université de Picardie Jules Verne, que analisa a fonte dentro de uma ótica histórico-geográfica, concluindo sobre o possível objetivo da viagem de Benjamin e, por consequência, da escrita da obra. Há ainda o artigo do pesquisador José A. Ochoa, que analisou o trecho da obra de Benjamin sobre o Império Bizantino.

Em língua portuguesa encontramos um artigo do Dr. Leandro Penna Ranieri, que busca dar um panorama sobre a obra, apontar elementos contextuais para compreendê-la, discutir as possibilidades de pesquisa e a apresentação de “aspectos teórico-metodológicos que poderão fundamentar futuras propostas investigativas” (RANIERI, 2014, p. 2).

Podemos perceber que a fonte já foi trabalhada por diferentes perspectivas de análise. Mas, até onde temos conhecimento, não encontram-se pesquisas que analisem a visão do *Outro* na obra de Benjamin. Além disso, os trabalhos escritos em língua portuguesa a respeito d’*O*

Itinerário de Benjamin de Tudela são escassos. Cabe pontuar que a questão da obra de Benjamin ainda ser pouco estudada no Brasil pode ser explicada pelo fato da tradução da fonte para o português ainda ser recente, e também porque autores como Marco Polo e Ibn Battuta são mais conhecidos no país

Esse “desconhecimento” da fonte no Brasil e a abordagem focada na questão da alteridade contribuem para um ineditismo no nosso estudo *d’O Itinerário de Benjamin de Tudela*. Mas, para além disso, o propósito da pesquisa é o da ampliação dos nossos conhecimentos acerca das populações judaicas e cristãs que habitavam o mundo mediterrânico. De modo a compreendermos melhor as trocas intelectuais e culturais entre judeus, cristãos e outros povos da região no século XII.

Para embasar nossa análise sobre a obra de Benjamin de Tudela, usaremos o capítulo *Estereótipos do Outro* do livro *Testemunha Ocular*⁶ de Peter Burke. Nesse capítulo o autor trabalha com a visão do *eu* em relação ao *Outro*, através da criação de estereótipos e do problema da construção do *Outro* como oposto a nós.

Também empregaremos o livro de François Hartog *O Espelho de Heródoto*⁷, obra que analisa os textos de Heródoto, lidando com o conceito de *Outro* e da Alteridade na obra dele, que é conhecido como o pai da história, e trazendo o conceito de Retórica da Alteridade. Hartog trabalha ainda a construção do *Outro* em relação ao *eu*. Por isso, sua obra será de grande importância para que possamos abordar o caminho da alteridade na explicação da visão do *Outro*.

Optamos por dividir este trabalho em dois capítulos. O primeiro capítulo - *Os relatos de viagem medievais*, será destinado à análise do gênero literário e seus recursos narrativos, além da apresentação da vida e obra de Benjamin de Tudela, bem como o contexto das comunidades judaicas no período.

Na primeira subdivisão - *Relatos de Viagem* - trataremos das características do gênero literário, utilizando o modelo de análise proposto por Mary Anne Junqueira⁸, que aborda o

⁶ BURKE, Peter. Estereótipos do Outro. In: BURKER, Peter. **Testemunho Ocular**: o uso de imagens como evidência histórica. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2017. p. 183-207.

⁷ HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: EdUFMG, 1999. 486 p.

⁸ JUNQUEIRA, Mary Anne. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. **Cadernos de Seminários de Pesquisa**, São Paulo, v. 2, p.44-61, 2011.

relato de viagem como um gênero literário híbrido. Também discutiremos sobre os recursos narrativos sugeridos no artigo do professor Paulo Lopes, *Os livros de viagens medievais*⁹.

Já no segundo subcapítulo - *Benjamin Ben Ioná de Tudela e seu itinerário* - apresentaremos informações sobre o autor: sua origem, hipótese para os motivos da viagem e da subsequente escrita do seu itinerário, além das particularidades da obra de Benjamin em relação aos demais relatos da época.

O terceiro subcapítulo - *A situação dos Judeus* - por sua vez, tratará das condições dos judeus na Península Ibérica do século XII e da sua circulação pelo mundo mediterrânico durante a Idade Média. Para tanto, utilizaremos o artigo da professora Rita de Cássia Boeira Campos, *Judeus, rotas comerciais e redes de comunicação no mundo mediterrânico*¹⁰. Obra que aborda o contexto e os deslocamentos das comunidades judaicas mediterrânicas entre o século I e o século XV.

A segunda parte do trabalho - *O Itinerário de Benjamin de Tudela e a alteridade* - será voltada para a análise da fonte. O primeiro subcapítulo, denominado *A alteridade para a compreensão do Outro*, será focado na discussão do conceito de alteridade e de como sua utilização pelo narrador/observador é necessária para a compreensão e aceitação do *Outro*. A construção do capítulo se dará por meio da discussão das obras *Testemunha Ocular* de Peter Burke e *O Espelho de Heródoto* de François Hartog.

Já o segundo subcapítulo - *O Outro na obra de Benjamin: judeus e cristãos* - será focado na narrativa de Benjamin sobre os judeus e cristãos das cidades de Roma e Constantinopla e o modo como o autor descreve os costumes e práticas dessas populações, bem como as suas relações sociais.

⁹ LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. In: **Revista Medievalista**, ano 2, n. 2. Lisboa, 2006. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4060212>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

¹⁰ CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. Judeus, rotas comerciais e redes de comunicação no mundo mediterrâneo. In: MACEDO, José Rivair (org.). **Os Viajantes Medievais da Rota da Seda**: [séculos V-XV]. 1a ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011. p. 101-115.

2 OS RELATOS DE VIAGEM MEDIEVAIS

2.1 RELATOS DE VIAGEM

Os relatos de viagem formam um gênero de literatura híbrido, uma vez que dentro de seu corpo textual estão contidos diferentes estilos literário. Podemos citar entre eles “a ficção (romances, novelas, contos, poemas etc.), a autobiografia (ou escrita de si), os discursos científicos, textos memorialísticos” (JUNQUEIRA, 2011, p. 55), entre outros.

Essa classificação dos relatos de viagem como um gênero híbrido é formulada pelo crítico literário Jam Borm. De acordo com Mary Anne Junqueira, o modelo de Borm nos “permite compreender as marcantes diferenças entre um relato e outro” (JUNQUEIRA, 2011, p. 55). Podemos, dessa forma, inserir distintos relatos de diferentes locais e épocas dentro de uma única categoria. Uma outra maneira de enxergarmos a escrita dos relatos de viagem é como um gênero que não possui uma unidade em sua construção narrativa, mas que tem “padrões de regularidade” em sua escrita (FRANÇA, 2015, p. 40).

Os relatos de viagem vêm sendo transmitidos desde a antiguidade, em um primeiro momento por meio da oralidade e, posteriormente, através da escrita. Como exemplo de relato da antiguidade podemos citar o *Livro do Êxodo*. A obra narra a viagem dos hebreus que, conduzidos por Moisés, vagam por 40 anos através do deserto em busca da terra prometida de Canaã (JUNQUEIRA, 2011, p. 49).

Outra obra importante da antiguidade e que exemplifica o gênero de relato de viagem é a *Odisseia de Homero*. O texto relata as aventuras de Ulisses em sua volta para casa após a Guerra de Tróia (JUNQUEIRA, 2011, p. 50).

Já no medievo, os relatos de viagem ganham um novo fôlego, uma vez que nesse período tanto o cristianismo como o islamismo incentivaram a peregrinação de seus fiéis a locais sagrados. Com o tempo, esses peregrinos passaram a escrever suas experiências como viajantes (LOPES, 2006, p. 2-4).

Essas peregrinações, provenientes de motivações religiosas, contribuíram para que as viagens do período medieval ganhassem uma conotação relacionada a questões de fé. Paulo Lopes sintetiza bem essa mudança ao dizer que:

[...] a viagem medieval transcendia a dimensão de uma deslocamento simplesmente motivada por preocupações e necessidades profanas, que, embora presentes em todos

os viajantes, acabavam por se misturar ou subordinar a objectivos de ordem espiritual e religiosa [...] (LOPES, 2006, p. 4).

Durante a Idade Média, mais precisamente após o século XII, há um aumento na “circulação de homens e de ideias” (LOPES, 2006, p. 2), o que explica a ampliação no número da produção de relatos de viagem. Isso ocorre, pois, a escrita desses textos passa a ser feita por diversos membros da sociedade medieval (LOPES, 2006, p. 2). Essa diversidade de escritores dá origem a uma ampla literatura de viagem. De guias para mercadores e peregrinos a relatos de embaixadores e missionários, passando pelos relatos de aventureiros e por narrativas imaginárias (LOPES, 2006, p. 7). A variedade de narrativas reforça a característica dos relatos de viagem como um gênero híbrido que possui dentro do seu corpo textual diversos gêneros literários. Lopes assinala que “ainda que de forma variável e sem qualquer padrão estabelecido, o recurso comum a um conjunto de procedimentos narrativos garante aos textos que compõem este gênero diversificado uma forma literária autónoma no panorama da prosa medieval” (LOPES, 2006, p. 8).

Assim como pontuado por Lopes, é interessante pensar que um número grande de pessoas de diferentes culturas e diversas origens acabaram por desenvolver um mesmo estilo de escrita e de gênero literário. Assim em sua argumentação, Lopes apresenta uma série de recursos narrativos presentes na maioria dos relatos de viagem (LOPES, 2006, p. 12-15).

- O respeito por um itinerário;
- A existência de uma ordem cronológica e de uma ordem espacial (o papel central das cidades);
- A presença dos *mirabilia* e a ausência de uma clara separação entre geografia, história, lenda e mito;
- Dar a conhecer o mundo, o modo como o viajante narra a seu leitor aquilo que ele vê;
- A ausência de ações paralelas e uma narração linear e contínua;
- Obras marcadas pelo recurso à primeira pessoa (predomínio do Eu);
- Privilegiar os dados externos, ficando o viajante apenas como um observador que relata tudo que vê;
- Apresentação de histórias intercaladas e articulação do discurso documental com o literário.

Nem todos os livros de viagem medievais seguem o modelo proposto por Lopes. A obra de Marco Polo¹¹ e Ahmad Ibn Fadlãn¹² são exemplos da quebra de parte desse modelo.

¹¹ MARCO, Polo. **O Livro das Maravilhas**. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

¹² CRIADO, Pedro Martins (Org. e trad.). **Viagem ao Volga**. 1ª ed. São Paulo: Carambaia, 2018.

Marco Polo não segue uma ordem cronológica (BUSANELLO, 2012, p. 10), já Ibn Fadlãn não tem as cidades como papel central na ordem espacial da sua viagem.

O modelo proposto por Lopes, em alguns pontos, nos parece engessado, e por esse motivo optamos pelo modelo proposto por Mary Anne Junqueira. O modelo apresentado pela autora indica como características dos relatos de viagem a sua operação “sistemática com as noções do aqui e do acolá, mesmo que o autor do relato nunca tenha viajado”; que “todo relato pressupõe um leitor, mesmo que este venha a ser unicamente o escritor do relato”; que o relato de viagem ainda é um relato mesmo escrito após longos anos da realização da viagem; que o relato “funciona como inspiração para outras jornadas” e por último a questão da “veracidade dos conteúdos elaborados”(JUNQUEIRA, 2011, p. 48-51).

Esse modelo é interessante do ponto de vista da flexibilização do relato de viagem, uma vez que não restringe a escrita dos relatos de viagem a recursos narrativos fixos. Além disso, outro ponto do modelo proposto por Junqueira que merece atenção é de que a análise do relato não se dá sobre a sua veracidade, ou seja, não é necessário que a narrativa e/ou a autoria sejam “verdadeiras” para que a obra seja considerada um relato de viagem.

Junqueira cita como exemplos a obra de Marco Polo e a de Jean de Mandeville. No caso de Marco Polo, o relato não foi escrito pelo próprio viajante, mas sim por um escritor. Mas isso não deixa de transformá-lo em um relato de viagem (JUNQUEIRA, 2011, p. 51). A questão da transferência da responsabilidade de transcrever o relato não diminui a obra perante os relatos escritos pelos próprios viajantes. Isso implica em dizer que nem tudo o que Marco Polo narrou foi inserido em seu relato, ou que o texto tenha sido escrito exatamente da maneira relatada por ele. Por outro lado, isso não quer dizer que um relato escrito pelo próprio viajante também não passe por modificações, como a exclusão e inserção de partes, por exemplo. Para nós, a existência de um escritor que não o viajante está ligado muito mais à estética e construção do texto do que ao conteúdo narrado, ou seja, as alterações servem para ajustar o relato oral a uma linguagem mais agradável para leitura.

Esse mesmo questionamento também pode - e deve - ser aplicado à obra de Ibn Battuta, uma vez que, como veremos mais adiante, não foi o próprio viajante quem escreveu o seu livro de viagem.

Outro relato notável do período medieval é o de Jean de Mandeville¹³. Escrita na metade do século XIV, a obra se popularizou rapidamente pela Europa entre os séculos XIV e XVI, sendo traduzida para diversos idiomas. A obra de Mandeville narra a sua viagem até a Terra Santa e sua jornada pela região. É de conhecimento, pelo menos desde o século XIX, que o autor, ao menos com esse nome, nunca existiu. O mais provável é que o autor tenha compilado uma grande variedade de relatos de viajantes e acrescentados lendas e histórias fantásticas do Oriente em sua obra (JUNQUEIRA, 2011, p. 52-53). Ainda assim, a obra de Mandeville não pode deixar de ser considerada um relato de viagem, pois sua importância está na “verdade que ele quis construir e não a veracidade do relato” (JUNQUEIRA, p. 53 apud FRANÇA, 2007)

Há ainda mais um livro de viagens que se trata de um compilado de diferentes histórias, o mundialmente conhecido *Os Contos de Canterbury* (2018). A obra foi escrita por Geoffrey Chaucer no final do século XIV. Nela estão reunidas 24 histórias de peregrinos que se dirigiam a cidade de Canterbury para visitar o túmulo de São Tomás de Beckett (VIZIOLI, 2018, p. 15). A grande diferença entre *Os Contos de Canterbury* e a obra de Mandeville é que Chaucer deixa claro no prólogo do livro que a obra se trata de uma compilação de histórias. O autor inclusive apresenta quem são os romeiros que contaram as histórias narradas (VIZIOLI, 2018, p. 15).

Também no século XII, surge no mundo islamizado ocidental a *rihla*. Trata-se do termo árabe para viagem - *rihla* - que deu o nome ao novo gênero literário surgido a partir da popularização dos escritos de peregrinos muçulmanos em suas viagens de peregrinação à Meca, e que obteve cada vez mais espaço na literatura islâmica (BISSIO, 2013, p. 90). A *rihla* nasce em al-Andalus e no Magreb. De acordo com Beatriz Bissio, os relatos de viagem têm sua origem nos dicionários biográficos do século IX que tratavam de assuntos diversos, trazendo em suas páginas dados astronômicos, relatos históricos e explicações científicas, além de *Mirabilia* (BISSIO, 2013, p. 90). É a partir da evolução desses primeiros relatos, que o gênero *rihla* se consolidou no século XII (BISSIO, 2013, p. 90).

Os dois principais autores da *rihla* são Ibn Battuta e Ibn Yaubair. O primeiro é, ao lado de Marco Polo, um dos viajantes mais conhecidos do mundo. Natural da cidade de Tânger, atual Marrocos, Ibn Battuta empreendeu oito viagens em um período de 28 anos, sendo sua primeira peregrinação à cidade de Meca aos 22 anos. Suas jornadas o levaram a percorrer boa parte do mundo conhecido à época. Foi o poeta Ibn Juzayy al-Kalbi quem compilou as histórias de Ibn

¹³ FRANÇA, Susani Silveira Lemos (Org. e trad.) **Viagens de Jean de Mandeville**. Bauru: Edusc, 2007.

Battuta, as quais levaram cerca de dois anos para serem ditadas a ele pelo viajante (BISSIO, 2013, p. 91).

Já Ibn Yaubair nasceu na cidade de Valência, atual Espanha, e empreendeu ao longo de sua vida três peregrinações à cidade sagrada de Meca. O viajante completou duas delas e morreu no Egito durante a terceira. O livro de viagens de Ibn Yaubair narra sua primeira peregrinação ocorrida entre os anos de 1183-1185. Seu livro de viagens é considerado a obra de origem da *rihla* enquanto gênero literário (BISSIO, 2013, p. 91-92).

Há ainda um terceiro autor com grande influência no mundo muçulmano, mas que não faz parte da *rihla*. Trata-se de Ibn Fadlãn e seu *Viagem ao Volga*, livro que narra a sua travessia pelo interior da Ásia Central em pleno século X. Ibn Fadlãn inicia sua jornada na cidade de Bagdá tendo como objetivo chegar à terra dos eslavos, atual cidade Cazã, na Rússia (CRIADO, 2018, p.7). A viagem tem início após o rei dos eslavos Almas Ibn Yaltwar enviar uma carta ao califa Al-Muqtadir, na qual pede “um emissário que o instrísse na religião e nas leis do islã, construísse uma mesquita e erigisse um mimbar para proclamar o nome do califa por todo o seu reino, além da construção de um forte para se defender dos reis adversários” (CRIADO, 2018, p. 6).

Ibn Fadlãn foi incumbido de ler para o rei Almas Ibn Yaltwar as cartas que o califa Al-Muqtadir lhe escreveu, entregar os presentes enviados pelo califa, além de instruir os juristas e instrutores locais (CRIADO, 2018, p. 6-7). No prefácio à tradução brasileira, Pedro Martins Criado diz não ser conhecido o motivo que levou Ibn Fadlãn a escrever seu itinerário, uma vez que o autor não explica se a produção do livro era uma de suas funções ou se ele tinha apenas o objetivo de escrever um diário pessoal (CRIADO, 2018, p. 7).

Apesar de ser um livro de viagem, o relato de Ibn Fadlãn não é incluído dentro da *rihla* pois sua escrita é anterior ao gênero literário. Além disso, *Viagem ao Volga* não possui um mesmo estilo de escrita como a de Ibn Battuta ou Ibn Yaubair, se assemelhando mais a um relatório de viagem do que propriamente a um livro do gênero *rihla*. Algumas passagens da obra de Ibn Fadlãn focam em questões burocráticas da entrada e permanência em cidades e o seu encontro com os administradores locais. Ainda assim, o *Viagem ao Volga* nos proporciona um relato rico sobre as comunidades eslavas, além de apresentar a única fonte escrita sobre um funeral Viking (CRIADO, 2018, p. 8). Sem o seu relato, conheceríamos muito menos sobre essa porção do mundo.

Mas se os relatos de peregrinos cristãos e muçulmanos são diversos e chegam até nós, o mesmo não ocorre com os judeus, uma vez que existem poucas obras judaicas de literatura de viagem.

Era comum, no entanto, a troca de cartas entre as comunidades judaicas pelo menos desde o século II, quando ao fim do período de revoltas contra o domínio do Império Romano. Após a Terceira Guerra Judaica-Romana, desaparecem a maior parte das famílias sacerdotais tradicionais, além da elite judaica. Essa transformação da esfera social, contribui para a ascensão dos rabis a um grau de controle sobre as comunidades judaicas antes não existente (CAMPOS, 2011, p. 101).

As cartas trocadas entre as comunidades tinham, em muitos casos, como destinatário os rabinos. Os conteúdos dessas cartas variavam, indo desde dúvidas a respeito da Lei até assuntos de ordem secular (CAMPOS, 2011, p. 101).

Mas ainda assim, podemos encontrar alguns manuscritos de viajantes judeus. Podemos citar o manuscrito do rabino Jacob ben Nathaniel ha Cohen, que peregrinou à Terra Santa com o objetivo de visitar os túmulos de seus pais. A narrativa do livro de viagem de Cohen é focada no registro de túmulos e lugares visitados (ADLER, E. 1930, p. xiv).

Outro viajante judeu do período foi Abraham Ibn Ezra (1088-1165), um poeta, comentador da bíblia e gramático, natural de Toledo. Ezra visitou o Egito, a Palestina, a Mesopotâmia, Rodes, Itália, França e Inglaterra. Infelizmente não sobrou para a posteridade seu itinerário (ADLER, E., 1930, p. xiv). Mas aqui é interessante pontuar a proximidade espacial e temporal entre Benjamin de Tudela e Ezra.

Por último, ainda podemos citar Petachia of Ratisbon, judeu alemão, que visitou a Terra Santa cerca de 20 anos depois que Benjamin. Ratisbon percorreu um caminho diferente do de Benjamin. Saindo da cidade de Praga e indo em direção a Polônia e de lá para Kiev (ADLER, E., 1930, p. xv-xvi). O manuscrito que Elkan N. Adler utiliza para sua tradução da obra é de acordo com suas palavras: “As fontes do manuscrito são escassas e o texto [...] é tardio e pouco preciso”¹⁴ (ADLER, E., 1930, p. xvi, tradução nossa).

Aqui podemos ver o porquê da obra de Benjamin de Tudela ser considerada o principal relato de viagem judaico do medievo. Ao contrário do que aconteceu com os relatos de outros viajantes judeus, *O Itinerário de Benjamin de Tudela* chegou até os nossos dias com uma

¹⁴ “Manuscript sources are scanty and the text [...] is late and not too accurate”.

quantidade significativa de manuscritos - quatro ao total. A preservação desses manuscritos, bem como o grande número de traduções para diferentes línguas realizadas desde o século XVI - e citadas na introdução deste trabalho - são alguns dos fatores que demonstram a importância da obra no período.

2.2 BENJAMIN BEN IONÁ DE TUDELA E O SEU ITINERÁRIO

Sabemos muito pouco sobre a vida de Benjamin de Tudela, as escassas informações existentes sobre o autor são fornecidas pela “Introdução Hebraica” do seu itinerário de viagem:

Este é o livro de viagens que foi compilado por rabi Benjamin, o filho de Ioná, da terra de Navarra - repouse ele no paraíso. O dito rabi Benjamin partiu de Tudela, sua cidade natal, e passou por muitos países remotos, como é relatado em seu livro. Em cada lugar que entrou, fez um registro de tudo o que viu, ou que lhe foi contado por pessoas dignas de confiança - coisas de que nunca se ouviu falar anteriormente na terra de Sefarad (Espanha). Ele também menciona alguns dos sábios e homens ilustres residentes em cada lugar. Ele trouxe esse livro consigo em seu retorno à terra de Castela, no ano de 4993 (1173 a.D.). O dito rabi Benjamin é um homem sábio e inteligente, versado na Lei e na Halakhá, e onde quer que tenhamos posto à prova suas palavras, verificamos que eram acuradas, fiéis aos fatos e consistentes; pois ele é um homem digno de confiança (TUDELA, 2017, p. 37).

Se não fosse por essa curta introdução provavelmente não teríamos nenhuma informação sobre Benjamin. Isso porque o viajante não se identifica em momento algum durante o livro. Da mesma forma, não são apresentadas datas e muito menos os motivos que o levaram a realizar a viagem, ou mesmo se ele viajou sozinho ou acompanhado. Por conta disso, os historiadores possuem duas grandes incógnitas sobre o *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. A primeira é em relação às datas de início e fim da viagem. Já a segunda diz respeito aos motivos da viagem e da escrita do relato.

Na introdução de sua tradução para a língua inglesa, A. Asher apresenta o nome completo do autor como sendo rabi Benjamin Ben Ioná de Tudela, sua profissão como mercador, e aponta que o viajante teria iniciado sua jornada em algum momento do ano de 1159 ou 1160, tendo retornado à cidade de Tudela, atual Espanha, no ano de 1173 (ASHER, 2017, p. 25-26). Em outra tradução inglesa, o tradutor Marcus N. Adler acrescenta uma nota textual na “*Introdução Hebraica*”, apresentando sua opinião sobre a data de início e fim da viagem. Para Adler, não podemos dar uma data precisa para o início e o fim da viagem, é possível, no entanto, afirmar que Benjamin não se encontrava na Europa entre os anos de 1166 e 1171 (FREEDMAN, 2016, p. 12). Tanto Asher como Adler chegam a essas conclusões após análise textual das publicações/manuscritos aos quais tiveram acesso para a suas respectivas traduções (FREEDMAN, 2016, p. 11).

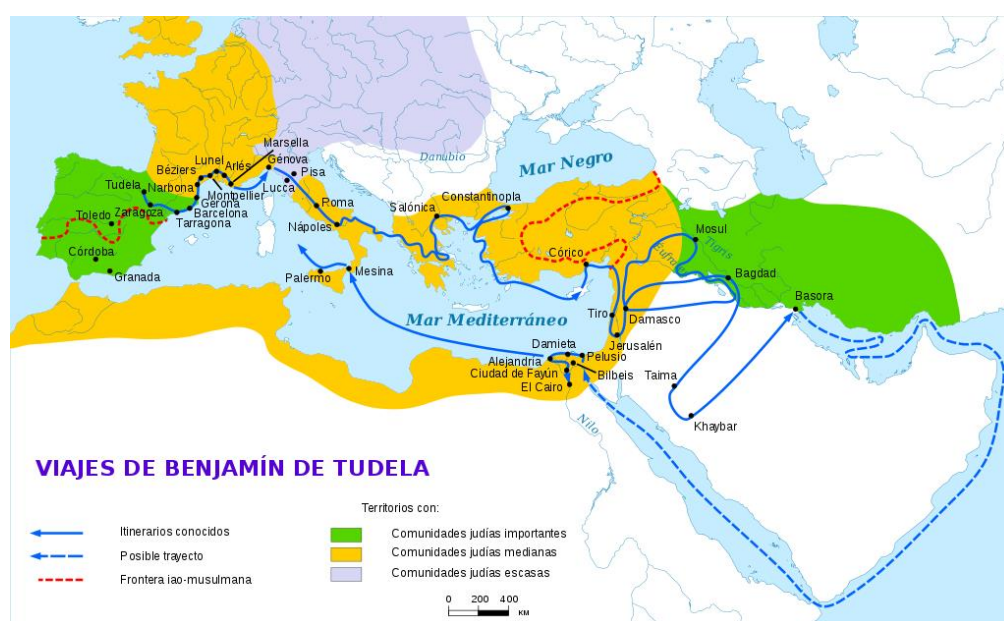


Figura 1 - A rota de viagem de Benjamin de Tudela - Fonte: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Benjamin_of_Tudela_route_-_es.svg>. Acesso em: 18 fev. 2020.

No caso de Asher, ele baseia sua tradução em duas *editio princeps*¹⁵, a primeira impressa por Eliezer Ben Gerschon, na cidade de Constantinopla no ano de 1543, e a segunda

¹⁵ Nome dado a primeira edição impressa da obra de um autor clássico, anteriormente em manuscrito. Harry Thurston Peck, *Harpers Dictionary of Classical Antiquities* (1898): *Editio Princeps*. In: **Perseus Digital Library** Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0062%3Aalphabetic+letter%3DE%3Aentry+group%3D1%3Aentry%3Deditio-princeps-harpers>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

editada por Abraão Usque - Edição Ferrera, no ano de 1556 (ADLER, M., 2017, p. 19). Adler comenta em sua introdução que Asher lamentou o fato de não ter tido acesso há manuscritos durante a realização de sua edição da obra, para fins de consulta quando “confrontado por dúvidas ou leituras divergentes”. Adler comenta ainda que teve mais sorte que o tradutor anterior, pois pôde trabalhar com três manuscritos completos do livro de Benjamin além de fragmentos de um quarto e quinto manuscritos (ADLER, M. 2017, p. 19). A base para a tradução de Adler foi o manuscrito Ms. Add. 27089, localizado no British Library (FREEDMAN, 2016, p. 29).

Além das dificuldades acerca das datas da viagem de Benjamin de Tudela expressadas pelos tradutores, surge uma questão ainda mais difícil de ser respondida. O que levou Benjamin a viajar e a escrever seu itinerário?

Os motivos para a viagem são mais difíceis de serem encontrados apenas com leitura do texto. Nesse caso precisamos utilizar um pouco de imaginação para tentar compreender o que levaria um judeu no meio do século XII a viajar pelo mundo mediterrânico e além. As viagens no medievo não eram uma tarefa fácil ou mesmo agradável, pois eram cheias de perigos e percalços. O viajante poderia ser atacado por animais selvagens ou por bandidos, sofria com as condições climáticas e doenças, etc (BATISTA NETO, 1988, p. 179-188).

Como o itinerário não apresenta nenhuma informação a esse respeito de motivos, precisamos voltar novamente às introduções de Asher e Adler para tentar responder essa questão. Asher apresenta a hipótese de que Benjamin seria um mercador em busca de novos horizontes comerciais:

[...] examinarmos sua obra com algum grau de atenção, e a compararmos com produções similares, seremos forçados a admitir que ele só poderia ter sido um mercador, que estaria induzido a notar, com tanta precisão, o estado dos negócios nas cidades e nos países por ele visitados (ASHER, 2017, p. 25).

O tradutor continua seu pensamento e propõe um duplo objetivo, apresentando além dos motivos comerciais, uma provável peregrinação na viagem de Benjamin:

[...] como muitos outros peregrinos maometanos e cristãos da Idade Média, rabi Benjamin visitou Jerusalém, a cidade de Bagdá, o assento dos últimos príncipes de sua nação” (ASHER, 2017, p. 25).

Para Asher, o fato de Benjamin ter visitado cidades que possuíam alguma ligação histórica e/ou religiosa com o povo judaico demonstrava a intenção de Benjamin de realizar uma peregrinação aos locais sagrados para a sua cultura. Aproveitando a viagem, Benjamin teria redigido seu itinerário para, de acordo com Asher, trazer aos seus correligionários “informações que pudessem ser agradáveis e úteis” (ASHER, 2017, p. 25).

Adler compartilha uma visão semelhante à de Asher e também enxerga um motivo comercial e religioso que justifique a viagem. Para Adler, os judeus na Idade Média eram dados a viajar, e Benjamin se encaixaria no perfil que o tradutor chama de o “Judeu Errante, que mantinha comunicações entre um país e outro”. Para Adler, os judeus possuíam uma “aptidão natural para o comércio e a viagem”. O tradutor pontua ainda existência de uma língua em comum entre os judeus – o Idioma Sagrado – como uma vantagem em relação aos demais povos na questão da comunicação nas viagens (ADLER, M., 2017, p. 17-18).

Conjuntamente a esses aspectos, Adler enfatiza a existência de uma rede de suporte com a qual os judeus em viagem poderiam contar (ADLER, M., 2017, p. 17-18). De acordo com Adler, a existência dessa rede de suporte é demonstrada no itinerário de Benjamin pois, como vemos no relato, dificilmente existia uma cidade importante que não possuísse uma comunidade judaica. Dessa maneira, para Adler, os judeus quase sempre podiam contar com uma boa recepção nas cidades por onde passavam pois recebiam o apoio da comunidade judaica local (ADLER, M., 2017, p. 17-18). Partindo da ideia apresentada por Adler a respeito de uma rede de suporte entres as comunidades judaicas, nos perguntamos: com a escrita de seu itinerário, Benjamin estaria tentando trazer do abstrato para o concreto a existência dessa rede?

Adler levanta ainda uma terceira hipótese para a viagem de Benjamin. A de que o viajante poderia estar procurando lugares para os judeus que estivessem escapando das perseguições sofridas em determinados locais da Europa (ADLER, M., 2017, p. 18). É verdade que desde a Primeira Cruzada em 1096, as comunidades judaicas do interior do continente europeu e ao longo da rota para a Palestina quase haviam sido dizimadas. No mesmo período, os judeus estavam sofrendo perseguições no sul da Península Ibérica, nas regiões sob controle dos almorávidas. Essa hipótese é descartada por Adler logo após apresentá-la, pois para ele, esse não poderia ser o propósito da viagem de Benjamin (ADLER, M., 2017, p. 18). Nos parece que Adler apenas joga essa hipótese em seu texto, talvez, com o intuito de fazer uma pesquisa mais aprofundada sobre esse tema no futuro – o que ele acaba não fazendo.

Em nossa leitura d'*O Itinerário de Benjamin de Tudela*, não identificamos algum trecho que parecesse informar ao leitor sobre prováveis locais de migração para as comunidades que estivessem fugindo das perseguições, ou mesmo, locais para construção de novos assentamentos. No relato sobre a cidade de Constantinopla, por exemplo, Benjamin narra a opressão sofrida pelos judeus e pontua que “os gregos odeiam os judeus, os bons e os maus igualmente” (TUDELA, 2017, p. 64). Em contraposição, temos o relato da cidade de Roma, na qual a comunidade judaica local ocupa “uma posição honorável” (TUDELA, 2017, p. 47-48). Esse tipo de descrição, no entanto, não é uma recorrente nos relatos de Benjamin de Tudela, o que enfraquece a hipótese dos assentamentos. Afinal, se a intenção fosse apontar prováveis locais de migração, o autor teria dado mais ênfase ao tratamento que os judeus recebiam em cada uma das cidades.

A maior parte da narrativa do viajante é focada na apresentação do tamanho da comunidade judaica visitada e dos principais rabinos. Nesse sentido, podemos entender que o relato das opressões sofridas pelos judeus em Constantinopla provém da surpresa e do choque de Benjamin diante do tratamento dado pelos gregos a comunidade judaica local. Como não há relatos semelhantes de opressão em outras cidades, podemos inferir que a animosidade encontrada por Benjamin nos demais locais visitados não foi algo fora do “habitual”, e por esse motivo não digno de ser mencionado, ou mesmo notado. Ou então, que Benjamin não encontrou discriminação para com os judeus em algumas dessas cidades.

Concordamos com Asher e Adler nas razões para a viagem serem de ordem religiosa e/ou comercial. Vemos no itinerário vários pontos onde Benjamin foca em produtos que podem ser encontrados em determinadas localidades. Temos o exemplo da cidade de Tiro. Nessa cidade a comunidade judaica possui “navios de alto-mar, e há vidreiros [...] que produzem bela vidraria”. Também é dito que no entorno de Tiro é encontrado “açúcar de alta qualidade” (TUDELA, 2017, p. 70). Há também o relato de Amalfi, apontada como uma cidade onde “os habitantes [...] são mercadores dedicados ao comércio, que não semeiam ou colhem, [...], mas compram tudo por dinheiro” (TUDELA, 2017, p. 54), ou seja, um bom local para se comercializar víveres.

O viajante destaca ainda em diversos trechos do seu relato as relações comerciais estabelecidas por algumas comunidades judaicas. Esse é o caso da cidade de Jerusalém em que Benjamin informa ao leitor que a comunidade judaica local trabalha com a tinturaria. Ainda em

sua passagem por Jerusalém, o viajante relata que os judeus da cidade pagam uma taxa anual ao rei, para que só seja permitido a eles trabalharem nesse setor (TUDELA, 2017, p. 74).

Mas por vezes Benjamin é um pouco inconsistente em seus relatos comerciais. O relato de Amalfi, citado anteriormente, é um bom exemplo já que depois apresentar uma cidade voltada ao comércio e não às plantações, Benjamin informa que essa cidade possui “abundância de frutas, pois é uma terra de vinhedos e oliveiras, de hortos e plantações” (TUDELA, 2017, p. 54-55). Essas incoerências colocam em dúvida algumas das informações apresentadas por Benjamin, não em sua veracidade, mas sim no modo como ele narra as informações que chegam a ele.

Analisando *O Itinerário de Benjamin de Tudela* a partir da hipótese dos motivos comerciais, outro problema do relato reside na falta de detalhes. Esse é o caso da descrição do comércio existente nas cidades de Barcelona e de Constantinopla. Benjamin narra ao leitor apenas que se tratam de cidades que possuem um grande fluxo de mercadores de diferentes regiões como Gênova, Pérsia e Rússia (TUDELA, 2017, 41-42, 61). Ou seja, mesmo que o autor especifique a origem dos mercadores, falta uma melhor descrição dos tipos de mercadoria que podem ser encontradas nessas cidades.

O segundo motivo apresentado por Asher e M. Adler é o da peregrinação. Assim como o motivo comercial, essa também parece uma justificativa plausível para a viagem. Em sua rota Benjamin passa por inúmeras localidades, e dentre elas estão cidades com alguma relação com aspectos histórico-culturais judaicos. É o caso de Roma, onde são encontradas algumas das relíquias saqueadas do Templo de Salomão; e também da antiga cidade de Jerusalém, onde Benjamin descreve as ruínas do Templo de Salomão, e outros antigos edifícios construídos na antiguidade judaica.

Outros locais visitados por Benjamin são conhecidos pelo estudo da Lei judaica, como Montpellier e Posquières – cidade onde Benjamin diz existir uma academia, e que pessoas vem de longe para aprender a Lei (TUDELA, 2017, p. 44-45)

Mas por que Benjamin escolheu essa rota? Podemos imaginar que a escolha da rota litorânea se deu devido às perseguições impostas aos judeus na Europa continental, uma vez que as comunidades judaicas vinham sofrendo com perseguições nessas regiões desde a Primeira Cruzada. Possivelmente a rota selecionada por Benjamin de Tudela já seria usada por outros viajantes judeus. Podemos imaginar que uma viagem com mais paradas e, portanto, mais longa significava mais segurança na jornada. Além disso, o autor traz em seu itinerário os

nomes dos principais rabinos das comunidades, o que pode ser visto como uma informação que tinha o objetivo de fornecer ao leitor um nome conhecido nas cidades, o que poderia facilitar a entrada nelas.

Há outro aspecto que reforça a ideia da rota litorânea como uma alternativa mais segura. Enquanto que na Península Arábica Benjamin passa tanto por localidades próximas ao litoral quanto por cidades localizadas mais ao interior do continente, o mesmo não ocorre na Europa. Tanto na viagem de ida quanto no regresso de Benjamin a Tudela, as cidades europeias visitadas são litorâneas. Mesmo que as cidades do interior da Europa oferecessem oportunidades de comércio e possuíssem rotas conhecidas, Benjamin optou não transitar por elas o que nos leva a crer que não eram locais seguros para um viajante judeu no período.

Já os relatos sobre a Europa continental são superficiais demais. Ao falar das congregações localizadas na Alemanha, Benjamin apenas cita as cidades que possuem comunidades judaicas. Em uma descrição da Rússia, o autor menciona apenas as condições climáticas severas da região. E por último, sua descrição da França é focada somente no relato da cidade de Paris, a qual ele diz possuir muitos eruditos que focam no estudo da Lei, e que de acordo com Benjamin são “caridosos e hospitaleiros para com todos os viajantes, e são como irmãos e amigos a todos os seus irmãos, os judeus” (TUDELA, 2017, p. 148). A maneira como esses relatos são muito pouco aprofundados, sobretudo na comparação com outros pontos narrados na obra, nos leva a crer que Benjamin não visitou essas regiões.

Concordamos com Asher e Adler no que toca a questão dos motivos da viagem de Benjamin serem de cunho religioso e comercial. A partir de nossa leitura do livro de viagem, e de demais obras que trabalham com o livro e o autor, vemos uma motivação religiosa de peregrinar à terra dos seus antepassados, junto a uma motivação comercial.

Por sua vez, a hipótese de Adler sobre a procura de locais de assentamento para os judeus refugiados – embora não possa ser totalmente descartada – não nos parece provável pois não é encontrada nenhuma evidência ao longo da obra de Benjamin que pudesse embasar tal suposição. Além disso, a hipótese torna-se ainda menos provável quando consideramos que o próprio Adler descarta a ideia logo após apresentá-la.

2.3 A SITUAÇÃO DOS JUDEUS

A análise d'*O Itinerário de Benjamin de Tudela* precisa ser realizada à luz do contexto das comunidades judaicas no período. Aqui é preciso ressaltar que a situação dos judeus na Península Ibérica sempre foi conturbada, passando por momentos de aceitação e perseguição ao bel prazer dos dominantes da região. Adeline Rucquoi apresenta um panorama do cenário dessas comunidades no livro *História medieval da Península ibérica*.

A situação das comunidades judaicas sofre uma alteração após a realização do III Concílio de Toledo em 589, no qual Recaredo I (559-601) abdica da fé ariana¹⁶ e se converte ao catolicismo. Como efeito da conversão, Recaredo I passou a aprovar leis mais severas contra os judeus, inaugurando assim um período de endurecimento da perseguição aos judeus.

Este cenário sofre alterações após a conquista da Península Ibérica pelo Califado Omíada no ano de 711. Sob domínio muçulmano, os judeus passam a gozar de relativa liberdade. Sendo autorizado a eles a conservação de sua religião e lei, bem como de seus magistrados, os quais os representavam junto ao governo Omíada (RUCQUOI, 1995, p. 102). Os judeus são inseridos dentro da *Dhimma*, estatuto jurídico e social dos muçulmanos a respeito dos súditos não convertidos. Cabe então aos membros da comunidade judaica, agora também chamados de *dhimmi*, a obrigação de realizar o pagamento da *djizya*, que é o imposto cobrado dos não muçulmanos, além da obrigação da utilização “de trajes especiais e da proibição de erguer novas sinagogas e de possuir escravos muçulmanos.” (RUCQUOI, 1995, p. 103).

Diferentemente das comunidades cristãs sob domínio muçulmano, os judeus de Al-Andalus adotaram o árabe como língua e aderiram aos costumes árabes. Com as alterações político-sociais empregadas pelos novos senhores de Al-Andalus, as comunidades judaicas puderam se reconstruir e passaram a ter contato com as demais comunidades existentes no norte da África e no Oriente (RUCQUOI, 1995, p. 103). Rucquoi assinala que não há indícios sobre perseguições as comunidades judaicas nos 320 anos de domínio Omíada na Península Ibérica (RUCQUOI, 1995, p. 105).

Mas, no século XI, esse cenário passa novamente por mudanças. Os reinos cristãos ao norte da península aumentam sua pressão contra os muçulmanos, juntando a isso, há um aumento no número de revoltas internas, o que leva, no ano de 1031, ao fim do Califado Omíada. A região passa então a ser governada pelas Taifas, pequenos emirados árabes que governaram o sul de Al-Andalus nesse período. Tal contexto favorece o início da perseguição

¹⁶ Vertente do cristianismo que negava a consubstancialidade entre Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo. Fundada por Ário de Alexandria (250-336).

dos judeus no sul da Península Ibérica, principalmente durante o domínio da região pelo Império Almorávida (1040-1147) e posteriormente no Califado Almóada (1121-1269). Sendo o ponto máximo dessa perseguição o grande massacre de judeus ocorrido na cidade de Granada, em 1066 (RUCQUOI, 1995, p. 105).

Com o aumento das perseguições no sul da Península Ibérica, as comunidades judaicas passaram a procurar por refúgio nos reinos cristãos localizados no Norte. Alguns judeus optaram pela conversão ao cristianismo, enquanto outros grupos refugiaram-se na cidade de Toledo, que estava sob domínio cristão desde 1085. Nesse período também ocorreu um aumento no número de comunidades judaicas localizadas na região de fronteira entre o Norte cristão e o sul muçulmano, bem como a fuga dos judeus para outras regiões do mediterrâneo (RUCQUOI, 1995, p. 106).

Os judeus que optaram por residir nos reinos cristãos, localizados no norte da Península Ibérica, encontraram uma situação favorável para o seu desenvolvimento. Ali as comunidades judaicas obtiveram grande prosperidade nas mais diversas atividades desempenhadas na sociedade (RUCQUOI, 1995, p. 303), uma vez que a presença de judeus e muçulmanos era tolerada nos reinos cristãos. Essas comunidades ganharam o status de “bens da coroa”, e em troca da proteção concedida, judeus e muçulmanos deveriam cumprir com determinadas obrigações para com a coroa (RUCQUOI, 1995, p. 302).

Rucquoi pontua ainda que, no intuito de manter as condições amistosas de convívio e desenvolvimento dentro dos reinos cristãos, as comunidades tinham:

[...] direito a lugares de preces, sinagogas e mesquitas, a escolas onde fossem ensinados a Bíblia e o Corão, a magistrados seus que os governavam e dialogavam em seu nome com a coroa ou com os magistrados urbanos em nome desta, e a serem julgados a sua própria “lei”, com testemunhas da sua religião em caso de litígio com cristãos (RUCQUOI, 1995, p. 303)

As coroas cristãs, por sua vez, procuravam nas comunidades judaicas por “oficiais, médicos, conselheiros privados, tradutores e banqueiros” (RUCQUOI, 1995, p. 303). A coexistência das três culturas fez com que nos séculos seguintes houvesse uma “evolução da filosofia, da teologia e, mesmo, do pensamento político na península” (RUCQUOI, 1995, p. 302).

A Igreja Católica, no entanto, nunca enxergou com bons olhos a convivência de cristãos com judeus e muçulmanos.

A final do século XIII, a insatisfação da Igreja Católica em relação ao que ocorria na Península Ibérica cresceu e a situação das comunidades judaicas da região passou por uma nova reviravolta. A bula do Papa Nicolau IV do ano de 1278 “decretava uma pregação geral destinada a converter os judeus” (RUCQUOI, 1995, p. 304).

Nesse período, as perseguições aos judeus se tornaram mais recorrentes também na Europa central. A religião judaica era condenada pela Igreja, sendo que a presença dos judeus só era tolerada por conta de uma interpretação do Salmo 59: “Não os mates, para que meu povo não esqueça, mas com teu poder expulsa-os e derruba-os” (LE GOFF, 2007, p. 125). Dessa forma podemos dizer que o antijudaísmo foi crescendo no mundo cristão ocidental de forma progressiva (BASCHET, 2006, p. 237).

Ainda que a região norte da península Ibérica tivesse vivido um período de tolerância maior, a questão da perseguição aos judeus na Europa é anterior ao século XIII. De acordo com Jérôme Baschet, podemos encontrar essa modificação na situação dos judeus, talvez, já no decorrer do século XI e mais precisamente no desenrolar-se dos séculos XII e XIII (BASCHET, 2006, p. 237).

No século XI ocorre a primeira onda de movimentos organizados de perseguição aos judeus. Os chamados *pogroms* constituíam-se de atos de violência perpetrados contra as comunidades judaicas. A ocorrência dos *pogroms* foi fruto, em grande medida, do recém-criado espírito de cruzada, aliado à crescente indignação dos cristãos em relação aos judeus. Embora o descontentamento dos cristãos em relação aos judeus ocorresse em diversos temas e aspectos da sociedade, o principal motivo da aversão à comunidade judaica era em relação a usura praticada pelos judeus no empréstimo de dinheiro, o que acabou por alterar o sentimento de irritação em ódio a essa comunidade (LE GOFF, 2007, p. 127).

Esses primeiros *pogroms* aconteceram durante a marcha das “tropas” cristãs em direção a Terra Santa no ano de 1095, naquela que seria conhecida como a Cruzada Popular. As “tropas” comandadas por Pedro, o Eremita (1053-1115) avançaram pela Europa central com o objetivo de alcançar Jerusalém e retomá-la dos muçulmanos. No decorrer do trajeto, inúmeras comunidades judaicas na França e nos estados germânicos acabaram sendo massacradas pelos fiéis cristãos (LE GOFF, 2007, p. 127).

Podemos dizer que a partir desse momento o antijudaísmo toma forma de violência generalizada contra as comunidades judaicas. Ao longo dos séculos XII e XIII os judeus passam a serem acusados de crimes rituais, envolvendo o assassinato de crianças (LE GOFF, 2007,

p. 127), e de profanação das hóstias, que teria como objetivo “destruir a sociedade cristã” (BASCHET, 2006, p. 132). No ano de 1143 Pedro, o Venerável (1092-1156) escreve o tratado *Contra os Judeus*, no qual apresenta os judeus como um perigo maior que os sarracenos. No calor das denúncias dos crimes supostamente cometidos pela comunidade judaica, Filipe II de França aprovou no ano de 1182 a expulsão de todos os judeus do Reino da França (BASCHET, 2006, p. 132).

3 O ITINERÁRIO DE BENJAMIN DE TUDELA E A ALTERIDADE

3.1 A ALTERIDADE PARA A COMPREENSÃO DO *OUTRO*

A importância da obra de Benjamin de Tudela dentro do gênero de relatos de viagem está, obviamente, no fato de se tratar de um dos poucos relatos a respeito das comunidades judaicas do medievo. Mas sua relevância vai além. Uma vez que Benjamin é um judeu criado dentro de uma cultura judaica, mas com fortes influências cristãs; que escreve para outros judeus em situação semelhante; sobre comunidades judaicas dentro de cidades, em alguns casos, predominantemente cristãs.

A especificidade desse viajante judeu no mundo ocidental levanta, assim, diversas questões a respeito da alteridade e da forma como Benjamin enxerga a figura do *Outro* em cristãos e judeus. E é essa temática, dentro do contexto das cidades de Roma e Constantinopla, que será abordada ao longo deste capítulo.

François Hartog em seu livro *O Espelho de Heródoto* identifica que ao falarmos do *Outro*, estamos expondo ele como sendo diferente de nós. Ou como Hartog coloca: “é enunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b*” (HARTOG, 2014, p. 243). Podemos então dizer que existem judeus e não judeus, e que um não pode ser o outro. Indo além desse primeiro pensamento, Hartog afirma que a diferença entre *a* e *b* torna-se interessante a partir do momento em que ambos se conhecem (HARTOG, 2014, p. 243).

A descrição dos drusos apresentada por Benjamin em seu relato será utilizada aqui como um exemplo do modelo de Hartog. Citados pelo viajante judeu em sua passagem pela região da Palestina, os drusos são um povo que forma uma das muitas vertentes do islamismo, mas que é considerada herética pelas demais denominações muçulmanas.

Benjamin apresenta eles como sendo um povo pagão e sem lei. De acordo com o autor, os drusos casam irmãos com irmãs, e pais com filhas. E realizam uma festa anual na qual todos comemoram comendo e bebendo juntos, e então trocam suas mulheres entre si (TUDELA, 2017, p. 69). Ao falar sobre as crenças dos drusos, o autor as chama de insensatas, visto que eles acreditam na reencarnação da alma. “Eles dizem que na época em que a alma deixa o corpo, ela passa, no caso de um homem bom, ao corpo de uma criança recém-nascida; e no caso de um homem mau, ao corpo de um cão ou de um asno” (TUDELA, 2017, p. 69).

Os drusos surgiram no início do século XI, durante o califado de Hákem Biamir Allah - 6º Califa Fatímida, e possuem uma visão esotérica do islã (KADI, 2012, n.p.). Em sua interpretação da fé, estão acrescidas contribuições da filosofia grega, elementos da teologia cristã e judaica, juntamente com um aporte do neoplatonismo e do hinduísmo (KADI, 2012, n.p.). Devido ao sincretismo religioso e a interpretação alegórica do alcorão, os drusos foram considerados hereges, principalmente pela vertente sunita do islamismo. O que levou a sua perseguição em determinados períodos (KADI, 2012, n.p.).

O modo como o relato sobre os drusos é feito nos leva a crer que Benjamin não os visitou, e que o conteúdo narrado em seu itinerário foi mencionado a ele pela comunidade judaica de Sidon. Aqui, é importante destacar que o fato do viajante não ter tido um contato direto com esse povo não invalida ou diminui a importância da presença dos drusos em seu relato.

Um ponto interessante na análise do relato é a menção dos drusos como um povo pagão. Podemos perceber que Benjamin corrobora a visão de hereticidade que as demais denominações do islã tinham em relação aos drusos. O autor menciona em outro ponto do relato a crença dos drusos na reencarnação, uma prática adotada do hinduísmo e possível graças ao seu sincretismo religioso.

Agora nos perguntamos: por que o relato dos drusos ganha tanta atenção dentro da obra de Benjamin? O autor optou por privilegiar o registro de informações sobre os drusos em vez do relato da cidade de Sidon. A parte da narrativa sobre a cidade é focada apenas em dizer que Sidon é uma cidade grande, com uma comunidade com mais ou menos vinte judeus, e que ela fica a meio dia de distância da cidade de Sarepta (TUDELA, 2017, p. 68-69). Enquanto isso, a descrição dos drusos aborda aspectos de sua organização social, costumes e crenças, além de sua relação com os judeus da cidade: “Não há judeus residentes entre eles, mas certo número de judeus artífices e tintureiros vai ter com eles para fazer comércio, e depois retorna, sendo esse povo favorável aos judeus” (TUDELA, 2017, p. 69). Ou seja, podemos ver aqui uma preferência na narração do *Outro* em detrimento ao relato da cidade como um todo.

Nesse relato, assim como em muitos outros, Benjamin está trazendo informações a seu leitor sobre a cultura, os hábitos e os costumes de povos aos quais, podemos dizer, sua comunidade não tinha contato. E ao expor as particularidades desse povo, o autor também está mostrando a existência de uma diferença entre *nós* e *eles*.

Peter Burke aborda a questão do *Outro* a partir do que ele chama de tradução cultural. Para o autor, a tradução cultural é o modo como um observador irá compreender uma cultura que é diferente da dele (BURKE, 2003, p. 56-60). Essa questão é trabalhada por Burke no livro *Hibridismo Cultural*, e nos utilizando de sua obra podemos perguntar: seria Benjamin um híbrido cultural? Como já defendemos anteriormente, ele é um judeu criado em uma comunidade judaica, mas que está inserida dentro do contexto cristão latino que o rodeia.

Tendo como base o modelo proposto por Hartog, podemos utilizar o entendimento de que a partir do “encontro” de Benjamin com os drusos não temos mais o cenário da existência de judeus e não judeus, mas sim da existência de judeus e drusos. A partir do momento onde a diferença passa a ser dita e/ou transcrita, ela passa a ter significado, pois a diferença agora será “captada nos sistemas de língua e escrita” (HARTOG, 2014, p. 243). Ou seja, é a partir do contato de Benjamin com os drusos, em que *a* (judeus) e *b* (drusos) passam a existir em uma mesmo espaço. A partir desse momento as diferenças entre *a* e *b* passam a serem contadas e escritas dentro da sociedade de *a* (HARTOG, 2014, p. 243).

Peter Burke assinala que existem dois cenários possíveis após o contato entre *a* e *b*. O primeiro cenário seria o de negação ou desconhecimento da distância cultural existente, procurando assimilar o *Outro* a *nós* através da analogia, sendo a assimilação realizada de maneira consciente ou não (BURKE, 2017, p. 184). O segundo cenário para Burke, é o que ele considera como sendo o mais comum, é o da construção do *Outro* como sendo o oposto do *eu* (BURKE, 2017, p. 184). É o segundo cenário proposto por Burke que pode ser encontrado no relato de Benjamin sobre os drusos, pois nele vemos a construção dos drusos como sendo o oposto dos judeus.

Já o primeiro cenário apresentado por Burke - o de assimilação e uso de analogias - encontra um exemplo em *O Itinerário de Benjamin de Tudela* no trecho que trata do relato de Constantinopla. Em uma parte da descrição da cidade, Benjamin menciona a igreja de Santa Sofia, a qual ele chama de “sé do Papa dos gregos” (TUDELA, 2017, p. 61). O uso dessa analogia serve para que os leitores do seu relato possam compreender a importância da igreja de Santa Sofia para os gregos, sem ter que explicar o funcionamento da Igreja Ortodoxa em seus mínimos detalhes.

A referência à Igreja Cristã ocidental presente nesse trecho *d'O itinerário de Benjamin de Tudela* pode ser usada como exemplo para corroborar nossa hipótese de que Benjamin possuía uma visão de mundo influenciada não somente pela cultura judaica, mas também pela

cristã. Visão essa compartilhada não somente por ele, como também pela sua comunidade, visto que quando o autor utiliza o comparativo do Papa para explicar algo aos seus correligionários fica implícito que seu leitor sabe do que ele estava falando pois possui as mesmas referências.

A importância desse recorte está no fato de que, mesmo sendo um judeu, Benjamin vivia em uma cidade controlada por um dos muitos reinos cristãos existentes na Península Ibérica. Consequentemente, é possível perceber que autor vivia sob a influência religiosa do cristianismo e da influência política do Papa, representada pelos reis cristãos.

Ou seja, apesar de ter sido criado dentro da cultura judaica, Benjamin também foi criado dentro da cultura cristã que o rodeava, e assim podemos levantar a hipótese que o autor via o mundo pelo olhar de um homem do mundo latino ocidental. Tal visão poderia explicar, por exemplo, o pouco destaque dado ao relato dos cristãos em Roma. Uma vez que Benjamin já estava inserido na cultura cristã ocidental, as práticas e costumes dos romanos não lhe pareceriam diferentes das dos cristãos de sua região, e portanto, pouco dignas de nota.

Mas voltemos agora para Hartog. Ele nos apresenta o conceito da *retórica da alteridade*, como sendo algo inerente às próprias narrativas sobre o *Outro*, a qual ele diz estar inserida notadamente nas narrativas de viagem (HARTOG, 2014, p. 243).

A retórica da alteridade surge da relação fundamental ocasionada da diferença existente entre *a* e *b*. O grande problema que Hartog enxerga para o trabalho do narrador é o da tradução. Pois “um narrador, pertencente ao grupo *a*, contará *b* às pessoas de *a*: há o mundo em que se conta e o mundo que se conta” (HARTOG, 2014, p. 243). Ou seja, o narrador (grupo *a*) precisa descobrir como traduzir o que viu no grupo *b* de modo que sua narrativa possa fazer sentido para o seu leitor - que também faz parte do grupo *a*, e que, portanto, tem o grupo *b* como a figura do *Outro*.

De acordo com Hartog, uma das maneiras que o narrador encontra para resolver o problema da tradução é pela inversão, onde não existe mais *a* e *b*, mas apenas *a* e o inverso de *a* (HARTOG, 2014, p. 244). Podemos encontrar na obra de Benjamin a narração por inversão em seu relato a respeito dos *kofar-al-Turak*, denominação que provavelmente corresponde a um povo tártaro.¹⁷ Benjamin cita os hábitos dos *kofar-al-Turak*, que ele considera diferentes

¹⁷ Em nota de rodapé de sua tradução, Adler pontua que “pouca dúvida pode haver de que os *kofar-al-Turak*, um povo pertencente a cepa tártara sejam idênticos aos assim chamados súditos do Prestes João, de quem tanto se ouviu falar no medievo. Eles derrotaram Cinjar em 1141; isso aconteceu, entretanto, mais de quinze anos antes da visita de Benjamin. A julgar a partir da passagem acima referida no texto, em que os aliados dos judeus são descritos como “infiéis, os filhos *ghuz* dos *kofar-al-Turak*”, Benjamin parece confundir os oguzes com as hordas tártaras. Ora, os oguzes pertencentes aos clãs seljúcidas se tornaram maometanos mais de cem anos antes e, como

dos da sua comunidade: “[...] não comem pão nem bebem vinho, mas vivem de carne crua não cozida. Eles não têm narizes e, em seu lugar, têm dois pequenos orifícios, através dos quais respiram. Eles comem animais impuros e puros [...]” (TUDELA, 2017, p. 120)

Nesses trechos, podemos perceber que a inversão ocorre quando Benjamin apresenta ao seu leitor as diferenças entre os judeus e os *kofar-al-Turak*, pois ao dizer que eles “não comem pão”, Benjamin diz de que “nós” comemos. Quando diz que eles “não têm narizes”, afirma que os judeus possuem.

Além da inversão, Hartog apresenta como outras ferramentas de tradução a analogia - presente também no modelo de Burke -, e a comparação. Para Hartog, a comparação é uma maneira de unir o mundo *a* ao mundo de *b*, através da criação de semelhanças e diferenças entre *a* e *b* (HARTOG, 2014, p. 255). A comparação mostra-se necessária quando o narrador se depara com a necessidade de descrever um rio, ou uma ilha, por exemplo. O narrador então cita um rio ou uma ilha a qual seu público tem familiaridade, para que então eles possam compreender as dimensões daquilo que ele está descrevendo (HARTOG, 2014, p. 256).

N’*O itinerário de Benjamin de Tudela*, ao falar das sinagogas existentes na cidade Mitzarim, no Egito, o autor compara o trato com as porções e as seções da Lei na sinagoga dos homens da Babilônia com os que é feito em sua terra natal: “os homens da Babilônia estão acostumados a ler uma porção a cada semana, como é feito na Espanha, e é nosso costume, é de terminar (a leitura) da lei cada ano” (TUDELA, 2017, p. 136).

3.2 O *OUTRO* NA OBRA DE BENJAMIN: JUDEUS E CRISTÃOS

Um ponto importante na obra de Benjamin - e central ao propósito deste trabalho - é a questão da alteridade no que diz respeito a visão de Benjamin sobre os cristãos e os judeus. Nesse caso, usaremos como recorte o relato no espaço das cidades de Roma e Constantinopla. Qual a visão que nosso viajante possuía a respeito dos judeus e cristãos nessas cidades?

3.2.1 O relato de Roma

tal, Benjamin jamais os teria denominado de infiéis. Esses oguzes travaram guerra com Cinjar em 1153, quando ele foi assinaladamente derrotado e finalmente feito prisioneiro. Benjamin deve ter se referido a essa batalha quando escreve que a mesma ocorreu há quinze anos” (ADLER, M., 2017, p. 123).

Ao analisarmos o relato sobre Roma, reparamos em algo curioso. Com exceção do Papa Alexandre III (1100-1181), Benjamin não cita nenhum outro cristão da cidade de Roma. Ainda que essa seja uma prática comum *n'O Itinerário de Benjamin de Tudela*, levanta o questionamento: como falar de alteridade no relato de Roma, se o autor não se aprofunda na descrição dos cristãos que encontrou na cidade?

A questão do *Outro* no caso de Roma, vai além do presente encontrado por Benjamin, e como veremos ao longo deste subcapítulo, diz respeito à visão que o viajante tem do passado romano. Ou seja, vemos no relato de Benjamin sobre a cidade de Roma um interesse muito grande pelo *Outro*, mas não o *Outro* cristão e sim o *Outro* do mundo antigo.

Benjamin começa seu relato de Roma focando na descrição das comunidades judaicas existentes nessas cidades, e não nos habitantes não judeus. Mesmo a descrição da comunidade judaica é simples, mantendo-se dentro do modelo de descrição do número de judeus pertencentes a essas comunidades, dos principais rabinos e em alguns casos no tipo comércio realizado por essas comunidades.

Em Roma, Benjamin afirma existir cerca de 200 judeus, os quais ele diz estarem em posição “honorável”, existindo entre eles oficiais do Papa Alexandre III (TUDELA, 2017, p. 47-48). É colocado como rabino-chefe da comunidade o rabino Daniel, entre os demais rabinos citados temos o rabino Ioab (filho do rabino-chefe), o rabino Salomão, e os rabinos Benjamin, filho do rabino Schabetai, que já se encontrava falecido, e o rabino Menakhem - a quem Benjamin refere-se como sendo “cabeça da academia”. Como podemos ver, as descrições dos rabinos costumam serem rápidas e sem muitos detalhes. As exceções ficam na descrição sobre outras funções exercidas pelos rabinos ou quando eles são parentes de algum rabino notável.

Além dos rabinos já citados temos ainda o rabino Iekhiel, que Benjamin diz ser um oficial do Papa Alexandre III, sendo ele o responsável por administrar os bens do pontífice. O autor também apresenta mais detalhes sobre Iekhiel, dizendo que o rabino era “um jovem de bela aparência, de inteligência e sabedoria” (TUDELA, 2017, p. 48). Como são raras as descrições longas sobre rabinos, imaginamos que Iekhiel tenha realmente impressionado Benjamin.

O nome Iekhiel volta a aparecer na descrição dos rabinos quando Benjamin menciona um outro Iekhiel que vive no bairro de Trastevere. Próximo da cidade do Vaticano, o bairro já era habitado pela comunidade judaica desde o final da República Romana, até o final da Idade Média (COARELLI, 1974). Nesse período, a decadência do comércio fluvial na região fez com

que a comunidade judaica deixasse Trastevere e se espalhasse por outros bairros de Roma, como o bairro de Sant'Angelo, onde na Renascença foi criado o Gueto Romano (DELLI, 1975).

Em outras cidades como Constantinopla, por exemplo, Benjamin costuma apenas falar de “bairro judeu” sem citar nominalmente as localidades. Por isso, a menção de que o rabino Iekhiel mora em Trastevere nos traz alguns questionamentos: aquele ainda era um bairro predominantemente judaico? Ou a mudança dos judeus para outros bairros já estava ocorrendo - a ponto de o fato de um rabino ainda viver em Trastevere ser algo digno de nota?

Na continuação do relato sobre Roma, Benjamin fala da história da cidade por meio de descrição das antigas construções romanas. Ele menciona o palácio de Júlio César, além de muitas outras “estruturas maravilhosas [...], diferentes de quaisquer outras no mundo” (TUDELA, 2017, p. 49). Na sequência do relato, Benjamin passa a narrar a existência de relíquias judaicas saqueadas do Templo de Salomão, após a Primeira Guerra Judaico-Romana (66 d.C. – 73 d.C.).

Aqui é importante entender um pouco do contexto da Primeira Guerra Judaico-Romana. No século II os judeus da província da Judéia se rebelaram contra o domínio romano. Uma série de fatores levou à eclosão da revolta, entre eles está a anexação da Judeia como província romana (anteriormente a Judéia era um estado cliente do império), uma troca de “status” que fez com que os judeus passassem a ter que pagar impostos a Roma, além dos tributos cobrados pelo Templo. Contribuiu também para a ocorrência da Primeira Guerra Judaico-Romana o aumento do abuso por parte dos romanos - agora dominantes - para o controle da população local (COLL, 2011, n.p.).

A revolta estourou quando Géssio Floro - procurador romano para a Província da Judéia, utilizou da força para confiscar uma determinada quantia de dinheiro do Templo. A insurreição dos judeus tomou conta da cidade de Jerusalém e se espalhou para as demais regiões da Judéia. Dando assim início àquela que seria posteriormente chamada de Primeira Guerra Judaico-Romana, ocorrida entre os anos de 66-73 d.C. (COLL, 2011, n.p.).

Após a conquista de Jerusalém - no ano de 70 d.C. - o Imperador Vespasiano (9 d.C. - 79 d.C.) estabeleceu o imposto *fiscus judaicus* (imposto judaico), que tinha por objetivo servir como consagração obrigatória ao Templo de Júpiter. Esse imposto tomou o lugar a antiga contribuição dada ao Templo de Salomão - que foi saqueado e destruído (COLL, 2011, n.p.).

Entre as relíquias provenientes do saque e vistas por Benjamin em sua passagem por Roma também estão vasos saqueados pelo filho de Vespasiano, Tito, do Templo de Salomão. Esses vasos estariam escondidos em uma caverna, mas Benjamin não apresenta nenhuma indicação da localização dessa caverna.

Outro tesouro mencionado são as duas colunas de bronze retiradas do Templo, as quais Benjamin diz ser “trabalho manual do rei Salomão”, estando nelas gravadas a seguinte frase: “Salomão, o filho de Davi” (TUDELA, 2017, p. 51). A respeito dessas colunas, Benjamin narra que lhe fora contado pelos judeus de Roma, que “todo ano, no Nono Dia de Ab (julho-agosto), encontram as colunas exsudando umidade como água” (TUDELA, 2017, p. 51). Benjamin diz que elas se encontram na Igreja de São João de Latrão.

Benjamin relata a existência dessas duas colunas de bronze mas não diz se elas são as colunas originais - denominadas Boaz e Jaquim - ou se seriam réplicas. Esse trecho nos chama especial atenção, uma vez que, as colunas originais foram saqueadas pelos caldeus¹⁸ durante a primeira destruição do Templo (Jeremias 52: 17; II Reis 25:13).

Mas independentemente de Benjamin ter encontrado os objetos originais do Templo de Salomão, seu encontro com essas peças, certamente, deve ter levantado nele um sentimento de alteridade. O viajante estava na presença de artigos que antes pertenciam ao Templo de Salomão, peças que fazem parte da história de seu povo. Podemos dizer que Benjamin talvez nunca tenha se sentido tão próximo de sua religião e de sua história quanto no momento do encontro com esses artefatos em Roma.

Benjamin se atenta bastante à grandiosidade daquilo que um dia foi o Império Romano, bem como suas destacadas construções que contam a história de um passado não tão longínquo e que continua presente na memória daqueles que estiveram sob seu domínio. Por isso, podemos tratar a questão da alteridade, como mencionado anteriormente, muito mais a partir da visão que Benjamin apresenta do *Outro* do mundo antigo.

Além disso, esse *Outro* também é o *eu*, já que trata-se de um encontro de Benjamin com o seu passado, com a história de seu povo. Embora a antiguidade romana esteja num passado relativamente distante, ela ainda está presente no contexto do Ocidente em que o

¹⁸ Os caldeus foram um povo incorporado a Babilônia (ROUX, 1992). Na obra História dos Hebreus, Flávio Josefo menciona que o imperador babilônico Nabucodonosor II enviou seu general Nebuzaradão para incendiar o Templo de Salomão, e que "esse general, para executar tal ordem, despojou o Templo de tudo o que lá encontrou, levou todos os vasos de ouro e de prata, o grande vaso do cobre, chamado o mar que Salomão tinha mandado fazer, as duas colunas de bronze, as mesas e os candelabros de ouro." (JOSEFO, 1990).

viajante está inserido. Tanto a antiguidade romana e quanto a judaica continuam presente em Benjamin. Seja na continuidade de sua religião e dos hábitos de seu povo; na forma do Império Bizantino, que é continuidade ao Império Romano; ou nas formas de organização políticas da Idade Média em que Roma ainda possui papel de destaque na política ocidental europeia, representada agora pelo poder espiritual do Papa. A Europa vivenciava o surgimento de novos impérios no ocidente que reivindicam a continuidade do Império Romano.

3.2.2 O relato de Constantinopla

Em sua passagem pelo oriente bizantino, Benjamin visita a grande cidade de Constantinopla. Ele apresenta um relato mais rico que aquele sobre Roma, falando mais detalhadamente da população grega da cidade. Temos em Constantinopla uma narração sobre o *Outro* maior que aquela apresentada em Roma. Isso pode ser explicado pelo fato de que o mundo em que a cidade de Roma se situa é, em parte, o mesmo daquele de Benjamin, enquanto que o mundo ao qual pertence a cidade de Constantinopla é novo e, por esse motivo, diferente para Benjamin.

Benjamin inicia o relato de Constantinopla dizendo a seu leitor que ela “é a capital de toda terra de Iavan, que é chamada Grécia”, e que é a morada do “rei Emanuel, o imperador” (TUDELA, 2017, p. 60), bem como de seus ministros. Dessa maneira, ele demonstra para o leitor a importância da cidade de Constantinopla. Também são apresentados os nomes de alguns ministros do imperador: “rei Hiparco, o segundo em comando é Megas Domesticus, o terceiro Dominus, o quarto é Megas Ducas, e o quinto é Oeconomus Megalus - os outros portam nomes como esses.” (TUDELA, 2017, p. 60-61).

É interessante analisar neste trecho do relato a visão que Benjamin tem a respeito da organização política do Império Bizantino. Cabe lembrar que no século XII a Península Ibérica vivia ainda as chamadas guerras de reconquista, empregadas por reis cristãos. Desse modo, é de se imaginar que tanto Benjamin quanto os leitores de sua comunidade não estavam acostumados a ver um poder centralizado como aquele existente no Império Bizantino.

Outro ponto interessante nesse trecho do relato é a menção a apenas cinco dos doze ministros bizantinos e o término na frase “os outros portam nomes como esses” (TUDELA, 2017, p. 61). Parece que Benjamin não possuía interesse tão profundo pelos gregos. Ou talvez a escrita do relato tenha sido finalizada após a descoberta das condições em que viviam seus

correligionários, o que pode ter motivado em Benjamin um sentimento de rebaixamento dos gregos em sua narrativa.

Como mencionado anteriormente, os judeus sofriam diversos atos de opressão por parte dos gregos em Constantinopla. E, em mais de um ponto, podemos ver descrições pouco elogiosas dos gregos, o que parece ser uma resposta de Benjamin, através da escrita, a situação da comunidade judaica na cidade.

Ele narra que os gregos contratam mercenários para lutar por eles, por que “os nativos não são belicosos, mas são como mulheres que não têm força para lutar” (TUDELA, 2017, p. 63). Nesse trecho podemos ver o uso da analogia, como é defendido por Burke e Hartog, pois para demonstrar a seu leitor a fragilidade dos gregos para a guerra, Benjamin os compara às mulheres - que, dentro da sociedade europeia ocidental do século XII, não eram vistas como aptas ao campo de batalha. Novamente, a escrita de Benjamin nos leva a reafirmar a hipótese de rebaixamento da posição dos gregos em relação aos demais povos.

Outro ponto que pode ser analisado no comentário de Benjamin de Tudela a respeito da não belicosidade dos gregos é a situação antagônica vivida na Península Ibérica e em Constantinopla. No século XII a Península Ibérica vivia as guerras de reconquista e nesse período os conflitos entre as coroas cristãs e as forças muçulmanas era constante. A militarização da região pôde ser vista através da criação de Ordens Militares, como a Ordem de Calatrava (1164), a Ordem de Santiago (1170) ou a ordem de Ordem de Alcântara (1176). Bem como a participação da Ordem dos Templários e dos Hospitalares nos conflitos (RUCQUOI, 1995, p. 169).

Houve também uma grande movimentação de tropas de outras regiões da Europa que foram em auxílio dos reinos cristãos da Península. Cavaleiros de Borgonha, Aquitânia e Normandia, por exemplo, auxiliaram na conquista cristã de Toledo em 1085 (RUCQUOI, 1995, p. 168). Nesse contexto, as conquistas cristãs foram ocorrendo, com algumas reviravoltas para os muçulmanos ao sul, de modo gradativo. Aragão conquistou as cidades de Saragoça e Tarragona nos ano de 1118, as cidades de Tudela e Tarazona em 1119 e a cidade de Calatayud em 1120 (RUCQUOI, 1995, p. 169). Aqui é importante notar que as cidades de Tudela – terra natal de Benjamin –, Saragoça e Tarragona - cidades visitadas por ele - foram conquistadas não muito tempo antes de suas viagens.

Notamos assim que Benjamin vinha de uma região marcada por conflitos e que a conquista de sua terra natal ainda era recente. Ou seja, podemos imaginar que quando chegou

a Constantinopla Benjamin deve ter se deparado com algo que não estava acostumado, um império sólido de tradição secular e herdeiro da tradição milenar romana. Bizâncio possuía um modelo de governo sólido e centralizado, e o próprio Benjamin cita em seu itinerário a existência do rei e mais doze ministros que juntos “governam todo o país” (TUDELA, 2017, p. 60).

Em defesa dos gregos, Benjamin não pareceu compreender muito bem a formação do exército bizantino. Ele era formado por tropas recrutadas junto a população local, somadas a mercenários contratados. Além disso, a Guarda Varegue - composta pelo varegues, originários da Escandinávia - era a responsável pela segurança pessoal do imperador. Por esse motivo, podemos supor que Benjamin deve ter encontrado um grande número de mercenários que compunham essa tropa na cidade de Constantinopla.

Voltemos então ao relato do autor sobre os judeus que viviam em Constantinopla. Assim como no relato de Roma, Benjamin descreve a comunidade judaica existente na cidade, bem como seu modo de vida. São apresentados o nome dos rabinos à frente da comunidade, sendo eles o rabino-chefe Abtalion, e os rabinos Obadiá, Aarão Bekhor Schoro, Iossef Schir-Guru e Eliakim a quem ele chama de o guardião (TUDELA, 2017, p. 64). Há ainda o rabino Salomão Hamitsri, médico pessoal do imperador. Benjamin diz que por intermédio dele os judeus “desfrutam de considerável alívio de sua opressão” (TUDELA, 2017, p. 64).

Mas quais seriam as opressões sofridas pelos judeus, que o rabino Salomão intermedeia junto ao imperador? Elas são das mais diversas de acordo com o relato de Benjamin. Aqui podemos perceber que sua narrativa não se resume a descrição da comunidade judaica. Se em Roma Benjamin diz que os judeus desfrutam de honorável posição, em Constantinopla a situação é diferente e o viajante preocupa-se em narrá-la para o seu leitor.

Mas antes de adentrar ao relato de Benjamin sobre a relação com os gregos, é preciso entender melhor a disposição geográfica da comunidade judaica na cidade. O autor cita a localização do bairro judaico como ficando fora de Constantinopla - ao norte do Corno de Ouro, no atual bairro de Karaköy, localizado no distrito de Beyoğlu, em Istambul. Benjamin diz que a única ligação com a cidade é através do transporte marítimo.

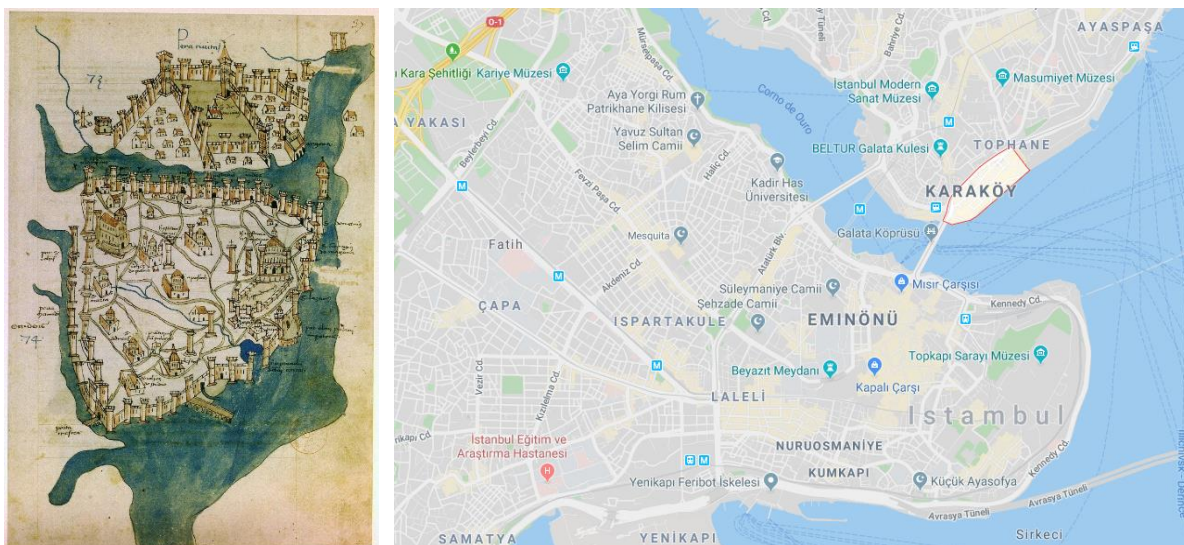


Figura 2 - Mapa de Constantinopla, Figura 3 - Istambul hoje - Fonte: GoogleMaps 1422

Fonte: TUDELA, 2017, p. 62

De acordo com Benjamin, a comunidade judaica de Constantinopla era composta por cerca de dois mil judeus rabanitas e cerca de quinhentos caraítas (TUDELA, 2017, p. 64). Rabanitas e caraítas representavam as duas principais doutrinas judaicas existentes no século XII e a diferença fundamental entre elas estava na aceitação ou não do Talmude como um texto sagrado.

Para os rabanitas, Deus entregou a Moisés no Monte Sinai a Lei na forma escrita - Torá Escrita, e na forma oral - Torá Oral. Na tradição rabínica os ensinamentos aprendidos com a Torá Oral deveriam ser transmitidos apenas por meio da oralidade, sendo proibido a sua compilação (IBRAHIM MOHAMED, 2013, p. 8). Essa situação é alterada no século II quando, da destruição do Segundo Templo, a comunidade judaica passa a se dispersar por diferentes regiões. Nesse momento é notada a necessidade de compilação da tradição oral, o que resulta na elaboração da Mishná (IBRAHIM MOHAMED, 2013, p. 8).

A Mishná passa então a ser analisada e estudada na cidade de Jerusalém e na cidade da Babilônia. Desses estudos surge a Guemará, que reúne as discussões a respeito da Mishná. E juntos - Mishná e Guemará - formam o Talmude, onde se encontram reunidos os preceitos, hábitos, tradições e leis do povo judaico (IBRAHIM MOHAMED, 2013, p. 8).

É importante mencionar a existências de duas versões do Talmude, o de Jerusalém e o da Babilônia (IBRAHIM MOHAMED, 2013, p. 8). Essa diferença de versões é inclusive

relatada por Benjamin em seu relato da cidade de Mitzraim, onde ele apresenta a existência de duas sinagogas, a dos homens da Babilônia, a dos homens de Israel, bem como da sua diferença na leitura da Lei (TUDELA, 2017, p. 136).

Por sua vez, os caraítas acreditam apenas nos textos presentes na Torá Escrita. Em sua visão, a Torá deve ser compreendida apenas pela sua própria interpretação, sem a necessidade de textos complementares. Ficando o Talmude apenas como um apanhado de opiniões sem um consenso da comunidade judaica como um todo (IBRAHIM MOHAMED, 2013, p. 8).

Em seu relato, Benjamin menciona a existência de uma cerca que divide o bairro judeu entre rabanitas e caraítas (TUDELA, 2017, p. 64). O autor não aponta, porém, o motivo da necessidade de separação entre essas duas correntes do judaísmo.

Essas passagens da obra de Benjamin, assim como toda a obra, possuem grande valor para o estudo das comunidades judaicas do medievo. Em um primeiro momento, o autor nos mostra a convivência em um mesmo bairro de duas vertentes diferentes do judaísmo: os rabanitas e os caraítas, sendo o primeiro bem mais superior em número que o segundo.

Já ao tratar da relação dos judeus de Constantinopla com os gregos, Benjamin pontua a animosidade existente. Em um trecho do relato, o autor menciona a proibição de montar a cavalo imposta aos judeus, com exceção do já mencionado rabino Salomão (TUDELA, 2017, p. 64).

Acreditamos que das condições vividas pelos judeus em Constantinopla, as que mais devem ter chamado sua atenção foi o modo como eles eram tratados pela população cristã em geral. Benjamin destaca as hostilidades e o ódio dos gregos em relação aos judeus:

Pois sua condição é muito baixa e há muito ódio contra eles, que é alimentado pelos curtidores, que despejam sua água suja nas ruas diante das portas das casas judaicas e sujam o bairro dos judeus. Assim, os gregos odeiam os judeus, os bons e os maus igualmente, e os submetem a grande opressão, os espancam nas ruas e os tratam em todos os sentidos com rigor (TUDELA, 2017, p. 64).

Podemos concluir desse relato que a situação vivida pelos judeus em Constantinopla deve ter chocado profundamente Benjamin, mesmo que em nenhum momento ele coloque sua opinião pessoal a respeito dessa situação. Ainda assim, a falta de uma opinião em primeira pessoa não transforma esse relato específico em um texto isento de opinião, uma vez que, o autor escolheu o que ele deveria escrever sobre a capital bizantina, que ele iria inserir ou não em seu relato a respeito da cidade. O que, por si mesmo, já entendemos como a opinião do autor.

Mas por que Benjamin, oriundo de uma região em que os judeus já haviam passado por perseguições e ciente da situação instável da Península Ibérica, se chocaria em especial com a situação da comunidade judaica em Constantinopla?

Precisamos voltar aqui à hipótese de que a rota litorânea foi escolhida por Benjamin por razões de segurança. A partir desse pressuposto pode-se entender que os locais que o viajante visitou eram os que ele considerava de algum modo mais seguros. Além disso, em Constantinopla Benjamin se deparou com um império de poder centralizado e com hierarquias de poder bem definidas. Algo diferente do contexto da Península Ibérica, dividida em reinos menores. Essa visão pode ter contribuído para que Benjamin enxergasse Constantinopla como um local mais estável e, portanto, menos propenso a perseguições contra determinados povos. Daí sua surpresa diante dos atos de violência contra os judeus na cidade.

Ao final do relato sobre Constantinopla Benjamin diz que “no entanto, os judeus são ricos e bons, bondosos e caridosos, e suportam sua sorte com alegria.” (TUDELA, 2017, p. 64). Esse trecho demonstra que o viajante não via os judeus de Constantinopla como o *Outro*, mas sim como parte da mesma comunidade que ele. Fica claro que Benjamin se importa com a situação da comunidade judaica na cidade, o que faz com que ele ressalta as características de resistência de seu povo diante da violência - seja ela sofrida em regiões conflituosas como o caso do sul da Península Ibérica ou em locais tidos como mais socialmente estáveis como Constantinopla.

Quando Benjamin menciona as qualidades dos judeus, ele está, de certa forma, reforçando sua identidade judaica e também um desejo de que os judeus possam um dia se reunir. Esse pensamento é inclusive retomado por Benjamin nos trechos finais de seu relato:

“Israel toda está dispersa em cada país, e aquele que não promove a reunião de Israel não encontra felicidade e nem viverá com Israel. Quando o Senhor nos lembrar de nosso exílio, e levantar o corno de seu ungido, então cada qual dirá: “eu conduzirei os judeus e hei de reuni-los.” (TUDELA, 2017, p. 147).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos este trabalho mencionando que a fama de Benjamin de Tudela como o mais conhecido dos viajantes judeus do medievo reflete a importância de sua obra para o estudo das comunidades judaicas da Idade Média. E agora, em nossas considerações finais, vamos expor alguns fatores que demonstram que *O Itinerário de Benjamin de Tudela* também nos traz importantes informações acerca da alteridade presente no relato de alguém que percorreu diversas cidades ao longo da costa mediterrânica no século XII.

Primeiramente, observamos que não são claros os motivos da viagem de Benjamin de Tudela. Não podemos descartar qualquer razão, mas é nítida a influência da questão religiosa e comercial na escrita do relato, como tentamos deixar claro em nossa análise. A grande maioria das cidades pelas quais Benjamin passou estão dentro de uma rota segura para se dirigir a Jerusalém, cidade importante para sua fé e notadamente um destino de peregrinação religiosa. Já a passagem por Constantinopla soa como “desvio” em seu trajeto, o que poderia ser explicado pela questão comercial já que o relato deixa claro que a cidade é um grande ponto de convergência de mercadores de todos os cantos do mundo.

Ainda a respeito da rota de Benjamin, procuramos evidenciar a hipótese de que o itinerário escolhido visava questões de segurança. De toda forma, acreditamos que uma reunião de fatores deve ter levado Benjamin a viajar até a terra de seus antepassados, e que outras motivações além da comercial e da religiosa não podem ser descartadas.

O fato de Benjamin não apontar claramente os motivos de sua viagem - nem as razões para registrá-la - pode ser visto como um fator que contribui para que *O Itinerário de Benjamin de Tudela*, em uma primeira leitura, seja percebido apenas como mais um “guia de viagem”. Ou seja, do mesmo modo que ocorre com muitos relatos de viagem do medievo, a obra aparenta ser destinada somente a prestar ajuda aos viajantes que, por ventura, se tornassem leitores da obra de Benjamin.

Esse caráter informativo e de auxílio a outros viajantes não é nenhuma novidade dentro desse estilo de escrita e já seria, por si só, de grande relevância para o entendimento dos hábitos e peculiaridades acerca das cidades visitadas pelo viajante naquele período. Além disso, *O Itinerário de Benjamin de Tudela* ganha maior relevância dentro dos relatos de viagem do

medieval por focar nas comunidades judaicas. Sobretudo se considerarmos que Benjamin realiza quase que um censo da população judaica do século XII, fornecendo assim um relevante panorama da situação dos judeus no mundo mediterrânico do período.

Mas tratar *O Itinerário de Benjamin de Tudela* apenas como um guia de viagem não faz jus a relevância da obra para o estudo da história da população judaica durante o medieval. Isso porque uma leitura detalhada do relato nos revela nuances na escrita de Benjamin, seja no modo como o autor fala das comunidades, ou como trata os não judeus ao longo de sua escrita.

É verdade que Benjamin não se coloca em nenhum momento dos seus relatos e essa era inclusive a prática comum no período. Uma vez que os relatos de viagem tinham a supressão do eu do narrador, focando somente na descrição daquilo que ele vê e ouve. Mas isso não significa que a figura do autor não se faz presente na obra de outras maneiras.

Todo relato a respeito do *Outro* - nesse caso, os povos visitados por Benjamin - parte da questão da alteridade do autor. Ou seja, da maneira como ele compreende a cultura, os hábitos e os costumes do *Outro* e busca formas de traduzi-los para o entendimento de seu leitor. Nesse sentido, a análise da obra nos demonstra que *O Itinerário de Benjamin de Tudela* não é meramente um relato das cidades mediterrânicas visitadas pelo autor, mas um registro das percepções do viajante judeu ao percorrer a região e ter contato tanto com comunidades judaicas quanto com outros povos.

Nesse ponto, acrescenta-se um fator que procuramos ressaltar ao longo desse trabalho: a ocidentalidade e a influência cristã presente na figura de Benjamin de Tudela por conta de suas origens geográficas e histórico-culturais. No decorrer da análise *d'O Itinerário de Benjamin de Tudela* percebemos que a visão e as referências ocidentalizadas de Benjamin são evidenciadas ao longo de sua obra tanto naquilo que o autor relata, quanto no que deixa de relatar.

No caso deste trabalho, utilizamos como recorte os relatos acerca de Roma e de Constantinopla. No entanto, fica claro não apenas nas descrições dessas duas cidades, mas na obra como um todo, que existe uma diferença na narrativa de Benjamin de Tudela em relação ao Ocidente e ao Oriente.

É visível que ao chegar ao Oriente a narrativa do autor se torna muito mais rica no relato do outro. Alguns exemplos são as já mencionadas descrições dos drusos e dos *kofar-al-Turak*, momentos em que o autor não se restringe a sua habitual descrição geral das localidades, mas se detém na apresentação de hábitos e aspectos culturais desses povos.

O fato dos relatos da porção oriental do mediterrâneo serem dignos de maior atenção dentro da narrativa é, em nosso entendimento, proveniente do distanciamento do autor com essa porção do mundo. É no Oriente que Benjamin encontra um mundo que lhe é desconhecido - ou no mínimo, menos familiar.

A ausência de um relato mais detalhado das cidades da Europa cristã ocidental ajuda a corroborar essa hipótese. Pois mesmo ao tratar das comunidades judaicas dessas localidades Benjamin fica restrito ao relato da comunidade e, em muitos casos, à apresentação nominal dos rabinos.

As diferenças entre os relatos do Oriente e do Ocidente também foram percebidas por nós nos trechos sobre Roma e Constantinopla, cujo relato foi abordado neste trabalho. Em Roma, Benjamin diz que a posição da comunidade judaica junto aos cristãos é honorável, já no relato de Constantinopla Benjamin cita as dificuldades sofridas pela comunidade devido ao tratamento dado pelos gregos a eles. O fato de que a opressão contra a comunidade judaica só é narrada em Constantinopla nos chamou a atenção. Não havia nenhum tipo de perseguição em Roma? Ou o tratamento dado aos judeus na cidade era semelhante ao que Benjamin vivenciava em Tudela a ponto de não merecer menção em seu relato?

Nossa percepção é de que a segunda opção parece mais plausível. Uma vez que o fato de não haver um relato de perseguição aos judeus em toda a porção ocidental da viagem de Benjamin não significa necessariamente que a animosidade dos cristãos em relação aos judeus não existisse - apenas que eles possuíam um determinado grau de aceitação pela comunidade cristã.

Podemos dizer que a inserção de Benjamin dentro de uma cultura cristã ocidental contribuiu para que ele estivesse, de certa forma, “acostumado” com o tipo de tratamento recebido pela comunidade judaica em sua região. Assim, mesmo que ele tivesse encontrado restrições e diferenciações semelhantes dos judeus dentro da organização social das cidades que visitou, essa situação lhe pareceu naturalizada. Com isso, a perseguição aos judeus em Constantinopla pode ter chocado o autor e recebido maior atenção em seu relato não por ser necessariamente mais severa, mas por ser diferente àquela que ele era submetido na Península Ibérica.

Mas se por um lado a visão ocidentalizada de Benjamin interfere na alteridade em relação aos cristãos do Ocidente e do oriente, o mesmo não ocorre com os judeus. Na introdução deste trabalho nos perguntamos se Benjamin enxergava seus correligionários como sendo

diferentes a ele. Agora, após a análise do que o autor relata sobre as comunidades judaicas e cristãs, podemos dizer que Benjamin não enxergava os membros das demais comunidades judaicas como sendo diferentes da sua..

Os judeus não são o *Outro* em sua obra, pois Benjamin os entende como o *eu* e isso é evidenciado de maneira muito clara ao final *d'O Itinerário de Benjamin de Tudela* quando o autor diz que o povo judaico deve ser reunido. Mas também podemos notar que esse sentimento de pertencimento à comunidade judaica é demonstrado por Benjamin em diversos trechos da obra.

Como já mencionado no capítulo 2, Benjamin conclui o seu relato sobre os judeus de Constantinopla com um tom de esperança e orgulho de seu povo mesmo diante das dificuldades vivenciadas. Da mesma forma, o autor se refere aos membros da comunidade judaica de Paris como “caridosos e hospitaleiros para com todos viajantes” (TUDELA, 2017, p. 148).

São nesses momentos que Benjamin demonstra o carinho que possui para com as demais congregações judaicas, o que evidencia que seu sentimento de pertencimento à comunidade se fortaleceu ao longo de sua viagem. Podemos dizer que, talvez, Benjamin nunca tenha se sentido tão judeu quanto ao fim da sua jornada e por conta do conhecimento adquirido em todas as cidades que visitou e com todos os judeus que encontrou.

Pudemos notar que o reforço da identidade judaica se manifesta de maneiras diferentes ao longo de seu relato. Seja na contemplação das relíquias de seu povo em Roma, ao presenciar atos de violência contra os seus pares em Constantinopla ou em Jerusalém na presença do Templo de Salomão destruído e na visão dos judeus locais que oram “diante do muro do pátio do Templo” (TUDELA, 2017, p. 75).

A questão do Templo, mais especificamente o encontro de Benjamin em Roma com as relíquias saqueadas, nos parece um ponto chave no processo de reconexão de Benjamin com a história de seu povo.

A medida que o viajante se dirige ao Oriente a noção de comunidade entre os judeus se torna mais presente em sua narrativa. Benjamin não deixa de ser um judeu latino ocidental, mas o encontro com as congregações judaicas de diversas localidades reforça no autor o desejo de que as diferentes comunidades de judeus se conectem em busca da terra prometida.

5 REFERÊNCIAS

FONTE:

TUDELA, Benjamin de. **O Itinerário de Benjamin de Tudela**. São Paulo: Perspectiva, 2017. Tradução e notas de J. Guinsburg.

BIBLIOGRAFIA:

ADLER, Elkan Nathan. **Jewish Travellers**. 1ª ed. Londres: George Routledge & Sons, 1930. Disponível em: <<https://archive.org/details/McGillLibrary-108936-464>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

ADLER, Marcus Nathan. Introdução de Adler. In: GUINSBURG, J. (Org. e trad.). **O Itinerário de Benjamin de Tudela**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 11-21.

ASHER, A. A Introdução de Asher. In: GUINSBURG, J. (Org. e trad.). **O Itinerário de Benjamin de Tudela**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 23-30.

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. Palavras em Viagem: Um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos. **Revista Afro-Ásia**, n. 32. Salvador, 2005. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21088/13679>>. Acesso em: 18 fev. 2020

AMARAL, Ronaldo. O Medievalismo no Brasil. **Revista História Unisinos**, v. 15, n. 3, São Leopoldo, 2011. p. 446-452. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2011.153.12/612>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

AMORIM, Marília. **O Pesquisador e seu Outro: Bakhtin nas ciências sociais**. 1ª ed. São Paulo: Musa Editora, 2004.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. 1ª ed. São Paulo: Globo Livros, 2006.

BATISTA NETO, Jônatas. Aspectos das Viagens Medievais: obstáculos e perigos. **Revista de História**, São Paulo, n. 119, dez. 1988. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18579>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

BISSIO, Beatriz. **O Mundo Falava Árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BUSANELLO, Márcia Regina. **O Maravilhoso no Relato de Marco Polo**. 2012. Tese (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8148/tde-12032013-091351/publico/2012_MarciaReginaBusanello.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2020.

BURKE, Peter. **Testemunho Ocular: o uso de imagens como evidência histórica**. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. Judeus, rotas comerciais e redes de comunicação no mundo mediterrâneo. In: MACEDO, José Rivair (org.). **Os Viajantes Medievais da Rota da Seda: [séculos V-XV]**. 1ª ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011. p. 101-115.

CHAZAN, Robert. Representation of Events in the Middle Ages. **History and Theory**, vol. 27, no. 4, 1988, pp. 40–55. JSTOR. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2504995?seq=1>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

COARELLI, Filippo. **Guida archeologica di Roma**. Mondadori, Milão: 1974

COLL, Juan Pedro Caverro. **Breve Historia de los Judíos**. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/38291243/BREVE_HISTORIA_DE_LOS_JUDÍOS_Juan_Pedro_Cavero_Coll.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2020.

CRIADO, Pedro Martins (Org. e trad.). **Viagem ao Volga**. 1ª ed. São Paulo: Carambaia, 2018.

DELLI, Sergio. **Le strade di Roma**. Newton Compton, Roma. 1975.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. 2008. Raízes Medievais do Brasil. **Revista USP**, nº 78 (agosto), 80-104. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13680/15498>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **Mulheres dos Outros: os viajantes cristãos nas terras a oriente** (séculos XIII-XV). 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos (Org. e trad.) **Viagens de Jean de Mandeville**. 1ª ed. Bauru: Edusc, 2007.

FREEDMAN, Marci. **The Transmission and Reception of Benjamin of Tudela's Book of Travels from the Twelfth Century to 1633**. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Humanities, University of Manchester, Manchester, 2016. Disponível em: <https://www.librarysearch.manchester.ac.uk/discovery/fulldisplay?docid=alma992976678836501631&context=L&vid=44MAN_INST:MU_NUI&search_scope=MyInst_and_CI&tab=Everything&lang=en>. Acesso em: 18 fev. 2020.

GUINSBURG, J. (Org.). **O Itinerário de Benjamin de Tudela**. Tradução e notas J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

IBRAHIM MOHAMED, Ramadan. **Fuentes legales y prácticas religiosas diferenciadoras entre caraítas y rabanitas en la Edad Media**. 2017. Tese (Mestrado em Ciências da Religião) – Facultad de Filología. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2017. Disponível em: <<https://eprints.ucm.es/45382/>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

JACOBY, Davis. **Benjamin of Tudela and his “Book Of Travels”**. Disponível em: <https://www.academia.edu/5834087/Benjamin_of_Tudela>. Acesso em: 18 fev. 2020.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Tradução Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

JUNQUEIRA, Mary Anne. **Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador**. Cadernos de Seminários de Pesquisa, São Paulo, v. 2, p. 44-61, 2011. Disponível em: <<http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CSP2.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

KRIEGEL, Maurice. Judeus. In: GOFF, Jacques Le; SCHMITT, Jean-claude (Org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 43-62

LE GOFF, Jacques. **As Raízes Medievais da Europa**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. **Em Busca da Idade Média**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. **Uma Breve História da Europa**. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. In: **Revista Medievalista**, ano 2, n. 2. Lisboa, 2006. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4060212>>. Acesso em: 18 fev. 2020.

POLO, Marco. **O Livro das Maravilhas**: a descrição do mundo. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM Editores. 2011.

ROBINSON, Chase F. **Civilização Islâmica em Trinta Biografias: Os primeiros mil anos**. 1ª ed. São Paulo: Edições Sesc – SP, 2018.

ROUX, Georges. **Ancient Iraq**. 3. ed. Londres: Penguin Books, 1992.

RUCQUOI, Adeline. **História medieval da Península Ibérica**. Madison: Editorial Estampa, 1995.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais**: ensaios de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SILVEIRA, Aline Dias. Fronteiras da Tolerância e Identidades na Castela de Afonso X. In: FERNANDES, Fátima Regina (Org.). **Identidades e Fronteiras no Medievo Ibérico**. 1ª ed. Curitiba: Juruá Editora, 2013. p. 127-149.

SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-claude (Org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 394-409.

ZINK, Michel. Literatura(s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-claude (Org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 90-107.