

MASSEHET SANHEDRIN: DISCURSO DE PODER E HERMENÊUTICA SACRO-LITERÁRIA NO ÂMBITO LEGISLATIVO

Ana Teresa Marques Gonçalvesⁱ

Nathália Queiroz Mariano Cruzⁱⁱ

Resumo: Ao direcionarmos nosso olhar para a laicidade imputada ao mundo ocidental desde o final do século XIX, uma determinada religião nos chama atenção na medida em que suas próprias bases de fundamentação estão amparadas justamente na inalienabilidade da esfera religiosa com a secular: o judaísmo. Mais precisamente o judaísmo rabínico (ou normativo) que, diante da ausência de sua maior estrutura patrimonial e institucional, passou a reportar para as literaturas sacras um novo *locus* de memória, erigindo-as como elo norteador para que um judeu se reconheça como tal, ao passo que acreditamos ser indispensável uma análise dos códices sacro-legislativos partícipes desse cenário. Para tanto, recorreremos ao mundo antigo, quando deu-se início ao processo de compilação da Lei oral desenvolvido por mérito do trabalho dos tanaítas, tendo como expoente o *Rabbi Yehuda Hanasi*, que reuniu todas as leis, tradições, explicações e interpretações que haviam sido escutadas desde Moshe, até os tribunais das gerações posteriores. Yehuda compilou tudo isto num livro chamado *Mishnah*, que abarca a forma final das leis orais desenvolvidas após a época dos escribas (300.a.E.C) até fins do século II E.C., sendo este último o período em que situamos nosso objeto de estudo, alocado principalmente nas *mishnayot* de *Sanhedrin*. Pretendemos com essa análise estabelecer argumentos plausíveis à compreensão do judaísmo rabínico, honroso com a tradição e flexível com as mudanças inerentes à sua contemporaneidade.

Palavras-chave: Mishnah, Hermenêutica Sacro-Literária, Diáspora.

Abstract: Aiming our look to the occidental world imputed secularism since the end of the XIX century, a specific religion calls our attention once its own fundamental basis are supported precisely by the inalienability of the secular and religious sphere: the Judaism. More precisely the rabbinic Judaism (or normative), which facing the lack of its major patrimonial and institutional structure, started to report to the sacred literatures as a new memory *locus*, erecting them as a guiding link for a Jew to recognize himself as such, while we believe a sacred-legislative analysis of the participant codices within this scenario is indispensable. For such, we turn to the Ancient World, when the compilation of the oral Law developed by Tannaim work merit began, having *Rabbi Yehuda Hanasi* as an exponent, who reunited all of the laws, traditions, explanations and interpretations which had been heard since Moshe, until the courts of the posterior generations. Yehuda compelled all this inside a book called *Mishnah*, which covers the final form of the oral laws developed after the time of the scribe (300 b.C.E.) until the end of the II century E.C., this last being the period in which we situate our object of study, mainly locating on the *mishnayot* of

Sanhedrin. We intend with this analysis to establish plausible arguments to the comprehension of the rabbinic Judaism, honorable towards the tradition and flexible with the inherent changes related to its contemporaneity.

Keywords: Mishnah, Sacro-Literary Hermeneutics, Diaspora.

O Direito marca, juntamente com o surgimento das cidades, a invenção e o domínio da escrita e o advento do comércio, a transição das sociedades arcaicas para as primeiras civilizações antigas. O que equivale dizer que o Direito (assim como os demais fatores preponderantes ao desenvolvimento de uma civilização) é resultado de um complexo trabalho de codificação formal das práticas primárias de controle. Nos argumentos de Fernando Tavares Horta, a inexistência das legislações escritas induzem à oralidade dessas, marcadas geralmente por revelações sagradas e divinas, na qual é possível se constatar um caráter religioso do Direito embrionário, fator que acarreta na participação dos sacerdotes-legisladores como intérpretes e executadores das leis. Neste sentido, o ilícito se confunde com a quebra da tradição e com infração ao que a divindade havia proclamado (TAVARES, 2003: 4).

O Direito judaico, que tem sua normatização com a redação da *Mishnah* como anseio em explicar a Lei mosaica e codificar a Lei oral para que estas não ficassem subjugadas às transgressõesⁱⁱⁱ, deve ser compreendido com maior cautela na medida em que a oralidade da Lei corresponde não somente à ausência de um códice legislativo oficial, mas sobretudo à permanência de uma tradição que tem sua gênese nos ordenamentos recebidos por Moshe pelo Eterno, que preveem que as *mitsvot* deveriam se conservar oralizadas. Neste âmbito, o presente texto busca compreender a compilação da Lei oral, por meio das análises das *mishnayot* do *Mas. Sanhedrin*, como um evento que reiventou o judaísmo antigo sob moldes rabínicos e estreitou a relação entre a Lei e o modo de vida judaico (especialmente o Palestino e Babilônico), transferindo para a literatura sacro-legislativa judaica um novo *locus* de memória na qual esta se erigiu como o principal patrimônio imaterial no pós-70.

Sanhedrin: Compreendendo o Espaço Legislativo da Antiga Palestina

Quando se fala em *Sanhedrin*, grosso modo, está se fazendo referência ao Grande *Sanhedrin* de Jerusalém (*Devarim*, 17.8-13), que teve seu espaço físico destruído juntamente com o Templo, no ano 70 E.C. Todavia, o *Sanhedrin* marca, primeiramente, o sistema jurídico da Antiga Palestina que se dispõe em três tipos diferentes de tribunais: o Grande *Sanhedrin*, o *Sanhedrin* Menor e o *Beit Din*. A compreensão desses tribunais não só nos permite lançar luz à configuração dessa jurisdição, como também se faz necessária a partir do momento em que essa última atua como um elemento de vital importância na reordenação do judaísmo antigo (de tipo rabínico) diante da ausência do Templo. Tanto no âmbito físico (institucional) quanto no literário- no qual, com a redação da *Mishnah*, reservou-se um tratado dentro desta para tratar de questões que deveriam ser exclusivas ao tipo de ocupação e autoridade dos tribunais sancionados pelo Grande *Sanhedrin*-, o *Sanhedrin* evidencia uma jurisprudência imprescindível no processo de definição e legitimação do judaísmo rabínico, que fez da escrita a principal fonte de memória, tradição e patrimônio. Este tópico se dedica, portanto, a explorar o funcionalismo do *Sanhedrin* tal como a sua relevância para o judaísmo rabínico que, por meio de uma exegese legislativa, reformulou o judaísmo antigo (do Oriente Próximo) alargando o conceito de Lei para além da *Tanakh* e integrando a literatura rabínica- tal como *Mishnah*- aos sagrados escritos hebraicos. Para tanto, das 71 *mishnayot* que integram o *Mas. Sanhedrin*, selecionamos aquelas que apresentam indicações sobre o funcionalismo institucional e jurídico do *Sanhedrin* e que manifestam as influências deste e, conseqüentemente da Lei, na vida social judaica.

O Espaço Físico e os Cargos do *Sanhedrin*

A instituição jurídica da Antiga Palestina à qual chamamos *Sanhedrin*^{IV} compunha a assembléia judaica responsável por julgar casos civis, casos capitais e políticas de interesse da Antiga Israel, os quais ficavam a cargo de três tipos de tribunais diferenciáveis por uma hierarquia institucional, monetária e de titulação, esta última compreendida a partir do nível de sabedoria e observância para com a Lei. Os tribunais que compunham o sistema jurídico do *Sanhedrin* eram: o Grande *Sanhedrin*, composto por 71 juízes, o *Sanhedrin* Menor, constituído de 23 juízes e o *Beit Din*, que dispunha de apenas 3 juízes. Analisemo-los, pois.

Embora a data de origem do *Sanhedrin*- este compreendido como o Grande *Sanhedrin*, por se tratar do supremo tribunal da Antiga Israel- seja inexata, a maioria consensual dos estudiosos o situa no período Asmoneu (134-104 a.E.C) durante o reinado de Alexandre Yannai (103-76 a.E.C), quando se estabeleceu oficialmente a primeira Corte ou tribunal em Jerusalém com o nome de *Beit Din Hagadol*, que quer dizer, propriamente, Suprema Casa da Lei. Entretanto, é possível que o tribunal (ou um esboço dele) já existisse e exercesse influências consideráveis antes desse período, pois o cargo do *Nasi* (príncipe/presidente) foi criado no ano de 191 a.E.C em substituição^v à função exercida pelo *Cohen Gadol* (Sumo Sacerdote) no *Sanhedrin*, que era a de chefe supremo. O que leva pesquisadores a conferirem uma característica jurídica a este tribunal muito antes que este se estabelecesse oficialmente como instituição. A historiografia herdeira de Gershom Scholem^{vi} tem discutido a possibilidade de que o surgimento do *Nasi* não retirou as influências exercidas pelo *Cohen Gadol* e pelos *Mashua Cohanim*^{vii} (Altos Sacerdotes) nos julgamentos, por pelo menos até o século I E.C, como se verifica a partir da seguinte *mishnah*:

O *Mashua Cohen* pode julgar e ser julgado, testemunhar e ser contra testemunha. Ele pode realizar *halizah*^{viii} e o mesmo pode ser feito para sua esposa. O dever de *yibbum*^{ix} pode ser realizado por sua esposa. Ele, porém, não pode realizar esse dever, já que ele é proibido de se casar com uma *almanah*^x.
(*MISHNAH. Mas Sanhedrin*, II.1).

Essa teoria tem como suporte maior o fato de um *Mashua Cohen* (que pode vir a se tornar um *Cohen Gadol*) poder atuar como juiz mesmo com a criação do *Nasi*, delimitando os espaços do sacro (de responsabilidade do *Cohen Gadol* e dos *Mashua Cohanim*) com o secular (de responsabilidade do *Nasi*), quando se destituiu o *Cohen Gadol* do mais alto cargo no *Sanhedrin*. Porém, cremos que a leitura de nossa fonte está, neste caso, muito mais atrelada às concepções de abrangência e subserviência perante a Lei do que propriamente ao poder exercido pelo *Nasi*, como se verifica pelo complemento dessa *mishnah*:

O Rei não pode julgar nem ser julgado. Não pode testemunhar nem ser contra testemunha. Não pode realizar *halizah* e nem esta pode ser realizada por sua esposa. Ele não pode realizar *yibbum* e este não pode ser realizado por sua esposa. R. Yehuda disse: se ele [o rei] desejar realizar *halizah* ou *yibbum*, ele deverá ser lembrado para sempre. Mas eles [os rabinos]

disseram: [mesmo se o rei desejar realizar esses] ele não deverá ser ouvido e nem poderá desposar uma *almanah*. R. Yehuda disse: um rei pode casar com a *almanah* de outro rei, pois este é o caso de David que se casou com a *almanah* de Shaul, como está escrito. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, II.2*).

O *Mashua Cohen* pode julgar e ser julgado, ao passo que o rei não pode julgar nem ser julgado. A que se deve essa distinção na aplicação da Lei para as figuras do alto sacerdote e do rei? Ambos não estão submetidos à plenitude da Lei? Pela leitura desta *mishnah*, é possível aferirmos que há uma distinção hierárquica entre o *Cohen Gadol* e os *Mashua Cohanim* com relação ao rei, na qual a posição deste último deve ser resguardada para assuntos que competem a outros. E tampouco o rei pode ser julgado, visto que a sua condição lhe permite autoridade e conduta legítima de suas ações. A realização de determinados atos que são permitidos ao *Mashua Cohen* e ao *Cohen Gadol*, como a *halizah* e o *yibbum*, não o são para o rei como forma de resguardá-lo de qualquer traço de impureza ou profanação, ainda que muitas dessas ações tenham sido permitidas pela Lei. E se, em todo caso, o rei insistir na realização de um ato que possa colocar em risco sua integridade, a Lei é retomada como memória para legitimar essa conduta do rei, sobressaindo-se ao consenso tradicional dos sábios, que dizem que o rei deve se manter longe de qualquer possível transgressão.

A *guemarah* que discute a *mishnah* acima mencionada faz um estudo exegético sobre essa a partir do primeiro nível de interpretação da Lei, que é o de sentido literal. Dessa forma, ela entende que um *Mashua Cohen* e um *Cohen Gadol* podem ser julgados pelo simples motivo de que eles também podem julgar, e um julgamento só acontece quando a noção de culpa existe interiormente ao indivíduo (*GUEMARAH. Mas. Gittin, IV.11a*). O rei, como autoridade máxima e legitimada pelo Criador, não é passível de culpa, visto que as suas ações não são condenáveis. E por não carregar a culpa em si, ele não tem condição de participar desse tipo de questionamento (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin, II.18b*). Essa é uma discussão rabínica, porém, advinda do século IV E.C, surgida do anseio de clarificar essa *mishnah* e deixá-la menos paradoxal. Não servindo, portanto, para aferirmos que esse raciocínio já estivesse intrínseco nesta *mishnah*, quando do ato de sua redação, ou que ele perdurou durante todo o período em que a Lei se manteve oralizada. Ele nos serve, ademais, como apontador dos esforços rabínicos surgidos

mediante a compilação da *Mishnah* para tornar a Lei mais próxima das compreensões e das realidades terrenas, indicando uma evolução na autoridade rabínica que se deu mediante a evolução exegetica.

Ainda que a criação do cargo do *Nasi* represente um evento significativo sobre a importância do Grande *Sanhedrin*, trata-se de um evento que não abrange a realidade de todo o sistema jurídico e legislativo judaico antigo, comportando apenas a necessidade do Grande *Sanhedrin*, não chegando a interferir, pelo menos diretamente, nos *Sanhedrin* Menores e nos *Bateh Dinim*^{xi}. Também não temos condições de falar com propriedade sobre o tipo de questão debatida pelo Grande *Sanhedrin* antes do século II E.C- período no qual podemos afirmar que se tratava de um tribunal que se ocupava de julgamentos que envolvessem questões políticas e nem aferir sobre os cargos que ele comportava, pois foi somente com a destruição do Segundo Templo que ficou estabelecido que apenas os *daianim*^{xii} integrariam o quadro de sábios do Grande *Sanhedrin*. Até então a *Mishnah* não faz qualquer referência a esse título, mas apenas ordena que um *zakem* (ancião) seja juiz, isto é, homem de idade instruído no estudo e observância da Lei.

O Grande *Sanhedrin* tem [em sua composição] 71 membros. E o *Sanhedrin* Menor tem 23. E como nos sabemos que o Grande *Sanhedrin* conta com 71 membros ? Desde que foi dito: Reuna setenta *zakem* entre o povo de Israel^{xiii}. A partir de então, Moshe foi adicionado a eles, perfazendo um total de 71.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, l.6).

O espaço físico do Grande *Sanhedrin* era disposto de modo que uma parte de seu salão (chamado de *Lishkah Hagazith* ou O Salão das Pedras Lavradas) integrasse o Templo e outra parte desembocasse para fora deste, permitindo, portanto, duas entradas: uma interna ao Templo e a outra externa. O salão distinguia-se dos demais existentes no Templo (que eram destinados a rituais) por ter uma parte de sua construção (a parte externa) talhada com ferramentas de ferro, ao passo que todo o restante do Templo era feito de material rochoso bruto, pois a presença do ferro profanava o local (*Shemot*, 20.22). Estudiosos veem essa diferença arquitetônica do salão do *Sanhedrin* com os demais salões do Templo como uma legitimação da diferença de assunto tratado por esse, isto é, assunto cívico e político, ao passo que as duas portas (externa e a interna) dispostas na instituição representam e elo desta com a Lei (divina, e por isso inserida no Templo)

aplicada ao âmbito secular (e por isso externo ao Templo) (MOMIGLIANO, 1990: 62; STRACK; STEMBERG, 1996: 7).

Com as cadeiras dispostas de forma semicircular:

O *Sanhedrin* é disposto de forma semicircular para que eles [os juízes] possam ver um ao outro, e dois juízes escrivãos^{xiv} estavam junto deles [dos 71 juízes], um à direita do semicírculo e outro à esquerda, para anotarem todos os argumentos de condenação e todos de absolvição. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, IV.3*),

os 71 *daianim* que compunham o Grande *Sanhedrin* elencavam, entre eles, um *Nasi*- que atuava como o chefe supremo- e um *Avi Beit Din*, que ocupava a função do *Nasi* na falta deste e era seu principal conselheiro (*MISHNAH. Mas Sahedrin, I.6*). Ambos os cargos eram vitalícios- a menos que o titular optasse por repassar o cargo, o que se dava mediante nova assembléia que discutia sobre o grau de legitimidade desses representantes- e destinados àqueles que contavam com algum prestígio de nascimento^{xv} e tinham melhor conhecimento da *Torah* e da Lei oral.

O *Sanhedrin* Menor, que existia em boa parte das cidades judaicas do Antigo Oriente Próximo, era composto por 23^{xvi} sábios (as vezes menos, mas nunca além desse número), os quais nem todos eram *daianim* e geralmente estavam situados próximo a uma sinagoga. Sua institucionalização se dava mediante decreto do Grande *Sanhedrin*: “*Sanhedrin* [Menor] pode ser instituído apenas por um tribunal de setenta e um” (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, I.1*). Com relação ao *Beit Din*- tribunal de pequeno porte que, devido à sua menor estrutura, geralmente dividia espaço com as sinagogas e contava apenas com três juízes, os quais não se exigia que fossem *daianim*, mas que ao menos um deles fosse rabino e os demais instruídos na observância da Lei- a *Mishnah* não oferece maiores informações sobre sua institucionalização, mas devido ao fato de ser um tribunal que oferecia maiores facilidades na sua instauração e organização, é possível que muitos *Bateh Dinim* tenham escapado do controle e do conhecimento do Grande *Sanhedrin*, sobretudo na diáspora mediterrânea.

Os casos que não fossem passíveis de resolução pelos *Bateh Dinim* eram então encaminhados aos *Sanhedrin* Menores e, da mesma forma, se estes não conseguissem resolver determinado assunto jurídico ou chegar a um consenso da pena a ser aplicada, a questão era então levada ao Grande *Sanhedrin* e a

decisão final cabia a este. No entanto, é muito provável que o Grande *Sanhedrin* fosse convocado apenas para tratar de assuntos que fossem de vital importância para a Antiga Palestina, como um todo, devido ao fato de determinados casos ficarem sob responsabilidade dos *Sanhedrin* Menores ou dos *Bateh Dinim* e o Grande *Sanhedrin* ser convocado apenas para questões extraordinárias:

Uma tribo^{xvii}, um falso profeta^{xviii} e um *Cohen Gadol* só podem ser julgados por um tribunal de setenta e um. Uma guerra^{xix} por livre escolha só pode ser travada com autoridade do tribunal de setenta e um. Não pode haver adição nos limites de fronteira da cidade de Jerusalém ou adição de pátios no Templo, sem que isso seja sancionado pelo tribunal de setenta e um. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, I.5*)

A *mishnah* que abre o *Mas. Sanhedrin* nos permite ver essa divisão de assuntos que cada tribunal comportava:

Casos monetários [devem ser julgados] por três juízes; Casos de furto e *mayhem*^{xx}, por três juízes; Pedido de indenização^{xxi} por dano completo ou por meio dano, por três. Restituição [por bens roubados]^{xxii} em até duas, quatro ou cinco vezes, por três; Casos de estupro e difamação^{xxiii}, por três; Assim diz R.Meir^{xxiv}. Mas os sábios dizem que um caso de difamação requer um tribunal de vinte e três, pois pode envolver um custo capital. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, I.1*).

Quando se diz “por três juízes”, a *mishnah* se refere aos julgamentos que ficam a cargo do *Beit Din*, que dispõe de autonomia necessária para julgar questões que são, em certa medida, recorrentes no cotidiano judaico. Embora a instauração do *Beit Din* em cidades que contavam com uma comunidade judaica de tamanho pequeno à razoável nos permita aferir sobre o grau de autonomia que esse tribunal de pequeno porte dispunha, a imprecisão das fontes documentais não nos permite clareza quanto aos fatores preponderantes na institucionalização física do *Beit Din*. Todavia, devido a sua menor estrutura, é considerável que este não dispusesse de um espaço específico para tal fim, pois há casos de sinagogas (como as de Alexandria e de Berenice) que demonstram indícios de que algumas atividades relativas aos julgamentos eram realizadas no espaço sinagoga, e tampouco a *Guemarah* nos oferece maiores indicações sobre a estrutura física do *Beit Din*.

O mesmo impasse não se dá, em contrapartida, com o *Sanhedrin* menor, composto de 23 juízes e contando com um espaço específico para a finalidade dos julgamentos. No excerto da *mishnah* acima referida, é dito: “Mas os sábios dizem

que um caso de difamação requer um tribunal de vinte e três, pois pode envolver um custo capital”, isto é, caso se comprovasse que uma mulher estuprada (tal como o exemplo apresentado pela referida *mishnah*)- que teve sua dignidade violada e sua família difamada- teve culpa no ato (provocando o homem ou consentindo a relação), o caso deveria ser levado ao tribunal dos 23, visto que necessitava de uma maior quantidade de testemunhas e juízes envolvidos e a pena poderia resultar em absolvição do acusado mediante pagamento de custo capital:

Ambos casos civil e capital demandam inquérito e examinação, como está escrito: “Terás uma maneira de legislar”. Qual a diferença entre caso civil e caso capital? Processos cíveis são julgados por três; casos de pena capital são julgados por vinte e três. Ações civis podem ser abertas tanto para absolvição quanto para condenação; encargos de capital deve ser aberto para absolvição^{xxv}, mas não para condenação.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, IV.1*).

As cidades que dispunham de um *Sanhedrin* Menor comportavam comunidades judaicas de maior tamanho, que contavam com um número significativo de membros e, conseqüentemente, de uma maior quantidade de contribuição para os serviços prestados no *Sanhedrin* Menor:

Qual deve ser a população de uma cidade para se fazer elegível um *Sanhedrin* [menor] ? Cento e vinte. R. Nehemiah diz: duzentos e trinta, para que cada membro [do *Sanhedrin*] fique responsável por, pelo menos, dez [pessoas].
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, I.6*).

Embora a documentação não apresente indícios de que os juízes integrantes tanto do Grande *Sanhedrin* quanto do *Sanhedrin* Menor e do *Beit Din* fossem munidos de uma quantia de valor específica para o trabalho que desempenhavam, sabe-se que todo serviço resultante do estudo rígido para com a Lei não deveria constituir um benefício rentário (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin. III. 11*). Todavia, muitos deles recebiam a *tsedaqah*^{xxvi}- donativo/contribuição que o indivíduo judeu acha justo dar a determinadas pessoas ou serviços prestados- e eram profissionalizados em outros afazeres, como há exemplos de rabinos como Meir e Eleazar *ben* Azariah, que integram o quadro de sábios dos séculos I e II E.C e praticavam os ofícios de sapateiro e marceneiro.

Tanto o espaço físico dos tribunais que compunham o quadro da jurisprudência judaica no Mundo Antigo quanto os cargos dispostos nestes

demonstram que o *Massehet Sanhedrin* faz menção clara não apenas à autoridade e sistematização imputadas ao Supremo Tribunal da Antiga Israel, mas a três tipos distintos de tribunais que eram organizados e qualificados mediante as necessidades da realidade que viviam. Por um lado, se o *Beit Din* parece caracterizar a realidade jurídica da maioria das comunidades dispostas na diáspora mediterrânea e próximo oriental, com um número menor de integrantes e, conseqüentemente, com menor envolvimento capital para os serviços comunitários, o *Sanhedrin Menor* apresenta um outra faceta da jurisprudência judaica, contando com um maior número de juízes qualificados, um envolvimento financeiro de maior impacto e demonstrando a hierarquia legislativa e jurídica as quais os casos de julgamento ficavam subjugados, ao passo que Grande *Sanhedrin* dos 71 não parece sequer comportar casos que demonstrem a realidade recorrente no cotidiano judaico, atuando muito mais como legitimador na instauração de instituições jurídicas e sancionando discussões e leis que competem aos interesses (principalmente políticos) da Antiga Israel, como um todo.

Os Julgamentos e a Influência Social do *Sanhedrin*

Conforme indica o *Talmud (MISHNAH. Mas. Meggilah, II.3)*, todo julgamento (seja ele feito por um tribunal de grande ou pequeno porte) obedece a critérios hermenêuticos de exegese legislativa que primam para que os juízes envolvidos no caso tenham a *neutralidade* como fator primário na aplicação da pena justa (característica esta presente não somente na determinação de uma pena, mas também nas discussões rabínicas). Isto é, os juízes responsáveis deveriam se guiar pelo princípio da *mahloqet* (conflito), no qual se considera que todo caso levado a julgamento tem sua parcela de defesa e de acusação (caracterizando assim um conflito) e para o julgamento se pautar na neutralidade incorruptível dos juízes, estes não podem ter qualquer relação com os envolvidos no caso:

Ações civis^{xxvii} [serão julgadas] por três. Cada [litigante] escolhe um [juiz] e os dois [juizes escolhidos], conjuntamente, escolhem um terceiro, é o que diz seguramente R. Meir. A regra geral dos sábios é que os dois juizes nomeiem um terceiro. Cada parte pode se opor ao juiz escolhido pela outra, é o que diz R. Meir. Mas os sábios perguntam: Em que ocasião isso pode acontecer? Somente se o objeter [discordante] comprovar que eles [juizes e litigantes] são parentes, tornando o juiz inelegível [desqualificado para o

caso]. Mas se eles forem reconhecidos pelo *Beit Din* como *mumhim*^{xxviii} eles não poderão ser desqualificados.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, III.1).

O que observamos nesta *mishnah* é que, mesmo diante da autoridade imputada aos juízes e da manifestação de uma hermenêutica legislativa que, segundo indica a fonte, é intrínseca aos julgamentos (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, X.1), o objetor- que pode caracterizar tanto o acusado quanto o acusador- caso se sinta lesado diante da falta de neutralidade de um dos juízes, pode desqualificá-lo^{xxix} de seu cargo se comprovado o envolvimento desse no caso. Envolvimento este que se comprova por relações familiares:

São consideradas como relações um irmão, irmão do pai, irmão da mãe, marido da irmã, marido de uma tia paterna ou materna, um padrasto, pai por lei^{xxx}, irmão por lei^{xxxi} [do lado da esposa] e todos estes com seus filhos, genros e enteados.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, III.4)

Essa situação parece ser mais válida, no entanto, para os casos que ficavam sob domínio do Grande *Sanhedrin* e dos *Sanhedrin* Menores, visto que não se exigia nos *Bateh Dinim* sequer um *daian*, mas somente um rabino e dois outros homens instruídos na observância da Lei. E é pouco provável que os juízes cumprissem o princípio da *mahloqet* categoricamente, visto que essa hermenêutica só foi desenvolvida no início do século III E.C pelas Escolas de Sábios da Babilônia, não se podendo provar sobre a sua aplicação durante os períodos em que a Lei se manteve apenas oralizada ou mesmo que ela estivesse presente também nos tribunais judaicos de Jerusalém, visto que o *Talmud Yerushalmi* não faz menção a essa hermenêutica.

Quanto aos casos que, não podendo ser resolvidos pelo *Beit Din*, eram repassados para os *Sanhedrin* menores, os mesmos caracterizavam-se, geralmente, por um impasse na obtenção da maioria dos juízes. Imputados de igual autoridade para deferir a favor da defesa ou da acusação do caso, os dois juízes não conseguiam persuadir o terceiro, ainda indeciso, à maioria de um dos lados. Sendo necessário, portanto, uma maior quantidade de juízes envolvidos no julgamento para que se atingisse uma maioria consensual, o que envolvia, conseqüentemente, um custo capital:

Se dois [juízes] não se responsabilizarem pelo caso, mas apenas um, o caso é declarado como de não responsabilidade [do *Beit Din*]; Se dois [juízes] se responsabilizarem [pelo caso] mas um [juíz] não, o caso é declarado como de responsabilidade [do *Beit Din*]; Se um [juíz] se responsabilizar e o outro não, e o terceiro permanecer indeciso, o número de juízes responsáveis pelo caso deverá ser aumentado. (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, III. 2).

O número ímpar na configuração dos juízes responsáveis pelos julgamentos, seja no *Beit Din* dos três, no *Sanhedrin* Menor dos 23 ou no Grande *Sanhedrin* dos 71, é determinante para que não ocorra um empate. Quando houvesse um número significativo de juízes indecisos que não tomassem partido de nenhum dos lados, o caso então deveria ser repassado^{xxxii} a um tribunal maior, que contava com mais juízes para auxiliarem na resolução do impasse.

Embora a *Mishnah* não especifique quem poderia ser considerado testemunha, ela é enfática ao relatar que testemunhos que indiquem apenas uma testemunha são menos legítimos do que aqueles que indicam a presença de mais testemunhas envolvidas, como se segue:

Como as testemunhas são examinadas? Elas são trazidas a uma sala e lá instaladas. Em seguida, a testemunha mais velha é trazida para junto deles^{xxxiii} [os juízes] para que estes possam lhe perguntar: como você sabe que uma pessoa deve [dinheiro] à outra? Se ele responder: “Ele, particularmente, me disse: aquele [o acusado] me deve”, ou “Ele me disse que aquele [o acusado] lhe deve”, sua declaração não terá valor a menos que ele [a testemunha] diga: “Em nossa presença o acusado confessou dever-lhe duzentos zuz”. Em seguida a segunda testemunha é admitida e examinada de igual maneira. A partir dos registros de declaração, os juízes discutirão o caso. (*MISHNAH, Mas. Sanhedrin*, III. 6).

As provas deveriam ser apresentadas até no prazo de 30 dias, contando-se a partir do momento em que se dá a acusação mediante o tribunal. Todas as provas apresentadas dentro desse prazo exerciam influência no veredicto, mas aquelas apresentadas após o prazo final eram desconsideradas:

Sempre que ele [o litigante] trouxer provas, elas poderão interferir no veredicto. Mas se eles [os juízes] disserem a ele [o litigante]: “Todas as provas que você conseguir poderão ser apresentadas em até trinta dias”. Se ele [o litigante] morrer dentro desse prazo, isso interfere no andamento do caso, mas se ele [o litigante] morrer após esse prazo, isso de nada interfere no veredicto. Mas Rabban Simeon *ben* Gamaliel disse: “O que ele [o litigante] deve fazer se não encontrar provas favoráveis dentro de trinta

dias, mas só depois ?” Se eles [os juízes] lhe falarem: “Traga testemunhas” e ele responder: “Eu não tenho nenhuma”, ainda que posteriormente ele tenha adquirido uma prova, ela não terá valor.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, III.8).

Após a análise dos registros das testemunhas, das provas apresentadas e debate interno dos juízes sobre o caso:

Como se influenciava [inspirava^{xxxiv}] a testemunha com temor^{xxxv}? As testemunhas em casos de custo capital eram trazidas e interrogadas: “Talvez o que dizes é apenas baseado em conjecturas^{xxxvi}”, ou boatos, ou evidência da boca de outra testemunha, ou até mesmo da boca de uma pessoa de confiança. Talvez vocês não saibam que, em última instância, examinaremos todas as provas por averiguação e por inquérito.”
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, IV. 3),

chega-se, por fim, ao veredicto quando os juízes retornam ao espaço público do julgamento e deferem sobre a absolvição ou condenação do acusado:

Chega-se ao veredicto quando eles [os juízes] são readmitidos e o juiz *sênior*^{xxxvii} diz: “você é responsável pelo dano” ou “você não é responsável pelo dano”. E como sabemos que ele [o juiz], ao sair, não deve dizer: “eu fui a favor da absolvição enquanto que meus colegas foram a favor da condenação, mas o que podia eu fazer diante da maioria ?” Como está escrito, ‘não serás fofoqueiro entre teu povo^{xxxviii}. Aquele que anda sobre fofocas descobre segredos^{xxxix}’.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, III.7).

Embora a sistematização dos julgamentos esteja disposta na *Mishnah* como uma *halakhah* (lei/doutrina que se deve cumprir incontestemente), há muitas brechas que colocam a interpretação dessas leis sob discussão rabínica, chegando a influenciar, em muitas situações, no impacto e no direcionamento que essas leis terão diante da sociedade. A *mishnah* que se segue nos permite evidenciar essa influência com maior clareza:

Ações civis serão julgada de dia e concluídas na noite^{xl}. Mas as taxas de capital deverão ser julgadas de dia e concluídas de dia. Ações civis podem ser concluídas no mesmo dia, seja pela absolvição ou pela condenação; encargos capital poderão ser concluídos no mesmo dia com um veredicto favorável, mas no dia seguinte, o veredicto deverá ser [apenas] desfavorável. Provas não serão consideradas [analisadas] em véspera de *shabath* e *yom tov*^{xli}. Nos casos civis e em casos de pureza e impureza, começaremos [com o parecer] do [juiz] mais eminente; e em despesas de capital começaremos [com o parecer] daqueles [juizes] ao lado^{xlii}. Todos [os juizes] podem ser elegíveis para ações civis, mas nem todos [os juizes]

podem ser elegíveis para tratar de encargos capitais, apenas os sacerdotes, os levitas e israelitas^{xliii} fruto das relações matrimoniais dos sacerdotes^{xliiv}. (MISHNAH. Mas. Sanhedrin, IV.1).

A discussão rabínica sobre o prolongamento nos julgamentos civis e de custo capital considera não o processo do julgamento como um todo, no qual há a abertura formal da acusação, interrogatório das testemunhas e apresentação de provas, mas apenas a parte do veredicto. Neste caso, a determinação de um veredicto pode começar num dia e, caso a decisão dos juízes se estenda, esta pode ser promulgada até o período da noite do mesmo dia, pois a partir do momento em que se decreta que uma prova relativa a caso civil pode ser apresentada em até 30 dias, toda e qualquer prova exposta até esse prazo interfere no veredicto. Logo, o período da noite do prazo final para o veredicto é compreendido como parte integrante dos 30 dias. O mesmo não se dá, em contrapartida, com os casos de custo capital, que ficam a cargo do *Sanhedrin* Menor. Quando se diz “taxas de capital deverão ser julgadas de dia e concluídas de dia”, a discussão rabínica consensual entende que, como nenhum prazo foi estipulado pela Lei oral para a apresentação de provas em casos de custo capital (GUEMARAHA. Mas. Sanhedrin, IV.32b), no dia do veredicto a decisão não poderá se estender até o fim deste mesmo dia, visto que a Lei não é clara sobre prolongamentos ou determinações de prazo para essas questões. Portanto, nos casos de custo capital, se o veredicto for aplicado durante a parte do dia, o litigante poderá ser absolvido pagando uma determinada taxa capital. Mas se o litigante insistir em apresentar provas até o fim do dia em que o veredicto será dado, a pena só poderá ser desfavorável ao litigante, resultando em alguma medida que não poderá ser aliviada por custo capital, tal como enforcamento ou estrangulamento (MISHNAH. Mas. Sanhedrin, VII.3), visto que ele não só descumpriu sua penalidade, como também submeteu os juízes a uma possível transgressão da *halakhah*.

A influência da discussão rabínica perante essa lei se dá a partir do momento em que, a *Mishnah* não sendo clara sobre o prazo para apresentação de provas em casos de custo capital, os rabinos determinam que o veredicto só poderá ser favorável ao litigante se este não infringir a data estipulada para a declaração da sentença. Dessa forma, o prazo do dia- este entendido até o momento em que tiver luz solar incidindo no topo/teto das moradias (GUEMARAHA. Mas Gittin, II.12b)- é

considerado um limite para o veredicto pelo fato dos serviços relativos ao *Sanhedrin* serem feitos apenas nesse período, reservando-se a noite para a família, descanso e estudo. A permissão da extensão de casos civis até o período da noite, ao contrário, não é discutida por ser *halakhah*, uma determinação especificada na Lei oral. Trata-se de uma interferência rabínica que não só define os períodos equivalentes aos períodos do dia e da noite, como também limita a legislação dos casos relativos a custo capital.

Um outro exemplo da interferência rabínica frente à Lei nos é apresentado pela *mishnah* que diferencia casos de custo capital de casos monetários:

Saiba que os casos capitais não são como casos monetários. Em processos cíveis pode-se fazer restituição monetária^{xiv} e, assim, efetuar sua expiação [cumprir com a justiça]. Mas nos casos capitais ele [o acusador] é responsável pelo sangue [do acusado] e pelo sangue de seus descendentes até o fim dos tempos, pois assim se encontra o caso de Qayin [Caim], que matou seu irmão, como está escrito: “O sangue de teu irmão clama em mim. Não o sangue de teu irmão, mas os sangues de teu irmão, ele disse”. Ou seja, o sangue de seus [possíveis] descendentes. Por este motivo o homem foi criado sozinho, para ensinar que todo aquele que destrói uma única alma de Israel, a Escritura imputa a ele [a culpa] como se ele tivesse destruído um mundo todo. E todo aquele que preserva uma única alma de Israel, a Escritura atribui a ele [o mérito] como se ele tivesse preservado um mundo todo.

(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, IV. 5*).

Segundo informa a *mishnah*, os casos monetários, que configuram casos de instância civil- e por isso são de responsabilidade do *Beit Din*- são diferentes dos casos de custo capital pelo fato dos primeiros envolverem restituição monetária caso se comprove erro no julgamento. Isto é, se o acusado for lesado financeiramente por meio do veredicto dos juízes e ficar comprovado que a pena foi injusta, ele poderia ser ressarcido. Os casos capitais, ao contrário, não são passíveis de ressarcimento caso se comprovasse erro no julgamento dos juízes pelo fato da lesão imputada ao infrator não se restringir apenas ao acusado, mas a todos os seus descendentes, que carregarão o peso moral e legislativo (penal) de fazerem parte de uma família que carrega a transgressão no sangue, sendo todos, portanto, infratores. O que torna o erro mais difícil de ser reparado apenas com restituição monetária. Todavia, cabe perguntar: os casos de restituição monetária também não poderiam afetar a família do acusado, lesionando-a com uma falta de um custo para sobreviverem,

muitas vezes levando essas famílias a transformarem suas vidas diante do pouco (ou quase nenhum) custo monetário que dispõem ?

De fato, o erro no julgamento de casos monetários também podiam afetar a família do infrator como um todo, tanto modificando a estrutura financeira familiar quanto repercutindo na moral social à qual aquela família ficaria submetida, durante um determinado tempo. No entanto, ainda que haja a possibilidade dos casos monetários sofrerem tantos danos quanto os casos de custo capital (sobretudo se não ficar comprovado que o julgamento foi injusto), confere-se a eles um peso menor pelo simples fato da Lei não ser clara ou específica sobre o quanto os descendentes podem ser afetados pelo veredicto dado, enfatizando apenas que a restituição financeira pode acontecer. Em contrapartida, nos casos de custo capital a Lei não somente inclui os descendentes do infrator na culpa a eles imputada, como associa este evento à experiência bíblica de Qayin e Habel (Abel), legitimando a postura adotada para esse tipo de julgamento. A discussão e a determinação rabínica, neste caso, se pautam no fato de um dano poder ser reparado financeiramente, enquanto o outro não. Ainda que em ambas as situações os danos morais e financeiros possam se equivaler. Contudo, para que se limitem as possibilidades de submeter a Lei à transgressão em qualquer uma das situações, o que se daria mediante igualdade das penitências ou absolvição em ambos casos, os rabinos optam pela determinação legislativa apresentada na referida *mishnah*.

A preocupação em manter a Lei oral longe de possíveis transgressões quando submetida ao plano prático, é uma característica presente em toda a narrativa talmúdica e evidencia a interferência rabínica na composição da redação da Lei oral de forma tal, que muitas *mitsvot* sustentam o argumento de que as ordenações sempre se mantiveram rigorosas mesmo durante todo o período em que a Lei se manteve apenas oralizada, como podemos observar por meio da *mishnah* que explora os procedimentos a serem adotados em penalidades de estrangulamentos:

A exigência religiosa de estrangulamento é realizada [da seguinte forma]: eles enterravam-no [o condenado] em adubo até as axilas e colocavam um tecido com material duro enrolado em outro tecido macio e envolviam-no em torno de seu pescoço [do acusado]. Este [uma testemunha] puxava uma ponta do tecido para um lado e aquele [outra testemunha] puxava para o lado oposto, até que ele [o acusado] percesse.
(*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, VII.4*).

Penalidades que envolvem estrangulamento eram aplicadas quando o veredicto de um caso não especificava a pena de morte a ser empregada (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, VII.52b). Se a *mishnah* não declarar que tipo de penalidade uma transgressão envolve, os rabinos entendem que se trata então de um estrangulamento, visto que esta é a pena de morte mais branda por não violar a integridade^{xlvi} do corpo (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, VII. 53), e a violação do corpo indica um ato extremo a ser tomado mediante a gravidade de uma infração. Portanto, para não correr o risco de transgredir a Lei imputando-se ao indivíduo uma penalidade extrema que talvez não caiba ao caso, o estrangulamento é adotado para todas as situações em que a pena de morte for exigida, mas não especificada quanto ao procedimento a ser adotado.

Todavia, a Lei oral determina que as penalidades de morte podem envolver quatro tipo de execuções: apedrejamento, queima em fogueira, decapitação e estrangulamento (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, VI. 1) e que os casos de profanação religiosa são considerados graves, exigindo uma penalidade grave (*Isaiah*, 1.11). Mas é somente com a redação da *Mishnah* que se explicita que os casos que envolvem profanação religiosa grave requerem execução por queima, considerada justa por indicar a violação mais grave a qual se pode submeter o corpo (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, VII.2). Nenhuma outra fonte judaica que precede a compilação da *Mishnah*, no entanto, declara que este é o procedimento utilizado para casos com essa especificidade. Os Manuscritos de Qumran mencionam apenas que aqueles que profanam os sagrados escritos e a religião da aliança devem ser banidos completamente da comunidade e levados a julgamento (QUMRAN. *O Preceito de Damasco*, Renovação do Ritual da Aliança, 4QD), sem justificar a execução a ser adotada ou mesmo indicar que o caso requer uma pena de morte, não nos permitindo comprovar que a declaração rabínica da referida *mishnah* estivesse presente no período de oralização da Lei, mas que provavelmente essa determinação se ateve a proposta de normatização das interpretações da *Mitsvah*.

A influência que a discussão rabínica- discussão essa seguida de uma determinação amparada em princípios de hermenêutica exegética dos sagrados escritos hebraicos- tem na legislação presente na *Mishnah* não se restringe somente aos casos em que há, em certa medida, uma obviedade daquilo que é puramente

determinação rabínica na Lei oral, mas vai desde a escolha das *mitsvot* que se manterão preservadas na redação da *Mishnah* à criação de uma exegese elaborada para guiar a interpretação dessas leis. Diante da efetiva influência rabínica que vinha sendo exercida na literatura sacro-legislativa judaica de finais do século II E.C, devemos nos pautar pelas características desse processo como um reformulador do judaísmo antigo tanto a nível espacial quanto litúrgico, no qual não somente o judaísmo se viu reestruturado em instituições jurídicas e legislativas que pudessem abranger o cumprimento para com a Lei, sobretudo com a ausência do Templo, como também alargou a liturgia judaica para níveis de interpretação rabínica, conferindo a essa literatura um espaço central no judaísmo do Antigo Oriente Próximo.

O que é curioso notar nesse quadro de jurisprudência e legislação competidas ao *Sanhedrin*, é que de todas as *mishnayot* que integram os 11 capítulos do *Mas. Sanhedrin*, não há sequer uma *mishnah* que especifique como se dava um julgamento que ficasse a cargo do Grande *Sanhedrin*, ficando esses muito mais restritos aos *Sanhedrin* Menores e aos *Bateh Dinim*. Percebemos, contudo, que a dinâmica jurídica interna aos tribunais menores são sempre reafirmadas e amparadas por aquela vigente no Grande *Sanhedrin*, pois ainda que com a destruição do Segundo Templo o Grande *Sanhedrin* tenha perdido sua morada principal, o fato de ele estar associado à institucionalização do Templo o coloca em um patamar de hierarquia suprema e legitimadora, tendo autoridade para sancionar a institucionalização dos demais tribunais. Ressaltamos, todavia, que a institucionalização dos *Bateh Dinim* parece ter sido um fenômeno à parte na autoridade imputada ao Grande *Sanhedrin*, visto que muitas comunidades da diáspora mediterrânea, que sequer conheciam ou partilhavam do sistema jurídico e legislativo rabínico da Antiga Palestina, tinham o *Beit Din* como tribunal ou assembléia responsável por lidar com assuntos civis. O que provavelmente se deve a uma ordenação da *Torah*, que prevê que toda cidade judaica deve se desenvolver junto a uma sinagoga e a um tribunal de três (*Devarim*, 16.18).

Há, portanto, duas vias (complementares, devemos dizer) pelas quais a compilação do *Mas. Sanhedrin* ao final do século segundo da era comum, nos permitem analisar o sistema legislativo da Antiga Palestina como indicador da emergência e autoridade da literatura sacro-legislativa rabínica: uma na qual o

massehet, que deveria comportar assuntos legislativos de âmbito cívico, capital e político do *Sanhedrin*, não fornece informações condizentes à realidade de um sistema jurídico judaico antigo, mas a três realidades distintas dessa jurisdição, sendo que as influências no âmbito cívico dessa legislação parece ficar muito mais restrita aos *Sanhedrin* Menores e aos *Bateh Dinim*. E outra na qual a compilação do *Mas. Sanhedrin* erige-se como um evento excepcional da autoridade e legitimidade rabínica frente à Lei, dado o momento em que esta necessita de toda uma exegese propícia à sua transformação em modo de vida judaica, adaptável às realidades das comunidades judaicas antigas, sobretudo do Oriente Próximo. Nos atrevemos a dizer, pois, que se trata de uma iniciativa que legitima e define o alargamento do conceito de Lei também à sacro-literatura rabínica, que tem seus esforços iniciados desde o ano 300 a.E.C, com a reunião dos estudos sobre a Lei oral.

Alguns estudiosos questionam se o judaísmo rabínico foi determinado pela Lei oral, ou se esta é que se afirmou com ele (HALIVINI, 1986: 15; MOMIGLIANO, 1990: 557-60; NEUSNER, 2005: 166-167). Ora, cremos que esse tipo de colocação não somente tem seu espaço nos questionamentos mais primitivos da lógica filosófica humana, como também não nos oferece respostas que possam ser relevantes diante de todo o processo de evolução de ambas as partes. Se, por um lado, a *Torah* afirma a existência da *Mitsvah* desde o êxodo, é somente com uma iniciativa rabínica que esta se materializa oficialmente, limitando as possibilidades interpretativas dos ensinamentos que se restringiram à oralidade por cerca de mil e quinhentos anos. E por conseguinte, é a essa iniciativa que se deve a legitimação do judaísmo rabínico (do Antigo Oriente Próximo) e de sua literatura, reconhecida como obra sacro-legislativa, pois que aproxima a Lei celestial do cotidiano judaico inaugurando um novo conceito de Lei: a Lei que se deve conhecer para melhor se cumprir.

De todos os dispositivos estilísticos amplamente utilizados para a construção de uma padronização^{xlvii} característica da retórica mishnaica e diante de toda a influência rabínica na modificação e reorganização do espaço litúrgico judaico nos períodos, sobretudo, do pós 70, é notável a abrangência literária que a *Mishnah* teve no Antigo Oriente Próximo desde o ato de sua redação, se estendendo às demais comunidades judaicas do Ocidente após o século IX E.C. Igualmente perceptível é a autenticidade do texto rabínico, que não compete somente de um trabalho de

editoração dos materiais antecedentes que atuam como estudos na criação de um conjunto unificado da *Mitsvah*, mas apresenta requisitos a um modo totalmente abrangido do discurso que não apenas aquele da revelação divina, como se encontra na *Torah*, mas principalmente da efetivação interpretativa dessa revelação na vida social judaica por meio de intervenção rabínica.

Neste âmbito, podemos pensar o judaísmo rabínico antigo como um revisionismo (ou reinvenção) judaico alargando três campos: o da Lei, que se estende da *Torah* para a *Mishnah* por meio da interpretação rabínica frente ao texto mosaico e do material apreendido com a Lei oral; o da memória, que passa a integrar a literatura rabínica (de tipo farisaico) no quadro de Escritos Sagrados e legitimados pelo Criador, e por isso reconhecidos como livros fundamentais à memória e à História judaica; e o do patrimônio imaterial, que evidencia nesse tipo de literatura sacro-legislativa um local de emergência e disseminação de determinados valores que serão incutidos no presentismo da sociedade judaica com uma maior flexibilidade do que aqueles possibilitados apenas pela *Torah*.

REFERÊNCIAS

1. DOCUMENTOS TEXTUAIS

1.1 Textos Originais

תלמוד בבלי. ירושלים: וגשל, בשנת תשנ"ד (TALMUD BAVLI. Yerushalaim: Vagshal, 1994).

ששה סדרי משנה. ירושלים: המאיר לישראל, בשנת תשס"ב (SHISHA SIDRE MISHNAH. Yerushalaim: HaMeir Lelsrael, 2002).

1.2 Edições Modernas de Documentos Textuais (Bilíngues e Traduções)

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

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

JOSEFUS, Flavius. *The Jewish war (Bellum iudaicum)*. Translated by H. St. J. Thackeray. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

_____. *Jewish antiquities (Antiquitates iudaicae)*. Translated by Ralph Marcus. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____. *Jewish antiquities (Antiquitates iudaicae)*. Translated by Louis H. Feldman. Bilingual edition. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Os Manuscritos do Mar Morto. Tradução de Júlia Bárany e Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercuryo, 1997.

PHILO. *Questions and answers on Genesis (Quæ stiones et solutiones in Genesim)*. Philo's Works, Appendix I. Translated by Ralph Marcus. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

_____. *The worse attacks the better (Quod deterius potiori insidiari soleat)*. Philo's Works, v. II. Translated by F. H. Colson e G. H. Whitaker. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1958. pp. 197-319.

_____. *On flight and finding (De fuga et inventione)*. Philo's Works, v. V. Translated by F. H. Colson e G. H. Whitaker. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1958. pp. 1-125

_____. *Moses (De vita Mosis)*. Philo's Works, v. VI. Translated by F. H. Colson. Bilingual edition greek/english. Cambridge: Harvard University Press, 1959. pp. 273-595.

PHILO. *The Works of Philo*. Complete and Unabridged. Translated by C. D. Yoge. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

THE BABYLONIAN TALMUD. Translated by D. Mandel e D. Kantrowitz. Bilingual edition hebrew/english. New York: Judaic Classics Library; Judaica Press, 2001.

THE BABYLONIAN TALMUD. Translated by Isidore Epstein. 35 vols. Bilingual edition hebrew/english. Londres: Soncino, 1990 (também disponível em CD-ROM).

THE CHUMASH. Translated by Rabbi Nosson Scherman and Rabbi Meir Zlotowitz. Bilingual edition hebrew/english. New York: Mesorah Publications, 2010.

THE TANACH. Translated by Rabbi Nosson Scherman. Bilingual edition hebrew/english. New York: Mesorah Publications, 2011.

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

TORAH. Translated by Trinitarian Bible Society. Bilingual edition hebrew/english. London: The Netherlands, 1998.

2. OBRAS DE REFERÊNCIA

- BOLOZKY, S. *501 Hebrew Verbs*. Amherst: Barron's, 2008.
- CAPRETTINI, G. P.; FERRARO, G. & FILORAMO, G. Mythos / Logos. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987. Vol. 12. p. 75-104.
- DEL GIGLIO, A. *Iniciação ao Talmud*. São Paulo: Sêfer, 2000.
- FRANK, Y. *The Practical Talmud Dictionary*. Jerusalem: Feldheim, 2001.
- IOSSEF, Y. *Ain Yitschak*. Yerushalmi: A'S Pitochim, 2008.
- KELLEY, P. H. *Hebraico Bíblico*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2000.
- KHAFIF, M. *Derech Limud: Estudando Como se Estudo*. São Paulo: Sêfer, 2006.
- MARCUS, D. *A Manual of Babylonian Jewish Aramaic*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1981.
- LUZZATO, M. C. *The Ways of Reason. The Classic Guide to the Talmud Study*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1997.
- MARSHALL, T. J. *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009.
- MELAMED, E. Z. *Aramaic Hebrew English. Dictionary of the Babylonian Talmud*. Jerusalem: The Samuel and Odette Levy Foundation, 2005.
- MORGENSTERN, M. *Studies in Jewish Babylonian Aramaic*. Based upon early eastern manuscripts. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- SEGAL, M. H. *A Grammar of Mishnaic Hebrew*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- STEVENSON, W. B. *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999.
- VAROL, M. C. *Manual of Judeo-Spanish. Language and Culture*. Translated by Ralph Tarica. Maryland: University Press of Maryland, 2008.

3. OBRAS GERAIS

- HALIVNI, D. W. *Midrash, Mishnah and Gemara*. The Jewish predilection for justified Law. Cambridge; London: Harvard University Press, 1986.
- LEET, L. *The Secret Doctrine of the Kabbalah*. Rochester: Inner Tradition, 1999.
- LEVINE, L. I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. New Haven: Yale University Press, 2005.

- _____. *Judaism and Hellenism in Antiquity*. Seattle: University of Washington Press: 1998.
- _____. Diaspora Judaism of Late Antiquity and its Relationship to Palestine: Evidence from the Ancient Synagogue. In. BENJAMIN, H. I; OPPENHEIMER, A. (eds.). *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. Tel Aviv: Ramot Publishing, 1996. pp. 139-159.
- LIGHSTONE, J. N. *Society, the Sacred, and Scripture in Ancient Judaism*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1988.
- MOMIGLIANO, A. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Páginas hebraicas*. Madrid: Mondadori, 1990.
- NEUSNER, J. *Performing Israel's Faith: Narrative and Law in Rabbinic Theology*. Waco: Baylor University Press, 2005.
- _____. *The Four Stages of Rabbinic Judaism*. London; New York: Routledge, 2002.
- SANDERS, E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press, 1990.
- SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960. pp. 63-66.
- STRACK, H. L; STEMBERGER, G. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- TAVARES, F. H. O Direito nas Sociedades Primitivas: Algumas considerações. In. *Virtuajus*. Belo Horizonte, Ano 2, 2003. Disponível em: < http://www.fmd.pucminas.br/Virtuajus/Prod_Docente_Ano2.html >. Acesso em: 19 set. 2012.

NOTAS

ⁱ Professora Associada II de História Antiga e Medieval na Universidade Federal de Goiás. Doutora em História pela USP. Bolsista Produtividade II do CNPq.

ⁱⁱ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista CAPES.

ⁱⁱⁱ Conforme a Lei judaica, seja ela de caráter mosaico ou rabínico, entende-se por transgressão toda ação que se desvia, parcialmente ou completamente, dos preceitos divinos, comprometendo o âmbito das atividades sagradas e do ideal de vida judaica (BASSER, 2000: 135-136). Embora o termo adquira remodelações díspares e, em alguns momentos, precisas, de acordo com as interpretações judaicas, de forma geral ele está associado ao desvirtuamento da conduta do indivíduo judeu, sendo portanto recorrente em todas as documentações judaicas das quais dispomos.

^{iv} Nome derivado do grego *synedrion*, que no hebraico (*Sanhedrin*) é equivalente a dizer “os mais velhos”, visto que somente os homens mais sábios (e por isso mais velhos) atuavam no julgamento dos casos.

^v Não se sabe, ao certo, o motivo (ou motivos) que levou à criação de um cargo que pudesse substituir a autoridade do *Cohen Gadol* no *Sanhedrin*, visto que se tratava do *Cohen Gadol* não só de um tribunal, mas também do Templo, a maior instituição religiosa do Judaísmo Antigo. Alguns estudiosos sustentam a hipótese de que a necessidade da criação de um cargo máximo para lidar apenas com assuntos do *Sanhedrin* tem sua origem na abrangência do poder concedido ao *Cohen Gadol* como autoridade máxima do Templo e do *Sanhedrin*. Visto dessa forma, é possível que o Grande *Sanhedrin* alegasse para si poderes e benfeitoriais que os tribunais menores não dispunham, influenciando consideravelmente na política da Antiga Israel e fazendo do *Cohen Gadol* um cargo que pudesse representar perigo eminente ao rei (LEVINSON, 2008: 49-51; SANDERS, 1990: 54).

^{vi} Cf. SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960. pp. 63-66.

^{vii} Todo *Cohen Gadol* é um *Mashua Cohen* e ambos são cargos vitalícios.

^{viii} Separação de cônjuges.

^{ix} *Yibbum* é a lei correspondente a um casamento levirato, isto é, a obrigação que um homem tem em desposar a viúva de seu irmão caso ela não tenha filhos (*Devarim*, 25.5). Embora o casamento da viúva de um irmão com o outro seja considerado uma proibição, como regra geral (*Vayikra*, 18.16; 20.21), ele é permitido no caso da viúva não ter filhos. Se, em todo caso, um homem não quisesse desposar a viúva sem filhos de seu irmão, ele poderia se esquivar dessa obrigação por meio da realização da cerimônia de *halizah*.

^x As mulheres chamadas de *almanah* eram as viúvas, divorciadas (ou devolvidas), profanadas (geralmente por estupro) ou as prostitutas. De acordo com *Vayikra* (21.14), os *Mashua Cohanim* e o *Cohen Gadol* não poderiam tomar nenhuma dessas mulheres por esposas, devido à impureza que carregavam.

^{xi} Plural de *Beit Din*.

^{xii} Homens instruídos no mais alto nível de interpretação e observância dos sagrados escritos judaicos. Para acender ao título de *daian* (singular de *daianim*) era necessário (e ainda o é), além de alta instrução sacro-legislativa, constituir família e ser pai de, no mínimo, dois filhos. Pois só a partir desses critérios o julgamento de um *daian* tornava-se legítimo e, segundo o pensamento rabínico, justo (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin. IV.3b*).

^{xiii} *Bamidbar*, 11.16.

^{xiv} Embora a *mishnah* mencione que os dois escrivãos eram também juízes, estes não parecem estar incluídos no quadro dos 71 juízes que compunham o Grande *Sanhedrin*, tratando-se, provavelmente, de juízes mais novos e que ainda não tinham adquirido grande prestígio. Tampouco temos oportunidade de afirmar que o cargo específico para escrivão existisse no *Sanhedrin* Menor e no *Beit Din*.

^{xv} Algumas linhagens judaicas eram destinadas, por tradição, a determinados tipos de afazeres. A linhagem Levi, que tem sua origem com Arraron (Arão), o primeiro *Cohen Gadol*, era direcionada ao sacerdócio (*Shemot. 28. 4*).

^{xvi} “O tribunal Menor não pode consistir de nenhum número adicionado, perfazendo um total de 23.” (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin, I.2*).

^{xvii} Refere-se as tribos que se perderam por idolatria. Neste caso, o julgamento pode ser tanto para condenar a tribo a essa infração ou para absolvê-la, caso a mesma deseje o regresso.

^{xviii} *Devarim*, 18.20.

^{xix} Refere-se a todas as guerras que possam vir a acontecer e que não integram aquelas que eram feitas em nome da conquista das sete nações de Canaã, visto que sobre estas não há discussão, pois entende-se que são de direito dos hebreus (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin, III.2b*).

^{xx} Assalto a uma pessoa, envolvendo lesão corporal (*Vayikra*, 24.19).

^{xxi} Os pedidos de indenização são, geralmente, feitos pela compra de um animal agressivo. Neste caso, entende-se que o proprietário que repassa o animal tem responsabilidade sobre seu crescimento e por isso sabe de sua agressividade, tornando o pedido da indenização legítimo diante da desonestidade do vendedor (*Shemot*, 21.35).

^{xxii} De acordo com a Lei, “se um homem roubar um boi, ou uma ovelha, ou uma cabra e abatê-los ou vendê-los, ele deverá pagar cinco gados pelo boi roubado e cinco ovelhas pela ovelha roubada” (*Shemot*, 21.37). A discussão rabínica sobre bens roubados (e a restituição advinda desse ato) gira, portanto, em cima de animais roubados, visto que tem como referencial a ordenação prescrita no livro de *Shemot*.

^{xxiii} “Se um homem procurar uma donzela virgem que não está desposada e se apoderar dela, caso eles sejam descobertos, o homem deverá dar ao pai da moça cinquenta pratas e tomá-la por esposa, pois que ele a aflingiu e não poderá abandoná-la jamais.” (*Devarim*, 22.28).

^{xxiv} “Assim diz R.Meir”, indica a maioria consensual da opinião dos sábios sobre esses tipos de julgamentos, resumida somente no nome de R. Meir (139-163 E.C) por este ter sido o mais célebre sábio da quarta geração tanaita.

^{xxv} Entende-se por absolvição, em casos de custo capital, uma penalidade que é cumprida mediante pagamento de custo financeiro. Por isso não há condenação, já que o próprio valor a ser pago pressupõe que a pessoa será absolvida de uma infração no cumprimento do custo capital. Todavia, há um limite de prazo para que a penalidade seja cumprida, e o extrapolamento deste é desfavorável ao litigante, acarretando num acréscimo do valor a ser pago ou resultado em penalidades que não envolvem mais a absolvição do litigante mediante pagamento de custo capital, mas apenas a condenação por enforcamento, apedrejamento, decapitação e queima (*MISHNAH. Mas. Sanhedrin*, VII.1).

^{xxvi} Sobre a evolução do conceito de *tsedaqah* nos sagrados escritos hebraicos cf. AHUVA, H. *Sedeq and Sedaqah in the Hebrew Bible*. In. *American University Studies: Theology and Religion*. Série 7, Vol. 78, NewYork/Frankfurt/Paris, 1991. pp. 123-147.

^{xxvii} A ação civil prescrita nessa *mishnah* é relativa aos casos de propriedade (compra, venda e invasão de propriedades), segundo informa a *guemarah* que discute essa *mishnah* (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, III.23).

^{xxviii} Diz-se dos *mumhim* (*especialistas*) aqueles que são autoridade máxima no conhecimento da lei a ser aplicada num determinado caso (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, III.1a).

^{xxix} Embora o objeto não disponha de autoridade necessária para desqualificar um juiz de um julgamento, ele pode pedir a abertura de um inquérito do juiz em questão, e caso os argumentos procedam, outros juizes examinarão as circunstâncias (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, III. 25b).

^{xxx} Sogro.

^{xxxi} Cunhado.

^{xxxii} Não é possível precisarmos se o repasse de um caso para um tribunal maior se dava integralmente, com o tribunal maior assumindo o caso plenamente, ou se ele apenas disponibilizasse alguns juizes a mais para auxiliarem na resolução, visto que nenhuma fonte da qual tomamos conhecimento fornece qualquer informação sobre isso.

^{xxxiii} A *Guemarah* do *Talmud bavli* discute a referência ao pronome “deles” usados nessa *mishnah*. No original, o pronome utilizado é, precisamente, o *הם* (hem), que quer dizer “eles”, não se utilizando, em nenhum momento, o termo *daian*, que explicitaria que as testemunhas fossem interrogadas diretamente pelos *daianim*. No entanto, o consenso geral dos sábios é de que o *hem* esteja se referindo mesmo aos juizes, ainda que nem todos fossem *daianim*, visto que não há menção de nenhuma outra categoria atuando dentro dos tribunais que pudessem suprir a atividade de inquérito das testemunhas (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin*, II.31a), mas apenas a de escrita desse inquérito, que ficava por conta dos escrivãos no Grande *Sanhedrin*.

^{xxxiv} No original encontra-se o verbo *lehashpia*, relativo a induzir/influenciar. No entanto, como o verbo *induzir* é considerado inadequado para tratar de textos jurídicos e legislativos, visto que a lei não

pode lidar com aferência por meio da indução e dedução, mas apenas a partir da averiguação dos fatos, fizemos uso da tradução literal do original seguida de nossa tradução, entre colchete, a qual utilizamos em consonância com a tradução para o inglês, que usa o termo *inspired*.

^{xxxv} Isto é, como se explicitava para a testemunha que ela não deveria ocultar nem adicionar nenhum fato no testemunho, que não aqueles dos quais ela tivesse conhecimento (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin, IV. 37a*).

^{xxxvi} Entende-se por conjectura a dedução de uma situação com base em indícios sem que a pessoa tenha presenciado um fato, interinamente (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin, IV. 37b*).

^{xxxvii} Embora a *Mishnah* não apresente dados sobre a eleição do juiz *sênior* ou se havia uma hierarquia própria para os juízes envolvidos em um julgamento, é muito provável que o juiz *sênior* não constituísse um cargo, em específico, mas apenas uma situação de fala, na qual um juiz dava andamento ao julgamento apresentando todas as parcelas envolvidas no caso e suas posturas. Decisão essa que parece ser interna aos juízes, possivelmente levando-se em consideração a maior idade e o maior título de estudo da Lei.

^{xxxviii} *Vaykra*, 19.16.

^{xxxix} *Mishleh Shelomoh*, 11.13.

^{xl} Assim é definido para as deliberações que são prolongadas.

^{xli} Festividades, geralmente referindo-se aos principais festivais judaicos.

^{xlii} Consensualmente, os sábios da *Guemarah* entendem por “juízes ao lado” aqueles que não contavam com o maior prestígio, sem que isso desqualifique, necessariamente, a autoridade igualitária imputada a todos os juízes envolvidos em um julgamento (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin, IV.32a*).

^{xliii} Aqueles israelitas fruto do matrimônio de um sacerdote, ainda que leigos em assuntos da Lei, poderiam ser eleitos juízes para tratar de um caso que envolvesse encargo capital por caracterizarem descendentes puros. Isto é, de linhagem sacerdotal e nascido no território de Israel (*GUEMARAH. Mas Meggilah, II.21a*).

^{xliv} Entende-se por sacerdotes tanto o *Cohen Gadol* quanto os *Mashua Cohen*.

^{xlv} Para casos cíveis, a restituição monetária pode acontecer em situação de perda financeira (do acusado) por falso testemunho. Neste caso, se ficar comprovado que o testemunho foi falso e resultou em danos financeiros para o acusado, este pode ter reembolso da quantia paga injustamente (*GUEMARAH. Mas. Sanhedrin, IV. 37b*).

^{xlvi} Segundo informa Leonora Leet, a *kabbalah* entende que, mesmo quando o indivíduo perece, seu corpo leva um tempo para se desligar totalmente dos sofrimentos carnis aos quais a alma sempre esteve ligada e por isso a violação do corpo do indivíduo pressupõe que o sofrimento carnal desse não cessará com a morte. Dessa forma, as aflições causadas ao corpo por meio de decapitações, apedrejamentos, esfolações e queima, provocam dor no indivíduo mesmo após sua morte (LEET, 1999: 223-227).

^{xlvii} Cf. LIGHTSTONE, J. N. *Mishnah and The Social Formation of the Early Rabbinic Guild: A Socio-Rhetorical Approach*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2002. pp. 33-34.