UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ORIENTAIS
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS JUDAICOS

LYGIA FERREIRA ROCCO

Diálogos da arquitetura no Cairo entre os séculos X e XIII:
A Sinagoga de Ben Ezrá e o contexto da cidade islâmica

Exemplar Revisado

SÃO PAULO
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ORIENTAIS
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS JUDAICOS

Diálogos da arquitetura no Cairo entre os séculos X e XIII:
A Sinagoga de Ben Ezra e o contexto da cidade islâmica

LYGIA FERREIRA ROCCO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras
Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção
do título de Doutor em Letras.
Área de Concentração: Estudos Judaicos.

Orientador:
Prof. Dr. Moacir Aparecido Amâncio

EXEMPLAR REVISADO
“De acordo” do orientador
Orientador: Prof. Dr. Moacir A. Amâncio

Ass.: _____

SÃO PAULO
2014

Ao meu filho ENZO, que torna tudo especial.

Agradecimentos

Desejo expressar a minha profunda gratidão e apreciação ao meu orientador prof. Dr. Moacir Aparecido Amâncio pelo seu apoio, pelas observações, correções, indicações de leitura e conselhos valiosos, e para com aqueles que apoiaram e acompanharam desde a minha dissertação de mestrado, até a finalização desta presente pesquisa, ao prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche, pelo incentivo a esta pesquisa e ao prof. Dr. Andrea Piccini pela sua grande amizade, e pela generosidade com que compartilha o conhecimento sobre a arquitetura. A todos pela confiança depositada em mim nesses anos de pesquisa, pelas longas conversas e encontros.

À **CAPES** (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo apoio com o qual foi possível a dedicação a esta pesquisa em tempo integral, e também a aquisição de material de pesquisa imprescindível para o desenvolvimento de todo o tema.

Ao Magia Elguibly com as indicações e comentários que foram fundamentais e que foi uma das sementes norteadoras desta tese, pela sua indicação fundamental para esta pesquisa, e os seus comentários valiosos sobre o Cairo. E pela sua disponibilidade em me encontrar para conversarmos sobre o tema.

Aos funcionários da biblioteca do MAE-USP (Museu de Arqueologia e Etnologia) pela ajuda que foram fundamentais, atendendo a todas as minhas solicitações de textos, livros, artigos, além do apoio, das indicações, das conversas e do carinho, simpatia e atenção que dispensaram às minhas necessidades, e a amizade que surgiu dessa convivência diária nestes anos de pesquisa, a Diretora da Biblioteca Eliana Rotolo e de toda a sua equipe: Hélio Rosa de Miranda, Alberto Blumer Bezerra, Eleuza Gouveia, Gilberto Moraes de Paiva, Ana Lúcia de Lira Facini, Washington Urbano Marques Júnior, Marta dos Santos Vieira, Thiago Chaves Alexandre e aos estagiários que me gentilmente me atenderam.

Meu agradecimento a Sofia Tels, diretora da Biblioteca Mehlmann da Universidade de Tel-Aviv pelo envio de artigos. Ao Roberto Bertazzoni, da Biblioteca Fondazione Bruno Kessler (FBK), em Trento (Itália) pelo envio de material fundamental para minha pesquisa.

Agradeço a toda equipe de Pós-Graduação e da secretaria do Departamento de Letras Orientais: Jorge, Álvaro, Maribel, Iva, Luis e Patricia, e ao programa de Estudos Judaicos e Árabe da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (FFCLH-USP) pela oportunidade de desenvolver esta pesquisa no nível de doutorado. Aos professores do programa de Hebraico e ao programa de Árabe que foram receptivos e apoiaram toda a pesquisa, com o oferecimento de disciplinas relevantes ao aprofundamento do tema.

Ao Rodrigo Pereira da Silva da UNASP-EC, por disponibilizar de momentos valiosos de seu tempo em Israel para procurar artigos na Biblioteca de Jerusalém. Ao Diego Raigorodsky pela tradução para o português dos artigos em hebraico.

À profa. Dra. Arlene E. Clemesha e ao prof. Dr. Miguel Attie Filho pela oportunidade de realizar o estágio do PAE (Programa de Aperfeiçoamento de Ensino) em suas aulas da Graduação.

À Julia Maria de Paiva que desde nosso encontro no Cairo me encorajou e incentivou a aprofundar o estudo sobre a arquitetura e sobre a cidade islâmica, e à Patricia Rodrigues Loureiro e Silva, minha amiga-irmã, Marisa Alves de Souza e Selma Daffré pelo encorajamento em todos estes anos de pesquisa, e a todas estas amigas que são tão valiosas para mim, pelo importantíssimo e fundamental auxílio nas questões práticas do cotidiano, e que me apoiaram nos momentos mais difíceis, os quais não foram poucos, ajudando-me a superá-los e seguir em frente. À Dalva Pares Cunha pelos anos de amizade e pela sua sabedoria e gentileza que me serviram de modelo. Ao Alexandre, meu amigo irmão pela torcida, apoio, amizade e carinho. À Beatriz, pela atenção, pelo imenso carinho e disposição que foram tão importantes nestes últimos seis anos, e à Patricia pelo apoio.

Aos meus avós e a meu pai (in memoriam), à minha tia Maria do Carmo Rocco, por terem aberto meus caminhos, pelo apoio financeiro nos momentos difíceis e pelo incentivo aos meus estudos durante todos estes longos anos de formação, estudo e pesquisa. À minha mãe pelos anos de formação, introdução ao universo da leitura e passeios aos museus e galerias. À prima Marlene por sempre ter acreditado e pela grande ajuda que ofereceu nos momentos difíceis.

Aos amigos de tantos anos, que me acompanham, onde sempre encontro apoio, força e estímulo: Gyöngy Lukács, Pérola, Cristina, Mariana Szöllözy, Mariangêla N. Figueiredo, Carlos E. Figueiredo e D^a Vanir, Geraldo Mendes, Helena André, Lóri.

Ao meu filho Enzo, sempre presente, que faz tudo valer à pena e compreensivo quanto às ausências da mãe em suas brincadeiras nestes seus 6 anos de vida. A ele por simplesmente estar aqui ao meu lado.

Isabelle Somma, por atender as minhas necessidades em Cambridge com os livros e as emocionantes conversas sobre o assunto em nossos encontros. Ao Rogério Schlegel pelo apoio, leitura e comentários e pela amizade. Ao Claudio W. Duarte pela amizade, sugestões de leitura, comentários e pela grande generosidade. A Tatiana Souza pela disposição em trabalhar as imagens e pela amizade e deliciosas conversas.

Aos meus amigos do Museu e USP pelas leituras, conversas, comentários e dicas: Irmina, Isabel Catanio, Rodrigo de Lima, Clebson Moura, Maria Ester, Viviana, Aline, Léa, Gustavo, Cida, Geraldo, Judite, Maurício, Fillipo, Marta e a todos pelos agradáveis encontros. Às amigas que foram para além dos espaços da Universidade: à Lorena, Estevam, Juliana Duarte, Ximena, Daniela e Sheila.

À Valéria Montanhholli, Ricardo Sacco, Malu Dias, Rejane Elias, Théo, Dafner Barreto, Leonardo Capucci, Mírian, Augusto, Vanessa, Tatiane Almeida, Diego, Diana Mendes, José

Sérgio, Katiucha, Léo, Daniela, Claudemir, amizades que se iniciaram nos corredores da Creche Central e ultrapassaram os jardins e as unidades da Universidade de São Paulo, pelos nossos encontros, almoços, passeios e todos os momentos deliciosos que passamos juntos. À Rejane também pela ajuda com a tradução.

E às amizades que se intensificaram para além dos espaços dedicados aos nossos filhos: Marcelo Modolo, Célia Modolo, Juta, Jorge, Eloísa, Luciano, Rita, Grace, Jussara, Zé, Marcelo, Aline, Ruy, Júlia, Rose, Malu, Sergio, Renato e Bianca, todos queridos amigos que em vários momentos ofereceram valioso suporte para a pesquisa no que se refere ao auxílio na dinâmica das atividades e da logística do dia-a-dia.

Aos meus amigos da Vila Buarque: Eduardo Camargo, Ismar Leal, Regina Tirello, amizades que se intensificaram ao longo dos anos e ao Márcio Périgo, Caíto, Marcos, Moacir Simplício, Carlos Marinho, Philippe, Cacau, Dedé, Janaína, Priscila, Mathias, Max, Robson, aos novos e pequenos ingressantes do grupo, Teo e Gabriel. Aos amigos da UMAPAZ/UNESP: Mário, Lucila, Luciene, Paula e Will, Solange, Luana, Patrícia e todos que fizeram parte deste grupo que simbolizou um renascimento.

Às educadoras e funcionários da Creche Central Coseas da Universidade de São Paulo, que estiveram nestes seis anos presentes na vida do Enzo, e com carinho atenderam as suas necessidades e contribuíram para a sua formação, fazendo com que eu tivesse tranquilidade absoluta para me dedicar à pesquisa. Pela amizade e pelos momentos inesquecíveis de toda a convivência: à Josiane (José), Alexsandra, Irene, Adriana (Dri), Priscila, Telma, Livia, Crispiniana, Hanna, Edinaura (Edi), Crismara, Juliana, Lenilda, Márcia, Margareth, Ione, Isabel (Bel), D^a Ivoni, Delba, Dirlene, Sizino, Bruna, Anaizuede, Andrea, Ângela, Marli, Martha, Fabiana, Everaldo, Rômulo, Miriane, Neime, Odair, Olindina, Beth, Maria Claudia, Eliene, Francinalda, Chiquinho, Nelita, Maria, Flávia, Janeide, Jorge, Gabriela, Elaine, Carla, Airton, Célio, José (Seu Zé), Rodrigo, Rose, Cida, Thiago, Maitê, Taís, Renata, Célio, Célio, Renata, Natália, Denise e todas as educadoras e funcionários que estiveram presentes na vivência do Enzo neste espaço que foi tão especial para todos nós. E à Dona Lucy pela simpatia e carinho.

PALAVRAS CHAVE

Arquitetura – Cairo – Sinagoga – Judaísmo – Islã – Medievo

RESUMO

Nos estudos sobre as cidades islâmicas, poucos são os que tratam dos edifícios que pertencem a outros grupos confessionais que não o dos muçulmanos, no sentido de analisá-los como agentes na evolução da configuração urbana das cidades que estiveram sob governo islâmico.

Os estudos existentes sobre esses edifícios seguem sempre uma orientação em analisá-los dentro de seus próprios elementos, ou seja, um edifício cristão ou judaico dentro do seu próprio contexto que é o de servir a sua própria comunidade confessional.

A tese mostra que a sinagoga é um elemento que também constrói e participa da dinâmica da cidade, e seu estudo auxilia tanto na compreensão da urbe árabe-islâmica, como também no entendimento da dinâmica da sociedade entre os séculos X-XIII.

Ao analisar a Sinagoga de Ben Ezrá localizada no Cairo portanto no contexto da cidade islâmica e não apenas sob seus aspectos estéticos ou estilísticos, busca entender como o edifício dialoga com a cidade no sentido da construção de suas territorialidades. E também, no sentido inverso: como a cidade e um tipo de linguagem “islâmica” dialogam com o edifício judaico.

A grande extensão geográfica conquistada pelo Islã produziu uma multiplicidade de formas e empréstimos e, ao mesmo tempo, devido à facilidade de ir e vir das pessoas e as novas conquistas, forjou-se uma certa unificação na linguagem.

As trocas e as assimilações não só foram e são inevitáveis, como fazem parte das relações e convívio entre os grupos em qualquer momento. A Sinagoga de Ben Ezrá foi desde a sua fundação, um elemento organizador do espaço urbano ao seu redor, organizador da distribuição dos habitantes ligados à comunidade judaica, não apenas da comunidade rabínica da palestina mas das outras comunidades judaicas – babilônica e caraíta, entre os séculos X ao XIII. E desempenhou um papel de articulador de multiterritorialidades.

Esta análise vem ampliar o conhecimento acerca desse edifício, e principalmente, das relações entre as comunidades – judaica, islâmica e cristã – entre a conquista fatímida do Egito (969 E.C.) e o fim da dinastia aiúbida (1254 E.C.).

Key Words

Architecture – Cairo – Synagogue – Judaism – Islam - Medieval

ABSTRACT

In studies of Islamic cities, there are few that deal with buildings that belong to other faith groups other than Muslims, in the sense of analyzing them as agents in the evolution of the urban configuration of the cities that were under Islamic government. The existing studies about these buildings always follows the line of analyzing them inside their own elements, in other words, a Christian or Jewish building within their own context, which is to serve its own confessional community.

The thesis shows that the synagogue is an element that also builds and participates in the dynamics of the city, and its study helps both in the comprehension of the Arab-Islamic metropolis, but also in understanding the dynamics of society between the X-XIII centuries.

By analyzing the Ben Ezra Synagogue in Cairo, located just in the context of the Islamic city, not only in its aesthetics or stylistic aspects, aims to understand how the building dialogues with the city in the sense of the construction of its territorialities. And also, in reverse: how the city and a kind of “Islamic” language dialogue with the Jewish building.

The big geographic extension conquered by the Islam produced a multiplicity of forms and loans and, at the same time, due to the facility of coming and going of the people and the new conquests forged a certain unification in the language.

The exchanges and the assimilations not only were and are inevitable, as they are part of the relations and living together among the groups at any time. The Ben Ezra Synagogue was since its foundation, an organizing element of the urban space around, organizer of the distribution of the inhabitants linked to the Jewish community not only the rabbinic of Palestine but for others Jewish communities – Babylonian and Karaite, between the X-XIII centuries. And it played a role of articulator of multiterritorialities.

This analysis comes to enlarge the knowledge about this building, and mainly, of the relations among the communities – Judaic, Islamic and Christian - between the Fatimid conquest of the Egypt (969 e.C.) and the end of the Ayyubid dynasty (1254 E.C.).

ÍNDICE	Página
Índice de Figuras	i
Lista de Abreviaturas	v
Explicações Iniciais	vi
Introdução	1
Capítulo 1	12
1.1- CONSIDERAÇÕES GERAIS	12
1.2 -OBJETIVOS, CONCEITOS E METODOLOGIA	18
1.2.1 - Objetivo	18
1.2.2 - Conceitos	24
1.3 - CONCEITO DE CULTURA	32
1.3.1 - Cultura e arqueologia	32
1.4 - CULTURA MATERIAL	37
1.4.1 - A Paisagem	37
1.4.2 - Cultura Material e Arquitetura	41
1.5 - HISTÓRIA	44
1.6 - A TERRITORIALIDADE	49
Capítulo 2	55
2.1 - DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO	58
2.2 - ORIGEM DA FORTALEZA DA BABILÔNIA	64
2.3 - O EGITO ISLÂMICO	83
2.3.1 - Fustât (antes da conquista Fatímida) – Contextualização Histórica	83
2.3.2 - Fustât depois da conquista Fatímida	89
2.4 - COMPOSIÇÃO DOS GRUPOS NO GOVERNO FATÍMIDA	98
2.4.1 – Comunidades (Aspectos Sociais)	106
2.5 - AS COMUNIDADES JUDAICAS NO PERÍODO FATÍMIDA	110
2.6 – AS CIDADES: AL- FUSTĀṬ E AL-QĀHIRA	116

Capítulo 3	123
3.1 - A GUENIZÁ	124
3.2 - AS COMUNIDADES CARAÍTA E AS RABÍNICAS – BABILÔNICA E PALESTINA	129
3.2.1 - Caraítas	130
3.2.2 - Rabanitas (Rabínicos) da Palestina e da Babilônia	134
3.2.3 - Rabínicos da Babilônia	136
3.2.4 - Rabínicos da Palestina	139
3.3 -AS RELAÇÕES COM O GOVERNO ISLÂMICO	141
3.4 - AS REDES – DINÂMICA DA COMUNIDADE JUDAICA (SÉCULOS X-XIII)	150
3.4.1 - A Organização da Cidade e as Leis	150
3.5 - WAQF – FUNDAÇÕES PIEDOSAS	159
3.5.1 -Waqf	159
3.5.2 - A Configuração do Espaço em torno da Sinagoga a partir das Doações Piedosas	163
3.5.3 - Sobre as Restrições Legais dos Waqfs	171
Capítulo 4	177
4.1 - SINAGOGA	177
4.2 - A SINAGOGA DE BEN EZRÁ	178
4.2.1 – Localização da Sinagoga – A Fortaleza da Babilônia	179
4.3 - QUESTÕES SOBRE A ORIGEM DO EDIFÍCIO	182
4.4 - DESCRIÇÃO DO EDIFÍCIO SINAGOGA DE BEN EZRÁ E AS CONSTRUÇÕES ADJACENTES	190
4.5 - CARACTERÍSTICAS TIPOLOGICAS E ARQUITETÔNICAS DO EDIFÍCIO	196
4.6 - ELEMENTOS ARQUITETÔNICOS NO INTERIOR DO EDIFÍCIO	205
4.7 - EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS ANTERIORES À RESTAURAÇÃO – LEVANTAMENTOS PARA O PROJETO DE 1980	211
4.8 - HISTÓRIA DA CONSTRUÇÃO (DO EDIFÍCIO): EVIDÊNCIA TEXTUAL	214
4.8.1 - A Sinagoga e a sua relação com a Comunidade – As Evidências Textuais	214

ÍNDICE	Página
4.8.2 – Descrição do Edifício da Sinagoga no período Fatímida e Aiúbida e do seu Interior	229
Conclusão	238
Apêndice A – Tabelas de Transliteração	250
Apêndice B – Cronologia de Governantes Fatímidas e Aiúbidas	255
Apêndice C – Glossário	257
Bibliografia	259

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura	Descrição	Página
FIGURA I	Mapa localizando Fustât com relação as outras áreas do Cairo histórico	4
FIGURA II	A Sinagoga de Ben Ezrá depois da restauração realizada na década de 1980	7
FIGURA 2.1	Os três momentos da expansão islâmica: (marrom) época de Mohammed (622-632 EC); (laranja) os domínios durante o Califado Rashdun (632-661 EC); (amarelo) os domínios durante o Califado Omíada de Damasco (661-750 EC). A segunda fase se inicia em 750 EC com o califado abássida e a partir desse momento se inicia a desfragmentação de um único califado em vários califados autônomos.	59
FIGURA 2.2	O curso dos canais romano e árabe através do Cairo. (mostra as principais vias modernas e a progradação (processo natural de ampliação das margens e praias, provocados pelos rios ou pelo mar) da margem oeste do Nilo com o decorrer do tempo.	65
FIGURA 2.3	Egito e o Oriente Médio c. 110 E.C.	66
FIGURA 2.4	Vista área do Cairo Antigo. A Fortaleza da Babilônia está no canto esquerdo inferior. A mesquita de °Amr próxima a parte superior direita da foto.	68
FIGURA 2.5	O delta do rio Nilo e as ramificações conforme o relato de Strabo. [depois de Said, 1981].	69
FIGURA 2.6	Seção transversal entre Ain El-Sira e o Rio Nilo.	70
FIGURA 2.7	Principais rotas na direção norte-leste, da África e Oriente Médio em direção à Índia.	73
FIGURA 2.8	Região atravessa pelo canal do Nilo até o Mar Vermelho. Esboço feito por Posener que mostra a localização encontrada de quatro stelas persas.	74
FIGURA 2.9	Localização de Musturud e o canal que passa por esse local.	75

Figura	Descrição	Página
FIGURA 2.10	Imagem que mostra a distância entre Musturud e o Mar Vermelho.	75
FIGURA 2.11	Reconstrução axonométrica da Fortaleza Romana da Babilônia e a entrada do Ammis Traianus por volta de 300 EC. [Alojamentos de Diocleciano: A topografia da Fortaleza Romana da Babilônida].	76
FIGURA 2.12	A Fortaleza da Babilônia no contexto do Cairo. Características topográficas e urbanas da Margem Leste do rio Nilo no Cairo.	80
FIGURA 2.13	O local de al-Fustāt, al-cAskar e al-Qatā'ic (depois de Bahgat e Gabriel). Indica a entrada do Fumm al- Kalīg.	82
FIGURA 2.14	Planta que apresenta al- Fustāt, al-‘Askar, al-Qataci’, e outros elementos topográficos da cidade. Indica a localização das margens do Nilo desde a época da conquista árabe até o período aiúbida. Retirado de Fouilles d’al-Foustat de Bahgat Bey 1921.	84
FIGURA 2.15	Levantamento com os monumentos do Cairo Antigo.	88
FIGURA 2.16	Mapa do Magrebe, primeira metade do século XI.	90
FIGURA 2.17	Território do Governo Fatímida na primeira metade do século XI e depois o que restou no século XII [lustrado].	93
FIGURA 2.18A	Evolução urbana de Fustāt entre 642 a 1250 (depois de Clerget).	96
FIGURA 2.18B	Os canais do Cairo na metade do século XIV. Toponímia, urbanização e eixos de circulação. Fonte: Description de l’Égypte.	97
FIGURA 2.19	O Cairo Fatímida: al-Qāhira.	104
FIGURA 2.20	Principais rotas de comerciais entre os séculos IX ao XV.	105
FIGURA 2.21	Mapa do território sob governo aiúbida (em laranja).	133

Figura	Descrição	Página
FIGURA 3.1	Planta: Localização do Cairo e Fayyum.	133
FIGURA 3.2	Planta do setor sul da Fortaleza da Babilônia. Indica as sinagogas, as instituições e as casas medievais. Localização dos edifícios por Menahem Ben-Sasson após desenho elaborado por Kate Spence, Peter Sheehan e Charles le Quesne.	175
FIGURA 4.1	A Sinagoga de Ben Ezrá antes da restauração ocorrida na década de 1980 E.C.	179
FIGURA 4.2	Planta com os principais edifícios religiosos dentro da Fortaleza da Babilônia. (1) Igreja da Virgem [al-Adra]; (2) Mair Girgis [São Jorge]; (3) Igreja de Santa Bárbara; (4) Abû Sargah (Santo Sergius); (5) Sinagoga de Ben Ezrá; (6) Igreja Suspensa / Sitt Mariam [al-Mu'allaq; mu'allaq – suspenso]; (7) Igreja Grega Ortodoxa de São Jorge	180
FIGURA 4.3	Planta do Cairo Antigo. Indica os edifícios existentes e as áreas (cobertas) da Fortaleza Romana que permanecem no nível do terreno ou que foram reveladas pela escavação. No centro da planta mostra o canal de Trajano. A entrada do canal entre as duas torres.	183
FIGURA 4.4	Reconstrução axonométrica dos alojamentos romanos na área leste da atual Sinagoga de Ben Ezrá. Mostra a relação das construções romanas com a sinagoga, com a Igreja de Santa Bárbara e outras edificações medievais.	187
FIGURA 4.5	Maquete do Museu Copta que mostra o Cairo Antigo em 1930, com as três longas fileiras de construções dos alojamentos da comunidade judaica.	190
FIGURA 4.6	Planta com levantamento do Egito em que mostra a relação do Cairo Antigo e a região do rio. O levantamento foi realizado em 1918. Apresenta os cemitérios próximos da fortaleza e da sinagoga.	191
FIGURA 4.7	Planta da superfície das estruturas da Sinagoga de Ben Ezrá com o Anexo II.	193
FIGURA 4.8	Fortaleza da Babilônia. Butler, The Ancient Coptic Churches of Egypt.	194
FIGURA 4.9	Vista do Cairo Antigo durante a segunda metade do século XIX. (Jullien).	195

Figura	Descrição	Página
FIGURA 4.10	Planta do piso térreo da Sinagoga de Ben Ezrá.	197
FIGURA 4.11	Reconstrução isométrica do século XIX no interior da Sinagoga de Ben Ezrá. Desenho Kate Spence, 1993.	198
FIGURA 4.12	Perspectiva axonométrica da Sinagoga de Ben Ezrá (SBE) antes da reconstrução de 1889.	199
FIGURA 4.13	Perspectiva axonométrica da SBE conforme o ano de 1930.	199
FIGURA 4.14	Elevação da fachada oeste da SBE. Desenho de Claire Daliers.	201
FIGURA 4.15	Elevação da fachada sul da SBE. Desenho de Claire Daliers.	202
FIGURA 4.16	Corte transversal da SBE. Vista leste. Desenho de Claire Daliers, Rodrigo Tapia e Anna-Paula Villela.	203
FIGURA 4.17	Hekhal da SBE.	207
FIGURA 4.18	Vista geral, com a bimá a frente.	207
FIGURA 4.19	Intradorso da arcada da galeria feminina e o teto da nave da SBE.	207
FIGURA 4.20	Portas da câmara ao norte da arca. Mostra o antigo revestimento nas paredes imitando trabalho em cantaria.	207
FIGURA 4.21	Pátio da Sinagoga de Alepo com a bimá externa.	235
FIGURA 4.22	Mesquita de °Amr ibn al-°As. Pátio Central com a fonte de ablução. Foto: Final do século XIX.	236

LISTA DE ABREVIATURAS

Add.	Adicional
AIU	Alliance Israélite Universelle, Paris.
Antonin	Antonin Collection, St. Petersburgo.
Ar.	Árabe
AS	Séries Adicionais
B.L.	British Library
Bodl.	Bodleian Library (Oxford); Neubauer-Cowley, Catalogue of Hebrew MSS. at the Bodleian, vols. I e II.
MS. Heb.	Hebrew MSS. na Bodleian, Oxford.
Chapira	Chapira Collection
DK	David Kauffman Collection, Budapeste.
El 2nd	Enciclopédia do Islã, 2 ^a ed. P.Bearman,T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, e W. P. Heinrichs (Leiden, 2006)
ENA	Elkan Nathan Adler Collection, New York.
MS. Adler	Collection of Mr. E. N. Adler;
Halper	Halper Collection, University of Pennsylvania
Heb.	Hebraico
IFAO	Institute Française d'Archeologie Oriental
JNUL	Jewish National and University Library, Jerusalem.
JTS	Jewish Theological Seminary
J.	Judeu-árabe
Meunier	Meunier Collection
Misc.	Miscellaneous
Mosseri	Jacques Mosseri Collection, Cambridge.
MS (MSS)	Manuscrito
N.S.	Nova Série
Or.	Oriental MSS. no British Museum, London.
P. Heid.	Papyrus Collection of the University of Heidelberg.
PER.	Erzherzog Rainer Papyrus Collection, Viena.
T.S.	Taylor-Schechter Collection, Cambridge.

EXPLICAÇÕES INICIAIS

A grafia na qual foram escritos os nomes dos indivíduos da comunidade judaica segue a forma e convenções utilizadas no mundo islâmico, segundo:

O nome pessoal *ism* (ar.) (nome), o patronímico *nasab* (nome do pai), a *kunya* (“pai de xxx”), e *nisba* pessoal ou familiar (um especificador) que indicaria ou o lugar de origem, a profissão ou descendência. Alguns indivíduos têm mais que um *nisba*, e alguns indivíduos ou famílias também carregam um *laqab*, ou apelido. A maioria das formas adotadas no texto é na forma “*ism* b. *nasab*”, mas também foram adotadas variações, seguindo o uso do autor da qual a fonte foi utilizada¹.

O “b.” é o equivalente a *ibn* em árabe, que é *ben* em hebraico e *bar* em aramaico, como exemplo: Yūsuf b. Ya‘qūb Ibn ‘Awkal que significa, Yūsuf cujo pai era Ya‘qūb, e cuja família era Ibn ‘Awkal, e que também pode ser apenas citado como Yūsuf Ibn ‘Awkal, ou seja, Yūsuf da família ‘Awkal.

Durante a idade média, muitos judeus no Oriente Médio, eram conhecidos tanto por seus nomes em hebraico como em árabe, usualmente, eles utilizavam as formas em árabe.

Para as cidades cujos nomes são mais familiares aos leitores em português, foram utilizadas as versões traduzidas. Para outros nomes, e também para indicar como foram citados pelos autores e fontes medievais, são apresentadas em sua forma transliterada, também acompanhados do artigo onde seu uso é mais comum, como por exemplo al-Qāhira, em alguns casos Fustāt e em outros al-Fustāt (de acordo com o contexto da fonte citada).

Para a Península Ibérica (Espanha) islâmica são utilizadas as formas: Andaluzia (em português), al-Andalus (às vezes com ou sem o artigo “al”) e Şiqilliyya (Sicília) quando citada por algum texto medieval, al-Shām (Síria). Os nomes transliterados são utilizados quando no contexto dos textos e citações medievais.

As palavras árabes e hebraicas estão em itálico. Encontra-se um glossário no apêndice. As letras [◌]ayn e hamza [◌] estão indicadas. Todas as datas são indicadas pela

¹ Jessica Goldberg, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean: The Geniza Merchants and their business world*. Cambridge, 1969, pp. 31-50, 199-209, 247-288.

fórmula E.C. (Era comum) pois todas as três religiões possuem calendários específicos e diferentes.

O apêndice A contém as tabelas das transliterações do Árabe e do Hebraico.

O apêndice B inclui a tabela dos governantes fatímidas e aiúbidas.

O apêndice C contém um glossário de termos.

INTRODUÇÃO

“Cheguei enfim à cidade de Miṣr [Cairo], mãe de todas as cidades e sede do Faraó, o tirano, senhora de amplas províncias e terras férteis, sem limites em sua multidão de edifícios, inigualável em beleza e esplendor, local de encontro daquele que vem e daquele que vai, o ponto de parada do debilitado e do forte. Lá existe o que você escolher, do estudado ao simples, do sério e do alegre, do prudente ao tolo, do vil ao nobre, do alto ao baixo nível, do desconhecido ao famoso; ela surge como as ondas do mar, com suas multidões de gente, e mal as pode conter a despeito de seu posto em termos de posição e poder para prover. Sua juventude é sempre nova, apesar da longevidade em dias, e o astro de seu horóscopo não se move da casa da fortuna; sua capital conquistada [al- Qahira] subjugou as nações, e os seus reis tomaram pelo cabelo árabes e não árabes. Ela tem como sua possessão exclusiva o majestoso Nilo, que dispensa sua área da necessidade de suplicar pela destilação [da chuva]; seu território é uma jornada de um mês para um viajante apressado, de solo generoso, e oferecendo uma recepção calorosa a estranhos.”¹ (Tradução: Rogério Schlegel).

Entre todas as cidades do mundo, a cidade do Cairo está entre uma das mais famosas. Seu embrião, a Fortaleza da Babilônia, onde foram construídas várias igrejas e sinagogas.

As cidades nos territórios que foram governados pelo islã sempre tiveram os estudos de sua história e de seu desenvolvimento urbano baseados em elementos e edifícios relacionados com o governo e/ou a comunidade muçulmanos.

¹ “I arrived at length at the city of Miṣr [Cairo], mother of cities and seat of Pharaoh the tyrant, mistress of broad provinces and fruitful lands, boundless in multitude of buildings, peerless in beauty and splendour, the meetingplace of comer and goer, the stopping-place of feeble and strong. Therein is what you will of learned and simple, grave and gay, prudent and foolish, base and noble, of high estate and low estate, unknown and famous; she surges as the waves of the sea with her throngs of folk and can scarce contain them for all the capacity of her situation and sustaining power. Her youth is ever new in spite of length of days, and the star of her horoscope does not move from the mansion of fortune; her conquering capital [al-Qahira] has subdued the nations, and her kings have grasped the forelocks of both Arab and non-Arab. She has as her peculiar possession the majestic Nile, which dispenses her district from the need of entreating the distillation [of the rain]; her territory is a month's journey for a hastening traveller, of generous soil, and extending a friendly welcome to strangers.” (GIBB, H. A. R. *The Travels of Ibn Battuta*, A.D. 1325 -1354. Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. DEFREMERY and B. R. SANGUINETTI, Vol.1. Cambridge. 1958: 41)

Poucos são os estudos que tratam dos edifícios que pertencem a outros grupos confessionais que não o dos muçulmanos no sentido de analisá-los como agentes na evolução da configuração urbana das cidades que estiveram sob o governo islâmico. Os estudos que existem sobre esses edifícios seguem sempre a direção de estudá-los dentro de seus próprios elementos, ou seja, um edifício cristão ou judaico dentro do seu próprio contexto, que é o de servir a sua própria comunidade confessional.

Analisaremos aqui uma sinagoga conhecida atualmente por Sinagoga de Ben Ezrá, localizada na cidade do Cairo, dentro da Fortaleza da Babilônia.

Afirmamos que a sinagoga é um elemento que também constrói e participa da dinâmica da cidade, e que seu estudo auxilia tanto a compreensão da urbe árabe-islâmica como também o entendimento da dinâmica daquela sociedade entre os séculos X e XIII. Ela é um edifício que organiza o espaço, e os grupos sociais e confessionais envolvidos deixam suas marcas nas construções e na configuração espacial do seu entorno.

A importância do estudo dessa sinagoga dá-se pelo fato de ser uma das mais antigas sinagogas do período medieval² e de estar no contexto de uma das mais importantes cidades islâmicas daquela época, com uma considerável população tanto de judeus como de outras comunidades que ou habitavam a cidade ou usavam-na como rota para outros locais de destino ligando o norte da África e a Andaluzia à Ásia Central.

Analisar uma sinagoga dentro da cidade islâmica não é analisá-la apenas do ponto de vista estético ou estilístico, mas também de como o edifício dialoga com a cidade do ponto de vista da construção de suas territorialidades. E vice-versa: como a cidade e um tipo de linguagem “islâmica” dialogam com o edifício judaico.

Para esse entendimento, é necessário levar em conta que a cidade islâmica é baseada nos valores socioculturais decorrentes da religião islâmica, mas que não está limitada a símbolos e sinais, ou seja, não é uma cidade que possui um padrão ou forma preestabelecida, pois existem variações no tempo e no espaço.

² Deixaremos claro desde o início que o termo medieval (adj.) aqui nesta pesquisa é utilizado nos termos da historiografia ocidental. Para a historiografia do Ocidente, é o período que se inicia no século V, com a queda do Império Romano do Ocidente, e termina no século XV. É uma divisão clássica da História ocidental.

A cidade do Cairo é construída sobre e entre camadas de fundações anteriores. São cidades que, após os sucessivos governos, entre os séculos VII e X, foram sendo fundadas a partir de um novo assentamento urbano próximo ao perímetro da cidade que a antecedia, mas sem se desvincular dela até, no final do período aiúbida, ela se tornar uma única, o atual Cairo.

Os antigos componentes da cidade anterior convivem e também são ressignificados a cada novo assentamento urbano, seja no seu aspecto material – uso de espólio de outras construções, por meio da manutenção de antigos edifícios sem a sua destruição ou mudança de uso –, pela permanência dos seus habitantes ou, ainda, pela permanência do uso por antigos habitantes que se deslocaram para novos bairros e para novas cidades, mas que se mantêm ligados à cidade anterior, pois continuam frequentando-a e ativos com relação a congregações ligadas ao seu edifício religioso.

Também os antigos moradores e as gerações seguintes podem, muitas vezes, continuar ligados às antigas áreas por questões econômicas como, por exemplo, ter imóveis de sua propriedade que precisam administrar ou lojas e outros estabelecimentos nos quais tanto podem exercer sua atividade profissional diariamente como podem ser apenas sócios.

E, por fim, a permanência também se dá pela tradição e vínculo que podem estar relacionados a lendas e histórias do local.

No longo período no qual se desenvolveram as regiões que foram conquistadas pelos muçulmanos, foram incluídos diferentes grupos étnicos, que possuíam diferentes culturas e diferentes religiões: judeus, cristãos, hinduístas, budistas e zoroastristas, entre outros. Herdaram também instituições dos povos que habitavam anteriormente as terras então conquistadas, como as dos impérios romano e sassânida, e, mais tarde, as dos bizantinos.

Nesta miríade de culturas e regiões conquistadas, na arquitetura e na construção das cidades, os novos governantes islâmicos também adotaram desenhos e formas locais integrando e combinando-os com uma ampla gama de elementos provenientes de outras regiões.

A grande extensão geográfica conquistada pelo islã produziu uma multiplicidade de formas e empréstimos e, ao mesmo tempo, devido à facilidade de ir e vir das pessoas e também às novas conquistas, forjou-se uma certa unificação na linguagem.

As trocas e as assimilações não só foram e são inevitáveis, como fazem parte das relações e do convívio entre os grupos em qualquer momento.

A Sinagoga de Ben Ezrá foi um elemento organizador de espaço para a comunidade judaica, não só a rabínica da Palestina, mas as outras comunidades judaicas – babilônica e caraíta –, entre os séculos X e XIII. E desempenhou um papel de articulador de multiterritorialidades.

É necessário, no caso do estudo de um edifício localizado na cidade do Cairo, ou seja, dentro da cidade islâmica, definirmos o que entendemos por cidade islâmica.

No primeiro momento, a cidade islâmica aqui definida é aquela que é governada por indivíduos que professam a fé do islã. Em um segundo momento, é aquela na qual a maioria da população é composta de muçulmanos, o que irá ocorrer lentamente.

Fig. 1 HISTORIC CAIRO

Figura I: Mapa localizando Fustât com relação às outras áreas do Cairo histórico. (Fonte: Bianca, Stephano; Antoniou, Jim; El-Hakim, Sherif; Lewcock, Ronald; Welbank, Michael. *The Conservation of the Old City of Cairo*. UNESCO, Paris. 1985)

As regiões que estiveram sob o domínio de algum governo islâmico, mesmo por um curto período, reconhecem na sua paisagem elementos que se denominam “islâmicos”.

Logo, o termo islâmico não se resume a uma cidade ou a um elemento arquitetônico ou edificação, mas a uma cultura que opera sobre uma ampla área geográfica e que fornece um reconhecimento dos seus habitantes, sejam eles muçulmanos, cristãos ou judeus³, nos limitando aqui apenas aos denominados “Povos do Livro”, como veremos no decorrer deste trabalho.

O período escolhido para a análise, entre os séculos X e XIII, foi um período durante o qual parte das terras sob o domínio islâmico estava sob o governo de três califados poderosos diferentes e cujas populações que viviam nestas regiões dialogavam intensamente entre si, construindo dinâmicas sociais e urbanas que irão não apenas desenhar a distribuição espacial na cidade como também marcar arquitetonicamente os edifícios com sua pluralidade cultural.

A Sinagoga de Ben Ezrá, como dito acima, localizada no Cairo e, portanto, no contexto da cidade islâmica, foi desde a sua fundação um dos elementos organizadores do espaço urbano no interior da Fortaleza da Babilônia; da distribuição dos habitantes ligados à comunidade judaica; e, mais especificamente, da comunidade judaica rabínica palestina. Mas também foi uma ferramenta para a construção de territorialidades das comunidades que se distribuíram não só na cidade, mas em uma ampla região geográfica. Por isso, o edifício da sinagoga foi o objeto concreto, material e o suporte para o diálogo arquitetônico que pôs em contato diversos grupos que foram os atores da sociedade naquela época.

Foi uma época de grande circulação de pessoas e grupos por todo o mundo islâmico⁴ – e o que veio a se tornar o atual Cairo foi uma cidade que atraiu governantes de diversas regiões.

No século IX ocorreu a compra do edifício da sinagoga, inaugurando oficialmente a presença judaica na cidade sob a égide do islã, durante o governo de

³ Entendidos então como o conjunto dos israelitas: judeus rabínicos, judeus caraítas e samaritanos.

⁴ O termo “mundo islâmico”, que usamos aqui e quando for utilizado no decorrer deste trabalho, o é a partir da definição de Hourani: “Nos séculos IX ou X EC surgiu algo que era reconhecidamente um ‘mundo islâmico’. Um viajante ao redor do mundo poderia dizer, pelo que via e ouvia, se uma terra era governada e povoada por muçulmanos. Essas formas externas tinham sido levadas por movimentos de povos: por dinastias e seus exércitos, mercadores cruzando os mundos do oceano Índico e do mar Mediterrâneo, e artesãos atraídos de uma cidade para outra pelo patrocínio de governantes ou dos ricos”. Em HOURANI, A., *Uma história dos povos árabes*. Companhia das Letras, 2006:86.

Ahmād Ibn Ṭūlūn. No fim do século XIV, ocorreu a conquista de Córdoba pelos cristãos, marcando mais um movimento de povos provocado por questões políticas.

O edifício anterior da atual sinagoga, segundo relatos históricos, era a igreja de São Michel, que foi vendida pelo patriarca copta aos judeus⁵. O edifício da sinagoga ficou conhecido nos tempos medievais como *kanisat al-shamiyyin*⁶ (a sinagoga da comunidade judaica palestina no Cairo) e recebeu a denominação de Ben Ezrá no período moderno, devido a uma lenda, registrada no século XV, que relaciona o profeta Ezrá⁷ e os manuscritos da Torá que estavam com ele e que teriam sido posteriormente guardados nessa sinagoga.

Outra lenda seria que o rabino Avraham Ben Ezrá⁸, rabino também de Jerusalém, teria sido o responsável pela reestruturação da sinagoga no início do século XII, embora não se saiba em que data ele realmente teria estado no Egito. Em muitos dos textos que comentam sobre o nome Ben Ezrá, pelo qual a sinagoga passou a ser denominada, estas duas lendas se confundem.

Com base nos trabalhos já realizados sobre a comunidade judaica no islã do período medieval⁹, nos relatórios das escavações mais recentes realizadas na área da Fortaleza da Babilônia¹⁰, de estudiosos da história islâmica, da arquitetura e da arte, pretendo fazer um retrato da sociedade islâmica na construção dos seus espaços urbanos e dos elementos envolvidos nesta ação, pois “a distribuição dos espaços na planta de um

⁵ REIF, Stefan C. *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*. Curzon, 2000.

⁶ Kanīnisat al-shāmiyyīn se refere a uma das principais comunidade judaicas do Egito. Existiam duas importantes congregações judaicas em Fustāt, uma palestina (*Kanīnisat al-shāmiyyīn*) e a outra babilônica (*Kanīnisat al-irāqiyyīn*). Existiam duas congregações em muitas das maiores comunidades judaicas no Egito, e poucas nas menores (aquelas que possuíam um número mais reduzido de judeus na cidade). Mais de 90 nomes de cidades, vilas e aldeias com populações judaicas são mencionados nos documentos guenizá. Palestinos e babilônios formaram a comunidade denominada Rabinato judaico. Os caraítas formaram um grupo distinto. Estes últimos rejeitam as tradições rabínicas do judaísmo talmúdico e aceitam apenas a Bíblia como fonte para as leis religiosas. A data de seu estabelecimento no Egito é desconhecida, mas no século X eles já formavam um grupo numeroso, e muitos deles pertenciam à elite mais rica de mercadores e oficiais da burocracia do governo. O casamento entre os membros da orientação rabínica e da caraíta era frequente no Egito nesta época, mas se tornou menos comum no final da idade média. (Fonte: *The Cambridge History of Egypt*, Vol. 1 [Islamic Egypt, 640-1517]; Carl F. Petry, Cambridge University Press, 1998)

⁷ Também Ezrá, o escriba, ou Ezrá, o sacerdote (480–440 AEC).

⁸ Erudito e escritor, nascido em 1092-1093 EC. Provavelmente, pertence a um ramo da família Ibn Ezrá, à qual Moses ibn Ezrá pertencia.

⁹ Entre eles, os estudos de S. D. Goitein, Yaacov Lev e Jacob Mann feitos no século XX; os estudos mais recentes feitos principalmente por Marina Rustow e outros autores que serão citados no decorrer deste trabalho e na bibliografia final.

¹⁰ Que, confrontados com as afirmações feitas em estudos anteriores realizados no início do século XX, as modificam, pois os novos dados obtidos a partir de escavações e o intenso estudo sobre os documentos da Guenizá do Cairo modificam afirmações anteriores.

edifício, ou em uma cidade, é o resultado das relações espaciais e sociais que são ordenadas de maneira a distinguir os lugares, o que em um primeiro momento é feito através da linguagem e depois através dos espaços construídos. Os edifícios, além de proporcionarem o abrigo básico, desempenham o papel de codificar os esquemas e os lugares sob a forma física e simbólica”.¹¹

Figura II: A Sinagoga de Ben Ezrá depois da restauração realizada na década de 1980. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p. 33).

Concordamos com Ibn Khaldun¹² que afirma que a “cidade é o produto de pessoas e edifícios, ‘engenharia’, cultura e arquitetura, administração e economia”¹³.

¹¹ Rocco, Lygia F. *A mesquita de Ibn Ṭūlūn como representação da herança arquitetônica árabe. Estudo da Mesquita de Ibn Ṭūlūn como monumento síntese das características árabes e das transferências de elementos arquitetônicos entre os povos não árabes*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe junto ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Letras. São Paulo, 2008. p. 03.

¹² ^c Abd al-Rahman Ibn Khaldun nasceu na Tunísia em 1332 e faleceu no Egito em 1406. Historiador e estudioso de diversas áreas do conhecimento. Suas principais obras são *Al-tarif b’Ibn Khaldun*, obra autobiográfica, e o conhecido *al-Muqaddimah* (Prolegômenos da História Universal), na qual faz uma análise político-social sobre as populações nômades e sedentárias; sobre as civilizações, o poder, os Estados, as formas de governo e das instituições, as cidades e as sociedades rurais; sobre as ciências e as artes. *Asabiyyah* (espírito de parentesco, entendido como laços de solidariedade) é o termo usado por Ibn Khaldun para descrever os vínculos de coesão entre os indivíduos de um grupo e que formam uma comunidade.

¹³ Ibn Khaldun, citado em KHALIL, Ahmed Mohammed. *Cairo: An Analytical Case Study of an Arab-Islamic City*. The University of Texas at Arlington, Dissertation for the Degree of Master of Architecture. UMI Dissertation Information Service, 1990:12.

Hassan Fathy descreve a cidade como “um ambiente civilizado composto pelo homem para representar a cultura de um povo como um grupo e revelar sua personalidade (...) a cidade é uma forma cultural, social e econômica no espaço”¹⁴.

As fontes estudadas para a pesquisa foram: jornais eletrônicos, manuscritos disponibilizados digitalmente pela Universidade de Cambridge, periódicos, artigos, relatórios e livros, e relatórios de escavações realizadas no Cairo Antigo. Para esta análise, são utilizados os documentos encontrados na guenizá Sinagoga de Ben Ezrá, que é o conjunto de documentos e manuscritos conhecidos como Guenizá do Cairo, e os documentos encontrados nas proximidades do cemitério de al-Basātīn.

A guenizá é uma espécie de sala de armazenagem ou depósito de uma sinagoga ou local sagrado; é um lugar utilizado especificamente para guardar os livros e artigos que versam sobre temas religiosos, sendo proibido, de acordo com as crenças judaicas que possuem paralelos com os costumes coptas e muçulmanos, se desfazer dos escritos que contêm a palavra de Deus.

Na Guenizá do Cairo, cartas pessoais, contratos legais ou qualquer texto que continha uma invocação a Deus foram preservados. Acrescenta-se que nela foram encontradas obras inteiras de poetas medievais, além de outros documentos (ver capítulo 3). Por este motivo, o local constitui importante fonte documental egípcia para o estudo das relações entre as comunidades daquele período. H. Hirschfel¹⁵ (Hirschfel, *apud* Goitein, 1955:76) afirmava no começo do século XX que em torno de 12 mil documentos encontrados nas escavações foram escritos em árabe, embora a maioria estivesse em caracteres hebraicos, na linguagem conhecida como judeu-árabe¹⁶. Hoje,

¹⁴ Fathy, Hassan. “What is a City?” Artigo apresentado pelo autor na Universidade de al-Azhar no Cairo em 1967. Tradução do árabe em: Hassan Fathy, James Steele (London, England: Academy Editions, 1988; New York St. Maria’s Press, 1988), p. 122.

¹⁵ Hirschfeld, Hartwig. *Jewish Quarterly Review* XV (1903), p. 167. (Fonte: <http://archive.org/stream/jewishquarterly03montgoog#page/n183/mode/1up> – acesso: dez. 2011).

¹⁶ Considerado um etnoleto, e nesta pesquisa não será aprofundado. Para isso, ver Benjamin H. Hary, em *Multiglossia in Judeo-Arabic*: “Judeu-árabe tem sido falado e escrito em várias formas pelos judeus por todo o mundo de língua árabe desde antes do advento do islã até os dias atuais. (...) São cinco os principais períodos do judeu-árabe: judeu-árabe pré-islâmico, judeu-árabe primitivo (entre os séculos VIII/IX e X), judeu-árabe clássico (do século X ao XV), judeu-árabe tardio (do século XV ao XIX) e judeu-árabe moderno (século XX). Algumas características são únicas ao judeu-árabe: o uso dos caracteres hebraicos em vez dos caracteres árabes; diferentes tradições da ortografia judeu-árabe; elementos da gramática e do vocabulário hebraicos e aramaicos; e tradução literal ou direta do hebraico. O etnoleto contém elementos do árabe clássico, componentes dialetais, elementos pseudocorrigidos e a padronização destes elementos. (...) A língua é também um excelente exemplo do fenômeno de idiomas em contato, uma vez que é o ponto de encontro para o árabe clássico”. Benjamin H. Hary, em *Multiglossia in Judeo-Arabic: with an edition, translation and grammatical study of the Cairene Purim scroll*. Brill, 1992, xiii.

sabe-se que a quantidade é muito maior que a levantada na época do comentário de Hirschfel.

Goitein comenta que Grohmann¹⁷, em sua publicação *From the World of Arabic Papyri*, estimava que nas coleções de guenizá conhecidas por ele existissem por volta de 16 mil papiros e 33 mil pedaços de papel escritos em caracteres árabes. Isto retrata a intensidade do convívio na sociedade islâmica entre muçulmanos e judeus durante aquele período. Esses documentos compõem uma série de registros relativos às operações de várias espécies entre as comunidades judaicas, cristãs e muçulmanas.

Também foram utilizados relatos da literatura narrativa, pois muito do que se conhece sobre o Cairo nos aspectos urbano e arquitetônico daquela época provém das descrições literárias dos viajantes, embora o material literário produzido pelos viajantes, inclusive os documentos da guenizá, ilustrem os aspectos sociais e os eventos políticos, sobre as informações referentes à totalidade do tecido urbano, as questões arquitetônicas, as de circulação, como os grupos e comunidades se distribuíam no espaço e construíram suas territorialidades no tecido urbano. Esses dados necessitam ser localizados no espaço geográfico, pois o conceito de territorialidade está vinculado ao conceito de território na sua dimensão material. Esta dimensão é fundamental para a análise proposta nesta pesquisa, que é a organização da cidade e sua evolução durante um determinado período de tempo.

A transformação e o desenvolvimento urbano do Cairo estão diretamente relacionados à ascensão do islã e seus desdobramentos, e a área onde hoje é o Cairo foi uma das primeiras fundações urbanas promovidas pelos muçulmanos.

Durante todo o seu desenvolvimento, sempre existiram diversas comunidades religiosas na cidade – judeus, muçulmanos e cristãos –, embora hoje, depois da criação do Estado de Israel, a população judaica tenha diminuído drasticamente, por razões que não serão analisadas aqui, pois excederiam o objetivo da pesquisa.

Por fim, será mostrado, a partir da análise do desenvolvimento urbano da cidade do Cairo, da análise do edifício da sinagoga e do entorno, delineadas a partir das informações obtidas nos documentos, que a cidade depende como qualquer outra cidade de seu meio ambiente para se construir e extrair sua identidade.

¹⁷ GROHMANN, Adolf, *From The World Of Arabic Papyri*, 1952, Royal Society of Historical Studies, Al-Maaref Press: Cairo.

Mas as comunidades – aqui estamos falando das comunidades confessionais e dos grupos a que pertencem – exercem influências que não são especificamente islâmicas, desempenhando um papel que determina a forma do ambiente urbano, pois os processos sociais modelam o espaço, e as “formas são renovadas e até suprimidas para dar lugar a outras formas que atendam às necessidades novas da estrutura social”¹⁸, promovendo um diálogo entre o material e o simbólico.

Esta análise vem ampliar o conhecimento acerca deste edifício e, principalmente, das relações entre as comunidades – judaica, islâmica e cristã – entre a conquista fatímida do Egito (969 E.C.) e o fim da dinastia aiúbida (1254 E.C.).

A estrutura desta análise foi organizada em quatro capítulos:

O primeiro capítulo trata da metodologia e dos conceitos. O estudo optou por construir um modelo de estrutura que analise a Sinagoga de Ben Ezrá a partir do aspecto da sua configuração espacial e de sua relação com a cidade, de maneira a entender a sua transformação espacial e as relações sociais envolvidas na dinâmica da construção do espaço no período analisado e, assim, demonstrar que a arquitetura e sua inserção no espaço urbano são um dos meios pelos quais as relações de convívio e trocas são expressas.

No capítulo 2, esta pesquisa mostra a evolução histórica da cidade do Cairo até o período aiúbida e sua contextualização dentro da história geral do islã. São apresentadas as informações obtidas dos mais recentes relatórios arqueológicos e confrontadas com as conclusões feitas antes dessas últimas escavações. São apresentadas as camadas históricas sobre as quais a cidade se desenvolveu até o século XIII e descrito o contexto urbano e a localização da Sinagoga de Ben Ezrá. Será descrita a fortaleza da Babilônia, a sua formação histórica e os primeiros edifícios religiosos que se concentravam dentro da Fortaleza.

O capítulo 3 trata mais especificamente das comunidades judaicas, a rabínica babilônica, a rabínica palestina e a caraíta, e sua dinâmica de convívio assim como questões com o governo islâmico. Também são analisadas informações obtidas a partir da documentação relacionada às fundações piedosas judaicas.

¹⁸ 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: 24.

O capítulo 4 descreve o edifício da Sinagoga de Ben Ezrá e fornece informações sobre os acontecimentos históricos envolvendo a sinagoga e como as dinâmicas de territorialidade e multiterritorialidade se materializaram no edifício.

Capítulo 1

1.1 - Considerações Gerais

Para o desenvolvimento das cidades são necessários a união e o desenvolvimento dos seguintes fatores e condições: os hábitos (ou maneiras de viver); a natureza das relações sociais, pois um forte senso de organização social faz que a cidade se mantenha coesa em momentos de crise; as tradições; a religião, que orienta politicamente em muitos casos as comunidades assentadas no local; o desenvolvimento técnico; e os fatores naturais e geográficos.

Podemos afirmar que a arquitetura e o urbanismo são expressões materiais de valores culturais, relacionados com as crenças e as suas particularidades sociais e políticas, e com a própria visão de mundo da sociedade para o qual se constrói. Essas expressões podem ser vistas também como o resultado das tradições e práticas diárias de um grupo social em particular, de uma comunidade ou de várias comunidades, no caso das regiões do islã e, como mostramos nesta pesquisa, do Cairo, de diferentes comunidades confessionais ou de uma sociedade no sentido mais amplo, e que corresponderiam aos valores e princípios adotados por tais grupos.

Pode-se afirmar que existe uma relação bastante direta entre o que as pessoas acreditam e o que elas constroem¹. A influência político-religiosa no contexto histórico do Cairo é um elemento importante, pois tanto os grupos, muçulmanos, cristãos e judeus, desempenharam um papel importante nas questões políticas internas como também, pelo seu poder e pela riqueza, a cidade se tornou o centro regional assim como também disputava, com outros locais (Córdoba e Bagdá), o poder do império islâmico.

As tradições são um conjunto de regras e saberes que orientam o comportamento da sociedade e também o espaço no qual esta sociedade se desenvolve. Em todos os locais onde o islamismo se propagou, as suas manifestações visuais irão variar de acordo com as tradições locais. O mesmo serve para qualquer outro grupo confessional que viva sob o governo islâmico; neste caso, teremos a participação de três elementos

¹ ROCCO, *opus cit.*, 2008: 33.

concomitantemente: a adequação aos preceitos do grupo governante, as tradições locais e as orientações internas da comunidade ou grupo em questão. A religião islâmica, em terras nas quais ou é professada pelo governo ou pela maioria da população, desempenha um papel dominante na vida da cidade.

O conceito do termo “cidade islâmica” ou “cidade muçulmana” foi criado entre 1920 e 1950 pela Escola Orientalista da Argélia, por William e Georges Marçais, e depois por Roger le Tourneau, superados depois por Jean Sauvaget e Jacques Weulersse da Escola de Damasco. Nessa época, a França já possuía uma grande tradição nos estudos do urbanismo islâmico e também era uma poderosa força colonial nas terras do Magrebe e do Levante.

É a partir da visão exótica (e colonial) que o termo islâmico tornou-se adjetivo para as cidades que foram governadas pelos muçulmanos a partir do surgimento desta religião. “O Islã é mencionado em relação às instituições, às organizações da vida política, às atividades econômicas e sociais, e com a estrutura física das cidades e também da tipologia das suas habitações. No caso do uso do termo pelos orientalistas, ele é utilizado para contrapor a cidade do Islã em relação às cidades construídas na antiguidade. A primeira seria desordenada, caótica, ilegível enquanto a segunda seria ordenada, legível”².

A cidade no sentido weberiano³ possui os seguintes elementos encontrados concomitantemente, os quais na cidade islâmica nem sempre são encontrados conjuntamente, e que se caracterizam da seguinte maneira: (1) fortificações, e nem todas as cidades criadas pelo islã são cidades fortificadas; (2) formas urbanas distintas de associação, e nas cidades islâmicas os bairros se organizavam por associações tribais em sua maioria, mas não configurando um desenho urbano diferenciado entre eles. As associações podiam ocorrer por laços étnicos, religiosos ou de profissões; (3) mercados – cada cidade islâmica tinha seu mercado e, em alguns casos, vários mercados, dependendo também do tamanho da cidade; (4) uma corte que administrava uma lei parcialmente autônoma, o que não ocorria no caso das cidades islâmicas, pois o governo central as governava por meio de seus representantes administrativos, que faziam parte

² RAYMOND, André, “The Spatial organization of the city”, em *The city in the Islamic World*, Vol. 2, edit. por Salma K. Jayyusi [et al.], Brill, 2008:49.

³ STILLMAN, Norman A., “The Jew in the Medieval Islamic City”. In: Daniel Frank, ed., *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity* (New York, 1995): 3-13.

de uma burocracia imperial centralizada cuja sede do poder estava localizada bem distante desses aglomerados urbanos espalhados por uma ampla área geográfica.

E, por fim, (5) a existência de ao menos uma autonomia parcial e independente das entidades religiosas. Como será mostrado, os judeus tinham um certo grau de autonomia para resolver as questões internas da comunidade, mas no âmbito da cidade e do império estavam sujeitos à lei islâmica.

Não é exclusivamente devido ao islã que as cidades medievais do Oriente Médio não se encaixam no modelo de cidade estabelecido por Weber, que era a cidade medieval europeia, mas a religião islâmica contribuiu para o estabelecimento de um sistema legal e social que diferenciava as cidades sob o seu domínio das da Europa que não estava sob o domínio dos muçulmanos.

A cidade europeia medieval se desenvolve de maneira diferente da cidade islâmica no mesmo período, e esta última não pode ser reduzida ao modelo estereotipado na forma: mesquita, palácio, mercado e bairros que se desenvolvem em uma distribuição concêntrica em torno da mesquita. O Cairo é um exemplo de cidade que se desenvolve a partir de vários núcleos embrionários que, na sua expansão, foram se intersectando: al-Fūṣṭāt e al-Qāhira e as diferentes comunidades distribuídas em grupos dispersos pela cidade, embora existissem diversos pontos de concentração que construíram suas próprias territorialidades no tecido urbano.

Como em qualquer lugar, os comportamentos e construções são o resultado de tradições. E essas tradições podem mudar ou podem enrijecer com a inserção de um elemento novo e diferente em seu interior, principalmente se esse novo elemento é muito diferente do elemento receptor e também mais forte.

Braudel afirma: “Não há uma só sociedade, brilhante ou primitiva, que não seja tocada em toda a sua espessura por contágios e intrusões culturais, que, na verdade, nada deixam fora de seu alcance, nem os humildes detalhes da vida cotidiana, nem os ápices da vida intelectual. Toda a sociedade é, portanto, cultura, quer consideremos o rés do chão, quer os andares superiores da vida. Do mesmo modo, toda a sociedade é civilização”⁴.

As populações que formaram o amplo conjunto dominado pelo império islâmico ficaram expostas a diferentes tradições daquele período. O que intensificou esses contatos foi a facilidade de se percorrer essas regiões que estavam de certa maneira sob

⁴ BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. Martins Fontes, 1989: 347.

uma única religião e com um idioma em comum, o árabe, apesar do processo de islamização e de arabização de todas as regiões conquistadas ter sido lento e ter se efetivado no decorrer de muitos anos.

Ibn Khaldun comentou que “(...) as condições de construção são diferentes segundo de que cidade se trate. Cada centro urbano segue um procedimento conhecido dentro da competência técnica de seus habitantes, que responde ao clima e às diferentes condições de sua população em relação com sua riqueza ou pobreza”⁵ (Khaldun *apud* BISSIO, 2013:241).

Podemos afirmar que “as sociedades humanas são construções culturais cujas raízes estão mergulhadas na história. Uma mesma cultura reúne aqueles que compartilham dos mesmos códigos; isto facilita as alianças e as camaradagens; maneiras de se alimentar, de comer, de sentar, ritmos e horários. (...) cada indivíduo está vinculado a outro em uma rede complexa de relações”. (Claval, 2007: 110)

O islã era, e ainda é, a religião dominante no Cairo e, por isso, desempenhou um papel modelador no processo de construção da cidade e de seus edifícios. A religião islâmica orienta as sociedades onde ela é a religião adotada pela maioria da população, não só nas questões político-sociais, mas na distribuição dos grupos nas cidades e, conseqüentemente, na maneira como os edifícios principais e as habitações vão se distribuindo na malha urbana.

A coesão social das várias comunidades confessionais envolvidas na dinâmica da cidade produziu uma distribuição orgânica na malha urbana, na qual a relação dos edifícios e dos espaços reflete esses laços sociais de seus habitantes, como ocorre dentro da fortaleza da Babilônia, onde estão localizadas muitas igrejas e sinagogas. Embora o islã seja dominante, outros grupos religiosos minoritários também organizaram o espaço da cidade.

E, como afirma Bissio (2013:31), “o principal vínculo entre as diferentes partes do espaço sempre foi o fato de seus membros partilharem da mesma fé”⁶; isso servia tanto para os muçulmanos como para os judeus e os cristãos. E para além desses três grandes grupos, ou seja, internamente, todos esses grupos tinham suas divisões sectárias

⁵ Ibn Khaldun citado em BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013: 241.

⁶ Que faziam parte da *umma*, que é a comunidade de todos os muçulmanos.

internas e as consequentes disputas entre eles, que aparecem na malha urbana e na distribuição de edifícios, como também nas próprias edificações.

Nos edifícios, esses contatos e trocas se manifestaram, às vezes, na distribuição das plantas e, outras, no uso de elementos construtivos ou em objetos, mobiliário e na decoração, cada um em maior ou menor grau, entre judeus, cristãos e muçulmanos.

O resultado das conquistas islâmicas para a comunidade judaica que vivia na região foi a forte urbanização provocada pela expansão do islã. E a comunidade judaica acompanhou esse processo de urbanização, abandonando em sua maior parte as áreas agrárias.

O Cairo na época dos fatímidas retratava essa área geográfica que pode ser considerada o encontro de culturas que estavam mergulhadas em uma longa história e, com os contatos provocados pelas ondas migratórias incentivadas pelo islã, que formaram uma rede de relações na construção de territorialidades na malha urbana da cidade, repercutindo também na arquitetura de seus edifícios. Esses contatos desenvolveram novas práticas que modelaram o espaço tanto no seu aspecto material como no social.

No século X, os judeus já tinham se tornado uma comunidade marcadamente urbana e com um elevado grau de organização comunal (Stillman *apud* Frank, 1995:8), tanto local como internacionalmente. A rede formada por essa organização foi o elemento da construção das multiterritorialidades e das territorialidades na cidade do Cairo.

Nas fontes judaicas, encontramos tanto o termo povo “israelita”, para se referir à comunidade em seu conjunto, e “Israel”, ou seja, a nação em si e seu povo denominado israelita, como os termos “judeu” e “judaico”, utilizados no mesmo sentido que o anterior. Goitein afirma que a designação da comunidade judaica como “congregação sagrada” (do hebraico *qahal qadosh*) é o equivalente do bíblico “reino dos sacerdotes e do povo sagrado” (Ex. 19:6)⁷.

Nesta pesquisa, utilizaremos os termos comunidade “judaica” e “judeu” pelas seguintes razões: a primeira é que as diversas comunidades judaicas que existiam naquela época disputavam entre si a conquista de seus membros. As disputas ocorriam

⁷ Êxodo 19:6. “E vós sereis o meu reino sacerdotal, e uma nação santa. Eis aqui o que tu hás de dizer aos filhos de Israel.” *Bíblia Sagrada*. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Livraria Editora Iracema, s/d.

entre a rabínica da Babilônia e a rabínica da Palestina, e os diferentes grupos rabínicos e os caraítas e samaritanos⁸. Todos esses grupos participavam da dinâmica social, religiosa, política e urbana da sociedade muçulmana. A disputa no interior desses grupos judaicos reflete-se na Sinagoga de Ben Ezrá e também no conjunto de edifícios que compõem o complexo dessa sinagoga. Nas cidades com apenas uma sinagoga, existia uma única comunidade no local ou se houvesse indivíduos de outra comunidade, não havia em número suficiente para fundar outra congregação; nessa situação, esses indivíduos coexistiam na sinagoga existente. Mas, como no caso do Cairo, onde existiam três grandes comunidades (babilônica, palestina e caraíta), a vida da comunidade se dividia entre as suas respectivas sinagogas.

A segunda razão da adoção de “judaico”, e não de “israelita”, está relacionada às fontes consultadas. A maioria dos estudos e trabalhos que tratam dos judeus nas terras árabe-islâmicas no período medieval produziu suas pesquisas em língua inglesa e francesa, *jew/jewish* e *juif* respectivamente; então, com base nessa terminologia, foram utilizados os termos “judeu” e “judaico” em vez de “israelita”, que não retrataria as diferenças desses grupos na época estudada.

⁸ A questão dos samaritanos não será tratada aqui neste trabalho, pois eles tiveram um papel muito pequeno em Fustât no período analisado e principalmente no que concerne à sinagoga de Ben Ezra. A origem dos samaritanos é problemática. Os samaritanos, hoje reduzidos a algumas centenas de indivíduos, identificam-se como descendentes dos hebreus bíblicos, numa linha de tradição. Alguns historiadores afirmam que a origem dos samaritanos está ligada às tribos do norte de Israel, pois apenas um número pequeno de habitantes teria sido deportado para a Assíria. Logo, estes samaritanos seriam chamados de verdadeiros israelitas, que seriam os “guardiões” da lei de Moisés. Outra vertente afirma que a origem dos samaritanos está relacionada aos cativos que os assírios transferiram da Babilônia, Cuthah, Avva, Hamath e Sepharvaim para repovoar regiões do norte de Israel, e que em Israel estes cativos continuaram a adorar os ídolos que eram de suas cidades de origem, e foram considerados os ancestrais dos samaritanos e também considerados pagãos. E uma terceira teoria, que combina estas duas anteriores, afirma que o exílio assírio das dez tribos não teria sido total, que um significativo número de israelitas teria sido deixado para trás e, simultaneamente, os assírios teriam trazido um grupo de exilados para a região que teria sido o reino israelita do norte. Assim, esses grupos teriam formado o povo denominado samaritano (Alan David Crown. *The Samaritans*. Tübingen: Mohr, 1989. p. 1).

1.2 – OBJETIVOS, CONCEITOS E METODOLOGIA

1.2.1 – Objetivo

A análise da Sinagoga de Ben Ezrá entre os séculos X e XIII mostra que não foram exclusivamente os edifícios oficiais islâmicos, mesquitas e palácios, mas também os edifícios de outros grupos confessionais, que construíram a cidade, e a sinagoga é um exemplo desta dinâmica urbana.

Aqui, é importante definir o termo “islâmico”, pois a sinagoga de Ben Ezrá não só está dentro de uma cidade à qual agregamos o adjetivo “islâmico”, mas também o edifício como sendo um edifício religioso judaico só passa a existir após a conquista do Egito pelos muçulmanos. Logo, “islâmico” neste trabalho é utilizado em relação aos acontecimentos e às obras elaboradas após o advento da religião islâmica⁹, relacionada a uma cultura ou civilização na qual a maioria da população, ou o elemento predominante, professa a fé do islã. E que, como afirma Oleg Grabar, “o ponto importante é que “islâmica” na expressão “arte islâmica” não é comparável à palavra “cristã” ou “budista” na “arte cristã” ou na “arte budista”. Existem diversos edifícios construídos para judeus e para cristãos e por judeus e cristãos que contêm elementos arquitetônicos e decorativos que o estudo da história da arte caracteriza como sendo “islâmicos”. Os contatos culturais são vias de assimilações e trocas, e estão presentes na Sinagoga de Ben Ezrá.

Para o entendimento do complexo de edifícios da sinagoga e do próprio edifício religioso e de como esses elementos contribuem para a sua arquitetura, os conceitos de territorialidade e multiterritorialidade, a partir da perspectiva elaborada por Haesbaert¹⁰, são devidamente apropriados para entender o processo da formação de novas territorialidades pelas comunidades rabínicas judaicas que construíram o espaço no qual a Sinagoga de Ben Ezrá era o centro organizador, entre os séculos X e XIII, e mediante essa análise, mostrar a característica multicultural da cidade do Cairo e como ela se apresenta na arquitetura.

⁹ Professada pelo profeta Muhammad por volta de 615. O calendário islâmico inicia em 622 EC, data em que ocorreu a fuga do Profeta com seus seguidores para Yatrib (atual Medina), na Arábia Saudita.

¹⁰ HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

A observação, por ser realizada ao longo de um período de aproximadamente três séculos, está dentro do que Braudel denomina de “ampla narrativa da história”, como veremos mais à frente.

O estudo da história da arquitetura do Oriente Médio após o surgimento da religião islâmica está fortemente impregnado dos conceitos e preconceitos do Ocidente em relação ao Oriente, num “discurso” e numa “prática” denominados por Edward Said¹¹ de *orientalismo*, tema desenvolvido por ele em obra de mesmo nome.

O *orientalismo*, segundo Said (2007), é um conjunto de diversas práticas desenvolvidas principalmente pelos povos ocidentais, no qual o objeto principal é a construção acadêmica, política e doutrinária em relação aos povos orientais. O que é demonstrado por Said é que nem o termo “Oriente” nem o conceito de “Ocidente” têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro.

As noções como modernidade, democracia e os temas aqui abordados relacionados à história da arte e da arquitetura, noções como medieval, gótico, renascimento e barroco, não são de modo algum conceitos consensuais e equivalentes às formas ocorridas no Oriente Médio.

Mesmo que os conceitos aplicados no Ocidente sejam utilizados nos estudos relacionados ao Oriente, isto não ocorre sem consequências ou isoladamente e sem influências externas, fato este que é oposto à posição dos adeptos de polarizações territoriais redutivas do tipo “Islã versus Ocidente”. Este “não isolamento” seria equivalente a falar dos sistemas abertos das novas teorias arqueológicas. As fórmulas redutivas equivalem ao mesmo que pensar o Ocidente e o Oriente como sistemas fechados. Said propõe a desconstrução dessas fórmulas redutivas e abre a discussão para um contexto amplamente situado na história, na cultura e na realidade socioeconômica, como também o fazem as teorias arqueológicas não evolucionistas e o estudo da história através da história de longa duração, das permanências e das mudanças lentas.

As abordagens reducionistas agrupam grupos e pessoas sob nomes falsamente unificadores – inventam identidades coletivas para grupos de indivíduos que, na realidade, são muito diferentes uns dos outros. Deve-se ter o cuidado também de não incorrer no extremo oposto, pois por meio dos contatos, ao mesmo tempo em que os

¹¹ SAID, Edward. “*Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*”. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

grupos se aproximam, também conservam suas diferenças, como será mostrado ao longo desta tese.

A história arquitetônica islâmica apenas recentemente começou a reconsiderar alguns de seus mais arraigados pontos elaborados a partir do modelo eurocêntrico como a questão da progressão linear, mas, por outro lado, passou a colocar a autonomia cultural como um ponto importante no seu estudo, o que ocorre dentro de um contexto histórico de reafirmação nacional. Os estudos que afirmam exclusivamente uma autonomia cultural da criação de uma arquitetura exclusiva são desconstruídos neste trabalho, pois mostramos que a arquitetura e a forma urbana trazem em seu interior os contatos culturais que são seus elementos construtivos.

Podemos afirmar que foi mediante as migrações que ocorreram os intensos contatos sociais e comerciais entre o Oriente Médio e o Ocidente. Foi essa proximidade de povos e, mais do que isto, a sua convivência em uma mesma área geográfica que permitiram, entre outras coisas, a influência de expressões da cultura desenvolvida nas terras governadas pelo islã, na arquitetura e na arte em geral.

Os métodos de investigação utilizados aqui permitiram compreender e estruturar os vários alinhamentos que se afirmaram e reafirmaram-se em combinações diversas e flexíveis no domínio da arquitetura e do urbanismo islâmico em toda a sua longa história.

Mesmo que os movimentos ocorridos na arte e na arquitetura raramente correspondam ao momento no qual ocorreram as mudanças políticas, para facilitar a localização cronológica, o consideramos como sendo uma nomenclatura de apoio para situá-lo em relação à história geral mundial; portanto, não deve ser totalmente descartado.

Algumas mudanças ou incorporações nos edifícios e na malha urbana, até mesmo o surgimento de novas cidades, foram consequência do ascensão de novos governantes muçulmanos, fundando novas estruturas políticas no território, como no caso da fundação das cidades de Fustât, Kufa e Bagdá. Em muitos casos, esses novos governantes trouxeram de sua região de origem os construtores que iriam incorporar a sua própria linguagem aos edifícios já existentes, sempre que isso fosse possível.

As primeiras gerações de historiadores da arte islâmica mostraram-se, segundo Nasser Rabbat (2005)¹², bem conservadoras com relação aos limites e às fronteiras culturais e históricas. Adotaram uma cronologia linear, iniciada com a mesquita do Profeta em Medina, seguindo paralelamente a evolução dos conceitos e a definição de tipos da arquitetura e da arte ocidentais, utilizando-se, na maioria das vezes, dos mesmos termos para representar alguns elementos, como, por exemplo, a existência de um gótico-islâmico, e afirmando que essa arquitetura fracassou com a chegada da era colonial no Oriente Médio.

Como afirma Flood¹³, aqueles que estudam a história da cultura visual normalmente o fazem com relação a um período ou cultura específicos, e os vinculam a parâmetros nos quais raramente os seus objetos de estudo conseguem se inserir totalmente. Os artefatos, os edifícios e até as cidades conseguem abarcar em parte esses parâmetros onde os governantes e as dinastias não o conseguem, mas esses objetos mudam de mãos como resultado do comércio, da diplomacia, da guerra; nesses processos de troca, eles são remodelados, reinterpretados e reinventados, e o edifício Sinagoga de Ben Ezrá também está inserido nesse processo.

Com as pesquisas já existentes relativas ao Cairo antigo, e com as novas abordagens desenvolvidas aqui, abre-se um novo entendimento da diversidade cultural dos povos que viviam sob a égide do islã, e também tem-se uma ferramenta para o estudo das genealogias heterogêneas e as qualidades híbridas que possuem qualquer arquitetura, pois a história da arte ocidental engendrou uma estrutura que discursivamente controlou a intrincada rede de convenções epistemológicas e culturais que produziram e usaram o conhecimento histórico arquitetônico e artístico.

Mostraremos que a convivência entre grupos de crenças diferentes não necessariamente se traduz em formas diferentes de se expressar arquitetonicamente, e que as territorialidades são muito mais permeáveis do que uma rápida olhada assim o supõe.

A partir do uso metodológico de vários conceitos construídos pela história da arte e da arquitetura ocidentais e pelo orientalismo se propôs a elaboração de uma

¹² NASSER Rabbat, « Toward a Critical Historiography of Islamic Architecture », in *Repenser les limites: l'architecture à travers l'espace, le temps et les disciplines*, Paris, INHA (« Actes de colloques »), 2005 [En ligne], mis en ligne le 28 octobre 2008. Acesso: jan. 2012. URL: <http://inha.revues.org/642>

¹³ FLOOD, Finbarr B. *The Medieval Trophy as an Art Historical Trope: Coptic and Byzantine "Altars" in Islamic Contexts*. In: *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, XVIII, E.J. Brill, 2001. pp. 41-72.

estrutura histórica dinâmica e adaptável que não dependa nem de modelos emprestados nem de fronteiras políticas e culturais proscritas, ou seja, uma ferramenta além desses modelos.

A cultura, em sua elaboração orgulhosa como sistema de enquadramento de identidade, está começando a perder sua primazia como o fator determinante para áreas de especialização no campo da história da arquitetura; assim, uma definição de cultura aqui se faz importante como veremos no decorrer deste capítulo, pois vemos que a noção de cultura difere tanto nas várias linhas da arqueologia como nas de outras disciplinas – devemos esclarecer qual vamos adotar.

Novos métodos e novas abordagens estão sendo elaborados para dar conta da fluidez com que as ideias, as técnicas, as pessoas e os materiais cruzaram todo o tipo de fronteiras por toda a história, para criar o que é basicamente uma abordagem multicultural do estudo da arquitetura e das cidades. Cito a pesquisa desenvolvida por Andrea Piccini¹⁴ sobre o Batistério de Florença como um exemplo desse tipo de abordagem. Nesse trabalho, Piccini (2009) mostra como foi que através das migrações ocorreram os intensos contatos sociais e comerciais entre o Oriente Médio e o Ocidente, e como os elementos arquitetônicos foram compartilhados em decorrência desse trânsito de pessoas.

Foi esse fluxo¹⁵ de povos, e, mais do que isso, a sua convivência em uma mesma área geográfica, que permitiu, entre outras coisas, a influência de expressões da cultura islâmica na arquitetura e na arte em geral. Tais migrações não apenas provocaram transformações sociais e econômicas, mas também influenciaram no uso de novos objetos do cotidiano, nas roupas, porcelanas e cerâmicas (PICCINI, 2002).

Devido aos contatos provenientes de lugares distantes entre si, entre os séculos X e XIII, é importante definir o conceito de área geográfica, ou áreas geográficas, para o entendimento do contexto histórico e cultural. Nas áreas geográficas aqui delimitadas são apresentadas algumas das condições iniciais, a conquista islâmica do Egito e a fundação da cidade de Fustât e sua conexão com a região onde surgiu o islã, e as áreas extremas do sistema¹⁶, para o entendimento da relação das redes com a sinagoga. Essa ampla visão é vital para o entendimento do edifício da Sinagoga de Ben Ezrá e do seu

¹⁴ Piccini, Andrea. *Arquitetura do Oriente Médio ao Ocidente: a transferência de elementos arquitetônicos através do Mediterrâneo até Florença*, AnnaBlume, 2009.

¹⁵ Fluxos e fixos na óptica de Haesbaert, onde não há dicotomia entre fixação e mobilidade.

¹⁶ O sistema é a ampla área geográfica governada pelo islã.

entorno, desde o período de sua fundação após a compra do edifício¹⁷ e sua relação com as cidades al-Qāhira e al-Fustāt, e não apenas com a malha urbana de Fustāt.

A Sinagoga de Ben Ezrá também é o instrumento que serve de ferramenta para se entender tanto a história social do Egito islâmico, entre os séculos IX ao XIV¹⁸, como as relações de trocas e contatos com outros grupos: cristãos-coptas, judeus vindos da região do Levante e Mesopotâmia, judeus originários da Andaluzia e a própria comunidade muçulmana local convertida ao islamismo e dos territórios ocupados pelos abássidas e omíadas, como de outros grupos muçulmanos provindos de outras regiões.

Apesar da classificação da arquitetura islâmica, principalmente a do período conhecido como Islã Clássico¹⁹, se utilizar algumas vezes da sequência dinástica da história política islâmica, ou seja, a arquitetura abássida, tulúnida, fatímida, esse recurso foi aqui utilizado para facilitar o estudo dentro da história geral da arquitetura e do urbanismo islâmico. É uma nomenclatura derivada dos estudos ocidentais da arte citados anteriormente, e será demonstrado que tal nomenclatura não mostra, quando utilizada exclusivamente, a evolução e a continuidade autônomas dos movimentos artísticos e arquitetônicos e que não corresponde diretamente às mudanças políticas ocorridas na região, pois muitos grupos dinásticos existiam concomitantemente.

Os estudos feitos por meio da periodização dinástica supervalorizaram o papel dos patronos reais em detrimento de outras partes envolvidas, como a dos construtores e dos usuários. Foram os movimentos populacionais, as questões de cunho religioso, os grupos confessionais e tribais, os pontos artísticos e estruturais comuns, e as inovações tecnológicas que tiveram um efeito mais profundo sobre a arquitetura e sobre a organização da malha urbana do que qualquer mudança meramente dinástica²⁰.

Esses patronos são também importantes como veremos no caso das fundações das primeiras cidades. Mas internamente, dentro da malha urbana dessas mesmas cidades, outras forças são tão importantes quanto as dos seus fundadores oficiais, e é o que mostramos neste trabalho.

A Sinagoga de Ben Ezrá, um edifício religioso judaico, analisado dentro do contexto da cidade islâmica, também é uma ferramenta que mostra que as periodizações

¹⁷ Questão controversa que será discutida no capítulo sobre o edifício.

¹⁸ O recorte da pesquisa é entre os séculos X e XIII, embora quando necessário esse limite seja extrapolado.

¹⁹ Entre os séculos VIII e XII, segundo Rosalie H. de S. Pereira, em *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*. Org.: Rosalie Helena de Souza Pereira. São Paulo: Perspectiva, 2007:20.

²⁰ Embora as mudanças dinásticas tenham sido fundamentais na fundação de novas cidades.

e os limites cronológicos e geográficos são flexíveis e apresentam sobreposições de linguagens, de tipologias de plantas e também de dinastias e realidades socioculturais. Levar em consideração essas sobreposições é mais adequado à análise histórica da arquitetura desse período nas áreas governadas pelo islã, pois mostra a qualidade multicultural dessa arquitetura que não possui um modelo ou referência cultural únicos, que serviram de inspiração para os edifícios mais emblemáticos dessa arquitetura, como as grandes mesquitas, igrejas, sinagogas, edifícios oficiais do governo, nem para os mais simples, da sua arquitetura vernacular.

No desenvolvimento da malha urbana, na construção de novos edifícios, diferentes tensões estão presentes e agindo, como a tensão entre a população local e os recém-chegados – muçulmanos e não muçulmanos – ou os muçulmanos de várias partes das regiões governadas pelo islã, grupos de outras orientações religiosas – coptas, judeus. Isto só para citar os grupos de orientação religiosa monoteísta. São muçulmanos e não muçulmanos produzindo objetos.

1.2.2 - CONCEITOS

Ao analisar o sítio histórico a partir do aspecto de sua configuração espacial, entendemos as transformações das relações sociais que moldaram ao longo desses processos os edifícios e o bairro. A cidade Fusṭāṭ (também conhecida atualmente como Cairo Antigo), após a fundação de al-Qāhira pelos fatímidas, desenvolveu uma outra dinâmica urbana, com períodos de riqueza e de decadência, mas os grupos que a construíram tiveram uma participação fundamental em sua formação. Nesse processo, percebemos a importância de sua contextualização na micro-história e na macro-história: a primeira é a história dos grupos individuais; a segunda é a participação desses grupos dentro da história do islã, ou seja, nos califados, na expansão e nas conquistas.

O diálogo de maneira sincrônica com o micro e o macro permitiu verificar como, através dos movimentos e dos repousos, as construções das territorialidades, pela articulação em rede de determinadas parcelas de espaços descontínuos, por meio dos fluxos de correspondência e de comércio, criaram uma nova forma de território.

A configuração espacial, em sua relação de causa e efeito entre fatores de atividades espaciais e sociais, coloca também a questão das territorialidades e sua inter-relação com o ambiente construído, o que será explicado neste capítulo.

Também mediante os conceitos da história de Braudel²¹ e dos estudos de Goitein²², é mostrada a importância dos fatores sociais para entender o desenvolvimento da configuração espacial, pois a cidade é o resultado da atividade humana através da história. De acordo com as informações fornecidas por Goitein, podemos entender a construção da cidade e da estruturação de sua malha urbana mediante o estudo e a análise das informações fornecidas pelos documentos e manuscritos encontrados na Guenizá do Cairo. Nesses documentos, vemos como os fatores sociais de organização da sociedade, as leis impostas pelo Estado islâmico e as leis de herança são elementos que orientam a formação e a distribuição espacial de ruas e edifícios.

Essa configuração se faz por suas relações econômicas e por seus fatores culturais, que moldam sua estrutura espacial e deixam as suas marcas nos edifícios construídos. Além disso, concordando com a afirmação de Piccini, as “sociedades que habitavam as regiões mediterrâneas, mesmo parecendo autossuficientes e culturalmente independentes umas das outras, com expressões culturais e sociais próprias, na prática cotidiana sempre procuraram compromissos para dividir os espaços comuns de convivência, nos quais as expressões culturais e sociais assumiam algumas características comuns”²³. Fustât e al-Qāhira retratam esse local de encontros de várias culturas nas mesmas condições colocadas por Piccini: os diversos edifícios possuem elementos arquitetônicos que são característicos e comuns nas construções religiosas ou seculares, como os domos, as arcadas com intradorsos decorados, os pátios. Uma ampla variedade de formas é proveniente de diversas origens, e essas formas foram transformadas de maneira a encobrir suas associações culturais primeiras.

A construção e o desenvolvimento urbano da cidade é uma discussão que se relaciona com atividade, espaço e forma e com a maneira pela qual os padrões de integração espacial influenciam e, ao mesmo tempo, contribuem para a localização dos diferentes grupos sociais e para a configuração do conjunto dos edifícios, pois as formas

²¹ BRAUDEL, Fernand. *Os homens e a herança no mediterrâneo*. Trad.: Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

²² GOITEIN, S. D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, volumes 1 (1967) ao volume 6 (1999).

²³ PICCINI, Andrea. *Arquitetura do Oriente Médio ao Ocidente: a transferência de elementos arquitetônicos através do Mediterrâneo até Florença*. AnnaBlume, 2009. pp.16-17.

espaciais são fatores importantes para estabelecer padrões de integração e segregação nas cidades.

Vaughan²⁴ (2007) vê a cidade como uma única coisa, ou seja, sua configuração espacial e seu complexo sistema social estão totalmente integrados e, podemos afirmar, deixam também suas marcas na configuração dos edifícios no decorrer do tempo, que poderiam ser levantadas e analisadas através da aplicação dos métodos e conceitos da arqueologia da arquitetura²⁵.

No caso da Sinagoga de Ben Ezrá, durante a restauração ocorrida no início da década de 1980 e finalizada em 1989-91 (estrutura, cobertura e o complexo de edificações adjacentes que pertencem à Nesse processo, percebemos a importância de sua contextualização na micro-história e na macro-história: a primeira é a história dos grupos individuais; a segunda é a participação desses grupos dentro da história do islã, ou seja, nos califados, na expansão e nas conquistas. sinagoga) e em 1992-93 (finalização da restauração no interior da sinagoga), não foi possível efetuar escavações naquela época de maneira suficiente que pudesse fornecer material para uma análise esclarecedora sobre a origem e história do edifício. Também no momento do projeto de restauro, que será aprofundado no capítulo apropriado, as escavações dentro da fortaleza ainda não tinham sido realizadas. Essas últimas escavações não só forneceram um material valioso sobre a evolução da malha urbana dentro da fortaleza como também sobre a própria contextualização histórica da sinagoga.

São dois os principais pontos que constroem a base de investigação para a análise do Cairo Antigo e de sua relação com al-Qāhira: (1) os fatores sociais e (2) os fatores espaciais entre os séculos X e XIII, sendo que essas fronteiras cronológicas se expandem quando necessárias para esclarecer questões relativas à evolução ou

²⁴ HILLIER, B. & VAUGHAN, L. 2007. "The City as one Thing" in *The spatial syntax of urban segregation*. Laura Vaughan, Progress in Planning 67, 2007. pp. 205-294. (www.elsevier.com/locate/pplann. acesso: jan. 2012).

²⁵ A disciplina Arqueologia da Arquitetura surge na Itália na década de 1970, dentro da tradição de restauro da Arqueologia Medieval. Um dos seus principais teorizadores é R. Parenti. "Seus instrumentos principais de pesquisa estruturam-se na análise da estratigrafia murária (explorada em muitas direções) e exames microanalíticos, efetivamente pouco destrutivos ao corpo dos edifícios. Essa sistemática possibilita a avaliação de sequências plurais do objeto, que em muito ultrapassam o simples reconhecimento de tipologias técnicas e construtivas para viabilizar a leitura e interpretação, também, das funções e significados dos materiais e formas identificados nos edifícios antigos. Os resultados advindos de pesquisas dessa natureza (...) prestam-se ao aprofundamento de estudos sobre a "cultura material" dos povos, de interesse para a história da arquitetura e das artes, a arqueologia histórica, a etnologia, a antropologia e outras disciplinas correlatas." (TIRELLO, R. A. A arqueologia da Arquitetura: um modo de entender e conservar edifícios históricos. Revista CPC, v. 3, p. 145-165, 2006).

contextualização. Os fatores espaciais estão relacionados com a morfologia do espaço – configuração das rotas, as entradas, os conjuntos de edifícios construídos, as elevações, o espaço cultural como espaço simbólico, o local de referência identitária e os fatores sociais são analisados pelas atividades exercidas pela população, que moldam a distribuição dos espaços e o uso dos edifícios.

Os edifícios construídos refletem escolhas que possuem origem mista nas suas formas, na distribuição de seus espaços internos e também na técnica empregada²⁶, mas que apresentam uma relativa estabilidade de suas funções, intenções e objetivos. O edifício, segundo as evidências históricas até este momento, era uma antiga igreja cristã e, após a sua compra, transformou-se em sinagoga e assim permaneceu até os dias atuais, ou seja, um edifício do culto religioso judaico.

A distribuição dos espaços na planta de um edifício, ou em uma cidade, é o resultado das relações espaciais e sociais que são ordenadas de maneira a distinguir os lugares, o que, em um primeiro momento, é feito através da linguagem, que denomina e nomeia os espaços e, depois, através dos espaços construídos, como, por exemplo, Bab Zuwayla, o portão localizado ao sul das muralhas de al-Qāhira, que estava relacionado ao bairro onde residiam os habitantes que pertenciam a essa tribo Zuwayla e que acompanharam os fatímidas quando esses últimos conquistaram o Egito.

Dessa forma, os edifícios além de proporcionar o abrigo básico desempenham o papel de codificar os esquemas e os lugares sob a forma física e simbólica. Alguns grupos sociais diferenciam os lugares aparentemente sem marcas e atribuem diferenças entre esses lugares, numa hierarquia de valores espaciais, diferenciando o local público do local privado, e de pertencimento entre os diferentes grupos ou comunidades²⁷, como

²⁶ Um exemplo no Cairo é a mesquita de Ibn Tulun. Ver Rocco, Lygia F. *A mesquita de Ibn Ṭūlūn como representação da herança arquitetônica árabe. Estudo da Mesquita de Ibn Ṭūlūn como monumento síntese das características árabes e das transferências de elementos arquitetônicos entre os povos não árabes*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe junto ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Letras. São Paulo, 2008.

²⁷ Como afirmam Volpato e Peruzzo, “ideia ou conceito de Comunidade, tão central na Sociologia Clássica, é uma invenção da Modernidade. (...) Com esta nova forma de organização social surgem teorizações que apresentam possíveis contraposições entre comunidade e sociedade. Mas o que não há como negar é que a palavra comunidade evoca sensações de solidariedade, vida em comum, independentemente de época ou de região”. VOLPATO, Marcelo de Oliveira e PERUZZO, Cecília M. Krohling. “Conceitos de comunidade, local e região: inter-relações e diferenças”, em *II COLÓQUIO BINACIONAL BRASIL-MÉXICO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO*. 01 a 03 de abril de 2009 – São Paulo – Brasil.

no caso das sinagogas que pertenciam a comunidades diferentes, a rabínica babilônica e a rabínica palestina, como veremos nos capítulos posteriores.

De maneira geral, todos os edifícios possuem barreiras, visíveis ou invisíveis, podendo esses edifícios ser públicos ou privados. Os códigos de uso vão desde a escala da habitação unifamiliar até a escala da cidade, como no caso da distribuição dos bairros por categorias étnicas, de comércio, de produção de mercadorias, atividades, profissão, afinidades ou pertencimento ao mesmo grupo religioso. Esses códigos também são elaborados para o uso dos edifícios religiosos, assim como para o desenho de sua planta e de sua ornamentação. Como afirma Eliade, “(...) todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e às casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado.”²⁸

Os indivíduos que compõem uma sociedade se organizam de acordo com alguns elementos comuns, que podem ser os elementos de consanguinidade, de ancestralidade, de afinidade religiosa ou política. Assim, um assentamento urbano é um conjunto de casas individuais, edifícios de culto religioso e edifícios governamentais. A casa “é uma instituição, não apenas uma estrutura, criada para um jogo complexo de finalidades. Construir uma casa é um fenômeno cultural, sua forma e organização são altamente influenciadas pelo ambiente cultural”²⁹.

O mesmo pode ser dito para qualquer outra edificação, sua forma, seu uso. A apropriação do seu entorno pela comunidade tem relação direta com o ambiente cultural em que está inserida e o seu momento histórico. Portanto, as forças socioculturais que compreendem as atitudes e valores de uma sociedade provocam as mudanças e formas de distribuição demográficas, econômicas, políticas e jurídicas, como veremos claramente nos capítulos seguintes, e também são capazes de criar uma espécie de patrimônio imaterial, que é definido pelo espaço dinâmico de referencialidades identitárias. As fundações piedosas também fazem parte desse patrimônio, como será visto no capítulo três.

Essas forças socioculturais formam a base dos conceitos-chaves – espaço, território, territorialização, multiterritorialidade – na organização da cidade, do edifício

²⁸ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano, a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001:55.

²⁹ YOUSEF, Fadan. “Traditional Houses of Makka: the influence of sociocultural themes upon arab-muslim dwellings”, in *Islamic Architecture and Urbanism*, Selected papers from Symposium Organized by the College of Architecture and Planning, King Faisal University, Dammam. Edited by Aydin Germen, 1983. p. 295.

e da tipologia arquitetônica adotada pelos grupos sociais. Não seria diferente na organização da casa do judeu ou do muçulmano na época estudada e na organização da cidade, que compreende o conjunto dinâmico de todos esses grupos. Portanto, os edifícios do Cairo Antigo e as cidades palacianas construídas nos períodos das dinastias omíada e abássida, fatímida e aiúbida possuem contribuições de todos os agentes envolvidos na sua construção e na sua dinâmica de funcionamento.

A qualidade multicultural da arquitetura da cidade islâmica vai além daquilo que afeta nossa percepção, está além do condicionamento do meio pelo qual podemos analisá-la. Não é o senso geral que fornece uma explicação adequada para a conformação dos edifícios representativos que pontilham a paisagem histórica no mundo islâmico, mas a dinâmica dos agentes envolvidos.

A herança dos edifícios já existentes se traduz em uma espécie de *spoglie*, onde os fragmentos podem fornecer novas maneiras de desenvolvimento e construção de novas identidades culturais ou religiosas. Vários edifícios utilizaram esse tipo de material de espólio mesmo em quantidade pequena com relação à escala do edifício. São raros os edifícios religiosos (para ficarmos restritos a esses, mas vários outros também fizeram uso de material de espólio) localizados dentro da Fortaleza da Babilônia que não tenham pelo menos um elemento arquitetônico originário de *spoglie*.

A apropriação e a utilização desses bens culturais dão-se também no âmbito das práticas culturais, que Méndez (2009: 35) define, de acordo com Michel De Certeau, “como um sistema de valores subjacentes que estruturam as questões fundamentais que estão em jogo na vida cotidiana, despercebidas através da consciência do sujeito, mas decisivas para a sua identidade individual e de grupo”³⁰ e ainda como “o conjunto mais ou menos coerente, mais ou menos fluido, de elementos cotidianos concretos ou ideológicos, de uma dada tradição (de uma família, de um grupo social, *de uma comunidade*³¹) e atualizados mediante comportamentos que traduzem em uma visibilidade social os fragmentos dessa distribuição cultural, da mesma maneira que a enunciação traduz em fala os fragmentos do discurso”.

³⁰ MÉNDEZ, Carlos Alberto García. “Del «Mercado Simbólico Global» a las prácticas culturales no articuladas a las normas de la globalización”, em *Comunicação e consumo nas culturas locais e global*. Gisela Grangeiro da Silva Castro, Maria Aparecida Baccega (Orgs.). II Colóquio Binacional Brasil-México de Ciências da Comunicação, promovido pela ESPM e INTERCOM, em São Paulo, em abril de 2009. São Paulo: ESPM, 2009. 748 p.

³¹ N. A.

É “prático o que é decisivo para a identidade de um usuário ou de um grupo, já que esta identidade lhe permite assumir seu lugar no tecido das relações sociais inscritas no ambiente”³². (De Certeau, M., 1996: 7-8 *apud* Méndez, 2009: 35-36). É essa identidade que marca os elementos que compõem e se distribuem na cidade, que constroem o edifício. As fundações piedosas registradas nos documentos da Guenizá³³ retratam a dinâmica dos indivíduos envolvidos na comunidade e constroem novas territorialidades dentro da malha urbana.

Dentro do universo de possibilidades de concretização das manifestações da arquitetura e da arte, a diversidade regional entra como um fator formador, pois produz modificações nas formas. Essas formas algumas vezes possuem uma origem comum, mas têm a sua aparência modificada ou transformada em algo completamente novo. Essa diversidade³⁴ é fruto de dois elementos: o primeiro é constituído pelas especificidades físico-sociais, que são definidas pelo local geográfico, pelas características climáticas e morfológicas, e pelas práticas sociais que dão o “sentido de lugar”.

O segundo elemento é uma espécie de camada que é construída e que é a forma pela qual a manifestação cultural dos princípios sociais, políticos e religiosos interage na sociedade em que se estabelece de maneira a criar novas sínteses com as culturas locais existentes com as quais entrou em contato, que é o resultado desses dois elementos. Também a difusão da cultura de um grupo religioso atua como divulgador da cultura local de origem e dos empréstimos culturais dentro dos grupos receptores e das assimilações decorrentes desses contatos.

A arquitetura é analisada do ponto de vista da cultura e discutida no amplo contexto da cultura material das regiões governadas por muçulmanos e do ponto de vista metodológico da história da arquitetura. Além da simples função de abrigo que a construção possui, ela reforça os laços de identidade cultural e indica o *status* dos indivíduos ou fornece *status* aos seus patronos como também à comunidade a que pertencem. Alguns elementos da Sinagoga de Ben Ezrá exemplificam essa prática, mas a data desses objetos é posterior ao limite cronológico aqui estudado.

³² *Ibidem opus cit.*, pp. 35-36.

³³ A guenizá será explicada nos capítulos posteriores.

³⁴ Diversidade do objeto, da coisa, da matéria. Aqui, não se refere à diversidade dos indivíduos, e sim da diversidade que os indivíduos plasmam na matéria.

A elaboração e a propagação de uma arquitetura com uma linguagem própria e a formação das cidades islâmicas não estão fundamentadas nos mesmos moldes em que está a arquitetura da Renascença, centrada em um livro³⁵, e de Roma, centrada em uma única fonte e disseminada por meios militares. A arquitetura do islã foi formada a partir das tradições regionais das populações islamizadas e de sua obediência e seu entendimento de um livro religioso, o Alcorão, que irá regular a sociedade e, em decorrência, a sua maneira de ver o mundo e de se relacionar com o espaço e com as expressões artísticas.

Nasser Rabbat chama a atenção para a necessidade de se aprofundar o que pode ser considerado como sendo a qualidade multicultural da arquitetura islâmica. Essa qualidade também é compartilhada por todas as tradições arquitetônicas ocorridas na história; não é algo exclusivamente islâmico, mas no islã, devido à grande área geográfica, à enorme diversidade de culturas incorporadas e à longa extensão de tempo em que essas regiões estiveram sob seu domínio, o aspecto multicultural é extremamente diversificado, pois não existe um modelo único ou referência cultural única que sirva de inspiração para a construção dos principais exemplos da arquitetura elaborada durante esse período.

A análise da sinagoga no contexto da cidade islâmica apresenta as dinâmicas que envolveram um edifício não islâmico, que estão relacionadas à sua manutenção, às reconstruções, ao seu uso pela comunidade, ao seu papel em uma cidade que é governada por muçulmanos e para muçulmanos e que, entre os séculos X e XIII, já tinha a maioria da população islamizada e arabizada independentemente do grupo confessional ao qual pertencia.

A religião islâmica orienta as sociedades em que ela é a doutrina religiosa majoritariamente seguida pela população. Isso quer dizer que ela não só conduz o aspecto político, as questões sociais, a elaboração das leis, como também a distribuição do espaço interno das habitações e o arranjo das habitações na malha urbana, mas, como dito anteriormente, incorporando as tradições locais. Vários outros edifícios religiosos não islâmicos também são vetores de distribuição e organização na cidade islâmica, e este estudo mostra como a sinagoga serve para demonstrar esse fato.

³⁵ De Leon Battista Alberti (1404-1472), com seu tratado *De Re Aedificatoria*, que foi publicado em 1485, e da obra de Filippo Brunelleschi (1377-1446).

São termos chaves desta pesquisa: cultura, cultura material, contato cultural, territorialidade, multiterritorialidade, territorialização, espaço, tipologia e elemento arquitetônico. A definição dos conceitos que serviram de base teórica para a análise é apresentada a seguir.

1.3 - CONCEITO DE CULTURA

1.3.1 - Cultura e arqueologia

O conceito de cultura, quando utilizado pelos estudiosos ocidentais no estudo dos grupos e comunidades que habitavam as terras do islã, normalmente tende a ser antagônico, isto é, ou todos os grupos pertencem a uma mesma cultura, e nesse caso ocorre uma homogeneização dos atores, e não se considera a imensa complexidade dos elementos envolvidos, ou as comunidades, e nesse caso também as comunidades confessionais, pertencem a culturas diferentes, o que provoca atritos irreconciliáveis.

O conceito de cultura passou por diferentes concepções desde o século XIX e foi tema de diversas polêmicas, sendo que desde a Antiguidade existiram várias tentativas de explicar as diferenças entre os povos a partir de variações de ambientes físicos, língua, localização geográfica, influências externas, imigrações e migrações. Essas diferenças passam pela noção de que cada grupo é composto por um povo (grupo étnico) e um território, e que possui sua própria língua e tradições sociais – a esse conjunto de elementos deu-se o nome de cultura.

A noção de cultura foi sendo construída e reformulada no transcorrer do tempo e ainda hoje possui variados significados nas diferentes disciplinas.

“Que coisas podemos aprender sobre uma sociedade estudando seus edifícios?” ou, inversamente, “que coisas podemos aprender de um edifício estudando a sociedade?”³⁶

³⁶ COPÉ, Silvia Moehlecke. “Arqueologia da Arquitetura: ensaio sobre complexidade, performance e processos construtivos das estruturas semissubterrâneas do planalto gaúcho”. In: *Anais do V encontro do Núcleo Regional Sul da Sociedade de Arqueologia Brasileira – SAB/Sul Núcleo de Pesquisa Arqueológica – NUPArq*. 20 a 23 de novembro de 2006, na cidade de Rio Grande, RS.

A análise da sinagoga de Ben Ezrá mostrou como a comunidade judaica se organizou em torno do edifício, e como ele estava inserido no meio das disputas sectárias dessa comunidade, organizando uma rede de relações que cobria uma ampla área geográfica na qual a comunidade pertencente a essa sinagoga era um dos principais nós dessa rede.

Tanto a arqueologia como a antropologia e a geografia possuem diversas escolas com objetivos e premissas diferentes, que têm como objeto a cultura e os processos que a envolvem e a constituem. O conceito de cultura e o pensamento arqueológico passaram por inúmeras mudanças, influenciados pelos contextos históricos e sociais que os elaboraram e pela necessidade de criação de modelos que pudessem explicar a diversidade cultural em função do meio natural.

Desde o surgimento da arqueologia, o modelo histórico-cultural é a sua teoria mais difundida. A partir do conceito de que cada nação seria composta de um povo (grupo étnico, definido biologicamente), de um território delimitado e de uma cultura, entendida como língua e tradições sociais, formou-se o conceito de cultura arqueológica.

Essa cultura arqueológica seria um conjunto de artefatos semelhantes, que pertenciam a uma época determinada, a um determinado povo que ocupava um território demarcado e que possuía uma cultura definida. A origem do surgimento da arqueologia influenciou na atitude de analisar o material encontrado, pois a arqueologia, e o conceito de cultura arqueológica surgiram no contexto da busca das origens pré-históricas dos povos europeus, no momento da construção de suas nações, num processo de autoafirmação, que era cheio de conteúdos racistas e que ainda hoje influencia as diversas teorias sustentadas por esses estudiosos. As grandes expedições arqueológicas ao Oriente Médio estão impregnadas dessa visão, e muitos estudos ainda se servem desse modelo para construir as teorias sobre os povos e populações que lá habitaram e sobre os desdobramentos dos conflitos atuais.

Segundo esse modelo, denominado histórico-culturalista, a cultura é homogênea e as tradições são transmitidas de geração a geração, o que possibilitaria determinar os antepassados de um povo, uma espécie de evolucionismo cultural. Na Europa, isso deu origem à crença de uma evolução unilinear, na qual as culturas mais avançadas tinham se desenvolvido através de estágios, que se apresentavam de maneira clara em seu percurso evolutivo desde a pré-história. Os povos que não pertenciam à Europa não

teriam passado por esse processo evolutivo, segundo os teóricos que adotaram esse modelo, o que provocaria grandes disparidades e choques quando ocorressem os contatos.

Nesse contexto conservador, as diferenças étnicas e culturais deram margem às supostas características nacionais que estavam enraizadas em disparidades biológicas e seriam impermeáveis às mudanças, o que, na visão do discurso desses intelectuais, levaria à existência de culturas que nunca se desenvolveriam, ficando indefinidamente estáticas.

Para Lewis Morgan (1818-1881), essas culturas nunca passariam de um patamar além da sociedade tribal. Essa mesma concepção foi levada aos estudos relacionados com o Oriente Médio, a África e o Oriente. São conceitos que inventam identidades coletivas para multidões de indivíduos que na realidade são muito diferentes uns dos outros.

A análise da sinagoga e das dinâmicas envolvidas ao seu redor quebra esses paradigmas e mostra o conjunto de culturas que, se fosse tomada como base a visão de Morgan, estariam num patamar muito mais evoluído que as sociedades europeias da mesma época.

Segundo Said (2007:26), “mais do que o choque manufaturado de civilizações, precisamos concentrar-nos no lento trabalho conjunto de culturas que se sobrepõem, tomam isto ou aquilo emprestado uma à outra e vivem juntas de maneiras muito mais interessantes do que qualquer modo abreviado ou inautêntico de compreensão poderia supor”.

O antropólogo Franz Boas (1858-1942) se contrapôs a essa vertente histórico-cultural e propôs estudar a cultura de um determinado grupo em seus próprios termos, e não vê-la como resultado de influências de povos externos. Foi por meio de seus estudos que a ideia evolucionista das sociedades foi sendo gradualmente abandonada. Seus estudos afirmavam que cada cultura é uma unidade integrada e que os fenômenos culturais eram independentes das condições geográficas e das determinantes biológicas, sendo que a dinâmica da cultura está na interação entre os indivíduos e a sociedade, antecipando as abordagens da arqueologia processual liderada pelo arqueólogo Lewis Binford.

A arqueologia processual tem seu principal foco na identificação e na explicação de processos culturais do registro arqueológico. Desloca a explicação dos processos da

sequência de artefatos e das características adaptativas que esses artefatos teriam, e passa a valorizar os processos pelos quais os grupos humanos geram o ambiente, de modo a poderem melhor se adaptar. A noção de cultura é vista como um sistema adaptativo, e a mudança cultural é caracterizada a partir de fatores internos, onde se destaca a importância de variáveis ambientais nas pesquisas arqueológicas.

Para os antropólogos processualistas, cultura é um conceito criado para explicar as variações em padrões de comportamento e em instituições sociais que não poderiam ser explicadas biologicamente, e sua abordagem é generalizante.

Para Tylor, a cultura “é aquele todo complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e aptidões adquiridos pelo homem como membro da sociedade”³⁷, ou seja, cultura “como um todo, que compõe um grande número de culturas, cada uma das quais é característica de um certo grupo de indivíduos”³⁸ e, ainda, principalmente pelo objeto de nosso estudo aqui, cultura como “a simbolização de comportamento, incluindo a cultura material”³⁹ (L. White, 1973).

Entendemos que as culturas são múltiplas e heterogêneas, e que a conversão de todas as culturas em uma única seria o “evolucionismo” de Morgan, pois, em sua multiplicidade, não atingiram seu formato, que conduziria, ao final, a uma única cultura homogênea.

Nas sociedades do Oriente Médio, e no Cairo especificamente, podemos afirmar que existe uma característica cultural mais ampla, que atua como uma camada unificadora superficial, e, nas camadas inferiores, um amálgama de culturas múltiplas e heterogêneas, relacionadas aos grupos regionais, étnicos e às comunidades, como judeus andaluzes (que migraram para o norte da África), muçulmanos egípcios (egípcios de várias etnias), turcos, berberes, cristãos sírios, coptas, grupos que interagem entre si nessa região e encontraram soluções para os desafios do habitar e viver em comunidade.

A integração sociocultural desses grupos – judeus-cristãos, judeus-muçulmanos, integração entre muçulmanos ou judeus de diversas regiões (Iraque, Pérsia, Andaluzia e

³⁷ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. Ver também Kroeber, A. L. and C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. 1952. Vintage Books. New York, sobre as diversas definições de cultura.

³⁸ LINTON, Ralph. *O Homem, uma introdução à Antropologia*, São Paulo, 1943.

³⁹ WHITE, Leslie A. e Beth Dillingham, *The concept of culture*. Minneapolis: Burgess Pub. Co., 1973.

África), entre outros grupos (cristãos, zoroastristas e pagãos, entre outros) – reflete a complexidade da realidade cultural das terras governadas pelo islã.

Os componentes espaciais presentes na cidade do Cairo⁴⁰, enumerando-os simplificadaamente, são a cidade real (al-Qāhira), a cidade de Fustāt, a cidadela (construída pelos aiúbidas) e o complexo urbano (bairros residenciais, setores comerciais e subúrbios). Quanto às suas funções, os edifícios são classificados em religiosos, governamentais, escolas, mercados e palácios, entre outras funções.

Nos documentos e levantamentos dos edifícios, e no estudo da construção da sinagoga que será apresentado nos capítulos seguintes, também se obtêm as informações da localização, a data de construção (ou data mais próxima mediante relatos) e a tipologia da planta (documentos legais que descrevem os imóveis), o que permite relacioná-los com as atividades dos grupos a que eles pertencem e com o nível de interação do grupo.

Essas informações são recursos importantes para o estudo da cidade através do tempo e para avaliar seu desenvolvimento e sua mudança no contexto da sua história e o grau de participação das diferentes comunidades confessionais no devir. Nesse processo, a análise da Sinagoga de Ben Ezrá, como feita aqui, se mostra fundamental como elemento de participação na construção da cidade e das dinâmicas sociais envolvidas na cidade governada por muçulmanos.

Apesar de distante geograficamente, Andaluzia, Bagdá e Egito não estavam distantes culturalmente; os povos que habitavam essas regiões pertenciam a essa camada cultural mais ampla citada anteriormente, no mesmo sentido que afirma Steward (Steward *apud* Kaplan, 1975: 79). As culturas que têm traços centrais similares podem ser classificadas como pertencentes ao mesmo tipo superficial geral, que, para Kaplan, é equivalente ao mesmo tipo estrutural e imprime um certo grau de homogeneidade visual à paisagem urbana: é o que entendemos por “camada superficial”, que é o elo visual entre essas regiões.

⁴⁰ Aqui utilizamos o nome da cidade como é conhecida atualmente, e que abarca as duas cidades que existiam entre os séculos X e XIII. No capítulo 2, esse tema será detalhadamente explicado.

1.4 - CULTURA MATERIAL

1.4.1 - A PAISAGEM

Com relação aos estudos da paisagem, encontramos abordagens diversificadas nas diferentes disciplinas. São muitas as correntes teóricas que se debruçam sobre o tema, o que gera os mais diferentes conceitos, cada um de acordo com as necessidades específicas de cada disciplina. Em decorrência, também são adotadas diversas metodologias e aceitas diversas influências – históricas e culturais – na elaboração dos conceitos de paisagem. Isso produziu inúmeras possibilidades de definição e discussão a respeito de seu significado e de suas adequações ao objeto – a paisagem – e lançou a necessidade de uma discussão inter e multidisciplinar, necessária ao desenvolvimento dessa análise.

A escolha de um conceito de paisagem está relacionada aqui à paisagem urbana. Essa paisagem urbana é constituída de componentes tangíveis e intangíveis. Esses elementos são fundamentais para o estudo das territorialidades construídas por todos os agentes envolvidos, pertencentes às diferentes comunidades e aos diferentes grupos sociais que compõem a população do Cairo daquele período, e para o entendimento dos processos de interação entre esses grupos no tecido da cidade.

Segundo a definição da Unesco⁴¹:

“[...] A paisagem histórica urbana é uma área urbana entendida como o resultado de uma disposição de camadas históricas de valores e atributos culturais e naturais que se estende para além da noção de ‘centro histórico’ ou agrupamento para incluir seu contexto urbano mais amplo e sua paisagem geográfica.

⁴¹ UNESCO, *Proposals concerning the desirability of a standard-setting instrument of historic urban landscapes*. Conferência Geral, 36ª Sessão, Paris, 2011. Fonte: <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002110/211094e.pdf> Acesso: out. 2011.

Esse contexto mais amplo inclui a topografia do local, as características geomorfológicas, hidrológicas e naturais; seu ambiente construído, tanto o histórico quanto o contemporâneo; a infraestrutura no solo e no subsolo; seus espaços abertos e jardins; os seus padrões de uso e sua organização espacial; as percepções e relações visuais, assim como todos os outros elementos da estrutura urbana. Isto também inclui as práticas sociais e culturais, os valores, os processos econômicos e as dimensões intangíveis de herança relacionadas à diversidade e identidade.

Essa definição fornece a base para uma abordagem global e integrada para a identificação, avaliação, conservação e manejo de paisagens urbanas históricas, num quadro global de desenvolvimento sustentável. [...]” (Unesco, 2011)

Atualmente, o conceito abarca vários significados, não sendo um conceito rígido ou uma única corrente teórica.

Para os filósofos e artistas, a paisagem encontrava-se no âmbito da contemplação. Na Antiguidade Clássica, Heródoto realizou estudos descrevendo exaustivamente os mundos naturais e sociais dos caminhos que percorreu e dizendo ser essa prática uma descrição da paisagem necessária ao reconhecimento da Geografia do mundo conhecido.

No início do século XIX, o naturalista Alexander von Humboldt (1769-1859) influenciado por uma prática cada vez mais comum entre os intelectuais e artistas europeus, considerou a Geografia uma ciência de síntese da paisagem. Essa paisagem deveria ser apreendida e registrada pelo observador, num processo ligado ao empirismo das ciências positivistas do século XIX. Nesta direção, Ratzel (1844-1904) elabora as teorias da Antropogeografia, na qual as condições naturais são elementos que determinam o devir das sociedades.

É nessa época que também começa a surgir a noção de que o espaço que o homem habita não é paisagem, mas sim território. Para Ratzel, o território representaria as condições de trabalho e existência de uma sociedade, e a perda de território seria a prova de decadência desta existência⁴².

⁴² CLAVAL, P. *A Geografia Cultural*. 3ª ed. Editora da UFSC, Florianópolis, 2007.

A teoria de Vidal de La Blache contrapõe-se à teoria de Ratzel e concebe o homem como hóspede antigo de vários pontos da superfície do planeta, que em cada lugar se adaptou ao meio que o envolvia, criando no relacionamento constante com a natureza um acervo de técnicas, hábitos, usos e costumes, os quais lhe permitiram utilizar os recursos disponíveis. La Blache não nega a influência do meio, mas afirma que o homem não é determinado por ele, pois consegue através de seu domínio transformá-lo. O primeiro é fortemente influenciado pelo positivismo e evolucionismo; o segundo se fundamenta no historicismo.

Carl Sauer (1889-1975) propõe o que será denominada Geografia Cultural. O objeto dessa disciplina é o estudo das paisagens culturais. Ele afirma ser da competência da Geografia a análise das formas que a cultura de um povo cria na organização de seu meio. A escola de Geografia Cultural de Sauer compartilhou com os geógrafos europeus a ênfase na dimensão material da cultura⁴³.

Sauer considera o homem enquanto sujeito modificador do espaço, delimitador de territórios, capaz de alterar e manipular o meio ambiente, tudo isso através de um contexto que é ao mesmo tempo cultural e histórico. Nesse processo de transformação, a paisagem passa a ser o resultado de um agente que é a cultura e deve ser estudada através de todos os elementos que a compõem. A paisagem urbana da cidade do Cairo entre os séculos X e XIII é analisada nessa óptica. Extrapolamos as datas estabelecidas para este recorte de análise, para contextualizar e buscar as origens da formação da sua malha urbana e da razão da localização dos edifícios encontrados entre os séculos X e XIII na área estudada.

Novas abordagens, a partir da década de 1980, passam a focar suas análises na paisagem como um texto que deve ser lido e interpretado através dos seus signos, utilizando-se da hermenêutica⁴⁴. Outras abordagens se preocupam com as questões mais voltadas para as relações sociais entre os grupos culturais produtores dos vestígios arqueológicos, que estariam expressas de alguma maneira na distribuição espacial desses vestígios na paisagem.

As novas abordagens que veem a paisagem como um produto da ação humana e que podem ser orientadas por questões de diversas naturezas, sejam por relações de

⁴³ CORREA, Roberto, L. & ROSENDAHL, Z. (Org.) *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. (Série Geografia Cultural. V. 4)

⁴⁴ TILLEY, Christopher Y., *Material Culture and Text: The Art of Ambiguity*. V. 1. Taylor & Francis, 1991.

produção ou por significações que envolvem o aspecto afetivo e o simbólico ou que envolvem as questões do mundo concreto além do subjetivo e ideológico, são abordadas no decorrer desta análise.

A paisagem é aqui considerada o suporte de atuação de grupos culturais, constituída por elementos naturais e também por aqueles que outrora foram construídos pela ação humana e que frequentemente são tomados ou percebidos como estimuladores de uma nova ocupação dos espaços ou como parte importante da história das pessoas e dos lugares⁴⁵.

As paisagens culturais se sobrepõem, são reconstruídas e ressignificadas, o que as torna dinâmicas e eternamente inacabadas. Como espaço de encontro dos diversos grupos de orientações religiosas diferentes e local de origem da atual cidade do Cairo, o Conjunto das Três Religiões, ou Complexo Copta, como atualmente é conhecido, mostra como se desenvolve essa paisagem dinâmica que vai sendo sempre ressignificada.

Entendemos que são os aspectos culturais, que abarcam não somente as relações de sobrevivência, mas também os fenômenos de percepção e atribuição, que dão significado aos lugares⁴⁶.

A paisagem é composta por redes complexas de significados formadas por signos. Cada elemento da paisagem (rio, colina, nascente, sinagoga, igreja, mesquita etc...) deve ser entendido como um possível signo. Ele é o suporte material da paisagem que sustenta uma ideia.

O elemento da paisagem para ser um signo deve ser reconhecido como algo que tem em si um significado que é partilhado por comunidades afins que compartilham algo de seu repertório ou que tenham repertórios culturais comuns, como a língua e a religião. Dessa maneira, a paisagem é vista como um conjunto de textos que devem ser lidos e interpretados. Ela é criadora de territorialidades, nas quais o nome dos lugares e as histórias vinculadas a eles podem ser signos de um grupo, que são apropriados por

⁴⁵ FAGUNDES, Marcelo. "Arqueologia da paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais", em *Arqueologia na Paisagem: um olhar sobre os jardins históricos*. Organizadores: Jeanne Trindade, Carlos G. Terra – 2º Simpósio Arqueologia na Paisagem. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Belas Artes, 2011.

⁴⁶ Sobre esse assunto, ler o artigo de Jean-Claude Garcin, "Toponymie et Topographie urbaines médiévales à Fustât et au Caire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 27, Nº. 2. Brill (1984), pp. 113-155. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/3632100>. Acesso: fev. 2012.

outro e incorporados ao seu repertório como o *locus* para novas lendas e tradições, e também como os elementos arquitetônicos nos edifícios.

A paisagem urbana é um dos elementos da noção de territorialidade que abordaremos mais adiante.

1.4.2 -.CULTURA MATERIAL E ARQUITETURA

O estudo dos edifícios é uma enorme contribuição para o entendimento da história social local. Não apenas a arquitetura monumental pode nos falar sobre as agências de seus governantes, mas também a arquitetura vernacular e a arquitetura religiosa. O estudo dos edifícios pode aumentar o entendimento da história econômica e social, tanto no nível da grande narrativa histórica como na sua dimensão local, na dinâmica das relações domésticas do passado. Como exemplo, podemos citar o estudo do batistério de Florença feito por Piccini (2002), que mostra a história do edifício em ambos os aspectos, tanto no nível da grande narrativa, seguindo a linha de Braudel, como no nível local.

A investigação das variações regionais, tanto em tempo como em escala, nos permite verificar determinadas tipologias – distribuição dos espaços, quantidade de espaços privativos e públicos, qualidade da construção – e também como a construção foi mantida, o que pode indicar tanto o poder aquisitivo de quem a mantém como a sua importância para a comunidade. O estudo comparativo de edifícios também serve para verificar o grau de assimilação de uma comunidade em relação a outra comunidade, inclusive comunidades que compartilham o mesmo espaço geográfico, como identificado no edifício da Sinagoga de Ben Ezrá.

Entendemos por espaço geográfico:

“(...) a coexistência das formas herdadas (de uma outra funcionalidade), reconstruídas sob uma nova organização com formas novas em construção, ou seja, é a coexistência do passado e do presente ou de um passado reconstituído no presente”⁴⁷.

⁴⁷ SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes, “Espaço geográfico uno e múltiplo”. *Scripta Nova*. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Departamento de Geografía, Universidade Federal do Rio

Os edifícios podem ter seu uso ou sua orientação modificados⁴⁸ ou porque mudaram de proprietários ou porque as necessidades mudaram. A mudança na aparência do edifício pode indicar quais os contatos que desejam ser mostrados ou ocultados.

Podemos ver as evidências de mudanças sociais na construção relacionadas com as tradições dos grupos locais, como a preservação dos espaços femininos nos edifícios privados ou de áreas reservadas exclusivamente às mulheres nos edifícios religiosos. As alterações nas formas desses espaços podem indicar a alteração de como as famílias e os grupos usavam esses espaços e quais os tipos de alterações sociais que podem ter ocorrido neles.

Os arranjos dos edifícios também mostram novas formas de ver a cidade e de se relacionar com o outro. Não modificar a planta de uma construção, como no caso de um edifício religioso, para um novo culto ou ritual pode significar a incorporação do antigo no novo.

Nos estudos empregados relacionados a edifícios do mesmo período⁴⁹ como, por exemplo, no caso da mesquita de Ibn Ṭūlūn, nos deparamos com os seguintes problemas:

(a) Relacionado à datação dos edifícios: como solução, nos pautamos nas informações produzidas pelos relatórios das escavações arqueológicas mais recentes empreendidas em Fustāt e dentro da Fortaleza da Babilônia. Devemos ter em mente que o uso de *spoglie* pode conduzir a datações incorretas.

(b) Relacionado à perda de exemplares devido a guerras, conflitos e desastres naturais ou demolição em decorrência de processos de urbanização.

(c) Falta de interesse em restaurar antigos edifícios ou restaurações que descaracterizam totalmente o edifício original.

O uso das plantas e mapas locais auxilia na elaboração de um levantamento das mudanças ocorridas nas construções realizadas no período estudado. Testamentos e inventários auxiliam no conhecimento da disposição das construções e das relações

Grande doSul. Porto Alegre, Brasil. Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-9788. Depósito Legal: B. 21.741-98. Nº 93, 15 de julio de 2000. Fonte: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-93.htm>

⁴⁸ A mudança de orientação aqui é no sentido religioso; por exemplo, o edifício era uma mesquita e se transformou em uma igreja, mas permaneceu sendo um edifício religioso, como no caso da Mesquita de Córdoba, que deu lugar a uma catedral católica, hoje conhecida como Mesquita-Catedral.

⁴⁹ Ver Rocco, *opus cit.*

sociais. A guenizá, no nosso caso, é um importante conjunto de documentos relativo a esse conhecimento.

Os comentários e relatos contemporâneos são outras ferramentas auxiliares importantes, mas deve-se lembrar a origem e a classe de quem os escreveu.

O estudo dos edifícios é um importante aspecto da cultura material relacionado à arquitetura e urbanismo; oferece importantes *insights* sobre a história econômica, política, social e cultural do período. Suas características, ou suas ausências, podem realçar diferenças significantes sobre a vida das pessoas em diferentes nações e em diferentes regiões, como os atributos de defesa ou o uso do edifício para simples exibição de poder.

Os edifícios construídos na mesma época, mas em regiões diferentes, às vezes geograficamente distantes, podem refletir diferenças ou similaridades políticas e culturais entre os seus construtores. As construções existentes daquele período, da Andaluzia ao Irã, exemplificam bem essas similaridades “globais” e as diferenças regionais. A origem de quem constrói por vezes determina a tipologia do edifício.

Portanto, as forças socioculturais e econômicas formam a base dos conceitos-chaves na organização e na tipologia arquitetônica de todos os grupos sociais, e não seria diferente na organização da planta vernacular, nos bairros surgidos a cada nova fundação – naquele período, quatro fundações urbanas consecutivas acompanharam o surgimento de novas dinastias.

Veremos como os edifícios representavam o poder, as pretensões e ambições de seus proprietários e usuários. No local, competiam três cultos diferentes, e veremos como a arquitetura (estilo, motivos, uso do espaço) foi implementada para transmitir importantes mensagens sobre seus proprietários e sobre a comunidade a que pertencia. Os edifícios são evidências materiais do passado, e são as evidências do presente, inclusive relacionadas às preocupações de “quem fomenta o cuidado e o resgate do patrimônio”⁵⁰ O patrimônio construído revela uma história social que cruza as fronteiras nacionais, pois uma cultura não necessariamente coincide com suas fronteiras políticas, e o período que tratamos neste estudo é um ótimo exemplo desse fato.

⁵⁰ LAURENCE, Anne. “Using buildings to understand social history – Britain and Ireland in the seventeenth century”, in *History and material culture, a student's guide to approaching alternative sources*. Org. Karen Harvey. London/New York: Routledge, 2009, p. 118.

1.5- HISTÓRIA

Após o advento do islã no século VII, a partir da conquista árabe na Península Ibérica em 711 d.C., até o século XIII, a arquitetura ganhou uma nova linguagem, que conjugou elementos do universo artístico do Mediterrâneo, da herança histórica do Oriente Médio e de todos os impérios e dinastias que ali existiram até o momento da chega de Muhammad, o profeta do islã. O diálogo entre as culturas ocidental e médio-oriental foi intensificado na mesma proporção da velocidade de expansão do novo império.

O Egito tem sido associado à história judaica por aproximadamente quatro milênios. Essa associação começou com o tempo dos Patriarcas, continuou através do período de escravidão dos hebreus, do êxodo, das guerras durante o reinado de diversos reis judeus, de casamentos reais e da colaboração militar contra inimigos comuns, com a existência de um exército judeu em Elefantine, onde havia uma comunidade judaica. Existiu também uma próspera e ativa comunidade judaica em Alexandria durante a época de Alexandre, o Grande.

A Idade Média foi o momento em que árabes e judeus estiveram mais próximos entre si do que com os cristãos. Quando os muçulmanos chegaram ao Egito, foram vistos mais como salvadores, pois a população, inclusive os cristãos egípcios, encontrava-se oprimida pelo governo de Bizâncio. Durante esse período, o Egito foi um dos mais influentes centros da cultura judaica, e a Sinagoga de Ben Ezrá foi o edifício que congregou, entre os séculos X e XIII, essa comunidade, o que é verificado e comprovado pela documentação encontrada no interior desse edifício.

A especificidade do Cairo: “[...] (a cidade) certamente se encaixa no modelo Khalduniano de uma cidade destinada à grandeza, devido às suas qualidades inatas de localização, abundância de recursos naturais, presença de autoridade real consistente e proteção natural através das fronteiras das colinas de al-Muqattam”.⁵¹

O Cairo nunca foi completamente substituído ou destruído durante as sucessivas dinastias islâmicas que disputaram o domínio do local. Por esse motivo, a cidade

⁵¹ MOSTAFA, Heba. *The Ceremonial-Urban Dynamic of Cairo from the Fatimid to the Early Period*. p. 5.

desempenhou um importante papel de capital substituta no mundo muçulmano, e a sua manutenção após o saque de Bagdá reafirmou a sua importância.

Isso é especialmente verdade no discurso histórico, mas a hipótese pode vir a ser contestada com o tempo devido a novos dados históricos e arqueológicos que incluem novas escavações e novos textos. Esse discurso histórico está relacionado aos usos que se faz do passado, e o primeiro é modificado a partir de novas evidências arqueológicas e documentais, como o caso das informações obtidas a partir dos dados levantados nas últimas escavações empreendidas dentro da área da Fortaleza da Babilônia (na década de 2000) e do constante estudo dos documentos encontrados na guenizá da Sinagoga de Ben Ezrá.

O passado, segundo Fowler⁵², possui muitos usos e pode servir de maneira específica a governos, Estados e grupos sociais. Nas teorias arqueológicas também o uso do passado tem suas implicações e interpretações. Aqui mostramos a importância do nosso processo de análise da sinagoga.

Como meio de legitimar o poder e autoridade com fins nacionalistas ou com o fim de justificar um domínio de determinados povos sobre outros, o passado é utilizado como o principal recurso simbólico, e seus vestígios materiais são utilizados para validar inúmeras especulações a respeito das origens e das linhas gerais da história de um povo.

Um dos principais objetivos quando se manipula o passado é o de convencer a parte dominada de que o lado dominante tem seu direito de governar, pois esse direito lhe é outorgado por gerações e gerações de maneira hereditária, ou que o conhecimento do passado demonstra a sabedoria de uma nação ou povo em relação a outros.

Um dos recursos simbólicos primários controlados pelas nações-estado é a ideologia religiosa e seus mitos de suporte. Uma das maneiras de validar a autoridade do governante é relacioná-lo genealogicamente através do tempo com o surgimento das divindades. Este processo é tanto antigo quanto as nações-estado, bem exemplificado pelos “deuses-reis” do antigo Egito e pelos governadores dos últimos Estados e

⁵² FOWLER, D. D. “Archaeology in the service of the State”. In MURRAY, T. e EVANS, C. *Histories of Archaeology*. Oxford University Press, 2008.

*impérios na Mesopotâmia, Egito, Índia e China, e bem familiar das classes governantes nas civilizações mesoamericanas do Novo Mundo.*⁵³

No mundo árabe islâmico, ao contrário do europeu, a busca por antiguidades que indicassem a origem de seu povo não era incentivada, pois a era pré-islâmica era vista como a era da ignorância e, para o islamismo, a grande nação árabe islâmica é descendente de Muhammad, que é descendente de Abraão.

Na região do Oriente Médio, como também no caso de outras regiões, “os contextos nos quais a arqueologia é praticada podem estruturar ou influenciar como o passado é interpretado, se tornando também um assunto de preocupação crítica.”⁵⁴

Tomamos como princípio norteador desta análise que o desenvolvimento urbano e a arquitetura dos edifícios dentro da Fortaleza da Babilônia são o resultado de uma dinâmica de crescimento em que a relação de diálogo entre os três grupos religiosos, judeus, cristãos e muçulmanos, produziu uma certa expressão unificada da distribuição urbana e de determinadas expressões decorativas e tipologias arquitetônicas. Ao mesmo tempo, foi espaço de construção de novas territorialidades.

Um aspecto a ser explorado é se esse conhecimento tinha um objetivo coerente e se estava em algum tipo de “agenda” para a sua implementação, ou seja, se estava dentro da vontade de quem tomava essas decisões na época de sua implantação ou se ocorria espontaneamente. O levantamento de exemplares e a catalogação das construções dentro da área e do período de estudo é um recurso que pode auxiliar na busca de uma metodologia apropriada para a realização dessa tarefa.

A interação entre a dinâmica patrono-produto (construtor/cliente – construção/edifício/coisa urbana) pode ser traduzida na linguagem da teoria urbana da seguinte maneira: o desenho (projeto) pode ser definido como um ato consciente de criação, como no caso da fundação da cidade de al-Qāhira, e a manutenção da mesma planta para um ritual ou uso distinto pode afirmar sujeição a algum governo central ou pode ser uma simples assimilação da linguagem anterior.

Algumas questões são levantadas: quanto à natureza e intenção do projeto, como falar de um programa, que pode ou não ter existido, centenas de anos depois da

⁵³ FOWLER, Don D. “Uses of the past: Archaeology in the Service of the State”, in *American Antiquity*, Vol. 52, Nº. 2 (Apr., 1987). Published by: Society for American Archaeology. p. 230

⁵⁴ FOWLER, Don D. “Archaeology in the service of the State”. Em MURRAY, T. e EVANS, C. *Histories of Archaeology*. Oxford University Press, 2008: 229-248.

sociedade que o produziu? É possível analisar os edifícios em si e, desse modo, produzir um conhecimento da intenção que estava por trás da construção desses edifícios? O edifício transformado em sinagoga parece, posteriormente à sua compra, projetar uma mensagem coletiva para a comunidade judaica ou ficou diluído na paisagem da cidade? Ocorreu a assimilação de elementos artísticos islâmicos? Se sim, foi por algum tempo específico ou por todo o decorrer do período estudado? O uso de elementos islâmicos é justificado por uma questão de gosto, proximidade ou tradição?

Não existem tratados, documentos ou restos de evidências que comprovem qualquer tipo de metodologia de projeto em qualquer ponto do mundo islâmico; além disso, existem poucos estudos a esse respeito. A ausência de evidência física é importante, mas a própria natureza do discurso histórico urbano também é outro fator relevante – quem está perguntando, quais são as perguntas e por que devem ser respondidas?

O levantamento arqueológico do material encontrado no terreno da sinagoga e dentro do contexto geográfico do Cairo antigo complementa e aumenta o número de informações que se obtêm das abordagens exclusivamente históricas.

Por esse motivo, o conhecimento da pesquisa arqueológica é importante neste trabalho, pois ela “estuda os sistemas socioculturais, sua estrutura, funcionamento e transformações com o decorrer do tempo a partir da totalidade material transformada e consumida pela sociedade. (...) tem como objetivo a compreensão das sociedades humanas, e, como objeto de pesquisa imediato, objetos concretos”.⁵⁵ Neste caso, esses objetos concretos são os edifícios que compõem o espaço urbano e, em especial, o edifício da sinagoga.

O trabalho segue a linha de Courbin⁵⁶, o qual sempre preferiu a relação da arqueologia com a história, trabalhando nos tempos de curta, média e longa duração ou, na definição de Braudel⁵⁷, tempos de historiadores.

O estudo da sinagoga e de sua inserção no espaço urbano, observando o período entre os séculos IX e XIV, diz respeito a essa arqueologia histórica definida por Courbin e Braudel. A longa duração é a história social definida como inconsciente, organizada em estruturas sucessivas, em que se correspondem os elementos complementares de um

⁵⁵ FUNARI, no texto “O que é arqueologia?”, 2003: pg. 16

⁵⁶ COURBIN, Paul. *Qu'est-ce que l'archéologie?: essai sur la nature de la recherche archéologique* Paris: Payot, 1982.

⁵⁷ BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*. Ed. Lisboa : Presença, 1986.

sistema; abarca os aspectos estáveis da civilização material, que incluem a história do *habitat* e da moradia, bem com as suas permanências no tempo longuíssimo.

A história das estruturas sociais, urbanas ou rurais e a longa duração preocupam-se com a continuidade das estruturas e, no nosso caso, das formas no tempo e no espaço. Mas continuidade não é congelamento, mas sim evolução, pois “não se pode buscar as origens de alguma coisa, fazer história de sua estrutura, sem antes haver descrito seus componentes, sem antes se conhecer seu início claramente”⁵⁸. Essa evolução conjuga o que foi criado por esses diferentes grupos e, em alguns casos, as culturas periféricas contemporâneas, fundindo Ocidente e Oriente Médio na construção de novos elementos: a Andaluzia e a origem turca de habitantes que aportaram no Egito no decorrer desse período.

Além da própria dimensão da cidade do Cairo desse tempo, vamos considerar a região estendida – Andaluzia e península arábica – como a “área cultural” que, na definição de Braudel⁵⁹, é um espaço dentro do qual se compartilham certos traços culturais, como linguagem, crenças e artes. Aqui, o adjetivo “cultural” designa o conjunto do conteúdo abrangido ao mesmo tempo por civilização e cultura, ou seja, bens culturais e transferências culturais, sejam esses materiais ou espirituais. Dessa maneira, áreas distantes podem se ligar, pois possuem uma linguagem em comum, como aconteceu nas regiões onde o islã foi um fator predominante ou como nas cidades em que as rotas de comércio entre Oriente e Ocidente tiveram contatos mais intensos.

Segundo Lumbrellas, a arqueologia já não é mais uma propriedade exclusiva dos arqueólogos. Atualmente, o trabalho exige uma reunião multidisciplinar de pesquisadores envolvidos, sendo todos eles considerados arqueólogos que trabalham em sua área de conhecimento específica, ou seja, aqueles que se ocupam do clima, do solo, da arquitetura e assim por diante. O estudo do Cairo antigo, com as camadas de ocupação que ocorreram desde a sua fundação, exige uma abordagem multidisciplinar para aumentar o conhecimento do objeto de estudo, a Sinagoga de Ben Ezrá, mostrando-a como elemento que participa do desenvolvimento urbano daquela época e como um dos principais nós na teia das multiterritorialidades e territorialidades, como é visto a seguir.

⁵⁸ POMIAN, Krzysztof. A história das estruturas, in *A História Nova*, sob direção de Jacques Le Goff; São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1990. pp. 98 – 123.

⁵⁹ BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*, Ed. Martins Fontes, 1989.

O material coletado – fotos, desenhos, textos literários e registros gráficos – estabelece os pontos básicos de referência e, através da análise de sua distribuição espacial, permite responder à questão sobre “áreas culturais”, que “representa os “modos” ou formas particulares como se expressa uma sociedade em um dado momento de sua história.”⁶⁰.

Encontrar o ponto até onde essa reconstrução é possível e onde ela passa a ser apenas especulativa exige cuidado; entretanto, devemos tentar nos aproximar ao máximo das relações sociais existentes e avançar no conhecimento de sua superestrutura, ou seja, sua organização hierárquica e política.

1.6 - A TERRITORIALIDADE

Os conceitos de territorialidades e multiterritorialidades desenvolvidos por Haesbaert são aqui utilizados para analisar o edifício da Sinagoga de Ben Ezrá e o complexo de construções adjacentes a ela, através também das documentações relativas às fundações piedosas (no capítulo 3) e dos documentos encontrados na guenizá dessa sinagoga. Através desses conceitos, provocamos uma quebra de paradigmas do estudo da cidade islâmica e mostramos que a sinagoga é o elemento organizador das territorialidades da comunidade judaica no Cairo medieval entre os séculos X e XIII, e o nó na rede das multiterritorialidades que congrega os indivíduos da comunidade judaica, que habitavam um amplo território controlado pelo islã. E esse processo vai se fixar em aspectos da arquitetura desse edifício.

Os conceitos de território e rede são clássicos na geografia. O entendimento desses conceitos é aqui ampliado para auxiliar na compreensão do seu uso nesta análise. O conceito de rede é importante para se entender como se davam as comunicações e vínculos, principalmente entre as comunidades judaicas, caraítas, rabínica babilônica e rabínica palestina, e também como essas comunidades interagiam entre si e com as outras comunidades confessionais.

⁶⁰ LUMBRERAS, L. “*La Arqueología como Ciencia Social*”, Ediciones Histar, 1974, p. 45.

O território é um dos cinco conceitos chaves da Geografia; os outros são espaço, paisagem, região e lugar. Conceituar o território é uma forma de analisar a realidade que é “diversa e mutável temporalmente”⁶¹. Suertegaray (2001) comenta que “(...) em seus primeiros momentos, a Geografia trabalhou mais com o conceito de comunidade do que propriamente com o conceito de sociedade, aqui entendida como expressão da vida humana através das relações sociais temporalmente estabelecidas, e a Geografia passa a preocupar-se com o espaço geográfico, entendendo-o como resultado das formas como os homens organizam sua vida e suas formas de produção”⁶².

O território visto como sinônimo da materialidade do mundo, entendido também como recurso natural e abrigo. Outro conceito está ligado ao “espaço de dominação política”, o espaço que controla as dinâmicas sociais. Veremos como o governo islâmico controla essas dinâmicas sociais gerais, ou seja, de todos aqueles que vivem sob o seu manto. Também as comunidades judaicas têm seu controle próprio, que é exercido com um certo grau de independência do governo islâmico.

E, por fim, analisaremos o espaço cultural, que é o espaço simbólico, o local de referência identitária e de valor.

Os conceitos de território, como vistos acima, são sustentados em cima de dicotomias e não demonstram a interação dos elementos que participam na construção desses conceitos como, por exemplo, fixação e mobilidade, assim como não mostram que o conceito de território pode ser construído pela mobilidade; e importante – a mobilidade constrói novas territorialidades. Os indivíduos, em conjunto ou não, constroem novos territórios. O território também é construído no e pelo movimento. O espaço-tempo é múltiplo. Os grupos e os indivíduos constroem novos territórios, num processo contínuo de desterritorialização e reterritorialização, pois sempre existe o esforço para se reterritorializar em outra parte e, além disso, as multiterritorializações.

O espaço contínuo e a rede são a conjugação desses dois elementos, que se relacionam à mobilidade. Haesbaert (2004) não vê a separação entre o território – que seria o espaço contínuo – e a rede – que seria o espaço descontínuo. O resultado dessa junção é o que ele denomina “território-rede”, que incorpora a ideia de mobilidade no

⁶¹ BRAGA, Rhalf Magalhães. *Território, rede e multiterritorialidade: Uma abordagem conceitual a partir das corporações*. Belo Horizonte. Julho-dezembro de 2010. <http://www.cantacantos.com.br/revista/index.php/geografias/article/viewFile/354/300> (acesso: 2012).

⁶² SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Espaço Geográfico Uno e Múltiplo. *Scripta: Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Nº 93, 15 de julio de 2001. Departamento de Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

território. Esse processo de mobilidade no território é marcante na vida dos indivíduos que viviam em terras islâmicas nesse período, fossem eles judeus, muçulmanos ou cristãos.

O termo território refere-se a uma variedade de significados que dependem do ângulo de abordagem e das disciplinas que o estudam no momento. Na geografia, o conceito tornou-se cada vez mais importante, principalmente quando relacionado à geografia humana e política.

Se pensarmos a noção de territorialidade relacionada à noção de nação e pátria, e as territorialidades construídas pelas comunidades naquele período, as relações de poder que as construíram não eram de natureza exclusivamente política, pois a pátria resulta de uma questão política, e a nação resulta de uma questão cultural de pertencimento de um grupo, de um povo. A ideia de nação também é um conceito moderno; naquele período, as populações sob o governo dos califados não tinham esse conceito de “nação islâmica”.

Tradicionalmente, a análise de sítios históricos, dos espaços urbanos em cidades históricas, dependia em grande parte de pesquisas que se concentravam nos aspectos físicos e sociais (nos relatos e documentos sobre essas sociedades) desses locais. A ênfase desses estudos se concentrava na análise dos estilos e das características arquitetônicas, da vida social e das atividades dentro do tecido urbano e, em diferentes graus, do exame de algumas outras questões relacionadas com as condições ambientais e as condições físicas dos edifícios para legitimar uma origem.

A formulação do termo território não é tão perceptível como fato histórico, pois não é datada; é um processo resultado da invenção humana e um produto da relação de grupos humanos com o próprio espaço. Dentro dos grupos, ou de diferentes grupos, a relação com o espaço se expressa na forma de soberania política – como Ibn Ṭūlūn fez com relação ao califado abássida de Bagdá, na fundação da nova cidade de al-Qaṭā’i^c, e a cada novo grupo ou dinastia que tomava o poder no Egito, fundava uma nova cidade em função de cada novo poder que representava um novo grupo, constituindo muitas autonomias político-espaciais, derivando no surgimento das dinastias autônomas: tulúnidas, fatímidas, mamelucos, almoadas e almorávidas.

A territorialidade, mesmo que herdeira de impérios ou reinos nos quais a imagem geográfica continha a semelhança física, não coincidia com a territorialidade das línguas e das ações econômicas e dos governos.

É preciso deixar claro que os múltiplos territórios não definem necessariamente uma multiterritorialidade, ou seja, essa multiplicidade física não é condição suficiente para a manifestação da multiterritorialidade.

Quando observamos as quatro primeiras cidades (al-Fustāt, Al-Askar (cidade principesca separada de al-Fustāt), al-Qaṭā'i^c e al-Qāhira) e, após 1171, um esquema de fortificações construído por Saladino para abarcar esse conjunto de cidades, a Cidadela construída para ser um ponto forte na fortificação, no momento da fundação dessas cidades, marca uma territorialização dos agentes envolvidos; a cada nova conquista sucessiva por outro grupo, as áreas conquistadas deixadas para trás, com seus grupos e comunidades nelas estabelecidos, passam a construir dinâmicas diferentes, dinâmicas de multiterritorialidade, que são concretas e simbólicas.

A observação do conjunto urbano dentro da Fortaleza da Babilônia apresenta a multiterritorialidade do espaço, com três grupos que desejam uma espécie de diferenciação entre si: coptas, muçulmanos recém-chegados ou recém convertidos e judeus.

Esses territórios plurais concebem a multiplicidade e tendem a legitimar as territorialidades dos habitantes que neles residem, “configurando a série de relações sociais entre as diferentes percepções de domínio”. Eles permitem perceber, em cada unidade do múltiplo, a pluralidade de percepções territoriais estruturadas na vida cotidiana dos habitantes, no processo de construção da cidade e nos seus elementos oficiais estruturantes (governamentais, judiciais e de representação religiosa de um determinado grupo).

O território simbólico, em sua unidade territorial e a sua dimensão espiritual pode ser entendido no seu sentido de apropriação simbólica como de dominação, em sua forma concreta (nos termos de Lefèbvre), o poder simbólico que é eficaz. Um território não ligado aos macropoderes do Estado mas também aos micropoderes. Os califados, ou seja o governo islâmico, os macropoderes. E os micropoderes, ou seja, as cortes comunais. Logo, o elemento que perdura através das concepções de território é o de relações de poder mediadas no e com o espaço, a sinagoga e seu espaço simbólico, este construído através das fundações e doações piedosas e através da dinâmica da comunidade judaica.

Na forma tradicional, a multiterritorialidade são territórios-zonas encaixados um dentro do outro: a quadra, o bairro, a vila, a cidade, o Estado (os califados [fatímida, omíada e abássida], o “império” – diferentes escalas vão se articulando).

Os movimentos das diásporas são também os movimentos das novas territorializações. Para configurar uma diáspora, deve existir a longa duração dos vínculos entre os imigrantes, a articulação em rede dos dispersos, com rica vida associativa – política, cultural e econômica – e forte consciência identitária, étnica e transnacional. Nesse sentido são as geografias imaginárias do Said: possui-se uma referência simbólica a um território de origem, mesmo que a relação primeira não seja com ele. Também pode existir um caráter multipolar da diáspora: a relação mais forte pode ser entre grupos ou indivíduos que estão localizados em outras regiões diferentes daquela que eles têm como referência simbólica, o que ocorre com indivíduos dentro das diferentes comunidades judaicas, rabínicas palestina e babilônica e os caraítas.

A multiterritorialidade pode ser entendida na questão das diásporas em seu aspecto multiescalar como a coesão na dispersão, por exemplo: o indivíduo que estiver com problemas pode recorrer a outro de outra região. Vários são os exemplos encontrados nos documentos da Guenizá do Cairo e relatados nos estudos de Goitein⁶³.

Na sinagoga e seu entorno: a dimensão espacial na vida social. Não estamos analisando como se dão esses processos de abandono e construção de territórios, mas a sua concretude, quando já instalados, e a Sinagoga de Ben Ezrá é o elemento simbólico concreto que organiza as territorialidades e centraliza esses territórios coletivos e individuais. Ela desempenha um papel, mesmo que coadjuvante⁶⁴, e contribui na organização espacial da cidade. Esses espaços (sinagoga, entorno e cidade) são as bases concretas da mobilidade e o suporte para o desenvolvimento de novas territorialidades.

E, como afirma Felix Gattari, território é “o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos e de investimentos nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos”⁶⁵ (GUATTARI e ROLNIK, 1986:323).

A territorialidade demarca o espaço, e essa demarcação pode ser puramente estética, podendo ser constituída pela ausência de fronteiras políticas e de mapas

⁶³ GOITEIN, S. D., *Mediterranean Society*. Opus cit.

⁶⁴ Os protagonistas são os edifícios oficiais construídos pelos governos islâmicos.

⁶⁵ GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suele. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Vozes. 1986:323.

geográficos. Em nosso caso, essas fronteiras não eram precisas, e o poder de uma dinastia não operava de maneira uniforme em todas as regiões. Sua força e influência se enfraqueciam à medida que as regiões ficavam mais distantes dos centros do poder (Hourani, 2006:189), o que também contribuiu para uma certa autonomia de governos nessas áreas mais afastadas.

CAPÍTULO 2

AS CIDADES

Neste capítulo, tratamos de contextualizar a cidade, tanto histórica como fisicamente, de maneira a retratar a sua paisagem, importante para o entendimento da sinagoga e a construção das territorialidades das comunidades envolvidas na sua construção e manutenção.

Ao apresentar as diferentes camadas históricas e a descrição do desenvolvimento do contexto urbano no qual está inserida a sinagoga, mostramos como o conhecimento sobre o processo histórico de formação da cidade contribui para identificar os processos históricos que a construíram e como ocorreu o desenvolvimento urbano da cidade do Cairo. Para isso, descrevemos os seguintes elementos:

(a) Antecedentes históricos da conquista islâmica do Egito, pois a fundação da cidade, al-Fustât, que será no futuro a capital do Egito se deve a fatores bem específicos: a fundação da cidade de al-Qāhira no contexto da evolução da expansão islâmica entre os séculos X e XIII.

(b) Topografia do local – trata de descrever o relevo da cidade de al-Fustât (Cairo antigo) e de al-Qāhira, a sua paisagem natural, sua localização, quais os acidentes geográficos que influenciaram a escolha dos assentamentos, a área e o perímetro, as variações do relevo. E, em outro capítulo, relacionado a este, serão apresentadas as distribuições da malha urbana dentro da fortaleza.

(c) As principais características geomorfológicas, hidrológicas e naturais, que determinaram a escolha do local do assentamento; o canal de Trajano, sua história, a proximidade do Nilo e os elementos naturais que não apenas determinaram a construção da fortaleza, como também a fundação de Fustât; e como os fatores naturais, os canais, o rio e os fatores geomorfológicos influenciaram as novas fundações urbanas ocorridas até o século XIII, no final do período aiúbida.

(d) O ambiente construído, a localização e o tipo de edificações existentes (a Fortaleza da Babilônia) na área escolhida para a fundação da primeira cidade, Fustât; a distribuição e organização espacial dos seus habitantes durante esse período.

Na imensa área geográfica controlada por governos islâmicos, viviam diversos grupos que, devido aos contatos ocorridos durante esse primeiro período, provocaram uma intensa troca de elementos, tanto religiosos como linguísticos, literários e artísticos.

No seu aspecto linguístico, temos o desenvolvimento do judeu-árabe, que é a escrita em língua árabe, que utiliza o alfabeto hebraico¹. O paradigma do isolamento cultural a que estavam sujeitos esses grupos é aqui abandonado, pois, como veremos, não existe esse isolamento cultural, e o espaço da sinagoga é que se insere nessa dinâmica de contatos.

Catherine Miller afirma:

"(...) os fenômenos de migração urbana, de contato e de troca linguísticas, de acomodação dialetal tanto no contexto multiglota/poliglota (imigrantes não árabes) e num contexto mais amplo "monoglota" (dos imigrantes do Alto Egito no Cairo) nos abrem a questão a respeito dos "modelos urbanos" e sobre as modalidades de contato linguístico; sobre as construções de identidade coletiva e o papel dos fatores linguísticos nos processos de etnogênese coletiva. E nos coloca os seguintes temas de análise: (a) o estudo dos fenômenos dos contatos linguísticos (portanto, de seu câmbio, da aquisição, da koinèização², de apropriação), (b) o estudo dos processos de interação entre o contexto social, contexto político e contexto de enunciação em

¹ Este tema será abordado novamente no capítulo 3.

² A língua *koinè* é o resultado de um processo linguístico onde falantes de duas ou mais línguas mutuamente inteligíveis (geralmente vistas como variedades da mesma língua) convergem para formar um novo dialeto autônomo (denominado em grego dialeto koiné, "linguagem comum"); distingue-se de pidgins e crioulos porque as línguas envolvidas na formação destes não são mutuamente inteligíveis e muitas vezes não são geneticamente relacionadas.

No processo de koinèização: uma maneira de olhar para koinès é através do conceito de nivelamento. Geralmente, o nivelamento pode ocorrer nos níveis linguísticos mais básicos, tais como fonema e morfema, mas mesmo em nível de um dialeto ou de toda uma linguagem. O resultado do nivelamento é eliminar as formas perceptíveis que estão presentes em qualquer um dos dialetos. As formas marcadas são todos os tipos de recursos encontrados em um dialeto que são acentuadamente diferentes dos de outros dialetos. Essas diferenças entre os dialetos são excluídas, e há uma tendência para extrair as características do dialeto mais falado, como na reconstrução comparativa, as características mais comuns que, provavelmente, representam as protoformas subjacentes. No entanto, um detalhe importante que deve ser observado é que todo o processo de nivelamento do dialeto (ou qualquer tipo de nivelamento) nunca é decidido conscientemente por um determinado grupo de falantes. Os dois processos principais na formação de uma linguagem koinè são a acomodação e o ajuste.

que se produzem estes fenômenos de contato; e (c) o papel da linguagem na recomposição das identidades coletivas".³

Existe uma representação excessiva das cidades sob o domínio do governo islâmico com uma abordagem exclusiva e essencialmente religiosa, como se a sua sociedade fosse resultado dos fenômenos exclusivamente religiosos, e não de uma multiplicidade de fatores culturais, sociais e econômicos.

O sociólogo Max Weber, assim como o historiador Fernand Braudel, tem escrito sobre a cidade muçulmana com informações nem sempre válidas. Tanto para Max Weber⁴ como para Braudel, em seu *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, o modelo da cidade islâmica é único e exclusivo desses povos, e traduziria a essência dessa civilização (a islâmica):

“Sem dúvida, há, através do Islã, de Gibraltar até as Ilhas de Sonda, um tipo de cidade islâmica, e o exemplo, nos é o suficiente como imagem de uma relação óbvia entre as cidades e suas civilizações, só pode nos bastar como a imagem da relação óbvia entre as cidades e as civilizações” (Braudel, 1979: 446-447).

A construção de um "Mediterrâneo" específico, separado de um “mundo” islâmico, permitiria exaltar uma antiguidade greco-romana e, de certa maneira, "expurgar" suas "lepras" orientais, construindo um passado europeu herdeiro de si mesmo. E o uso da expressão "mundo muçulmano" ficaria restrito a apenas uma única religião, o islã.

Ocorre, como veremos, que o islã não era apenas uma religião, era também um sistema de governo. Era um governo que organizava a cidade e seus habitantes nas regiões sob seu domínio, era o elemento de ligação da camada mais visível. Mas são nas camadas inferiores que a vida diária se organiza: as comunidades confessionais e suas divisões sectárias. Essas camadas inferiores se organizavam e atuavam em dois níveis: suas relações com o governo oficial e suas relações com suas próprias cortes.

³ MILLER, Catherine. *Questions de contact, questions d'identité. Pour une sociolinguistique du monde arabophone: Les dynamiques linguistiques urbaines de la Vallée du Nil, Soudan et Egypte*. Université de Provence, 2005:6. Fonte: <http://www.orient-mediterranee.com/spip.php?rubrique101&lang=fr> Acesso: 2013.

⁴ WEBER, Max (1864-1920): *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Max Weber. Brasília, Universidade de Brasília. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. 2 volumes.

As populações que estavam sob um governo islâmico poderiam professar qualquer outra religião, e, realmente, uma grande proporção das populações que habitavam as diversas regiões sob o governo islâmico não era composta de muçulmanos nos primeiros séculos⁵. Estudar as populações a partir da religião implica indevidamente que essas populações surgiram a partir de uma religião dominante, e não que os dogmas da religião teriam sido elaborados com o decorrer do tempo e a partir dos indivíduos que se converteram em direção a uma ou outra religião.

2.1 - DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

No processo de evolução das cidades que irão compor o que hoje conhecemos como sendo a cidade do Cairo, devemos ter em mente um aspecto fundamental da relação do islã com a evolução das cidades provocada pela expansão territorial sob sua égide:

“O Islã era e ainda é uma religião predominantemente urbana: ela foi revelada na cidade; sua evolução inicial e ascensão ao poder foi uma história de duas cidades, Meca e Medina. Seu triunfo foi um eco da velha história de domínio da cidade sobre as tribos beduínas e sobre os camponeses”⁶.

A primeira fase da expansão islâmica (figura 2.1) foi o período no qual uma vasta região, que vai do Atlântico até a China, ficou sob o domínio de governos que professavam a religião islâmica. Não usaremos o termo “império” para denominar o tipo de poder que controlava toda essa ampla região, até o final do século XV, pois esse

⁵ Sobre o assunto também ver: Nef Annliese, “Introduction. Dynamiques spatiales et économiques de la Méditerranée médiévale”, em A. Nef, D. Coulon, C. Picard et D. Valérian, (éd.), *Les territoires de la Méditerranée (XIe-XVIIe siècle)*, Rennes, 2013, p. 9-12. E da mesma autora: “Les groupes religieux minoritaires et la question de leur structuration en communauté dans les sociétés médiévales chrétiennes et islamiques”, em J. Dakhli et W. Kaiser éd., *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe 2*, Paris, 2013, p. 413-440.

⁶ KHALIL, Ahmed Mohammed. *Cairo: An Analytical Case Study of an Arab-Islamic City*. The University of Texas at Arlington, Dissertation for the Degree of Master of Architecture. UMI Dissertation Information Service, 1990:15.

termo não possui o mesmo sentido que tem quando usado para o “império romano”. Roma também dominava uma grande extensão geográfica, mas sob um único comando central.

No islã não existia um imperador a governar tudo e todos, e sim um califa⁷, e, a partir do final do século VIII⁸ até o século XV, as regiões governadas pelo islã se dividiram em diversos governos autônomos ou semiautônomos em relação ao poder central do califa de Bagdá, que, neste período, pertencia aos abássidas.

Figura 2.1: Os três momentos da expansão islâmica: (marrom) época de Mohammed (622-632 EC); (laranja) os domínios durante o Califado Rashdun (632-661 EC); (amarelo) os domínios durante o Califado Omíada de Damasco (661-750 EC). A segunda fase se inicia em 750 EC com o Califado Abássida e, a partir desse momento, se inicia a fragmentação de um único califado em vários califados autônomos. (Fonte: HATTSTEIN, Markus e DELIUS, Peter. *Islam: Arte e Archittetura*. Ed. Könemann. 2001, p.62).

⁷ *Khalifā*, em árabe, significa “aquele que substitui alguém que morreu ou deixou o cargo/posto, aquele que sucede, o sucessor”. O califa é o sucessor, em uma linha de sucessão, para ocupar o lugar deixado vago devido à morte do profeta Muhammad. Ele é o representante do profeta na função de liderança política, militar e administrativa da comunidade muçulmana e, com o tempo, passa também a ser o líder religioso. No contexto do islã, denota o governo do estado muçulmano no qual o califa é o seu líder.

⁸ Como com Ibn Tulun, que inicia sua própria dinastia no Egito, é um dos exemplos de governo independente que ocorreu durante o califado abássida. Sobre o assunto, ver ROCCO, Lygia. F., *opus cit.*, e HOURANI, A., *Uma história dos povos árabes*. Ed. Companhia da Letras, São Paulo. 2006.

A feição⁹ das cidades nas regiões governadas por muçulmanos está diluída na estrutura urbana, pois o islã é a comunidade dos crentes (*ummā*); a hierarquia ocorre dentro da própria comunidade. Não existe o conceito de instituições corporativas no sentido legal que existe no Ocidente, como na lei romana, ou seja, membros recrutados para interesses e atividades particulares, com mestres e aprendizes que ascendem em uma hierarquia interna dentro do grupo.

Os indivíduos nas cidades islâmicas podem e, às vezes ocorre, se agrupar dentro de padrões similares aos das corporações, mas não são permanentes, mesmo que em alguns casos possam durar diversas gerações. Esses agrupamentos são mais similares a uma espécie de aliança entre indivíduos ou entre grupos que administravam as instituições legais¹⁰.

Alguns escritores, como Andre Raymond, afirmam que a autoridade pessoal hierárquica é essencial no islã, vista como um modelo comum da existência social e inseparável das inúmeras distinções e gradações de classificação, com todos os padrões de deferência necessários à interação social entre os grupos hierárquicos e organizados por uma rede intrincada constituída por relações formais e informais e uma ampla rede que se estendia para além do território da cidade, que será organizadora das multiterritorialidades. O mesmo ocorria nas comunidades judaicas, como será visto no capítulo 3.

Esses padrões estabelecem regras de convívio não apenas entre a hierarquia da comunidade muçulmana, mas também na estrutura interna dos não muçulmanos e nas regras entre os diferentes grupos, não muçulmanos e muçulmanos.

A lei religiosa (*sharīʿa*) governava a vida social e econômica; os conhecedores da lei (*ʿulamā*) não apenas promoviam o matrimônio entre as famílias ricas e poderosas como também indicavam para cargos de lideranças na cidade aqueles que possuísem fortes vínculos ideológicos e uma ampla rede de relações sociais com regiões mais distantes, fora da área interna da cidade.

⁹ Hourani (2006:86) define um “mundo islâmico” (ver na Introdução), mas, com relação às características arquitetônicas dessas cidades, ele indica que os “grandes prédios, acima de tudo, eram símbolos externos desse mundo do Islã”. Esses edifícios são os símbolos oficiais: são os palácios, cidadelas e mesquitas.

¹⁰ Ver o trabalho de Jeremy Boissevain, “The Place of Non-groups in the Social Sciences” in *Man*, 3 (1968), pp. 542-556; Eric R. Wolf “Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies”, *The Social Anthropology of Complex Societies*, edited by Michael Banton, A.S.A. Monograph, nº 4 London, 1966, p. 16.

A tolerância religiosa é percebida no reconhecimento dos “Povos do Livro” (*Ahl al-Kitāb*), que são os cristãos e judeus, além de reconhecer os zoroastrianos e permitir que mantivessem as suas práticas religiosas. Também os diferentes grupos tinham suas práticas administrativas organizadas de maneira autônoma para resolver suas questões internas e suas questões do dia a dia, desde que não conflitassem com a lei islâmica.

Ao mesmo tempo em que existiam práticas duras para manter os indivíduos e os diferentes grupos sob o domínio do governo muçulmano, na aplicação diária elas também eram muito flexíveis e permitiam que cada um vivesse à sua própria maneira, ou seja, as comunidades tinham liberdade de se organizar e resolver suas questões internamente. Existiram movimentos de endurecimento e de frouxidão, ou seja, momentos de recrudescimento da autoridade islâmica, com consequentes perseguições, e períodos de afrouxamento das leis e perseguições aos *dhimmīs*¹¹, ocorrendo em alguns períodos o enfraquecimento das autoridades islâmicas.

Outro elemento importante a moldar a face urbana está relacionado à questão do poder e à manutenção desse mesmo poder. Os governantes dependiam de uma intrincada rede de alianças, mas não apenas eles: também os líderes das comunidades e as diversas autoridades que constituíam a hierarquia organizacional da sociedade.

Essas alianças eram formadas por redes que iam além da área regional – o território geográfico da cidade – e chegavam às regiões distantes. Não existia apenas uma ampla rede de relações das autoridades e das altas classes da comunidade muçulmana, mas também uma rede da qual toda a sociedade participava, pertencendo a qualquer grupo confessional.

Muitos líderes locais dependiam de apoio de líderes externos, e não era uma situação extraordinária, pois existia um grande fluxo de pessoas através de todas as regiões do islã. Essa movimentação era a construtora das territorialidades nos fluxos.

Como consequência, por exemplo, poderia ocorrer que alguém que fosse um líder, ou tivesse um cargo influente em Córdoba, anos mais tarde pudesse estar ocupando um cargo no Cairo.

O complexo urbano consistia em uma vasta rede de relações que não dependiam de conhecimentos pessoais, isto é, de conhecimentos de primeira mão; em muitos casos,

¹¹ *Dhimmīs* são os indivíduos não muçulmanos que vivem nas regiões governadas pelo islã.

eram dependentes de conhecimentos de segunda mão, e uma das causas eram as grandes distâncias e a dificuldade de comunicação pessoal imediata.

A estratigrafia da sociedade urbana islâmica era composta da seguinte forma: a elite (*al-khāṣṣa*), o grupo de notáveis (*al-aʿyān*), que incluía os líderes religiosos (*al-ʿulamā*), os comerciantes e os mercadores mais ricos (*tujjār*), os líderes locais e das minorias religiosas, dos bairros e das diferentes comunidades que viviam na cidade, e os indivíduos respeitados que podiam ser mercadores menos ricos, artesãos, médicos, proprietários de imóveis (*annās*) e a massa da população (*al-ʿāmma*).

Os três poderes principais eram assim divididos: o poder militar era quase que exclusivamente controlado pela elite; os recursos econômicos eram em grande parte controlados por essa elite, mas também estavam nas mãos dos *aʿyān*; e o terceiro poder era composto pelos líderes religiosos, que, às vezes, podiam ser encontrados em todos os níveis da sociedade, mas os mais influentes pertenciam às camadas mais ricas.

Esses poderes também não eram estanques, não estavam baseados em um sistema de castas. Eram poderes intercambiáveis, e esse aspecto é fundamental para o entendimento da construção dos laços dentro das comunidades; as redes formadas pela comunidade judaica se dão dessa maneira.

Também para a comunidade islâmica, qualquer um que conquistasse a liderança dentro do grupo poderia ser indicado para assumir cargos de poder junto ao governo. A prerrogativa do islã na sua fase inicial era que a condição para comandar a comunidade de crentes não seria hereditária ou por riqueza, mas a escolha para ocupar um cargo de liderança (*khalifa*) seria pelo indivíduo que fosse um exemplo para a sua comunidade. No decorrer do tempo, essa distribuição de cargos de poder se deu por razões diferentes, mas nunca sem conflitos, em qualquer um dos grupos confessionais, tanto judaico como muçulmano.

Os estratos mais altos da sociedade funcionavam como grupos mais fechados; na maioria das vezes, os indivíduos possuíam a mesma origem étnica e vinham da mesma classe social, mantendo as mesmas orientações¹².

Existia na prática uma certa consciência de comunidade (Staffa, 1997) que agia além das diferenças de classe ou de categoria social. Essa consciência era construída pelos indivíduos que compartilhavam tradições semelhantes. Isso ocorria em todas as

¹² No caso dos judeus, caraítas e rabínicos babilônicos ou palestinos.

diferentes comunidades confessionais, mesmo que elas ainda tivessem suas diferenciações internas.

As diferenças étnicas eram reconhecidas e respeitadas, embora “os grupos definidos por origem fossem muito menos coesos do que os definidos por religião. As atividades que eram exercidas caracterizavam alguns grupos; por exemplo, coptas costumavam estar envolvidos em cargos administrativos ou na ourivesaria, enquanto os judeus exerciam atividades ligadas aos negócios e ao comércio, mas também poderiam assumir cargos próximos aos postos de alto escalão do governo” (Staffa, 1997: 9).

Essas ocupações também não seguiam uma regra tão estrita, mas o que ocorria é que, com frequência, as pessoas pertencentes a um determinado grupo étnico costumavam desempenhar a mesma atividade e residir em habitações próximas uma das outras e, assim, configurar bairros próprios. Este tipo de organização social era inclusive incentivado pelo governo, pois facilitava a coleta de impostos e o controle social.

É importante lembrar que um *status* especial garantia um certo grau de autonomia para a comunidade; or esse motivo, os “povos do Livro” possuíam mais “privilégios” que outros grupos religiosos minoritários e não “reconhecidos” pelos muçulmanos.

Essa autonomia interna relativa dos componentes que moldavam a feição da cidade, seus elementos internos como os bairros, as quadras e as associações locais, era o ponto-chave da estrutura urbana da cidade.

A centralização do poder e da autoridade era conseguida, como visto anteriormente, por meio das alianças. E elas eram fundamentais para a administração dos recursos como a coleta de taxas e a aplicação da lei, e seus líderes eram os responsáveis pessoais e representantes dos grupos locais perante o governo oficial. Esses aspectos são fundamentais para o entendimento das dinâmicas que envolvem a comunidade e o espaço em torno da sinagoga Ben Ezrá.

2.2 - ORIGEM DA FORTALEZA DA BABILÔNIA

A fundação e o posterior arranjo e distribuição da malha social e urbana estão intrinsecamente relacionados às comunidades e aos grupos que acompanharam °Amr ibn al-°Āṣ na sua conquista do Egito, em 641 EC.

Próximo ao local no qual °Amr irá construir sua mesquita e seu palácio, existia uma fortaleza, que ficou conhecida na época pelo nome de Qaṣr ash-Shama° (Fortaleza da Babilônia – *Bābalyūn*), cujas muralhas ainda existem. Sua fundação está no local onde os persas estabeleceram sua ocupação, por volta de 525 AEC, e cortaram o canal que ligava o Nilo ao mar Vermelho “em comunicação com a Pérsia”¹³.

As evidências materiais do canal encontradas datam do início do século II EC, quando o imperador romano Trajano (53-117 EC) mandou construir as paredes de pedra em ambos os lados da entrada do canal, sobre as quais foram construídas as duas igrejas que são as mais antigas do Cairo Antigo¹⁴. Esse canal de Trajano, depois da conquista islâmica do Egito, se transformou no canal conhecido como *al-Khalig al-Misri*. (Figura 2.2)

¹³ SHEEHAN, Peter. *Babylon of Egypt: The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*. Cairo: The American University of Cairo, 2010, p. xvii.

¹⁴ A denominação de Cairo Antigo encontrada nos textos dos estudiosos da cidade do Cairo se refere a todo o conjunto urbano que foi a antiga Fustāt. A evolução dessa cidade e da sinagoga com relação a esse processo será explicado no decorrer do capítulo.

Figura 2.2: O curso dos canais romano e árabe através do Cairo. (mostra as principais vias modernas e a progradação (processo natural de ampliação das margens e praias provocado pelos rios ou pelo mar) da margem oeste do Nilo com o decorrer do tempo. [depois de Hassan 1997:61; Said 1993: 66-8; Abu-Lughoud 1971:8]). (Fonte: John P. Cooper. Egypt's Nile-Red Sea canals: chronology, location, seasonality and function. In BLUE, Lucy, COOPER, John P., THOMAS, Ross and WHITEWRIGHT, Julian (eds.), Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV, held at the University of Southampton, September 2008. *Society for Arabian Studies Monographs 8*, British Archaeological Reports S2052. Oxford: Archaeopress, 2009 pp. 195 – 209).

A posição estratégica da escolha do local para a fundação desse primeiro assentamento urbano islâmico está ligada à facilidade de abastecimento de água (Figura

2.3) e de produtos, à defesa desses assentamentos¹⁵ contra invasões, fora da área de alcance dos inimigos vindos do Mediterrâneo, e à sua posição estratégica com relação às rotas de comércio.

Figura 2.3: Egito e o Oriente Médio c. 110 EC. (Fonte: Sheehan, Peter. 2010, p. xix)

A cidade do Cairo sempre desempenhou um papel militar estratégico e também foi sede de vários governos, mas a sua influência se estende para além de suas

¹⁵ Foram quatro assentamentos consecutivos que deram origem ao atual Cairo. Será explicado no decorrer do capítulo.

fronteiras. Acompanhando o poder e a influência política dessa cidade, a influência e o poder da comunidade da sinagoga Ben Ezrá cresce paralelamente à importância da cidade do Cairo. Todas as comunidades judaicas estabelecidas no Cairo, babilônica, palestina e caraíta, conquistaram muito poder.

Essa fortaleza foi o núcleo urbano inicial do governo romano bizantino e tornou-se o “centro urbano” dos egípcios coptas, principalmente depois que os monofisistas foram declarados heréticos pelo Concílio da Calcedônia, em 451 EC¹⁶. A fortaleza, então, serviu como um espaço de proteção, pois os coptas se sentiam mais seguros dentro dela do que em Alexandria, cidade onde Bizâncio era mais poderosa e onde os primeiros eram mais perseguidos.

Em algumas épocas, a fortaleza desempenhou a função de local de refúgio para os grupos que se sentissem ameaçados, tanto para os coptas como para os judeus. Eles não só se protegiam das perseguições políticas como também das perseguições provocadas pela população muçulmana que ocorriam em determinados períodos de crise.

O nome dado ao primeiro núcleo urbano do Cairo (Staffa, 1997) se alterna conforme os escritores e os períodos. Os coptas e gregos utilizavam Mênfis (antiga capital), Miṣr e Fustât e também Babilônia; o mesmo acontecia nos textos dos escritores árabes.

A indisposição dos coptas com relação aos bizantinos contribuiu para o sucesso da conquista da Fortaleza da Babilônia pelas tropas muçulmanas. Após a vitória, ^cAmr ibn al-^cĀṣ fundou a sua capital, al-Fustât, em uma área próxima à antiga fortaleza.

¹⁶ A partir de 303 EC, ocorreram novas perseguições contra os cristãos, na tentativa de reforçar os “valores” romanos. A igreja cristã egípcia marca esse período com a data da ascensão de Diocleciano ao poder, 284 EC, pois ele inicia as perseguições; esse ano é denominado “Ano dos Mártires”. Em 312 EC, Constantino se torna imperador e termina com as perseguições aos cristãos; em 378 d.C., o imperador Teodosius torna o cristianismo a religião oficial do império. Depois, a igreja cristã vai estar sob as discussões relativas às doutrinas e à ortodoxia, o que terá como consequência a divisão interna. Essa disputa dará origem a uma divisão irreconciliável dentro do cristianismo, que será fixada definitivamente pelo Concílio da Calcedônia (451 EC) e que marcará a divisão entre a igreja egípcia, (conhecida como copta) e a romana. Essa disputa entre os calcedônios e os bizantinos permanecerá ocorrendo até dois séculos depois da conquista do Egito pelos muçulmanos. Os cristãos helenizados do Egito, que se compunham de uma minoria, se mantiveram fiel à Igreja Romana e ficaram conhecidos como melquitas. Essa divisão provocou a perseguição dos coptas pelas autoridades bizantinas, mais poderosas, sendo que os coptas passaram a ser tratados como heréticos.

Segundo a tradição, Fustât foi erguida e cresceu fora das paredes da fortaleza e em torno do local onde ʿAmr tinha estabelecido seu acampamento, e a mesquita congregacional¹⁷ de ʿAmr foi construída bem próxima ao norte da fortaleza.

Naquela época, existiram inúmeros monastérios espalhados por toda a região próxima e também pela região distante da fortaleza¹⁸. Aqui, vemos a função de proteção do território que a fortaleza desempenhou com o passar do tempo, após a conquista muçulmana; embora a fortaleza servisse de proteção, ela se integrará à malha urbana que acompanhou o processo evolutivo da cidade (Figura 2.4).

Figura 2.4: Vista área do Cairo Antigo. A Fortaleza da Babilônia está no canto esquerdo inferior. A mesquita de ʿAmr está próxima à parte superior direita da foto. Fotografia: Rajan Patel (Fonte: Sheehan, Peter. 2010, p. 59)

No início, o nome Babilônia e a sua localização eram utilizados apenas quando se referiam à comunidade copta. Com o tempo, seu uso foi ampliado para toda a

¹⁷ Os termos para as mesquitas encontram-se no glossário do trabalho.

¹⁸ Ver também Susan Jane Staffa, *The culture of medieval Cairo as reflected in folk literature*. Middle Eastern Studies, Volume 10, Issue 3, 1974.

comunidade do entorno; após a conquista e o estabelecimento definitivo dos árabes-muçulmanos¹⁹, o nome foi substituído por Fusṭāṭ.

Butler (1914) comenta que Strabo (Figura 2.5), quando esteve no Egito, provavelmente em 24/26 AEC. acompanhando o primeiro prefeito romano, Aelius Gallus, viu onde estava localizada a Babilônia dos Egípcios, uma fortificação das guarnições romanas no Egito, localizada no platô elevado ao sul de *Ḳaṣr ash Shama'*, mais tarde chamado pelos árabes de *Ar Raṣd*.

Figura 2.5: O delta do rio Nilo e as ramificações conforme o relato de Strabo. [depois de Said, 1981]. (Fonte: Emad Khalil. “The Sea, the River and the Lake: All the Waterways Lead to Alexandria”. In: *International Congress of Classical Archaeology Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean*. Bollettino di Archeologia on Line. Roma 2008).

¹⁹ Aqui é utilizado o “árabe-muçulmano”, pois esse primeiro período de conquista pelos muçulmanos é conduzido por grupos originários das tribos árabes da península arábica. Com o decorrer das expansões e conquistas, os muçulmanos não serão necessariamente árabes, mas outros grupos étnicos que foram se islamizando. É o caso do Egito, que depois foi governado por indivíduos e grupos de origem turca e por chiítas de origem persa (fatímidas).

Sheehan afirma que “as primeiras referências históricas da Babilônia do Egito ocorreram em 50 AEC. O escritor romano Diodorus Siculus descreve sua fundação pelos ‘cativos trazidos da Babilônia’, que foram os primeiros que ocuparam uma posição forte nas margens do rio Nilo e, depois de serem libertados, ‘estabeleceram uma colônia no local que passaram a denominar também de Babilônia, igual ao da sua terra natal’.”²⁰

Por volta de 298-302 EC (Sheehan, 2010: xviii), o imperador romano Diocleciano (244-313 EC) esteve no Egito para pacificá-lo e, nesse período, construiu as muralhas da fortaleza da Babilônia, dominando assim a entrada do canal, que na época ainda estava em funcionamento, o canal de Trajano citado anteriormente.

As margens do Nilo serviam de referência para localizar muitos dos edifícios citados pelos cronistas de diversas épocas, mesmo que a largura do canal tenha mudado com o passar dos anos²¹ (Figura 2.6). Butler comenta que “a mesquita de ʿAmr ficava na margem do rio”²² e cita que Abū Ṣalīḥ afirmava que a igreja de *Mīnā* em *Ḥamrā* estava localizada na margem do Nilo.

Figura 2.6: Seção transversal entre Ain El-Sira e o Rio Nilo. Fonte: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2090447912000652#> (Nagy A. A. Hassan, Ahmed Kotb, Ahmed A. A. Hassan, Mona A. Hagra. *Dewatering using groundwater modelling in Al- Fustāṭ area, Old Cairo, Egypt*. Ain Shams Engineering

²⁰ SHEEHAN, Peter. *Babylon of Egypt: The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*. Cairo. The American University in Cairo Press, 2010. P. xvii. E Butler, 1914.

²¹ Sobre o assunto, ver também J. Antoniou, S. Bianca, Sh. El-Ḥākīm, R. Lewcock, M. Welbank. *The conservation of the old City of Cairo*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Paris (1985).

²² BUTLER, A. J., *Babylon of Egypt: A Study in the History of Old Cairo*. Oxford, 1914

Journal, Volume 3, Issue 4, December 2012, pages 349-358.
<http://dx.doi.org/10.1016/j.asej.2012.04.010>)

“A extensão norte da cidade é totalmente confirmada pelos escritores árabes. Assim, Ibn Duqmāq diz: 'Al Matariah, também chamada de ^cAin Shams (ou Heliópolis). Lá havia ruínas maravilhosas, especialmente dois obeliscos famosos em todos os países. A cidade nos tempos antigos era muito longa, larga e contígua à Antiga Miṣr no local da atual Fuṣṭāṭ. Na medida em que Miṣr e Fuṣṭāṭ são mais ou menos idênticas à Babilônia, esta passagem corrobora a afirmação de que a Babilônia se estendeu longe o suficiente para entrar em contato com os subúrbios de Heliópolis.”²³

Butler afirma: “Para os coptas ocorre alguma diferença entre ^c*Ain Chams*, *Fuṣṭāṭ* e Babilônia. Embora todos esses nomes se fundam e se trocam”²⁴, mas a confusão entre Mênfis e Babilônia também existiu entre os escritores coptas nos primeiros séculos depois de Cristo.

Sobre os judeus na Babilônia e sobre a própria história do assentamento, Butler (*apud* Sheehan, 2010) cita a descrição de João de Nikiu²⁵:

“(…) E os judeus que estavam na cidade de Alexandria e na província de Cirene se reuniram e escolheram um líder de nome Lucas para ser o seu rei. E quando Trajano foi informado a respeito desses acontecimentos, ele enviou contra eles [os judeus] um oficial de nome Marcus Turbo com numerosas forças. Trajano foi para o Egito e lá construiu uma fortaleza com uma poderosa e inexpugnável torre, e ele trouxe água em abundância para dentro [da fortaleza] e a chamou de

²³ *Ibidem*, Butler, 1914: 11/12.

²⁴ *Ibidem*. Butler, *Babylon of Egypt: A Study in the History of Old Cairo*. Oxford, 1914: 18.

²⁵ Cronista do século VII, João de Nikiu foi um bispo egípcio copta, da localidade de Nikii/Pashati, no Delta do Nilo, nomeado administrador geral dos mosteiros do Alto Egito no ano 696. Escreveu uma crônica que se estende desde Adão até a conquista muçulmana do Egito, com detalhes históricos importantes não conhecidos por outras fontes. A versão utilizada por João de Nikiu era a versão traduzida do etíope (o original copta foi perdido no início do século XX) e foi repetida em diversos artigos do início do século XX.

Babilônia do Egito. Nabucodonosor II²⁶, rei de Medos e dos Persas, foi o primeiro a construir suas fundações, e a nomeá-la fortaleza da Babilônia. Nabucodonosor veio para o Egito com um numeroso exército e conquistou o Egito, porque os judeus tinham se revoltado contra ele, e ele chamou de [fortaleza] da Babilônia devido ao nome de sua própria cidade. E então Trajano adicionou algumas construções na fortaleza e em outras partes dela. Ele também escavou um pequeno canal – largo o suficiente para levar água do *Gihon* (Nilo) para a cidade de Clysma. Ele colocou essas águas em conexão com o Mar Vermelho, e ele chamou esse canal com seu próprio nome, canal de Trajano”.²⁷

O conhecimento sobre a área na época que Butler escreveu essas observações era limitado, tanto em relação à documentação escrita como às evidências arqueológicas. Butler considera que, nos relatos de João de Nikiu, o papel fundamental de Diocleciano na existência da fortaleza foi totalmente omitido, o que também não seria de grande surpresa, pois Diocleciano é citado pelo próprio João de Nikiu como sendo o “pior e mais perverso dos homens”²⁸ devido às perseguições que ele empreendeu contra os cristãos egípcios obrigando-os a seguir a igreja romana.

As escavações mais recentes realizadas dentro da Fortaleza da Babilônia, entre os anos 2000 e 2006, pela equipe do American Research Center in Egypt (ARCE), confirmam os comentários de Diodorus sobre a origem do local e rejeitam outras direções, inclusive a que propunha “uma derivação etimológica de Babilônia com a antiga cidade egípcia de On” (Sheehan, 2010:2), além da rejeição sobre a origem do assentamento comentada por Butler.

As evidências físicas que relacionam Trajano com a Babilônia estão registradas nas paredes de pedra do canal e foram encontradas debaixo de duas das mais antigas igrejas do Cairo Antigo, a igreja ortodoxa de São Jorge e a Abū Serga (Igreja dos Santos Sergius e Bacchus).

²⁶ Nabucodonosor também conquistou a Palestina, tomou Jerusalém e levou cativos para a Babilônia vários judeus, inclusive o profeta Daniel. Em 598 AEC., após a revolta de Joaquim de Judá, que tinha o apoio do faraó Neco, Nabucodonosor o derrota. Nabucodonosor derrota os judeus pela terceira vez e leva cativo o rei Jeconias (Joaquim) de Judá, em 597 AEC. Na última revolta, de Zedequias, Nabucodonosor arrasa Jerusalém (586 AEC.), fura os olhos de Zedequias e o deixa prisioneiro por toda a vida.

²⁷ Charles, *Chronicle of John LXXII*, 14, 55 citado em Sheehan, 2010: 38.

²⁸ Charles, *Chronicle of John LXXVII*, 1.

Os estudos apontaram que foi no período de Trajano que se definiu o aspecto e a topografia da futura cidade do Cairo. Trajano ordenou a construção de um grande porto de pedra e incorporou a ele a entrada de um grande canal que ligava o Nilo com o Mar Vermelho. A possível existência desse canal no período em que ocorreu a ocupação persa nessa área e a escolha da Babilônia por Trajano teriam sido estratégicas, pois já indicavam o local como sendo um local de confluência de rotas (Figura 2.7 e 2.8).

Figura 2.7: Principais rotas na direção norte-leste, da África e Oriente Médio em direção à Índia. (Fonte: <http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/trade/>. Acesso: set. 2013).

Figura 2.8: Região atravessada pelo canal do Nilo até o Mar Vermelho. Esboço feito por Posener que mostra a localização encontrada de quatro *stelas* persas. (Fonte: Sheehan, Peter. 2010, p. 37)

Um dos mais antigos locais na rota dos canais da Era Romana está em *Musturub* (Figura 2.9 e 2.10), região localizada a nordeste do Cairo Antigo e onde está a Igreja da Virgem, que faz parte da rota da Sagrada Família no Egito.

Figura 2.9: Localização de Musturud e do canal que passa por esse local. (Fonte: <http://www.indexmundi.com/z/?lat=30.1483333&lon=31.2986111&t=p&r=6000&p=musturud&cc=eg&c=egypt>. Acesso: set. 2013)

Figura 2.10: Imagem que mostra a distância entre Musturud e o Mar Vermelho. (Fonte: <http://www.indexmundi.com/z/?lat=30.1483333&lon=31.2986111&t=p&r=6000&p=musturud&cc=eg&c=egypt>. Acesso: set. 2013)

Tudo indica que “o canal que corria entre as paredes de pedra construídas por Trajano ficou fora de uso por volta de 300 EC quando Diocleciano construiu a fortaleza para proteger a entrada do canal (Figura 2.11). Após a conquista islâmica, uma nova entrada para o canal, que foi reaberto, teve de ser escavada ao norte para permitir a construção dos bairros centrais da cidade de Fustât sobre a linha original do canal ao norte da antiga fortaleza romana.

Figura 2.11: Reconstrução axonométrica da Fortaleza Romana da Babilônia e a entrada do *Ammis Traianus* por volta de 300 EC. [Alojamentos de Diocleciano; a topografia da Fortaleza Romana da Babilônia]. Desenho de Nicholas Warner. (Fonte: Sheehan, Peter. 2010, p. 61)

Esse canal existiu até o século XIX, quando foi assoreado por motivos de saúde pública após um surto de cólera em 1896 (Sheehan, 2010). O canal era conhecido pelo nome de *al-Khalig al-Misri*. A via construída no local desse antigo canal recebeu o nome de *Khalig*.

O movimento do Nilo em direção ao oeste mudou a entrada do canal, onde hoje é conhecida como Fumm al-Khalig e onde foi construída um grande torre pelo sultão otomano al-Ghuri em 1505.

O processo formativo do núcleo urbano de Fustāt se inicia com o fechamento da entrada do canal localizado na fortaleza e o enchimento do seu leito no trecho localizado no interior da fortaleza. Os primeiros edifícios construídos na área onde estava localizado o antigo curso do canal foram as fundações iniciais da Igreja de Abū Sargah, construída na época do soterramento do canal, por volta de 690 EC.

O canal foi utilizado durante os primeiros séculos depois da conquista árabe; foi uma importante fonte de abastecimento de água subterrânea do Cairo durante a cheia anual do Nilo e para a irrigação das áreas agrícolas ao norte da cidade (Sheehan, 2010). O canal foi um elemento fundamental para o desenvolvimento econômico e urbano do Cairo.

Os muros do canal de Trajano beneficiaram outro dos locais da rota da Sagrada Família no Egito, e, durante a Idade Média, quando foram realizadas modificações no canal, nesse período conhecido como *al-Khalig al-Misri*. A posição da cidade fatímida de al-Qāhira mostra que o percurso do canal se manteve o mesmo por quase mil anos (Sheehan, 2010: 39).

As reescavações do canal efetuadas pelos governadores muçulmanos estavam na pauta de projetos públicos importantes. Um dos motivos era criar uma ligação entre o tráfego marítimo no Nilo e no Mediterrâneo oriental com o Mar Vermelho *em al-Qulzum* (antiga Clysmá) e em *al-Judda*, o porto marítimo de Meca. O objetivo inicial foi fornecer para as cidades sagradas de Meca e al-Madinā suprimentos urgentes de alimentos de primeira necessidade devido às constantes crises de desabastecimento. Posteriormente, tornou-se um meio de fornecer um acesso para a peregrinação anual à Meca.

Como vemos, o canal foi um instrumento que possibilitou a construção de novas territorialidades.

Os estudos feitos pelo ARCE foram fundamentais para elucidar e ampliar o conhecimento fornecido pelas fontes históricas sobre a evolução da paisagem urbana e a origem dos edifícios dentro da fortaleza; sobre a relação dos habitantes que viviam no interior da fortaleza com o contexto de Fustāt; e, por fim, com toda a área do Cairo Antigo. Os dados arqueológicos acrescentaram informações às fontes históricas medievais existentes, modificando inclusive algumas afirmações como as apresentadas acima e sobre a sinagoga Ben Ezra.

Dos comentários e informações fornecidos por textos escritos no século XIX²⁹ podemos afirmar que se trata de um assentamento urbano antigo e importante e que foi o local de edifícios de comunidades bastante influentes naquela época, como a copta, sendo local também para os árabes estabelecerem seu primeiro assentamento no Egito e para os judeus instalarem suas sinagogas.

Sobre Fustāt, os primeiros estudiosos da cidade, a partir da leitura da obra de Butler, consideravam-na um bairro em vez de considerá-la uma cidade. Butler afirma: “(...) o termo Babilônia foi usado para indicar toda a região coberta pelo termo *Miṣr* naquele tempo e mais tarde por *Miṣr al Ḳadīmah*”³⁰.

Os exemplos também comprovariam, segundo Butler, que os dados que fazem a distinção entre Babilônia e Fustāt indicam apenas “que Fustāt era um mero bairro na cidade, ou seja, que o termo Fustāt não conquistou seu caminho na aceitação como uma designação definitiva de qualquer cidade muçulmana (...) e que a suposta conexão entre o nome Fustāt e a tenda foi principalmente legendária, que Fustāt era uma palavra estrangeira no árabe (...) e que os árabes pegaram o nome dos romanos na Babilônia. E que não se tem dúvidas quanto ao local estabelecido por ʿAmr, marcado pela construção da mesquita que leva seu nome, e também pela cidade que se desenvolve em torno do edifício e se esparrama pelo entorno”³¹.

Ainda uma década depois da conquista, o nome Fustāt não tinha alcançado a importância que obteve quando se tornou o equivalente a *Miṣr*.

O conjunto urbano conhecido hoje pelo nome de Cairo Antigo se desenvolveu ao redor da Fortaleza da Babilônia: é o local onde hoje é encontrado um conjunto único de monumentos que atestam a herança cultural comum que os judeus, cristãos e muçulmanos partilhavam entre os séculos X e XIII³².

O canal impôs uma força organizadora dos edifícios no interior da Fortaleza da Babilônia. As fachadas das igrejas e de outros edifícios se alinharam na mesma direção do antigo canal, e a via contruída sobre o canal se tornou a via principal – via *Harat Dayr Mari Girgis* e ʿ*Atfat Mari Girgis*.

²⁹ O início das pesquisas e dos estudos dos edifícios dentro da fortaleza datam do século XIX. Ver, entre eles, o de E. Amélineau, em sua obra *La Géographie de l'Égypte à l'époque Copte*. (Paris, 1890: 75-79)

³⁰ Butler (1914: 30-32) e (1914: 30-32).

³¹ Butler (1914: 31),

³² Os compartilhamentos que possam ter ocorrido nos períodos posteriores fogem do escopo desta tese.

A força axial do antigo canal (Figuras 2.12 e 2.13) é afirmada pelos eixos que continuam em direção ao norte, pela rota Amnis Traianus, e pela continuação da via pretória, que foi substituída pelo canal *al-Khalig al-Misri* (Emir dos Crentes ou Comandante dos Fiéis), como citado acima.

As muralhas e torres da fortaleza definiram e protegeram o Cairo Antigo durante a sua transformação através do período medieval.

Figura 2.12: A Fortaleza da Babilônia no contexto do Cairo. Características topográficas e urbanas da Margem Leste do rio Nilo no Cairo. Desenho: Peter Sheehan e Nicholas Warner. (Fonte: Sheehan, Peter. 2010, p. xxiv)

Legenda:

- 1- Fortaleza da Babilônia
- 2- Mesquita de ʿAmr ibn al-ʿAs
- 3- Monastério de São Mercurius (Abū Sayfayn)
- 4- Mesquita de Abū Suʿud
- 5- Mesquita de Ibn Ṭūlūn
- 6- Mesquita de Sayyida Zaynab
- 7- Monastério de São Menos (Mar Mina)
- 8- Mesquita de Zayn al-ʿAbidin
- 9- Mesquita de Sayyida Nafisa
- 10- Tumba fatímida de Muḥammad al-Gaʿfari; tumba de Sayyida al-ʿAtiqā e mashhad of Sayyida Ruqayya
- 11- Nilômetro
- 12- Fumm al- Kalīg (conhecido como Al-Ḥamra)
- 13- Igrejas de Babilun al-Darag
- 14- Dayr al-Malak (Igreja do Arcanjo Michel)
- 15- Birkat al-Fil
- 16- Birkat Baghala
- 17- Azbakiya
- 18- Rumayla e hipódromo
- 19- Mesquita de al-Ḥakīm
- 20- Igrejas de Harat Zuwayla
- 21- Mesquita de Baybars I, al-Zahir

Figura 2.13: O local de al-Fuṣṭāt, al-ʿAskar e al-Qaṭāʾiʿ (depois de Bahġat e Gabriel). Indica a entrada do Fumm al- Kalīġ. (Sayyid, Ayman F. 1998, p. 38).

2.3 - O EGITO ISLÂMICO

2.3.1 - FUSTĀṬ (ANTES DA CONQUISTA FATÍMIDA) – CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

A conquista da região pelo exército árabe (641 EC) marca o ponto divisório entre a antiga Babilônia no Egito e o que ficou conhecido depois como Cairo Antigo. As edificações que existiam dentro dessa antiga fortaleza formaram o núcleo urbano inicial do que será, muitos séculos mais tarde, a atual cidade do Cairo; esse núcleo é atualmente considerado seu núcleo histórico, denominado nos textos e estudos sobre a cidade como Cairo Antigo.

Diversas igrejas e sinagogas existiam no Egito na época da conquista, e, logo após a conquista, muitas outras foram construídas. Em Fustât, vários desses edifícios religiosos (cristãos e judaicos) foram construídos e formaram o núcleo principal dessa cidade no período medieval. Essa atitude refletia o clima de alívio e de liberdade de culto que esses grupos sentiram nos primeiros anos da conquista islâmica, pois antes viviam sob um clima de opressão imposto por Bizâncio.

As estruturas antigas encontradas durante a conquista islâmica foram sendo adaptadas para o uso da população que lá irá habitar. A cidade que iria se desenvolver nesse local agregou os traços e aspectos de seus antecessores greco-romanos, sendo que a própria conservação da fortaleza é uma demonstração nesse sentido.

Em 750 EC, os abássidas tomam o poder do califado islâmico, e o último governador omíada, Marwan II, no Egito, destrói e queima grande parte do sul e do leste de al-Fustât, que, devido às destruições provocadas pelos incêndios, foi abandonada.

Logo após a conquista do poder pelos abássidas, foi fundada a cidade administrativa e militar de al-‘Askar³³, localizada ao norte de Fustât, mas abandonada poucos anos depois, visto que a cidade iria se expandir mais ao norte.

Em 860 EC, o general abássida apontado como governador no Egito pelo califa abássida funda sua própria dinastia, a dinastia tulúnida no Egito, e constrói um conjunto

³³ Desse assentamento não restou nada. Ver Rocco (2008).

Devido à proximidade com a Palestina e depois que a Síria, ela foi ocupada por Ibn Ṭūlūn, em 878, que incorporou a província da Palestina e reforçou a sua dependência com o Egito, estreitando assim os laços entre os judeus egípcios e palestinos; esse aspecto será fundamental ao que se relaciona à sinagoga de Ben Ezrá. A academia palestina que existiu durante todo o período de Ibn Ṭūlūn foi um fator de peso sobre os judeus egípcios (MANN, 1920; 16).

Na comitiva que acompanha Ahmed Ibn Ṭūlūn, vieram vários judeus. Esse foi o início histórico da fundação da sinagoga de Ben Ezrá, que detalharemos posteriormente. Cabe aqui contextualizar o ambiente no qual a comunidade judaica irá se desenvolver e também fornecer informações sobre os aspectos físicos (geográficos, urbanísticos e arquitetônicos) da área onde será implantada a sinagoga Ben Ezra, de maneira a esclarecer antigas lendas relacionadas à origem do edifício e a contextualizar sua localização na malha urbana.

Em 885 EC, ocorreu um forte terremoto, com epicentro próximo ao Cairo Antigo, que causou o desabamento de muitas construções nessa área, inclusive da mesquita de °Amr, a qual foi reconstruída posteriormente.

Em 905 EC, o Egito foi reconquistado pelos abássidas, que destroem vários edifícios construídos pelos tulúnidas, com exceção da mesquita de Ibn Ṭūlūn. Durante os anos de 935-69 EC, o Egito é governado pelos Ikhshidas, os quais não disputaram o poder com os abássidas e foram tratados como uma dinastia cliente³⁴.

Em 969 EC, o Egito é conquistado pelos fatímidas, uma dinastia chiíta do norte da África, que fundam sua própria dinastia, separada, independente e rival da dinastia abássida. O Egito se torna a capital do império fatímida. Funda a cidade fortificada de al-Qāhira e, como consequência, a região passa a ter um grande aumento de indivíduos originários do norte da África que acompanharam os governantes fatímidas.

Sobre os fatímidas, que são o início do período do nosso recorte temporal, falaremos no item 2.4, pois o conhecimento sobre esse grupo é fundamental para o entendimento do fortalecimento e aumento das comunidades judaicas, rabínica babilônica e palestina e caraítas no Cairo.

Nos anos consecutivos, após a conquista fatímida até a tomada do poder pelos aiúbidas (1171 EC), foram sendo adicionadas a essa área novas cidades, processo

³⁴ Como ocorreu em muitos locais e regiões, desde os romanos e persas, como os nabateus, que eram considerados clientes ora dos romanos ora dos persas. (Ver em Rocco, 2008)

considerado pelos estudiosos das cidades desse período como urbanismo dinástico, pois a cada nova dinastia o novo governante fundava uma nova cidade em um novo local, mas próximo ao anterior.

Durante o período aiúbida, essas cidades foram incorporadas pela muralha cuja construção foi iniciada por Salah al-Din e que dará início ao processo que marca o fim da divisão entre al-Qāhira e al-Fustāt e constituirá o embrião da atual cidade do Cairo.

A cidade do Cairo, pelo que foi exposto acima, não é apenas uma entidade meramente geográfica, embora seja possível estabelecer suas fronteiras físicas como também suas muralhas, sua dimensão e localização. Ela é o espaço físico no qual irão ocorrer os contatos culturais que construirão a sua malha e rede de fluxos e marcarão a sua arquitetura. Essa rede de fluxos será a base das diversas territorialidades que se entrelaçam nos espaços da cidade.

Dentro dos muros da fortaleza encontram-se atualmente seis antigas igrejas cristãs; cinco delas são coptas: a Igreja da Virgem – Al-Muallaqa³⁵ ou Igreja “suspensa”, pois encontrava-se suspensa sobre o portão sul da fortaleza (naquela época, o nível do piso estava seis metros abaixo do nível atual); a Igreja dos Santos Sergius e Bacchus, conhecida como Abū Serga; a Igreja de Santa Bárbara e a Igreja da Virgem (*Qasriyat al-Rihan*) – nas antigas fontes coptas era chamada de *Theotokos*³⁶, Mãe de Deus (Sheehan, 2010: 143); e a igreja ortodoxa de São Jorge, localizada sobre uma das grandes torres circulares da fortaleza. Também existiram diversas sinagogas, sendo que a única que restou foi a sinagoga de Ben Ezrá, conforme mostrado no capítulo específico sobre a sinagoga.

Outro edifício religioso cristão, a igreja de Mari Mina, talvez tenha sido fundado por volta da época da conquista árabe, em 644-85 EC, período em que Fustāt estava crescendo e no qual os coptas passaram por um ressurgimento e um intenso crescimento da comunidade, após terem sofrido fortes perseguições feitas pelos bizantinos.

A cripta da Igreja de Abū Sargah, localizada sobre a parede leste do canal no Cairo Antigo, é lugar de veneração dos cristãos. Segundo as evidências arqueológicas

³⁵ Restaurações: durante a época do Patriarca José (831–849 EC); c. 975; Patriarca João XVI (1676–1718 EC); de Ubaid Abī Khuzām in 1775 (transformação da planta); 1884 (trabalhos de reparo); sob direção do *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* em 1915–19, 1927–29, 1941–45, 1951–52; e pelo “Egyptian Antiquities Organization” em 1984.

³⁶ Ver BEHRENS-ABOUSEIF, D., «Mashrabiyya », in *Encyclopédie de l'Islam*, VI, Leyde, Paris, E.J. Brill, G.-P. Maisonneuve & Larose S. A., 1991, p. 706-708.

(Sheehan, 2010: 40), a atual cripta foi construída entre os séculos X e XI, e seria parte de uma igreja maior que se estendia ao longo do antigo curso do canal.

A proibição de construções de novas igrejas e sinagogas não foi uma característica do primeiro período do islã, fato que é claramente demonstrado, pois, como será mostrado, todas as sinagogas que existiram e as que ainda existem foram construídas na cidade do Cairo depois de sua fundação pelos árabes-muçulmanos. Fica evidente que as proibições relativas aos edifícios não muçulmanos nem sempre eram aplicadas.

O conjunto urbano dentro da fortaleza se manteve ativo durante todos os séculos posteriores, tendo uma participação mais ou menos importante, de acordo com a época e as situações (Figura 2.15).

Figura 2.15: Levantamento com os monumentos do Cairo Antigo. Desenho de Nicholas Warner. (Fonte: Sheehan, Peter. 2010, p. 4)

As cidades de Fustāt e de al-Qāhira eram aglomerados urbanos com finalidades diferentes. Fustāt foi o embrião da cidade contemporânea do Cairo e era o espaço físico dos diversos grupos confessionais, com inúmeras sinagogas, mesquitas e igrejas. Era o

local da vida cotidiana, das disputas e das interações. A Fortaleza da Babilônia passou a ser o principal enclave cristão no Cairo, embora várias sinagogas tenham existido dentro de seus muros. A fortaleza da Babilônia foi o núcleo urbano de al-Fuṣṭāṭ e teve um papel importante no desenvolvimento do Cairo medieval como um todo, mesmo após o abandono da área no final do século XI.

A segunda, al-Qāhira, era a cidade palaciana, o espaço do poder dos governantes fatímidas, que necessitava da sua vizinha Fuṣṭāṭ para suprir suas necessidades, e convidava também as lideranças das outras comunidades, judaica e cristã, mas principalmente a judaica, para o seu convívio.

O Cairo no século X já era uma cidade que possuía um número populacional bastante grande comparado a outras cidades na mesma época. Sua população era formada de diversos grupos étnicos com orientações culturais e religiosas bastante diversificadas. Esses diversos grupos articulavam suas relações entre si e entre os diferentes grupos.

O uso da expressão Cairo Antigo pelos europeus e mercadores durante o período medieval após a queda dos fatímidas demonstra que aquela área já era considerada o embrião da cidade do Cairo propriamente dita. O termo árabe para Cairo Antigo é *Miṣr al-qadima*, e nele está implícito o local da fortaleza, pois *Miṣr* (pl. *amsar*) significa “cidade fortificada”. *Miṣr* é a palavra usada tanto para designar o país como a cidade do Cairo, a partir da conquista árabe-islâmica.

2.3.2 AL-FUṢṬĀṬ DEPOIS DA CONQUISTA FATÍMIDA

No final do século IX, o islã já estava praticamente consolidado em sua região ocidental e dividido em várias dinastias: a Andalusia sob o governo omíada; o norte da África dividido em várias dinastias como a dos idrisidas e de outros grupos berberes; os kharidjitas divididos em diversas seitas heterodoxas, como a dos ibaditas e a dos

sufritas³⁷; e os aglábidas em Ifrīkiya. Esses últimos reconheciam a soberania do governo abássida estabelecido em Bagdá (Figura 2.16). No Egito, no final do século IX, ocorreu a tentativa de implantar um governo independente da soberania e do domínio abássida, a dinastia Tulúnida, também de orientação sunita.

Figura 2.16: Mapa do Magrebe, primeira metade do século XI. (Fonte: *História Geral da África – Vol. III: África do século VII ao XI* – UNESCO. 2010, p. 371)

Os idrisidas, descendentes do profeta Muhammad, que tem como fundador Idris I³⁸, escapou do massacre provocado pelo califa abássida al-Hadi (786), fugindo para o ocidente. Lá, ele se instala em Tânger, em 788, sendo assassinado em 791 pelos abássidas³⁹. Idris I foi reconhecido como imã em Walila.

Idris II (governou entre 803 e 828) fundou a capital do reino idrisada em Fez, a qual se tornou o centro político e religioso do Magrebe. Os idrisidas foram derrotados

³⁷ Em *História Geral da África – Vol. III – África do século VII ao XI*. Fasi, Mohammed El (org.) e Hrbek, I. UNESCO, 2010. p. 369.

³⁸ Descendente de Ali ibn Abi Talib.

³⁹ O local do assassinato deve ter sido em Walila (antiga cidade romana chamada Volubilis).

por uma série de invasões: pelos omíadas da Andalusia⁴⁰ e pelos fatímidas. Embora os idrisidas estivessem relacionados à doutrina chiíta, eles não a propagaram durante seu reinado no Ocidente. Foram os seus adversários, os fatímidas que o fizeram. No início, ambos os grupos eram correligionários; talvez por isso os idrisidas tenham aceitado os chiítas ismailitas fatímidas.

No final do século IX, os ismailitas chegaram ao norte da África, e eram um ramo do xiísmo bastante ativo.

O principal dogma dos ismailitas é a crença em que a direção (imanato) pertencia por direito aos descendentes do profeta Muhammad através da linha genealógica de sua filha Fátima e de seu genro ^oAli⁴¹; esta crença é a origem do xiísmo (*Shī'ah*, partidários de Ali).

No xiísmo, o *imām* herda tanto a soberania temporal como o direito de interpretação da lei islâmica (*shari'a*), na qual são os únicos a possuírem esse direito. O imanato foi conservado na linhagem do segundo filho de ^oAli, al-Husayn, mas outra facção da doutrina xiita acredita que o último imām estaria vivo e só reapareceria vindo de seu abrigo secreto, na qualidade de *mahdi*, “o bem dirigido”, para restaurar o verdadeiro islã.

No reconhecimento de quem seria este imām, os xiitas se dividem em diversos grupos, um deles é o que reconhece como sendo esse imām o 12º, que hoje são a maioria dos xiitas (*ithnā 'ashariyya*). O segundo grupo apenas concorda com o primeiro até o sexto imām, Dja'far al-Sādik, e dá continuidade ao imanato a partir de seu filho Maomé ibn Ismā'il (morto em 761).

Foi depois da morte de al-Kā'im bi Amr Allāh, durante o domínio fatímida no norte da África, que a doutrina perdeu o seu aspecto messiânico⁴², e o imām adquiriu sua importância temporal e espiritual.

No norte da África, os aglábidas dominaram, mas não conseguiram subjugar o ramo berbere dos kutāma. Esses últimos não aceitavam os conquistadores árabes da Ifrīkiya (atual Tunísia). Os kutāma estavam sob a influência kharidjista⁴³ e também

⁴⁰ O último idrisa foi executado em 985 pelos cordobeses.

⁴¹ Essa disputa ocorreu logo após a morte do Profeta Muhammad com os problemas que surgiram relacionados à sua sucessão.

⁴² A espera pelo *mahdi*, “o bem dirigido”.

⁴³ Os Kharijitas ou Caridjitas (árabe: *khawarij*, "os que cindiram") foram o primeiro ramo a formar-se no islão durante o cisma de 655-661 entre Ali e Muawiyah sobre quem deveria ser o califa.

tinham auxílio dos rustumidas⁴⁴ para se defenderem dos ataques dos aglábidas. Nos ataques ocorridos no final do século IX, os rustumidas não prestaram auxílio aos kutāma, o que abriu caminho para a influência dos ismailitas, por meio do missionário Abū ‘Abd Allāh al-Shi’ī (893 EC). O xiismo ismailita de Abū ‘Abd Allāh al-Shi’ī explorou o descontentamento da população, mas depois de conquistado o poder, os fatímidas pouco realizaram em direção às transformações sociais.

Mediante uma propaganda eficaz que ia ao encontro das necessidades da população e com discursos que prometiam justiça social, os ismaelitas conseguiram conquistar vários adeptos entre os que estavam descontentes com os atuais governantes. E foi no norte da África que a corrente xiita ismaelita dos fatímidas conseguiu criar um império que durou quase duzentos anos e abarcou um grande território.

Foi com o imām ismailita ‘Ubayd Allāh, representado por Abū ‘Abd Allāh, que os diversos clãs kutāma⁴⁵ foram unificados em um poderoso exército apor meio da *asabiyya* (solidariedade étnica).

Por volta de 903 EC, a maior parte da Ifrikia estava nas mãos de Abū ‘Abd Allāh, o que pôs fim ao período aglábida. Em 909, depois de uma série de adversidades, ‘Ubayd Allāh⁴⁶ foi proclamado califa com auxílio de Abū ‘Abd Allāh⁴⁷. Uma das medidas de Abū ‘Abd Allāh que agradou a população foi a suspensão da cobrança de impostos não canônicos, embora mais tarde tenham sido reintroduzidos.

A partir de 1011 EC, a descendência fatímida legitimada como descendente de ‘Alī e de Fátima passa a ser contestada pelo califa abássida de Bagdá, que declara que

Inicialmente partidários de Ali na contenda, rejeitaram as suas pretensões em 657, opondo-se igualmente às de Muawiyah.

Os Kharijitas viriam por sua vez a dividir-se em vários ramos; um deles, o dos Ibaditas, foi o único sobrevivente no mundo contemporâneo, englobando a maioria dos muçulmanos de Omã, mas com pequenos núcleos presentes na Argélia (oásis de Mزاب), na ilha tunisina de Djerba e em Zanzibar.

⁴⁴ Os Rustumidas ou Banu Rustam (em árabe: الرستميون) foram uma dinastia de imãs caridjitas ibaditas de ascendência persa que governaram o Magrebe central como uma teocracia muçulmana entre 961 e 909 a partir da sua capital no que é hoje a Argélia central. A dinastia foi extinta e a capital foi destruída pelos califas fatímidas em 909.

⁴⁵ Os kutāma tiveram uma forte contribuição para o estabelecimento da dinastia fatímida na Ifriqiyya. A maioria dos membros do exército de Jawhar, que foi enviada para reforço no Egito (em 971), era composta pelos Kutāma.

⁴⁶ Nessa época, tinha deixado a Síria e se instalado no norte da África.

⁴⁷ Mais tarde, Ubayd Allāh manda assassinar Abū ‘Abd Allāh.

os fatímidas são impostores, embora “historiadores sunitas, como Ibn al-Athīr, Ibn Khaldūn e al-Makrīzī, defendam a legitimidade da origem dos fatímidas”⁴⁸.

A conquista do Egito se dá em 973⁴⁹ pelo califa fatímida al-Mu’izz, e o mundo islâmico passa a ser dividido em três califados concorrentes: o califado omíada de Córdoba (929 – 1031EC), dirigido por ‘Abd al-Rahmān III, o califado fatímida do norte da África e Síria, e o califado abássida de Bagdá.

Em 969, os fatímidas fundam al-Qāhira, que se tornou o coração do Cairo medieval e uma das cidades mais populosas do Oriente Médio. Durante o período fatímida, ocorreu o terceiro maior aumento de imigrantes, constituído de originários do Magreb e de um grande número de judeus. É desse período que temos o maior número de informações tanto sobre a comunidade religiosa judaica como sobre as relações intercomunais e interconfessionais (Figura 2.17).

Figura 2.17: Território do Governo Fatímida na primeira metade do século XI e, depois, o que restou no século XII [listrado]. (Fonte: Hattstein, Markus e Delius, Peter. *Islam: Arte e Archittetura*. Ed. Könemann. 2001, p.142)

⁴⁸ *História geral da África, III: África do século VII ao XI* / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, 2010. p. 375.

⁴⁹ A dinastia fatímida no Egito durou 200 anos, de 969 até a morte de al-‘Āḍīd, em 1171.

Al-Maqrīzī (1364 – 1442 EC) e Ibn Duqmāq (1407 EC) fazem distinção clara entre al-Qāhira e o sul de al- Fustāt -Miṣr, refletindo uma separação nítida tanto histórica como física. (Denoix, 1992)⁵⁰.

A história do atual Cairo é a história de duas cidades:

“A história do Cairo, contudo, é realmente o conto de Duas Cidades – uma para as pessoas comuns e outra para os governantes. À medida que Fustāt crescia, os oficiais mudavam o centro do governo para fora dos bairros populosos em direção às colinas desabitadas pouco além dos limites a nordeste da cidade. A primeira dessas cidades governamentais foi chamada de al-^cAskar (acantonamento /acampamento), construída em 751, a qual foi substituída por outra chamada al-Qaṭā’i^c em 869. Em 969, uma dinastia chiíta conhecida como Fatímida (governou entre 99-1171) chegou do norte da África e fundou uma nova cidade governamental que substituiu al- Qaṭā’i^c. Eles a chamaram de al-Qāhira, que deu origem ao nome inglês Cairo. Eles queriam que ela servisse como nova capital para o seu califado, o qual rivalizava com o dos abássidas em Bagdá. O Cairo original foi contruído a cerca de 48.280 quilômetros a nordeste de Fustāt; era retangular na forma, cercada por um forte muralha defensiva e orientada em direção a Meca. Dentro, vivia o califa fatímida, sua família, os oficiais e o exército.”⁵¹

Esboçar uma breve história do desenvolvimento urbano da cidade do Cairo permite traçar os momentos e locais do seu processo formativo (Ian Straughn, 2012:

⁵⁰ DENOIX, Sylvie. “Décrire le Caire Fustāt-Miṣr d’après Ibn Duqmāq et Maqrīzī: l’histoire d’un partie de la ville du Caire d’après deux historiens égyptiens des XIVe-XVe siècles”. *Etudes urbaines Volume 3*. Institut français d’archéologie orientale du Caire, 1992.

⁵¹ CAMPO, Juan Eduardo. *Encyclopedia of Islam* (Encyclopedia of world religion). Facts on File, N.Y. 2009: 122.

193-222)⁵² que se tornaram sinédoque para a paisagem urbana do Cairo como um todo. Isto torna-se importante para a compreensão das formas pelas quais as práticas de herança podem operar diferencialmente dentro de um passado material multifacetado, elaborando novas identificações na paisagem que contribuíram para a construção das territorialidades das comunidades envolvidas.

A análise dos grupos que acompanharam e auxiliaram os governantes fatímidas e proporcionaram as bases para que esses últimos se mantivessem no poder é um instrumento importante para entender a sociedade que foi construída durante esse governo. Os fatímidas tiveram que governar uma população que, em sua maioria, seguia a doutrina sunita em suas orientações maliquita⁵³ e kharidjita, além de ter que administrar um exército composto de vários grupos étnicos.

A evolução de Fustāt se deu de um acampamento militar dividido em quadras tribais (*khittāt*) para a transformação em uma cidade integrada ao centro de poder. Nas comunidades judaicas, babilônica, palestina e caraíta, essa evolução é identificada nas construções de sinagogas, que mostram não apenas a dinâmica de evolução da cidade, mas também a dinâmica interna da própria comunidade judaica (Figura 2.18a e Figura 2.18b).

⁵² STRAUGHN, Ian. "The Contemplation of Ruins: Heritage Cosmopolitanism and the parsing of Cairo's Islamic Fabric" em Fairchild Ruggles. *On location: Heritage Cities and Sites*. Ed. Springer, USA, 2012. pp. 193-222.

⁵³ O maliquismo (em árabe: مالاكي; transl.: Mālikī) é uma das quatro madhabs da fiqh, ou seja uma escola ou corrente de direito islâmico do islã sunita. *Maddhab* (em árabe: مذهب, plural مذاهب madāhib) é o termo pelo qual se conhecem no islã as diferentes escolas ou correntes de interpretação da jurisprudência islâmica, ou *fiqh*.

A principal diferença entre o maliquismo e as outras três escolas jurídicas está nas fontes usadas para determinar a jurisprudência. Todas as *madhabs* usam o Alcorão, a *sunna*, bem como a *ijmā'* (consensos ou acordos dos companheiros de Maomé) e as *qiyas* (analogias), mas os maliquitas usam igualmente as práticas dos primeiros habitantes muçulmanos de Medina como fonte de jurisprudência

As quatro escolas sunitas são: (1) a hanafi, fundada pelo imã Abu Hanifa, que viveu no Iraque pouco depois da morte de Maomé. A escola hanafi reúne as escolas iraquianas surgidas nos primeiros tempos do islã; (2) a maliki, fundada pelo imã Malik ibn Anas, contemporâneo de Abu Hanifa. Essa escola concentra escolas também do primeiro período, como as de Damasco, Kufa, Basra e Medina. É a escola dominante no Magrebe, entre outros lugares, e foi também a dominante em Al-Andalus; (3) a shafi'i, fundada pelo imã Abu Abdullah ash-Shafi'i, discípulo de Malik e Abu Hanifa; (4) a hambali, fundada pelo imã Ahmad ibn Hanbal, que estudou com Shafi'i, o que determinou grandes semelhanças entre essas duas escolas.

Figura 2.18a– Evolução urbana de Fustât entre 642 e 1250 (depois de Clerget). (Fonte: Raymond, André. 1993, p. 16)

Figura 2.18b: Os canais do Cairo na metade do século XIV. Toponímia, urbanização e eixos de circulação. Fonte: Description de l'Égypte. (Fonte: Denizeau, Valentine; Denoix, Sylvie. "Le sultan promoteur. Aménagement urbain dans Le Caire du VIIIe/XIVe siècle". In: *Annales Islamologiques*, 46. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 2012, p. 192)

2.4 - COMPOSIÇÃO DOS GRUPOS NO GOVERNO FATÍMIDA

As bases que mantinham o poder fatímida eram instáveis e também pouco leais; por esse motivo, o corpo administrativo e o exército foram trazidos de outras regiões. Essa “importação” de soldados estrangeiros formou um exército multiétnico, mas sem identificação com a própria dinastia fatímida, situação que contribuiu para o constante clima de tensão interna existente.

Embora de origem estrangeira, muitos dos indivíduos recrutados como soldados ou contratados para as funções administrativas desempenharam papéis importantes dentro do governo fatímida, assumindo altos postos, tivessem esses indivíduos origens diversas ou pertencessem a religiões diferentes. Entre eles, o mais importante foi Jawhar⁵⁴, que conquistou o Egito e fundou al-Qāhira (Figura 2.19).

⁵⁴ Jawhar al-Siqilli: seu local de nascimento foi a Sicília (Itália), que na época estava sob domínio bizantino. Jawhar era um mameluco (escravo branco) europeu de origem grega. Os historiadores árabes denominam rumis esses bizantinos ocidentais. Foi como escravo que ele foi levado para Cairuã, na época, capital dos fatímidas no norte da África. Não é possível confirmar se Jawhar era um muçulmano de nascimento ou se se converteu mais tarde. Provavelmente, ele tenha se unido a uma família muçulmana, pois o islã chegou à Sicília em 834 EC. Quando foi enviado para a África, ele estava junto ao grupo de não árabes, mas não se sabe se esse grupo já não tinha sido islamizado.

Figura 2.19 – O Cairo Fatímida: al-Qāhira. (Raymond, André. 1993, p. 39)

Durante o reinado do imām fatímida al-^cAzīz (975-996 EC) e seu vizir Ya^cqūb ibn Killis, foi incluído o exército turco (composto de escravos ou homens livres), utilizando o sistema de mecenato (*işṭinā^c*) para a implantação de reformas. Entre os grupos que pertenciam à base sociomilitar dos fatímidas constavam os Şaḡālība, os

Rūm, os Zuwayla, os Qayṣariyya, os turcos (de várias regiões) e os kutāma. Todos os grupos desempenharam um papel fundamental na maneira pela qual o Estado fatímida se organizou e governou, e a formação urbana das cidades também esteve vinculada a esses grupos.

O judeu Ya^cqub (Jacob) ibn Killis⁵⁵ converteu-se ao islã em 966 EC, assumindo um alto cargo no governo após sua conversão; mais tarde, em 978-79 EC, recebeu de al-Azīz (filho de al-Mu‘izz) o cargo de vizir, o qual ocuparia até sua morte em 991 EC⁵⁶. As fontes cristãs⁵⁷ indicavam Jacob (ibn Khalis) como já sendo vizir de al-Mu‘izz.

Os Rūm⁵⁸ acompanharam o exército de Jawhar na conquista do Egito e após a conquista se instalaram em bairro próprio no Cairo⁵⁹. Não foi a primeira vez que esse grupo participou de um exército islâmico; também em outro período, eles participaram de parte das tropas de Aḥmad Ibn Ṭūlūn. Os Rūm estabelecidos no Egito eram provavelmente de origem grega da região da Anatólia (Yaacov Lev, 1987: 338).

Os Ṣaqāliba de Ifriqiya eram eunucos, em sua maioria originários da Espanha. Entre eles, o mais importante foi Jawhar, que conquistou o Egito para os fatímidas. Diversos Ṣaqāliba foram para o Egito acompanhando al-Mu‘izz. No contexto urbano, uma alameda (*dārb*) foi nomeada com esse nome depois da ida desse grupo ao Egito, pois antes da conquista fatímida esse grupo étnico não existia no Egito (Yaacov Lev, 1987: 339). Muitos indivíduos do grupo dos Ṣaqāliba estavam associados ao serviço na corte e a tarefas administrativas.

Os Zuwayla marcaram sua presença no Egito, que ficou urbanisticamente indicada pelo portão construído na muralha da nova cidade fatímida de al-Qāhira. Foi um grupo étnico de origem incerta, talvez originário do sul de Trípoli e que compreendia em sua composição árabes, berberes e negros. Estiveram a serviço dos fatímidas desde a época em que esses últimos tinham a sede do governo em Ifriqiyya, acompanhando-os em suas incursões e fundações de novas cidades, o que é verificado

⁵⁵ Nativo de Bagdá e que foi para Ramlāh em 942 e depois para Fustāt.

⁵⁶ MANN, Jacob. *The Jews in Egypt and in Palestine*, Oxford, 1920:19.

⁵⁷ Leroy, "Histoire d'Abraham le Syrien, patriarche copte d'Alexandrie", in *Revue de l'Orient Chrétien*, 1909. Citado por Jacob Mann em *The Jews in Egypt and in Palestine*, Oxford, 1920, p. 17.

⁵⁸ Rūm aparece na literatura árabe relacionado aos romanos, aos bizantinos e os melquitas cristãos. Na maioria das vezes, no entanto, se refere aos bizantinos (cristãos da Anatólia). ("Rūm." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2013.

⁵⁹ LEV, Yaacov. *Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358-487/968-1094*. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, Nº. 3 (Aug., 1987), pp. 337-365.

pelos bairros que receberam o nome do grupo. No Egito, possuíram seu próprio bairro, e a população os identificava como fatímidas.

Outro grupo que teve uma grande inserção no exército fatímida, principalmente no governo de al-Hākīm, foram os ^cAbid⁶⁰: eles eram escravos negros que foram usados tanto pelos aglábidas como pelos tulúnidas e pelos ikhshididas. Em 1020, devido ao tratamento diferenciado que al-Hākīm dispensou aos da^cis, contratando-os como oficiais negros para assumir posições acima das dos turcos, ocorreu uma revolta entre os turcos, os quais provocaram um confronto em Fustāt (Lev, 1987: 340)⁶¹. Em outras ocasiões, os negros (*al-sūdān wa-'l-^cabīd*) juntaram-se à população contra os *dhimmīs*. Existiram outros grupos ^cabīd que não eram pagos e eram mal alimentados, o que provocava fortes revoltas desses grupos contra a população; uma das piores ocorreu em fevereiro de 1025 durante o governo de Al-Zāhir (Yaacov Lev, 1987: 341), quando se dirigiram contra Fustāt ameaçando saquear toda a cidade e incendiaram várias casas.

Segundo as crônicas de Aḥma^cas citadas por Mann (1920; 16), durante a conquista do Egito pelo general Jawfar em nome do califa fatímida al-Mu^cizz, os judeus tiveram um defensor poderoso junto à corte desse califa. Seu nome era Palṭiel, o qual, segundo essas fontes, organizou a ocupação do Egito e se manteve como vizir de confiança do califa e também de seu filho e sucessor, Al-^cAzīz. Se essas informações forem verdadeiras, então os judeus tiveram uma grande vantagem com a troca de governo no Egito.

Informações sobre o fim do reinado do segundo califa fatímida do Egito, al-^cAzīz (975-96), indicam que Palṭiel teria falecido no início do seu reinado⁶². Até 991 EC, o vizir do califa al-Mu^cizz, o judeu Abu'l-Faraj Ya^cqub ibn Yusuf ibn Ibrahim ibn Killis, era o seu braço direito. Depois de quatro anos da morte de Ibn Killis, foi um cristão que ocupou o cargo de vizir no Cairo durante os dez anos seguintes; seu nome era ^cĪsā b. Nestorius.

Durante o governo dos fatímidas, a elite governante se localizava ao norte da antiga fortaleza romana, assim mais próxima da região na qual se estabeleceram os membros do governo durante a fundação de Fustāt. Uma das evidências que

⁶⁰ ^cabīd eram escravos negros que podiam ter várias origens.

⁶¹ LEV, Yaacov. (1987: 340). J. van Esso, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Gottlichkeit. Der Kalif al-Hākīm* (386-411 H.) (Heidelberg, 1977), pp. 63-85.

⁶² Cf. Kaufmann, Z. D. M. G., LI, 441-42 citado por Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine*, Oxford, 1920, p. 19.

comprovam a existência do estabelecimento da elite fatímida no Cairo Antigo são os restos arqueológicos de uma ampla construção encontrados debaixo do Convento de São Jorge. São ruínas de antigas habitações que possuem a tipologia das plantas que pertenciam aos indivíduos dos estratos sociais mais elevados, a maioria com algum tipo de vínculo com o governo.

Outro acontecimento de destaque que revela a importância de Fustāt foi a decisão do vizir al-Afḍal⁶³ de transferir sua residência para Fustāt, quebrando a tradição de que todos os indivíduos ligados ao califa ou imām vivessem dentro de al-Qāhira, rompendo assim a divisão política entre as duas cidades. Essa decisão foi, ao mesmo tempo, uma maneira de sair da esfera física do poder real do califa fatímida.

Fustāt ficaria assim associada à autoridade política, e al-Qāhira se manteria associada à autoridade real. Badr al-Jamālī não detinha o controle político. A existência de autoridades de outras comunidades religiosas não muçulmanas que estavam também sediadas em Fustāt também tenham contribuído para a escolha do vizir em se estabelecer mais próximo ao local, e assim ter um controle maior sobre essas outras autoridades e lideranças das comunidades dos *dhimmīs*.

Al-Qāhira estava fortemente ligada à expressão de poder da autoridade política do califa fatímida (Sanders, 1994: 68)⁶⁴. Lá ocorriam várias procissões patrocinadas pelo califa, e uma das intenções de Al-Afḍal era suprimir essa imagem de poder para conseguir rivalizar com al-Qāhira, embora ele não tenha conseguido impor Fustāt como uma rival de al-Qāhira mesmo como administração temporal.

A complexidade da sociedade no período fatímida é retratada dentro da própria história dos fatímidas no Cairo. Muḥammad Ḥasan ibn ʿAmmār foi um importante chefe kutāma que chegou ao Egito logo após a conquista fatímida e durante o governo de al-ʿAzīz assumiu importantes postos administrativos, o qual lhe confiou a gestão dos assuntos de governo enquanto seu filho al-Ḥākīm, que estava com apenas 11 anos, não pudesse governar.

Isso aumentou o poder dos kutāma e as rivalidades com os turcos; estes últimos se sentiram na categoria de *ahl al-dhimma*, o que intensificou os conflitos entre os dois grupos. Quando al-Ḥākīm iniciou seu governo independente, começou um período de fervor religioso e perseguições. Foi um período difícil para o corpo administrativo, para

⁶³ Filho do vizir Badr al-Jamali.

⁶⁴ SANDERS, Paula. *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*. N. Y. Press. 1994: 68.

o exército e para a população em geral, marcado pelas perseguições religiosas aos *dhimmīs* e contra vários outros grupos étnicos que eram islâmicos. Essa atitude de al-Ḥākim contribuiu para o enfraquecimento do exército fatímida, que passou a não ter apoio dos vários grupos étnicos que também faziam parte do exército e contribuíam para sufocar as rebeliões e distúrbios.

Como apresentado acima, as bases do governo fatímida eram compostas de um exército multiétnico, mas, ao contrário do que ocorreu com os abássidas (que também governavam e eram auxiliados por vários grupos étnicos), as divisões e as disputas entre esses grupos foram vistas como um aspecto vantajoso para os fatímidas. Principalmente, essa característica multiétnica colaborou para um governo mais tolerante com relação ao *dhimmīs*.

Embora o período de al-Mustanşir (1036-1094 EC) ter sido, no geral, um período de estabilidade, o Egito ainda enfrentou fases de fome e pragas devido a problemas de ordem natural (seca e inundações), e as diferenças entre os vários grupos étnicos que formavam o exército fatímida foram se intensificando. A partir de 1073 EC, os fatímidas passam a sofrer ameaças na região da Síria e Palestina por parte dos turcos seldjúcidas e perdem essas regiões, em 1099 EC, para os cruzados, não as recuperando jamais.

O final do século XI foi uma época de grande instabilidade e muitos conflitos: vários grupos – os beduínos, os carmátas (outra vertente do xiismo ismaelita), os turcos e os bizantinos – disputavam a região da Palestina; por esse motivo, os gastos para manter o exército fatímida foram muito altos e consumiram muitos recursos.

Paradoxalmente, esse mesmo período foi de esplendor do Egito, que se tornou o principal centro de comércio no Mediterrâneo (os documentos da guenizá registram o fato com bastante riqueza). Nesse período, o papel desempenhado pelos judeus no comércio egípcio foi bastante forte (Figura 2.20).

Figura 2.20: Principais rotas de comércio entre os séculos IX e XV. (Fonte: Hattstein, Markus e Delius, Peter. *Islam: Arte e Architettura*. Ed. Könemann. 2001, p.324).

Durante a passagem da dinastia fatímida para a dinastia aiúbida de Şālāḥ al-Dīn, o retorno do islamismo sunita no Egito (Figura 2.21) foi marcado pela destruição dos palácios fatímidas em al-Qāhira, inclusive por algumas mudanças topográficas.

Şālāḥ al-Dīn remodelou os antigos centros de poder fatímida e criou um novo centro de poder com a construção da Cidadela e a construção de uma muralha que fechava a cidade, incluindo a cidade fatímida al-Qāhira e o sul do Cairo Antigo, por meio da incorporação da muralha ao aqueduto que tinha como função transportar água do Nilo até a cidadela aiúbida.

Em 1240, foi construída uma outra cidadela⁶⁵ na ponta sul da ilha de Roda. Essa construção foi feita pelo último sultão aiúbida, al-Salīh, e continuou a ser usada pelos mamelucos Bahrī⁶⁶ até 1280 EC (Sheehan, 2010: 100). A construção dessa última

⁶⁵ Da qual nada restou.

⁶⁶ De onde se origina o nome Bahir = localizado na margem do rio.

cidadela, mais próxima da fortaleza romana, provocou uma certa revitalização na parte sul do Cairo Antigo.

Figura 2.21 – Mapa do território sob governo aiúbida (em laranja). (Fonte: Hattstein, Markus e Delius, Peter. *Islam: Arte e Archittetura*. Ed. Könemann. 2001, p. 168)

Durante o período mameluco, um dos principais recursos utilizados para a renovação e o “desenvolvimento” urbano foi o *waqf*⁶⁷. O *waqf* também foi um recurso muito utilizado pela comunidade judaica para realizar doações para as instituições religiosas. Foi um dos elementos construtores da territorialidade e das

⁶⁷ *Waqf* pode ser definido como uma doação inalienável e perpétua para financiar uma instituição religiosa.

multiterritorialidades, organizando o espaço urbano em torno da sinagoga e deixando marcas concretas no próprio edifício religioso. Esse tema será discutido no capítulo 3.

2.4.1 – COMUNIDADES (ASPECTOS SOCIAIS)

Após a conquista islâmica, o Egito passou a ser conduzido por um grupo que governava uma grande maioria cristã⁶⁸ e uma minoria judaica, que estava mais concentrada no início da conquista em Alexandria, cidade mais importante do Egito naquele momento. Depois, a cidade do Cairo se tornou o centro da comunidade judaica, principalmente da comunidade rabínica da Palestina.

A islamização do Egito ocorreu de maneira lenta e gradual durante os séculos seguintes. Primeiro, com o assentamento dos grupos árabes islamizados, os quais acompanharam as tropas muçulmanas no primeiro momento de sua expansão e se estabeleceram na região do Forte da Babilônia, depois denominada de Fustât.

A imigração ocorrida até o período mameluco⁶⁹ influenciou na islamização do Egito, mas o elemento mais importante para a sua islamização foi a conversão da população, cristã em sua maioria e judaica minoritariamente, pois, mesmo com a imigração das populações árabes islamizadas para o Egito, o elemento árabe sempre foi menor entre a população egípcia. Foi durante os primeiros cem anos após a fundação de Fustât que ocorreu um grande influxo de árabes islamizados e de grupos descontentes de outras regiões devido às perseguições provocadas pelos aliados de Bizâncio, o que provocou o crescimento rápido da cidade.

Durante os períodos fatímida e aiúbida (séculos X a XIII), o número de judeus aumentou no Egito, principalmente no Cairo, por razões que são explicadas no decorrer deste trabalho. O que é importante notar foi que também ocorriam conversões de judeus para o islamismo, como ocorriam conversões de uma orientação confessional para outra em vários momentos e entre os diferentes grupos confessionais. Esse foi um período em que os judeus estiveram muito próximos dos governantes, o que lhes propiciou um ambiente favorável.

⁶⁸ Os coptas representavam a maioria entre os cristãos egípcios.

⁶⁹ Que teve início a partir da segunda metade do século XIII.

Logo após a conquista islâmica do Egito, os novos governantes colocaram a administração nas mãos de grupos da população local, favorecendo assim os coptas, porque os melquitas helenizados estavam mais vinculados a Bizâncio.

Os coptas foram contratados como coletores de impostos, escribas, secretários e supervisores da terra. Os judeus mantiveram uma tradição de desempenhar um papel mais significativo no setor econômico e se concentraram mais nas áreas urbanas; outros trabalhavam também como ourives e como comerciantes.

Esse emaranhado de comunidades locais e estrangeiras, que vai desde o início da conquista do Egito, durante todo o decorrer do tempo, até o final do período aiúbida (1250 EC)⁷⁰, fornece material para identificar certas dinâmicas sociais e seus significados dentro de um determinado universo imaginativo simbólico em torno da sinagoga de Ben Ezrá.

Um dos momentos mais tensos para os *dhimmīs* durante o período fatímida, registrado em inúmeros relatos, ocorreu sob o governo de al-Ḥākim.

Muitas das fontes sobre al-Ḥākim ⁷¹ são sunitas e contrárias aos fatímidas ismaelitas e, principalmente, contra ele. Essas fontes focam seus comentários nas atitudes de al-Ḥākim contra os cristãos, iniciadas em 1007 EC, e contra os judeus, iniciadas em 1012 EC, mas os atos de repressão também incluíram os próprios muçulmanos. O clímax da repressão foi a destruição da igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém e, em seguida, a destruição de todas as igrejas e sinagogas por todo o império fatímida.

Ele também obrigou que judeus e cristãos escolhessem entre conversão ou expulsão (Elinoar, 1999: 2)⁷², mas, nos últimos anos de seu governo, permitiu o retorno tanto para as regiões das quais eles foram expulsos como também o retorno para as religiões de origem, permitindo ainda a reconstrução dos edifícios religiosos que tinham sido destruídos. Concomitantemente às perseguições impostas aos não muçulmanos, al-Ḥākim construiu magníficas mesquitas no Cairo, atitude esta coerente com o seu ardor religioso, mesmo que atravessasse um período de grandes dificuldades econômicas⁷³.

⁷⁰ Não quer dizer que não irá ocorrer nos períodos posteriores, mas o período de análise desta pesquisa finaliza em 1250 EC.

⁷¹ A mãe de al-Ḥākim era cristã e muitos dos cortesãos também eram cristãos (Elinoar Bareket, 1999: 2).

⁷² Ver também referências indicadas em Elinoar: Lane-Poole, pp. 117-125, Yaacov Lev, pp. 11-25 e nos documentos da guenizá: carta de Elhanan b. Shemaria, Bodl. MS Heb. A 3, f. 21.

⁷³ Sobre a construção de locais para o estudo das doutrinas religiosas, ver Lane-Poole, pp. 130-131.

Vale frisar que a atitude de al-Ḥākim não era o padrão, principalmente durante a época fatímida e mesmo na maioria dos outros períodos. Essas perseguições normalmente ocorriam em períodos críticos, como secas, fomes e crises econômicas e sociais, como já comentado anteriormente. Na época de al-Ḥākim, vários conflitos estavam ocorrendo, com ameaças de rebeliões na Palestina e invasões pelos beduínos. A diminuição na vazão do rio Nilo colocou o Egito em um situação de fome e miséria.

Após o assassinato de al-Ḥākim, seu filho de 16 anos, al-Zahir (faleceu em 1036 EC), o sucedeu. Era tão cruel quanto o pai, mas o seu governo foi mais estável social e economicamente que o anterior e, inclusive, deu apoio aos judeus⁷⁴. Após sua morte, foi sucedido por seu filho al-Mustanşir, o qual reinou até 1094. Foi nesse período que também os Tustarī⁷⁵ (os irmãos) tiveram um bom grau de influência na corte assim como também deram suporte para os seus pares da comunidade judaica.

Maqrīzī comenta que, durante o reinado de al-Mustanşir⁷⁶ (1036-1094 EC), o vizir Abū 'l-Qāsim al-Jarjarā'ī garantiu a transferência de governo para al-Mustanşir devido ao pagamento de salários das tropas do exército. O governo de al-Mustanşir era instável, principalmente devido à sua origem que, para o contexto fatímida, era pouco usual, pois sua mãe (al-Sayyida Raşad) era uma escrava negra que tinha sido comprada pelo judeu caraíta Abū Sa'īd al-Tustarī, que fornecia escravos para al-Zāhir. Abū Sa'īd al-Tustarī assumiu um cargo de bastante influência quando al-Mustanşir subiu ao trono, sendo que a mãe de al-Mustanşir o indicou para assumir o cargo de chefe do departamento (*dīwān*) responsável para tratar dos assuntos dela. Foi por conselho dos irmãos Tustarī que al-Mustanşir indicou como vizir um judeu convertido ao islã, Yūsūf al-Fallāhī. Este foi o segundo vizir judeu convertido ao islã; o primeiro foi Ya'qūb ibn Killis.

Os desastres ocorridos durante o período do reinado de al-Mustanşir (1036-94 EC) provocaram o abandono de grandes partes de Fustāt. Em 1072 EC, o vizir Badr al-Gamali estabeleceu um decreto que permitia aos habitantes do Cairo retirar material de construção das casas de Fustāt. Evidências arqueológicas encontradas nas escavações realizadas em Fustāt, em 1920 EC, e em Istabl 'Antar, em 1980 (Sheehan, 2010: 99), comprovaram essa atividade.

⁷⁴ Lane-Poole, pp. 134-136 (indica documentos na guenizá), citado em nota por Elimar (1999:3).

⁷⁵ Os Tustarī eram judeus caraítas originários do Iraque, e devido a eles a comunidade caraíta se tornou muito poderosa durante o período fatímida.

⁷⁶ Subiu ao trono com a idade de 7 anos.

O abandono da parte sul de Fustāt foi intensificado depois do terremoto ocorrido em 1138 EC e do incêndio provocado para evitar os ataques dos cruzados, em 1168 EC. Nesse período, Fustāt e sua população empobreceram, e a cidade entrou em declínio enquanto al-Qāhira prosperava.

Durante as escavações empreendidas pelo ARCE (em 2000 EC), foram encontradas evidências de muitas ruínas e estruturas que foram abandonadas durante o período economicamente mais próspero da época fatímida. Essas ruínas – *kharaba* – eram comuns em todos os períodos (Ruggles: 199); algumas ainda estavam em funcionamento utilizadas como currais ou para indústrias domésticas ou como fonte de material para construções em outras partes de Fustāt ou de al-Qāhira.

Fustāt decaiu devido aos desastres, fome e rivalidades étnicas dentro do exército ocorridos durante o reinado de al-Mustansir, mas esses acontecimentos não afetaram da mesma forma o enclave real, al-Qāhira. O vizir Badr al-Jamali, tendo conseguido eliminar a tensão com o exército, ordenou a construção de uma nova muralha para al-Qāhira, que se expandiu para acomodar a mesquita de al-Ḥākim, construída fora da muralha original; após isso, ele abriu as portas para quem quisesse mudar para al-Qāhira, o que anteriormente era proibido. Ele construiu também uma muralha para esconder as ruínas do norte de Fustāt e declarou que quem não reconstruísse suas propriedades nessas áreas teria de passá-las para o Estado. Mesmo com a mudança da população para al-Qāhira, documentos e restos materiais indicam que Fustāt continuou a ser uma cidade dinâmica, ainda que com menos evidências de construções durante o século XII.

Em Fustāt, segundo Goitein (1969, 87), existia uma divisão na vizinhança entre residências de valores mais altos e mais baixos. Mas Fustāt apresentava uma característica diferente: as casas em todos os lugares eram intercaladas com ruínas.

As ruínas eram frequentemente citadas tanto nos documentos da *guenizá* do século XII como nas páginas de Ibn Duqmāq e eram tão típicas das vizinhanças abastadas como das pobres. Essas ruínas apareciam, às vezes, como fronteira e, em uma citação, como um local onde o proprietário podia depositar o seu lixo. Era comum encontrar pessoas que reconstruíam as ruínas adjacentes a seus imóveis, que as compravam ou as davam como presente, inclusive tomando-as ilegalmente e vivendo nelas (Goitein, 1969: 87).

Na ocorrência da situação na qual um dos proprietários ou sócios do imóvel ficava ausente por muito tempo⁷⁷ ou no caso do proprietário ou o sócio ficar sem condições de contribuir para a sua manutenção, a construção acabava se deteriorando e suas partes rapidamente se tornavam inabitáveis.

Os reparos costumavam ser muito caros, como mostram alguns registros na guenizá. Às vezes, o valor pago por um dia de trabalho de um pedreiro equivalia a um mês de aluguel em outro imóvel, o que contribuía para que não fosse interessante executar os reparos. Além das questões do alto custo econômico para as reformas, algumas crenças e superstições também contribuía para a deterioração do imóvel, como, por exemplo, a morte de alguém dentro dele.

Outro fator era o sistema de herança que dividia a propriedade entre os herdeiros, que se tornavam uma espécie de coproprietários do imóvel. Depois de algumas gerações, as disputas eram tão frequentes e acirradas que a divisão pelos custos da manutenção passou a ser um grande ponto de conflito (Goitein, 1969: 95).

2.5 - AS COMUNIDADES JUDAICAS NO PERÍODO FATÍMIDA

Afirma-se que a existência dos judeus no Egito se dá desde o período do primeiro Templo, mas que a principal onda de imigração tenha ocorrido após sua destruição e, assim, se dirigiram para o Egito onde passaram a viver desde então, sendo que a principal comunidade estava estabelecida em Alexandria na época da conquista árabe, em 640 EC.

Os judeus egípcios, tanto em número como em influência, tiveram uma posição predominante entre os outros judeus que residiam nas regiões dominadas pelo império fatímida.

A prosperidade atingida pelos judeus egípcios durante o período fatímida colaborou para o aumento do fluxo e da imigração de judeus de outras regiões para o

⁷⁷ Por exemplo, às vezes, por motivo de viagem pois muitas frequentemente duravam muito tempo, inclusive por anos.

Cairo e para o Egito em geral, mesmo com a fase de perseguições provocadas por al-Hākīm.

Os documentos da *guenizá*⁷⁸ registram que, praticamente, durante esse período (séculos X e XI) quase não existiu restrição de circulação entre um país e outro, e os judeus acorriam para Fustāt vindos de diversas regiões: Europa, Ásia, Bizâncio.

O principal grupo vinha da Babilônia, o que fortaleceu a sua comunidade em Fustāt, que absorveu a maioria dos imigrantes judeus.

A origem dos judeus imigrantes, porém, não era apenas da Babilônia. Eles vinham também da Pérsia, da Palestina e do Iemêm, onde tinham uma forte comunidade judaica. Os judeus que acompanharam os fatímidas quando estes últimos conquistaram o Egito são originários dos judeus da Babilônia, mas também havia judeus originários do Marrocos⁷⁹, da Argélia⁸⁰ e da Líbia⁸¹.

A comunidade judaica no Egito estava dividida em quatro grupos: a rabínica palestina, a rabínica babilônica, os caraítas⁸² e os samaritanos⁸³. Os muçulmanos faziam a distinção entre os grupos rabínicos e caraítas, mas os governantes consideravam os judeus como um único grupo, *rais al-yahud*.

Embora os rabínicos palestinos, babilônicos e magrebinos tivessem a mesma origem, a relação entre eles e os centros na Palestina e na Babilônia moldaram o perfil da comunidade em Fustāt, com as disputas entre essas comunidades e sua relação com o governo. Apesar do antagonismo entre os caraítas e os rabínicos, em algumas questões eles se uniam, como, por exemplo, no caso das discussões sobre o pagamento dos impostos; também ocorriam vários casamentos mistos entre membros desses grupos (Mann, 1920: 49-66).

Muitos indivíduos da comunidade caraíta eram ricos mercadores que foram para o Egito acompanhando os fatímidas, sendo a família Tustarī a representante mais poderosa. Por serem os caraítas mais ricos, muitas vezes as *ieshivot* Palestina e Babilônica e os judeus de Jerusalém recorriam a eles.

⁷⁸ Goatee, *Mediterranean Society I*, pp. 59-70. (citado em nota por Elinoar, 1999:5)

⁷⁹ 'Judah bar Moses *Majjani*', T-S 12.149 de *Majjani* no Marrocos. (citado em Elinoar, 1999:6)

⁸⁰ Da Argélia, Samuel b. Abraham al-Tahirt, T-S AS 149.180. Citado em Elinoar, 1999: 6.

⁸¹ Ben Habib *al-Barqi*, T-S 8J34.1 (citado em Elinoar, 1999:6).

⁸² Seguidores das escrituras como única fonte da Revelação Divina.

⁸³ Os samaritanos são originários de Samaria. Vêm da divisão ocorrida depois da morte de Salomão, quando o reino foi dividido em Norte (conhecido como reino de Israel, com a capital em Samaria; mais tarde conquistado pelos assírios, em 700 AEC) e Sul (reino de Judá, com a capital em Jerusalém, destruída em 587 AEC) e os seus habitantes seguiram em exílio para a Babilônia.

Os judeus do Egito, nos primeiros anos do governo fatímida, não possuíam autoridade oficial reconhecida por esse governo, e isso só ocorreu depois da conquista da Palestina pelos fatímidas, o que não impediu os judeus egípcios de buscarem orientação espiritual de seus *geonim* no Iraque (Stillman, 1979; 48) ⁸⁴.

A autoridade máxima dos judeus no Egito era representada pela academia palestina denominada *rāv rōsh*. Durante toda a primeira metade do século XI, essa posição foi ocupada pelo pai Shermarya b. Elḥanan e, depois, por seu filho Elḥanan b. Shermarya; contudo, após a morte de R. Elḥanan, o cargo de *rāv rōsh* caiu em desuso, sendo que os *dayyānīm* (juízes) dos judeus palestinos passaram a agir como líderes comunais para todos os rabínicos do Egito. Em 1065 EC é que foi reconhecido um líder para todos os judeus do Egito; o seu título em árabe era *ra'īs al-Yahūd* (chefe/líder dos judeus) e em hebraico era citado como *nāgīd*.

Dois grupos importantes no Egito tinham representantes influentes em Fustāt: Palestina e Babilônia, que eram os elementos centrais da vida judaica dos séculos IX a XII. Os líderes da comunidade da Babilônia eram os *geonim*, e da comunidade Palestina, as *ieshivot*. Durante muito tempo, os estudos estiveram mais concentrados na comunidade babilônica devido à quantidade de documentos que estavam disponíveis, principalmente por causa das *Responsas* redigidas por seus eruditos. O material encontrado na Guenizá do Cairo, na sinagoga palestina de Ben Ezrá, mudou essa situação e forneceu informações sobre as *ieshivot* palestinas e sua relação com as comunidades locais.

A análise sobre os líderes que viveram em Fustāt no século XI, sobre a estrutura da comunidade local e seu relacionamento com o corpo central, mostra os fundamentos que fizeram do século XI o ponto de mudança que será o declínio da importância da autoridade central das academias da Palestina e o aumento da importância das comunidades locais no Cairo.

A comunidade de Fustāt foi a mais atuante nesse processo, pois se tornou uma das principais comunidades judaicas daquela época, e a grande quantidade de informações encontradas na guenizá forneceu respostas e material para o entendimento de como a comunidade judaica construiu suas territorialidades no Cairo, tendo a sinagoga Ben Ezrá como elemento concreto e simbólico central para as

⁸⁴ STILLMAN, Norman A. *The Jews of Arab Lands: A history and Source Book*. The Jewish Publication Society. 1979.

multiterritorialidades distribuídas por uma vasta rede de relações entre todos os indivíduos relacionados às comunidades judaicas nas terras governadas pelo islã⁸⁵.

Os *heqdēsh*, fundações piedosas judaicas⁸⁶, e as informações sobre os Tustarīs⁸⁷ são uma importante fonte auxiliar sobre o tecido social judaico na cidade do Cairo e sobre a elite financeira no Egito, pois muitos judeus eram mercadores, banqueiros e figuras influentes na corte do califa e, portanto, importantes elos de conexão entre as *ieshivot* na Palestina e na Babilônia e as comunidades no Egito.

Os líderes comunitários que não eram ligados diretamente ao governo fatímida exerciam muita influência na vida diária da comunidade, sendo um importante elemento na rede das territorialidades.

Foram levantados os nomes de nove indivíduos que influenciaram a comunidade judaica, tanto no que se refere a suas relações internas (dentro da comunidade da cidade do Cairo) como externas (com os governantes muçulmanos e as academias fora do Cairo). A análise das atividades desses indivíduos possibilitou compreender a estrutura da comunidade, suas instituições e organizações, e também o papel dos líderes no Egito dentro do contexto histórico do período analisado.

Quanto à questão dos cargos no governo exercidos por judeus e cristãos durante o califado fatímida, foi escolhido também um judeu como seu vice na Síria, Menasse b. Ibrāhīm al-Ḳazzāz⁸⁸, o qual disputou o poder dentro do governo com ‘Īsa⁸⁹. Menasse b. Ibrāhīm indicou judeus para cargos oficiais e reduziu os impostos pagos pelos judeus.

Cargos de influência na mão das outras duas religiões causavam indignação dentro da comunidade muçulmana, principalmente nas épocas de crise, ou quando o

⁸⁵ Entre os trabalhos sobre a comunidade judaica no Egito, podemos indicar os seguintes: S. Assaf: trata dos tribunais religiosos no Egito; E. Ashtor (Strauss): estudo sobre a estrutura da comunidade judaica no Egito analisada a partir do material da Guenizá; N. Golb: analisa a comunidade no Egito a partir das ações (documentos) acumuladas na guenizá; M. A. Friedman: estudos relacionados aos tribunais judaicos e ao matrimônio entre judeus; S. D. Goitein: (a partir da década de 50) pertence à mais nova geração de estudiosos dos documentos da guenizá, analisa a estrutura e a organização da comunidade e a personalidade dos líderes egípcios no século XI, principalmente a partir de documentos escritos em árabe. O vol. II do *Mediterranean Society* trata da sociedade e de sua organização no contexto da guenizá; M. R. Cohen: analisa o *negidim* e a estrutura da liderança judaica no Egito durante o século XI. O trabalho de Cohen, como o de Elinoar, são complementares e analisam a personalidade dos líderes e seu lugar no sistema geral de governo, abrangendo todo o século XI.

⁸⁶ Sobre o assunto, ver o capítulo 3.

⁸⁷ GIL, Moshe. *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Brill, 1997.

⁸⁸ Jacob Mann em *The Jews in Egypt and in Palestine*, Oxford, 1920, p. 20.

⁸⁹ Cristão que ocupou um cargo de governo junto aos fatímidas: “‘Īsa era (...) um usurário que tomava para si todos os negócios lucrativos e aumentava demais os impostos”. Em Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden-Chalifen* em “*Abhandlungen der Göttinger Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften*”, vol. 27, Abt. II, 64-6, citado em Jacob Mann, *opus cit.* p. 19.

indicado beneficiava claramente ou a si ou à sua comunidade, como no caso de ‘Īsa e seus assistentes cristãos, que acabaram sendo presos a mando do califa. Mais tarde, ‘Īsa foi libertado e restaurado ao cargo, ocorrendo o mesmo com Menasse b. Ibrāhīm na Síria.

Na Síria, o domínio dos fatímidas nunca foi completamente estável, sendo que em diversas ocasiões o governo ismailita teve de requisitar a ajuda do exército egípcio. Em 1000 EC, al-Ḥākim enviou para a Síria um exército sob o comando do general ‘Alī ibn Ja‘far ibn Fellah.

Jacob Mann (1920; 21) alude à época de Menasse b. Ibrāhīm como uma época de glória para os judeus da Síria, pois ele teria conseguido gerenciar a situação de maneira favorável para a população judaica da região durante a ocupação Síria pelas tropas de Ibn Ja‘far.

Tanto Dūqmaq quanto Maqrīzī⁹⁰ (este último indica apenas uma sinagoga) comentam que existia uma sinagoga [caraíta, segundo Duqmāq] localizada na quadra (*Musasa*) na via *al-Karma*.

Na relação entre os rabínicos da Babilônia e da Palestina no Egito ocorriam situações de cooperação e rivalidade entre os dois grupos.

Em carta do escriba da *ieshiva* de Jerusalém (Palestina), de nome Solomon b. Semah (em 1030), endereçada a Ephraim b. Shemaria, líder da comunidade palestina, ele reclama da teimosia de Shemaria reponsabilizando-o pela causa da migração de muitos indivíduos que estavam deixando a sinagoga do palestinos para irem para a sinagoga dos babilônios ou para a sinagoga dos caraítas.

Das informações obtidas a partir de vários documentos, verifica-se que os judeus mudavam de uma sinagoga para outra, independentemente do grupo (rabínico ou caraíta), tanto por motivos de ordem social (interesses políticos ou desavenças entre os membros) como por motivos religiosos; na maioria das vezes, eram motivos sociais e políticos⁹¹.

A importância da *ieshiva* palestina é indicada pela contribuição feita “tanto pelos babilônios como pelos caraítas em Fustāt quando levantaram um fundo especial em

⁹⁰ Maqrīzī (III, pp. 370-372) sobre *tawa’if* (pl.) (sing. *Ta’ifa*), isto é, seitas, citado em Elinoar, 1999: 10.

⁹¹ Ver Rustow, Marina. *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*. Cornell University Press, 2008.

benefício da *ieshivá* palestina”⁹². Os caraítas davam grandes somas às questões relacionadas aos *heqdēsh* (instituições piedosas judaicas) e, inclusive, apresentavam questões legais perante os juízes palestinos e babilônios.

As relações formais entre as comunidades rabínicas e os caraítas em Fustāt eram mantidas principalmente pelos seus líderes⁹³. O relacionamento desses líderes na Palestina se refletia em seus representantes em Fustāt e junto a alguns dos caraítas que estavam altamente bem posicionados dentro da corte fatímida. Tustarī e David ha-Levi b. Isaac, ambos caraítas⁹⁴, ocupavam o cargo de *rais al-yahud*⁹⁵, o que possibilitou que as pessoas da *ieshiva* palestina solicitassem ajuda para esses representantes legais em diversas ocasiões, fato comprovado pela documentação encontrada na sua guenizá. Na metade do século XI, o líder da comunidade palestina era Ephraim b. Shemaria em Fustāt.

Um fato interessante relacionado à sinagoga palestina de Fustāt ocorreu quando “o Gaon⁹⁶ palestino, Soloman b. Judah, pediu a Ephraim (Shemaria) para agradecer a Hesed (o Tustarī) pela sua ajuda em reabrir as sinagogas palestinas em Fustāt, que tinham sido fechadas pelas autoridades durante uma confrontação entre o Gaon e seu rival, Nathan b. Abraham” (Elinoar, 1999: 12).

Era o líder da comunidade palestina que preenchia o papel de mediador entre o líder caraíta – representante de todos os judeus ante o governo fatímida – e os líderes rabínicos na Palestina, os jerusalemitas e os tiberienses.

⁹² Manuscrito T-S 13J8. 14r, Gil, *Eres Israel*, II, n° 329. Em Elinoar, Barereket. *Fustāt on the Nile: The Jewish in Medieval Egypt*. Brill, 1999: 11.

⁹³ Os líderes da comunidade caraíta denominados *nesi'im*.

⁹⁴ Isaac só assumiu o cargo de *rais al-yahud* após a morte de Hesed o Tustarī. Eles eram responsáveis pela coleta dos impostos durante o reinado de al-Zahir antes de ser indicados para o cargo de *rais al-yahud*.

⁹⁵ Aqueles que são responsáveis perante as autoridades para representar todos os judeus no reino fatímida.

⁹⁶ Gaon (pl. geonim), título formal dos líderes das academias de Sura e Pumbedita na Babilônia. Os geonim eram reconhecidos pelos judeus como a mais alta autoridade do conhecimento desde o final do século VI até o final do século XI. Entre os séculos X e XI, no período denominado gaônico, esse título também foi utilizado pelos líderes das academias das duas comunidades, palestina e babilônica. Nos séculos XII e XIII, o título passou a ser utilizado pelos líderes das academias em Bagdá, Damasco e Egito. Eventualmente, se tornou um título honorífico para qualquer rabino ou qualquer pessoa que tivesse grande conhecimento da Torá.

2.6 – AS CIDADES: AL-FUṢṬĀṬ E AL-QĀHIRA

Os grupos e eventos que moldaram e contribuíram para a formação do Cairo foram bastante heterogêneos, não apenas em termos de grupos étnicos e religiosos como também das instituições dentro desses grupos, onde as alianças e disputas faziam parte dessas organizações territoriais e sociais, e também moldaram a vida urbana da cidade.

Um importante fator para a reorganização da sociedade, no seu aspecto urbano, foi a reorganização administrativa durante a segunda metade do período omíada, já tendo passado o primeiro momento da conquista árabe do Egito.

Essa reorganização incluiu mudanças no sistema de impostos e na propriedade da terra. A coleta de imposto foi organizada a partir de um modelo baseado em um governo central. Existia o imposto que deveria ser pago pelos não muçulmanos (*jizyā*), por todos os homens acima de 14 anos de idade, e o imposto pago pelo uso da terra, pois o solo passou a ser propriedade do Estado. Tanto os proprietários de terra coptas como os judeus foram “desalojados”, e os camponeses (não proprietários) se tornaram camponeses do Estado. O terreno em que muitas cidades foram fundadas e o das cidades que já existiam passaram a pertencer ao governo islâmico, por uma espécie de direito de conquista (Goitein, 1969: 91). Cada construção deveria pagar uma espécie de aluguel do terreno denominada *hikr*.

Esse imposto do uso do solo era uma taxa custosa para a população⁹⁷. A cobrança ficava a cargo de pessoas fora do governo. Membros da comunidade copta também ocuparam o cargo de coletores de imposto para os governantes muçulmanos.

Apesar da existência de um grau de restrição na circulação (GASCOIGNE, 2002:5) dentro do Egito, pois era necessário também manter um certo número de pessoas trabalhando no campo para o abastecimento das cidades, a necessidade de trabalhadores nos vários projetos, principalmente nas construções que estavam ocorrendo em Fuṣṭāṭ, fez que essa restrição fosse ignorada, o que contribuiu para o aumento da população urbana e de seus conflitos.

⁹⁷ Antes de 1180, a proporção estava ao redor de 1/40 e entre 1183-84 aumentou para 8 a 10/100 do valor do imóvel ou do aluguel.

A evolução dos *khittās*⁹⁸ dentro das cidades também se modificou devido tanto à existência de elementos não árabes como devido ao papel desempenhado pela política árabe⁹⁹. Essa também foi uma influência de mão dupla, pois, com o decorrer do tempo, passou a existir uma influência dos elementos árabes e muçulmanos tanto nas populações coptas como nas judaicas.

Um dos elementos que medem essa influência são as taxas de conversão que podem ser mencionadas também pelo imposto recolhido. O crescimento do número de conversões aumentou até permanecer estável no período mameluco.

No início, houve pouca resistência à imposição da cobrança do imposto individual (dos não muçulmanos) e do solo; com o tempo, os camponeses passaram a deixar suas vilas e se tornar monges com a intenção de escapar das taxas. Durante o governo de ^cAbd al-^cAzīz ibn Marwān (685-704), foram impostas taxas aos religiosos (monges), e, como consequência, ocorreu o aumento do número de conversões ao islã.

Com mais essa evasão de recursos, as autoridades islâmicas impuseram um novo decreto que ao mesmo tempo não impedisse as conversões ao islamismo e desencorajasse as conversões por motivos “egoísticos”, assim diferenciando a origem do muçulmano entre aquele muçulmano “de origem” e o recém-convertido¹⁰⁰.

Para um habitante da cidade, qualquer local fora da capital ou de Alexandria era considerado *Rīf* (campo). Os indivíduos preferiam as cidades, em particular as capitais, ao campo. Ocorreu com o passar dos anos um grande êxodo em direção às cidades, o que é comprovado pelos sobrenomes (nomes de família) que as pessoas possuíam, derivados de cidades pequenas e, às vezes, desconhecidas (Goitein, 1969: 83).

O contrário, porém, também ocorria, ou seja, sobrenomes que mostravam que as pessoas vinham das capitais em direção ao interior ou às pequenas cidades como, por exemplo, os sobrenomes *Miṣrī* de *Fuṣṭāṭ* (*Miṣr*) e *Dimashqū* (*Damascus*).

As pequenas cidades, mesmo assim, eram vitais para a economia e a existência das principais cidades, pois as primeiras eram o local da produção de muitos artigos como, por exemplo, o linho, o trigo e alimentos. Nelas, muitas vezes esses artigos eram

⁹⁸ Organização do espaço urbano de acordo com o sistema de organização tribal, já comentada anteriormente.

⁹⁹ Kubiak, 1987: 80,89 em Gascoigne, 2002: 12.

¹⁰⁰ Muḥammad Fāsī. *Africa from the Seventh to the Eleventh Century III*. Editado por Muḥammad Fāsī, Ivan Hrbek, Unesco. International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa. UNESCO. 1988. pp. 168-170.

parcialmente processados. A produção de alguns alimentos também estava sujeita a supervisão, pois estavam sob tabus rituais de processamento (Goitein, 1969: 84).

Os judeus também eram contratados pelo governo para exercer diversas funções, como a coleta de taxas rurais, e atividades, como as de físicos, boticários e ourives. Também a vitalidade dessas cidades rurais é comprovada pela visita frequente de mercadores ambulantes e pessoas solicitando recursos para obras públicas ou atividades filantrópicas.

Logo depois da conquista do Egito, os árabes mantiveram a administração também com funcionários coptas e gregos. O idioma usado se manteve sendo o copta em sua maior parte, durante o período inicial, após a conquista islâmica, pois os gregos ainda estavam muitos ligados a Bizâncio, embora o topo da administração e do governo tenha sido colocado nas mãos dos árabes.

Gradativamente, o idioma árabe foi substituindo o copta na comunicação política e administrativa com a população nativa. Inclusive, no início a comunidade judaica também usava o copta para tratar de assuntos administrativos ou religiosos¹⁰¹.

Muitos dos dados fornecidos pelos papéis da *guenizá* sobre a vida urbana se referem à capital, e, quando não está indicado especificamente, subentende-se Fustât – Fustât não significava Cairo (al-Qāhira); embora estivessem separadas uma da outra por apenas 3,21 km, essas duas cidades viviam de maneira amplamente distintas.

O viajante magrebino Ibn Sa'īd (em 1240 EC) descreveu os habitantes de Fustât como sendo mais amáveis que os al-Qāhira. Fustât era dominada por uma classe média calma e tranquila, enquanto em al-Qāhira seus habitantes estavam à sombra da corte, que era a sede do governo do califado fatímida, ainda que muitas pessoas ligadas ao governo vivessem em Fustât.

Uma variação com relação ao aspecto dos *amsar*¹⁰² que foram construídos na maioria das vezes próximos a antigos assentamentos, como ocorreu em Fustât, permitiu a adaptação das populações recém-chegadas às tradições locais e, com o decorrer do

¹⁰¹ Existe uma consulta talmúdica onde a pessoa deseja saber se é possível ler o livro bíblico de Ester em sua tradução copta. Ver “Babylon Talmud, Tractate Megila, 18a”, citado por Petra M. Sijpesteijn, “Multilingual Archives and Documents in Post-Conquest Egypt”, em *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*. Coord. Arietta Papaconstatinou. Ed. Ashgate, 2010, p. 105.

¹⁰² *Amsar* (sing. *misr*) é um termo para “cidades fortificadas” destinadas a alojarem o exército de soldados muçulmanos para separá-los da população nativa das áreas conquistadas, com a intenção de evitar a assimilação por parte dos recém-convertidos muçulmanos dentro das comunidades nativas ocupadas.

tempo, propiciou a interação entre as diferentes comunidades, principalmente em épocas de maior estabilidade social, política e econômica.

Durante o início da fundação das novas cidades, embora o elemento árabe e a religião islâmica fossem predominantes politicamente, levou várias décadas para que as cidades e vilas assimilassem a religião, as tradições sociais e a língua dos conquistadores.

Deve-se ter em mente que não existia qualquer tipo de gueto em Fustāt. Na maioria dos contratos relacionados aos edifícios que pertenciam a judeus, esses edifícios faziam divisa com propriedades que pertenciam aos cristãos, judeus ou muçulmanos. O proprietário do imóvel podia pertencer a qualquer credo. Também existiam diversos tipos de parcerias e sociedades que ocorriam entre membros dos diferentes credos. Por exemplo, um judeu e um muçulmano serem sócios em uma atividade (GOITEIN, 1969: 81)¹⁰³. E as mesmas taxas urbanas eram pagas tanto por muçulmanos como por não muçulmanos. Isso não deve ser confundido com os impostos individuais, *jizyā*, que eram pagos exclusivamente pelos não muçulmanos.

A maioria das edificações de Fustāt que estão descritas na guenizá estão localizadas em um perímetro de 1,6 km de comprimento (nordeste-sudoeste) por 640 metros de largura. Metade das ruas, corredores e becos é descrita como não possuindo saídas.

Embora os espaços públicos abertos não fossem inexistentes nas cidades, o vocabulário topográfico encontrado nos documentos não apresenta nenhuma palavra específica para praça pública. Havia “currais” chamados *zarība* onde vacas e ovelhas eram mantidas para o fornecimento do leite diário para a população. Também havia áreas para secar a roupa, parques e passeios públicos. Na área aberta adjacente à sinagoga Ben Ezrá, o *nagīb* Abraham Maimônides pediu que fosse abatida uma ovelha (Goitein, 1969). Esse tipo de local, jardim e pomar, mesmo nas casas privativas era normalmente denominado como *bustān*. Também eram encontrados muitos jardins com plantação de rosas na cidade, devido talvez ao uso bastante popular da água de rosas.

Os tipos de habitações que são possíveis de ser identificados nas documentações da Guenizá do Cairo e nas escavações refletem a organização social daquela época.

¹⁰³ S. D. Goitein. “Cairo: An Islamic City in the Light of the Geniza Documents”. In *Symposium on Ancient, Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism*. Edt. Ira M. Lapidus. University of California Press. 1969.

Verifica-se que, ao mesmo tempo, era uma sociedade móvel e mercantil e ligada à tradição e ao espírito de clã.

Para evitar que as propriedades se dividissem nos processos de herança, as uniões e casamentos eram feitos entre os membros da mesma família de maneira que a propriedade pudesse se conservar íntegra e mantendo-se como uma unidade monetária única.

As partes com frequência mudavam de mãos, e ocorriam parcerias com pessoas externas ao grupo familiar, inclusive os parceiros poderiam ser de credos diferentes. Devido à tensão causada por essas parcerias e disputas familiares, muitos processos e contratos eram levados perante as cortes, tanto as judaicas como as muçulmanas.

A habitação ou o imóvel objeto de contrato era dividido em partes pelos sócios ou herdeiros. Essa divisão era uma unidade abstrata, e não a divisão física do imóvel em questão. Um imóvel era dividido em 24 partes nominais; a divisão estava baseada no modelo de 24 *qīrāts* (ou partes do dinar). O mesmo tipo de divisão também era adotado na lei islâmica.

Existiam muitos espaços vazios para habitar que pertenciam a indivíduos da comunidade judaica como também imóveis e espaços que pertenciam às suas fundações piedosas e eram também alugados. Outros espaços eram uma espécie de alojamento do governo muçulmano.

Alojar as pessoas nesses imóveis vagos parecia ser uma prática comum e frequente nos tempos fatímidas e aiúbidas, e também é uma indicação de que existiam muitos apartamentos vazios naqueles dias, o que diminuía o valor do preço dos aluguéis (Goitein, 1969: 90).

As sinagogas são constantemente citadas como local de culto, estudo, atividades comunitárias, cortes jurídicas e, inclusive, alojamento para estrangeiros. O mesmo ocorre com as igrejas e mesquitas.

Também as questões relativas à limpeza e higienização da cidade eram uma preocupação constante das autoridades islâmicas. Existem registros sobre esse assunto encontrados na documentação da Guenizá do Cairo relacionados ao edifício da sinagoga de Ben Ezrá e à limpeza dos espaços adjacentes ao edifício. Um documento assinado por Maimônides permitia ao zelador da sinagoga de Ben Ezrá gastar uma determinada quantia para retirar a sujeira (Goitein, 1969: 93).

O palácio real do califa e seus anexos formavam uma cidade em si e nunca foram citados no material da guenizá da época fatímida e raramente no material da época aiúbida. Mesmo assim, a presença governamental era sentida na cidade, que era governada por um comandante militar denominado *amīr*, o qual era auxiliado pelo *wālī* (superintendente de polícia). O *qāḍī* também era outro cargo muito poderoso, às vezes mais que o *amīr*, e que tinha tanto funções administrativas como judiciais. Acima, estava o *qāḍī* principal, que também tinha o controle dos impostos e taxas.

Como existia pouco contato entre os níveis hierárquicos superiores do governo e a população, os edifícios do governo raramente são mencionados na guenizá, o que não quer dizer que o governo não interferisse nos assuntos relacionados aos imóveis da comunidade e que mesmo os edifícios que eram de propriedade exclusiva do governo, como prisões, postos de polícia e escritórios para emissão de licenças, não sejam citados na documentação da Guenizá do Cairo.

Verifica-se, no período fatímida e aiúbida, que as associações não se faziam exclusivamente por agremiações de mesmos grupos religiosos. Existiam e eram comuns as associações de parceria entre muçulmanos e judeus, e várias parcerias livres de cooperação, para tratar de assuntos rápidos. A cidade do Cairo era formada por uma sociedade livre para o comércio e para a produção de mercadorias.

O mercado em Fustāt tinha uma certa divisão de acordo com os ofícios exercidos e as mercadorias comercializadas, mas na época do governo fatímida não existia qualquer espécie de *esprit de corps* profissional, no caso dos artesãos e mercadores, o qual será formado nos séculos posteriores devido à insegurança social provocada por crises, pestes e fome.

Naquela época, afirma Goitein (1969: 95), o “homem se sentia filho de uma cidade que lhe fornecia segurança, oportunidades econômicas e as amenidades espirituais de que ele necessitava”. Poderiam existir determinadas atividades nas quais a maioria dos indivíduos que as exerciam fossem judeus, mas não eram exclusivas desse grupo. Também naquele período (séculos X a XII) as associações não se faziam exclusivamente por agremiações de mesmos grupos religiosos nem estavam ligadas primariamente a algum local de culto relacionado à comunidade confessional em que o indivíduo pertencia.

Não existia um bairro exclusivamente judaico, cristão ou muçulmano¹⁰⁴. Na malha urbana, os indivíduos pertencentes às diferentes comunidades confessionais conviviam lado a lado. As territorialidades eram construídas mais simbolicamente do que concretamente.

Elinoar (1999: 29) menciona como sendo uma indicação da existência de um tipo de bairro judeu os bairros denominados pelos nomes *qasr Edom*, *qasr el-Rūm* e *qasr al-sham*. Ocorre que são os nomes pelos quais o forte da Babilônia era denominado¹⁰⁵.

Para estabelecer a maneira como a cidade do Cairo se organizou, e como o edifício da sinagoga de Ben Ezrá teve uma função organizadora nessa evolução urbana, as fundações piedosas e os registros de herança e de disputa, tanto dentro da comunidade judaica como entre as diferentes comunidades confessionais, também foram utilizadas as informações encontradas na Guenizá do Cairo. Os habitantes das diferentes religiões se integravam dentro da vida econômica na cidade do Cairo, e, ao mesmo tempo, cada comunidade religiosa convergia para o seu próprio grupo social e cultural.

¹⁰⁴ Com exceção da cidade real de al-Qāhira, que era exclusivamente muçulmana, pois dentro de suas muralhas só habitavam os relacionados diretamente ao califa fatímida.

¹⁰⁵ Ver os manuscritos: E.g.: T-S 12.641, ll. 4-7; T-S 12.773, ll. 4-6; T-S 12.585, l.4; Dropsie, 353r, ll.8-9.

CAPÍTULO 3

AS COMUNIDADES CONFESSIONAIS

Será visto no decorrer deste capítulo que não existia um isolamento entre as diferentes comunidades judaicas: rabínica palestina, rabínica babilônica e caraíta. Ocorriam disputas acirradas entre elas, mas ora se uniam em relação a um interesse comum, ora disputavam entre si. O mesmo isolamento também não ocorria entre os judeus e os muçulmanos, nem entre seus respectivos líderes ou representantes do governo. A sinagoga e seu entorno adjacente retratou esta situação.

Entre os séculos X e XIII, as cidades em torno do Mediterrâneo abrigavam três grupos judaicos principais: rabínicos babilônios, rabínicos palestinos e caraítas. Cada um possuía seu próprio templo de culto e sua própria academia de estudos.

Nas cidades maiores existia mais de uma sinagoga para atender às diferentes comunidades judaicas citadas acima. Nas cidades ou vilas menores, mesmo que existissem indivíduos que pertencessem a essas diferentes comunidades, por estarem em pequeno número, eles acabavam compartilhando a mesma sinagoga.

Três grupos foram importantes em Fustât, principalmente depois do Egito ter-se tornado o centro da comunidade judaica após a migração forçada de muitos judeus originários da região do Iraque e da Andaluzia devido a problemas e conflitos políticos que estavam provocando a instabilidade dos governos islâmicos. Entre esses problemas, podemos citar: as disputas internas em Bagdá, as ameaças cristãs na Andaluzia, os ataques dos cruzados na Palestina.

Um desses grupos era dos caraítas e os outros dois grupos estavam ligados às lideranças da Palestina e da Babilônia, e que foram os elementos centrais da vida judaica dos séculos X ao XIII. A adesão a uma ou outra academia rabínica era uma questão de escolha pessoal, sendo que por esse motivo essas comunidades competiam entre si para conseguirem mais adeptos e assim, conseqüentemente, mais recursos. (Goitein,1999:53)¹.

¹ Goitein, Shelomo D.. *A Mediterranean society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Genizah*. Volume II [The community]: London: University of California Press, 1999, p.53.

Durante muito tempo os estudos estiveram mais concentrados na comunidade rabínica babilônica devido à quantidade de documentos que existiam em circulação e encontrados em diversas regiões fora do Iraque, principalmente devido às *Responsas* redigidas pelos eruditos dessa academia. Após a descoberta de uma grande quantidade de documentos encontrados na sinagoga de Ben Ezrá novos estudos começaram a se desenvolver sobre a *ieshivá* palestina e sua relação tanto com as comunidades locais onde estavam instaladas essas academias, como com outras comunidades que se situavam em outras regiões governadas por muçulmanos, inclusive com indivíduos que não pertenciam ou estavam ligados à academia rabínica palestina.

Nos territórios sob domínio islâmico viviam indivíduos que pertenciam a diversos grupos confessionais: muçulmanos, cristãos e judeus e suas respectivas divisões internas além de outros grupos religiosos (zoroastristas, hindus, que eram em menor número no Egito) e a diversas outras religiões consideradas pagãs, mas no caso desses últimos, eles não pertenciam ao denominado “Povo do Livro” considerados sob a condição de “protegidos”² do governo islâmico.

Os rabínicos babilônios tinham duas academias mais antigas localizadas em Pumbedita³ e em Sura⁴ denominadas *ieshivot* (sing. *ieshivá*). Os rabínicos palestinos possuíam *ieshivá* em Tiberíades, a qual mudou depois para Jerusalém e os caraítas possuíam sua academia em Jerusalém. Estes últimos não adotavam o termo *ieshivá* para não serem relacionados às academias rabínicas. Cada um desses grupos possuía suas próprias instituições administrativas e judiciais.

3.1 - A GUENIZÁ

O material encontrado na sinagoga de Ben Ezrá ficou conhecido como Guenizá do Cairo⁵. Os estudos a partir desses documentos são importantes para entender a

² Os povos “protegidos” possuíam o direito de exercer a sua religião. Eram os cristãos e os judeus.

³ Pumbedita é o antigo nome de atual cidade de Falluja, localizada a oeste de Bagdá. Foi um grande centro de erudição talmúdica sob o império da Babilônia. A academia foi fundada por Rav Yehuda e exerceu forte influência cultural na comunidade hebraica por oitocentos anos.

⁴ Localizada ao sul do Eufrates.

⁵ Ver sobre a Guenizá do Cairo, o trabalho de S. Shaked, *A Tentative Bibliography of Geniza Documents*, Paris, The Hague, 1964. E também os seis volumes de Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society* (1967-1993).

formação da vida e do espaço islâmico, pois a maioria do material encontrado fornece informações relacionadas ao cotidiano daquele período. Grande parte dos eventos registrados datam do período fatímida até o século XIII, embora existam documentos dos séculos posteriores mas em menor quantidade.

Guenizá (hebraico: גניזה; plural: genizot) significa "enterrar, esconder, armazenar", ou por extensão "local de sepultamento". Foi um recurso utilizado em um primeiro período, para dar um destino às páginas e papéis usados para escrituras e documentos sagrados. O costume estava relacionado às escrituras da Bíblia hebraica, remontando à Mishná (compilada por volta de 200 EC) e outras partes do Talmude.

Era usual que as sinagogas em diversas localidades, incluindo no Cairo, possuísem *guenizot*. Os textos que continham o nome de Deus e que por isso eram considerados sagrados não podiam ou não deveriam mais serem usados. Esses textos necessitavam uma espécie de local sagrado para descansar denominado guenizá. Muitas comunidades judaicas realizavam o sepultamento periódico em cemitérios⁶ das caixas contidas na guenizá da sinagoga.

O período entre os séculos XI ao XIII é conhecido como “período clássico da guenizá”. A maior parte dos documentos encontrados na Guenizá do Cairo datam desses anos. Foi também a Era do Livro, livros escritos, copiados e divulgados por todo o mundo islâmico, indiferentemente entre judeus, muçulmanos ou cristãos.

Jessica Goldberg (2012:6) afirma que foi durante a reconstrução da sinagoga, após ter sido destruída sob ordem do califa al-Ḥākim em 1012 EC, que construíram uma sala para depósito no fundo do corredor lateral do edifício para abrigar uma guenizá. Embora Jennifer afirme que a comunidade nos anos seguintes não tenha considerado esse cômodo um depósito temporário mas sim permanente é mais coerente que isso deva ter sido devido às hostilidades que os *dhimmi*s em algumas ocasiões passaram a enfrentar para a realização do cortejo de sepultamento dos documentos.

A Guenizá do Cairo também inclui em torno de cinco mil folhas, conhecida como Coleção Mosseri, que foram encontradas entre os anos 1910-1912 EC, sepultadas na parte judaica do cemitério Basatine localizado fora de Fustāṭ. Além de conter material relacionada à literatura da halachá, textos do midrash, tratados de filosofia e

⁶ Em nota Jessica Goldberg, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean: The Geniza Merchants and their business world*. Cambridge, 2012 afirma que existem documentos que concedem a permissão para a reconstrução, o projeto de reconstrução em si, e a realização do trabalho de reconstrução por volta de 1040. Ver Reif, 2000. (mas não cita Moshe Gil)

composições litúrgicas, continha também uma enorme variedade de documentos “seculares”, isto é, relacionados ao cotidiano da comunidade, incluindo-se petições que deveriam ser submetidas às autoridades muçulmanas.

A linguagem utilizada era o hebraico ou aramaico, o árabe, e o judeu-árabe⁷. Contém também fragmentos de livros islâmicos e páginas do Alcorão transcritas em hebraico⁸.

Embora a religião islâmica fosse a professada pelo governo, e era este quem organizava a sociedade, o elemento árabe e a religião islâmica fossem predominantes politicamente, foram necessários muitos anos para que as cidades incorporassem a religião, as tradições e a língua árabe. A sociedade caiota da época era multiétnica e multilinguista, na cidade falava-se o árabe, o hebraico, o copta, os dialetos berberes, o persa, e vários idiomas arabizados sob o aspecto lingüístico.

A maioria da população judaica viveu sob o domínio árabe, tanto antes como após o surgimento da religião islâmica. Esse contato teve forte influência sobre o desenvolvimento da língua hebraica durante a idade média e com profundas implicações culturais decorrentes deste processo, com conseqüente surgimento de dialetos judeu-árabes, no qual o componente hebraico é integrado ao sistema da língua árabe.

Uma das mudanças provocadas pelo intenso convívio entre judeus e muçulmanos nas regiões sob governo islâmico na idade média foi a lingüística, na qual o árabe tornou-se a língua do cotidiano, da filosofia, da ciência e as demais colocadas em segundo plano, quando não esquecidas, foi neste contexto que surgiu o judeu-árabe.

Os judeus passaram a escrever o árabe com caracteres hebraicos, o que mostra a intensidade dos contatos entre esses grupos. O idioma passou por diversos processos durante vários séculos até ser substituído pelo judeu-árabe moderno, indicando a diversidade dos dialetos árabes, sendo bastante utilizado até pouco tempo antes do seu abandono pelas comunidades judaicas nos países árabes a partir do final do século XIX. Esse idioma era o mais usado pelos judeus que viviam nos países árabo-islâmicos.

O judeu-árabe utilizado tanto nos documentos oficiais como nos documentos privados⁹ pode ser visto como um tipo de idioma padrão aplicável na redação de

⁷ Árabe como caracteres hebraicos, mas com características gramaticais e sintáticas diferentes do árabe clássico medieval e do árabe do Alcorão.

⁸ Cohen, Mark R., “Geniza for Islamicists, Islamic Geniza, and the “New Cairo Geniza”, in *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7. 2006, pp. 129–145.

⁹ Correspondências trocadas entre pessoas que [tratavam] versavam sobre assuntos pessoais.

documentos quando se tratava de assuntos a serem redigidos e que não podiam ser mal-compreendidos ou mal interpretados *a posteriori* nem pelos envolvidos e nem pelos juízes.

Nenhuma disputa enviada às cortes judaicas, redigida em judeu-árabe ou em árabe, parece ter causado problema entre as sinagogas da Babilônia e da Palestina. Também o uso dos caracteres hebraicos para escrever no idioma árabe era uma forma de registro e que levava em consideração que todos os caracteres hebraicos eram conhecidos por todo judeu¹⁰.

Se por um lado o desenvolvimento do judaico-árabe foi consequência de um processo de assimilação dos judeus dentro da sociedade arabo-islâmica, foi ao mesmo tempo um sinal de diferenciação, pois apesar de falarem o árabe, de lidarem em seus documentos oficiais através do idioma árabe, o uso dos caracteres hebraicos ainda os mantinham diferenciados dentro da população como um todo, pois um indivíduo que apenas falava árabe mas não conhecia o hebraico, não poderia entender o documento.

A importância do material encontrado na guenizá não diz respeito apenas às comunidades rabínicas, pois foi encontrada uma imensa quantidade de documentos relacionados à comunidade dos caraítas¹¹.

Um dos primeiros a ter acesso a guenizá da sinagoga de Ben Ezrá foi o caraíta russo Abraham Firkovitch (1786–1874 EC) que esteve no Egito em busca das origens do caraísmo.

As análises mais recentes do material da Guenizá do Cairo têm proporcionado maiores esclarecimentos a respeito das relações entre os judeus e muçulmanos, ocorridas entre os séculos X e XIII. Esses documentos são fundamentais para o entendimento das relações que construíram as redes de relações dos grupos judaicos espalhados por todo o território islâmico e também para o entendimento da comunidade que vivia no Cairo e sua relação tanto com a sinagoga e como com as áreas próximas a esse edifício.

¹⁰ H.Z. Hirschberg, *a History of the Jews in North Africa*, vol. I, 114, citado em nota por Gershon Weiss, *Legal Documents written by the court clerk Halfon Ben Manasse* (dated 1100-1138). “A study in the diplomatics of the Cairo Guenizá, parts I and II”. University of Pennsylvania. Tese de doutorado, 1970, p.12

¹¹ Ver Marina Rustow, *Heresy and the politics of community: the Jews of the Fatimid Caliphate*. Cornell University Press. 2008.

Com Goitein¹² os estudos da Guenizá foram renovados, principalmente porque ele se concentrou nos documentos escritos em árabe e em todo material não-literário que pudesse elucidar todos os aspectos da sociedade que os produziu. Seu trabalho inicial foi *Documents on the India Trade during the High Middle Ages*, e depois *A Mediterranean Society*, em 6 volumes. Outro estudioso foi Moshe Gil e que se concentrou na análise dos documentos relacionados às fundações piedosas.

Foram os escritos em língua árabe que fizeram esse material ser também muito valioso, pois são documentos que tratam do dia-a-dia dos indivíduos, já que os documentos escritos em hebraico, ou aramaico, referem-se a uma literatura já preservada, no geral uma espécie de literatura oficial.

Sobre o material da Guenizá do Cairo, Frenkel comenta: “Em sua ânsia de chegar às fontes do judaísmo e do cristianismo, os primeiros estudiosos negligenciaram o fato de que muitos manuscritos depositados na Guenizá foram produzidos e utilizados no contexto de uma civilização islâmica medieval, e ainda que alguns deles estivessem ligados à continuação de antigas tradições, eram sempre variantes islâmicas medievais dessas antigas tradições”¹³.

Com base nas informações obtidas nos documentos da Guenizá podemos analisar a sinagoga do ponto de vista espacial, da sua representação e integração no contexto da territorialidade e da multiterritorialidade.

A análise desses documentos ajuda a preencher uma lacuna de informação com relação à maioria dos estudos medievais, pois a Guenizá do Cairo possui uma quantidade bastante vasta de material que trata do cotidiano das classes médias e baixas, cujas informações não faziam parte dos documentos oficiais das altas cortes do governo. É esse tipo de material que fornece dados para analisarmos a representação da sinagoga no contexto da cidade islâmica.

A partir da leitura de muitos desses documentos encontrados que podemos afirmar que na cidade do Cairo, no período aqui analisado, não havia qualquer espécie de segregação espacial entre não-muçulmanos e muçulmanos, como a que passará a existir em diversas regiões da Europa e do Marrocos a partir do final da Idade Média.

¹² O primeiro trabalho de S.D. Goitein nessa direção foi *The India Book*, reeditado com o título: “Documents on the India Trade during the High Middle Ages”. Em S. D. Goitein and Mordechai Akiva Friedman. *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza*. Brill. Reedição 2007.

¹³ Miriam Frenkel. “Texts as Objects, Objects as Texts”. Em *Einstein Lectures in Islamic Studies*, Sept.2012.p18. The Hebrew University of Jerusalem, artigo apresentado na Staatsbibliothek zu Berlin.

Muitos dos contratos que tratavam de questões imobiliárias, cujos imóveis pertenciam a judeus¹⁴ e faziam divisa com propriedades que pertenciam tanto aos cristãos, como aos muçulmanos e aos próprios judeus. Essa situação era comum por toda a cidade, sendo que a maior concentração dava-se no interior das muralhas do forte da Babilônia, por ser o núcleo inicial anterior à fundação de Fustât e onde antes da conquista já existia uma comunidade cristã estabelecida.

As informações obtidas a partir dos achados arqueológicos e das evidências textuais da Guenizá proporcionam dados que mostram como foram sendo construídas as relações de territorialidades e multiterritorialidades que envolveram o edifício da sinagoga de Ben Ezrá.

3.2 - AS COMUNIDADES CARAÍTA E AS RABÍNICAS – BABILÔNICA E PALESTINA.

Para entendermos o papel representado pelas academias na dinâmica social da comunidade judaica daquela época, temos que ter em mente também como se construíam as relações de poder dentro da sociedade como um todo e dentro dos grupos específicos.

A aceitação do indivíduo ao grupo de liderança ou ao grupo que detinha o poder podia ser conseguida por diversos canais. Um deles era pela educação e aprendizado, que eram altamente valorizados e era um dos principais critérios para a promoção e inclusão dentro do grupo de elite. A sinagoga foi o local dessa atividade, e foi nela onde ocorriam os estudos, pois estava ligada às academias e aos sábios dessas academias: babilônica, palestina e caraíta.

O equivalente islâmico está relacionado às escolas da lei e as madrassas sempre conectadas a uma mesquita ou na própria mesquita.

Uma das razões para que fosse a elite, o grupo que valorizava a educação como meio de promoção, era porque a própria elite que tinha mais acesso à educação e aprendizado, pois o custo dos livros era muito alto e sua confecção - produção e cópia -

¹⁴ Aqui estamos nos baseando nas informações retiradas a partir dos documentos guenizá, logo, referente a comunidade judaica.

era lenta e difícil. Eram necessários diversos copistas para reproduzirem um único exemplar original.

Vários documentos, cartas, transações comerciais e documentos de *waqfs* se referem às questões que envolvem livros. O campo da produção cultural estava situado dentro do campo das classes sociais soberanas e hegemônicas, e “a classe hegemônica entre os judeus estava nos que lidavam com o comércio, e a produção cultural era uma parte desse comércio internacional do medievo” (Frenkel, 2012: 27).

3.2.1 - CARAÍTAS

No início da segunda metade do século X o caraísmo se expandiu e mudou seu centro de atividade, transferindo-se da Ásia de onde era originário para a Europa e norte da África, principalmente para o Egito, acompanhando a conquista fatímida. A comunidade caraíta no Egito tornou-se bastante poderosa e influente junto ao governo muçulmano.

O *nāsī* caraíta era considerado pela sua própria comunidade como uma contrapartida do líder religioso rabínico, ou rabanita, o *Gaon* palestino ou babilônio¹⁵. Segundo Judith Olszowy-Schlanger: “(...) parece que os *nesīm* não eram meramente membros ricos e aristocráticos da comunidade, mas também tinham funções administrativas e legais”¹⁶.

As relações entre caraítas e rabínicos eram algumas vezes de conflito, mas também existiam muitos momentos de cooperação. Eles eram parte integral das comunidades judaicas nos séculos XI e XII, e eram tão numerosos e influentes junto ao governo islâmico que chegaram a ser odiados pelos seus contemporâneos rabínicos (Rustow, 2008).

O caraísmo¹⁷ é um ramo da religião judaica¹⁸ que professa restritamente o seguimento da Torá, não admitindo nem adições e nem subtrações ao seu texto,

¹⁵ Ver manuscrito TS 13 J 11. 3v

¹⁶ Olszowy-Schlanger, Judith. *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza: Legal Tradition and community life in medieval Egypt and Palestine*. Leiden/Brill, 1997, p. 151.

¹⁷ Caraítas "Seguidores da Bíblia" (בני מקרא, בעלי מקרא, קראים)

defendendo como exclusiva a autoridade das Escrituras Hebraicas, consideradas a fonte da Revelação Divina. Os caraístas excluem as tradições e leis rabínicas em suas práticas religiosas e opiniões.

Esse ramo judaico efetivamente adotou uma grande parte do judaísmo rabínico, seja diretamente por meio de seu fundador Anan¹⁹ (faleceu por volta de 780/800), ou com mais ou menos modificações, enquanto, ao mesmo tempo, utilizou-se das seitas²⁰ judaicas primitivas ou tardias - saduceus, essênios, isauítas²¹ entre outras, como também se utilizou de elementos do islamismo.

O termo caraítas foi pela primeira vez utilizado por Benjamin al-Nahawendi ("Ba'ale Miḵra" no final de seu "Sefer Linim") e na citação no "Yêfet."

A principal fonte de informação sobre o ramo caraíta (qar'īyah) vem do herisiógrafo do caraísmo do século X, Ya'qūb al-Qirqisānī²² quem escreve: "(...) um povo chamado al- Qar'īyah apenas porque eles usam vasos de cabaça (do sing. qar'ē), para assim excluir aqueles que são de outro tipo"²³ (al-Qirqisānī apud Golb, 1965) A razão é "que eles consideravam impuros os que não pertenciam ao grupo, então o uso

¹⁸ Jewish Encyclopedia, "On the Karaites in Egypt", em *The Jewish Encyclopaedia*, vol. V, s. v., e *The Jewish Comment*, Baltimore, Dec. 1905.

¹⁹ Os primeiros seguidores se chamavam Ananitas.

²⁰ Seita (1) na antiga literatura romana e pré-cristã, partido ou escola filosófica (2) na Vulgata, variedade de tendências religiosas dentro do judaísmo (3) doutrina ou sistema que se afasta da crença ou opinião geral (4) *p.met.* o conjunto das pessoas que seguem essa doutrina ou sistema (5) *p.ext.* grupo de dissidentes de uma religião ou de uma comunhão principal. (*Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Editora Objetiva. 2001)

²¹ Criada por Abu 'Issa al-Isfahani (séc. VIII). Foi a primeira seita que surgiu sob o Islã durante o período gaônico. Seu nome original era Yitshaq bem Ya'aqov, mas ficou conhecido em hebraico como 'Ovadiā (Servo de Deus). Abu 'Issa afirmava que a vinda do Messias deveria ser precedida por cinco mensageiros, dos quais ele próprio era o arauto do último Messias (*Rasul*), o invocador (*dai*), e o profeta a quem o Senhor tinha santificado. O Irã durante o século VIII era um terreno fértil tanto para o sectarismo islâmico como o judaico. Suas divergências ao judaísmo rabínico com relação ao dogma e ao ritual são conhecidas através de diversos comentários de fontes árabes e de uma fonte hebraica. (fontes: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8249-ishak-ben-ya-kub-obadiah-abu-isa-al-isfahani> e *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Second Edition. Oxford University Press. 2011).

²² Ya'qūb al-Qirqisānī (Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq ibn Sama'wayh al-Qirqisānī) foi um polímata caraíta cuja principal obra *Kitāb al-Anwār wa 'l-Marāqib* (Livro das Luzes e dos Sentinelas) foi escrita em 937. Pouco se sabe de sua vida, embora sua nisba indique Qarqisiā (antiga cidade de Circesium, localizada na confluência do rio Khābūr com margem oriental do rio Eufrates no Iraque). (fonte: Sitllman, Norman (editor), *The Encyclopedia of Jews in the Islamic World Online (EJIW)*. BrillOnline Reference Works:http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=Yaq%C5%ABb+al-Qirqis%C4%81n%C4%AB&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world&search-go=Search).

Ver também Baskin, Judith R., e Seeskin, Kenneth (org.), *The Cambridge guide to the Jewish history, religion and Culture*. Cambridge Press, 2010.

²³ Golb, Norman. "The topography of the Jews of Medieval Egypt". *Journal of Near Eastern Studies*, Vol.24, n° 3, Erich F. Schmidt Memorial Issue. Part One (Jul., 1965), pp. 251-270.

de tais vasos os diferenciaria daqueles que não fazem parte desse grupo, evitando que o contato os tornassem também impuros”²⁴.

Golb comenta que existem registros de que eles observavam o domingo junto com o sábado, o que indicaria uma inclinação para a doutrina (*qawl*) cristã. Um livro de Da-ūd b. Marwān al-Muqammas, *Kitāb al-ḍarāʾah*, menciona que reciprocamente a religião cristã foi tomada de práticas e costumes dos Ṣadūqīyah (saduceus) e dos Qarʿīyah (caraítas) tardios (Muqammas apud Golb, 1965:259)²⁵. Os contatos entre indivíduos, grupos, povos sempre existiram, logo as trocas ou assimilações também ocorreram principalmente em uma época em que as religiões e suas doutrinas estavam sendo construídas.

O caraíta Davi b. Abraham al-Fāṣī afirma que aqueles que foram para o Egito com Johanan b. Kareah²⁶ eram chamados de al-Qarʿīyah²⁷.

Os estudos feitos por Rustow (2008) comprovam a forte presença da comunidade caraíta naquele período, pois eles eram muito próximos aos governantes fatímidas, que dominaram o Egito entre o século X e XII.

Depois da morte de Anan (800 EC), dentro do próprio caraísmo começaram a surgir diversas divisões sectárias, tanto divergindo das suas doutrinas iniciais como dos métodos de Anan. O caraísmo ascético ananita desapareceu por volta do século X, mas o caraísmo continuou a existir até a atualidade, de modo minoritário.

Durante o período bizantino ocorreram tanto conversões forçadas de judeus ao cristianismo, como ocorreram as conversões voluntárias também das populações judaicas, o que forneceu um cenário para o desenvolvimento de seitas sincretistas como a Qarʿīyah.

²⁴ *Idem*

²⁵ Da-ūd b. Marwān al-Muqammas (século IX), *Kitāb al-ḍarāʾah*, KA, I, 47, lines 5-17 citado em Golb, 1965: 259. Muqammas era um judeu que se converteu para o cristianismo. Em Golb, Norman. “Who Were the Maḡārīyah?”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 80, No. 4 (Oct. - Dec., 1960), pp. 347-359.

²⁶ Johanan b. Kareah. General dos israelitas no tempo de Nabucodonosor (586 AEC). Depois que o reino da Judéia foi destruído pelos caldeus, o rei da Babilônia indicou como governador Gedaliah b. Ahikam, que residia em Mizpā, para governar todo o povo que permaneceu na região. Antes desse ser indicado para ser representante do governo, apareceram os generais israelitas Ishmael b. Nethaniā, Johanan e Jonathan, os filhos de Kareā, e outros. Essa é o que aparece no texto Masorético (Jer. xl. 8), mas no nome Jonathan parece estar incorreto, e é omitido no Septuagénario, em José ("Ant." x. 9, § 2), e também nos Reis II XXV.23. Em *ewishencyclopedia* (Fonte: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8717-johanan-ben-kareah>)

²⁷ Também sobre os ramos: Qarʿīyah, Maḡhārīyah e Therapeutae, ler de Norman Golb, *JAOS*, LXXX, 1960: 357.

Golb considera que a interpretação correta do texto de Qirqisānī²⁸ seria que os Qar^cīyah poderiam ser encontrados no território de Fayyūm (figura 3.1), pois essa localidade foi notável pela sobrevivência de antigos grupos, não apenas de assentamentos judaicos autóctones mas também de cristãos. Devido a essa convivência antiga está clara a implicação segundo Golb (1965: 260) de que alguns ramos sectários dessa seita judaica que preservou regras de pureza e segregação e que clama ser descendente dos judeus de Tahpanhes, tenham vagarosamente assimilado durante o período bizantino algumas práticas dominantes de seus vizinhos cristãos²⁹, do mesmo modo que sua contra-parte cristã a qual observa o sábado como dia de descanso, prática ocorrida em Fayyūm³⁰ no século IV EC pelos cristãos.

figura 3.1 -Planta: Localização do Cairo e Fayyum

²⁸ Qirqisānī, KA, I, 12, line 8 apud Golb, 195, p. 260.

²⁹ Como por exemplo, preservar o domingo junto com o sábado, que a tornaria um ramo do judaísmo com tonalidades cristãs.

³⁰ P. Oxy. 903, cf. Tcherikover and Fuks, CPJ, I, 110 citado em Golb, 1965: 260.

(Fonte: Map of Egypt. Esc. 1:1.000.000)

Anan se utilizou do judaísmo rabínico e também de outras seitas judaicas para várias regulamentações do seu código, tentando justificar no texto bíblico todo esse material e as normas por ele elaboradas, “recorrendo às mais curiosas etimologias e leis exegéticas” (Golb:1965).

Aos poucos, os líderes caraítas abandonaram suas controvérsias relativas às leis e detalhes referentes ao culto individual e voltaram sua atenção para os princípios do dogma e da Lei Mosaica em contraste com a lei oral rabínica, visivelmente sob a influência do "Kalām" islâmico e do "Mu'tazilah ", especialmente o " uṣūl al-fiqh" dos muçulmanos.

Embora Anan comumente tenha aplicado as regras rabínicas da hermenêutica bíblica (*Middot*), ele também foi influenciado pelo Islã através de Abu Ḥanifah³¹ e adicionou por analogia as três fontes do direito islâmico: o Alcorão, as tradições (sunas) e o *ijmā'*³², que são respectivamente, *'kīyas*, Talmude e o *heḳḳesh*. Quando o caraísmo já estava bem estabelecido, seus líderes passaram a adotar abertamente os princípios islâmicos referentes a cânones do Direito.

3.2.2 - RABANITAS (RABÍNICOS) DA PALESTINA E DA BABILÔNIA

A tradição historiográfica judaica refere-se aos quatro primeiros séculos (640-1050 EC) depois da conquista islâmica como o “período gaônico”.

O período talmúdico compreende o intervalo entre a queda do Segundo Templo (70 EC) e a conquista árabe da Palestina (640 CE)³³. Os acontecimentos ocorridos durante esse período deram origem ao movimento rabínico formado a partir dos

³¹ Abu Hanifa An-nu'man Ibn Thabit (699-767) teólogo e jurista muçulmano. Seus ensinamentos deram origem a uma das quatro escolas canônicas de jurisprudência islâmica sunita, a escola hanafita.

³² Se refere ao consenso da comunidade islâmica, principalmente sobre os assuntos religiosos. Inicialmente, seria o consenso relacionado a primeira geração da comunidade muçulmana. No direito é o consenso de juristas e estudiosos da lei islâmica.

³³ Sorkin, David J. e Goodman, Martin I. e Cohen, Jeremy (orgs.). *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford University Press, 2005:80.

escribas, sacerdotes e fariseus que se dispersaram depois de 70 E.C. e que se organizaram sob a dinastia denominada “patriarca” (heb. *nassī*).

Eles começaram a adquirir mais poder a partir de 200 EC, durante a administração do rabino Judah há-Nassi I. Devido ao crescimento do poder dos patriarcas, que na época dos imperadores cristãos chegaram a ter mais força que os governadores da Palestina, por volta de 425 EC, os postos dos patriarcas foram abolidos, e os rabinos e outros oficiais da religião judaica tiveram reduzidas as suas jurisdições sobre a comunidade judaica, e as comunidades locais foram reconhecidas como válidas.

Esses eventos contribuíram para que a comunidade na Palestina e a da diáspora comessem a adquirir uma certa prosperidade a partir dos séculos V e VI EC, o que contribuiu para a construção de sinagogas mais ricamente decoradas, inclusive em povoamentos pequenos, e permitiu também a surgimento de comunidades judaicas mais ricas e organizadas como em Alexandria³⁴.

Para a historiografia ocidental européia, o período denominado Idade Média tem início com a queda do império romano no ocidente. Para a historiografia judaica e islâmica, esse acontecimento teve pouco significado em sua história. A maioria das comunidades judaicas estava distribuída nos territórios bizantinos e persas, e pouco sentiu essa mudança.

O acontecimento que realmente teve grande impacto nessas comunidades foi o advento do Islã e sua posterior expansão por vastos territórios sob um único sistema de governo favorecendo também todos os grupos judaicos que viviam nessas regiões. Essa expansão não apenas uniu todas as regiões como também teve um grande impacto cultural, econômico e religioso.

No judaísmo rabínico, os eruditos, chefes de justiça e principais administradores das *ieshivot* (academias) babilônicas eram denominados *gue'onim* (sing. *Ga'on*).

A importância dos *gue'onim* na história judaica deve-se, em primeiro lugar, ao fato de que durante muitos séculos eles ocuparam uma posição como chefes de suas respectivas escolas, e eram as autoridades reconhecidas dentro dessas comunidades e também muitas vezes perante os representantes do governo islâmico.

³⁴ Essa situação contribuiu para o ambiente propício da futura comunidade judaica de Fustāt e dos séculos posteriores após a conquista islâmica do Egito.

A influência dos *ge'onim* foi bastante forte nas regiões governadas pelo Islã, especialmente no norte da África e na Andaluzia. Mais tarde essa influência se estendeu para os judeus da Europa cristã mas nesse ponto o Talmude Babilônico já tinha preponderado sobre a academia palestina.

Foi por esta razão que o Talmude Babilônico veio a ser reconhecido como base para decisões legais e religiosas em todo o judaísmo e como seu principal objeto de estudo.

A *ieshivá* palestina tinha seus próprios *gue'onim*. Mas foram os *gue'onim* babilônicos que transformaram o Talmude³⁵ no principal texto do judaísmo rabínico. Foi nesse período que o Talmude Babilônico atingiu sua forma canônica e seu *status* dentro do judaísmo, o qual se mantém até os dias de hoje.

O Talmude babilônico afirma-se por reivindicar o seu o pertencimento a uma seqüência que vai direto até a revelação de Deus a Moisés no monte Sinai. Dentro da periodização da história judaica, os *gue'onim* babilônicos formam o principal elo que conecta a antiguidade talmúdica com a Idade Média (Rustow, 2008:4). As datas estimadas para o final da redação do Talmude da Babilônia giram em torno do século VI EC, mas alguns estudiosos argumentam que isso só se deu na primeira metade do século VIII EC.

3.2.3 - RABÍNICOS DA BABILÔNIA

No século IX a população iraquiana sofreu um forte processo de urbanização e Bagdá se tornou uma das cidades mais importantes do Oriente Médio provocada pela localização dos califas abássidas na região.

Durante esse processo as *ieshivot* de Sura e Pumbedita, que existiam desde os tempos pré-islâmicos, mudaram-se para Bagdá e o gaonato passou a adquirir uma orientação mais cosmopolita.

Todos os seus líderes, entre o século X e XI EC, foram educados fora das próprias *ieshivot*, o que contribuiu para o fortalecimento de uma extensa rede de

³⁵ Compêndio de ensinamentos rabínicos compilados durante os séculos pré-islâmicos.

contatos, fundamental na criação das multiterritorialidades da comunidade judaica estabelecida por todo o território islâmico.

A imigração em direção ao Ocidente foi outro aspecto que caracterizou fortemente as *ieshivot* babilônicas. Essa migração também foi um movimento realizado no sentido de conseguir manter mais próximos os judeus que estavam dispersos por uma vasta área geográfica.

O ambiente propício e as facilidades de circulação pelas terras do Islã contribuíram para a dispersão dos indivíduos que pertenciam a todos os tipos de grupos (judeus, cristãos, e claro, os próprios muçulmanos). Isso contribuiu para o aumento e risco da assimilação de novos costumes e rituais, das conversões e ao mesmo tempo em que contribuía para o aumento da autonomia das comunidades locais.

A imigração de estudiosos das *ieshivot* ajudava a divulgar os argumentos sobre uma linhagem ininterrupta da tradição rabínica com a intenção de fazer com que os judeus dispersos por todo o território islâmico se mantivessem dentro da comunidade, ou seja, que não se convertessem a outras religiões. Essa espécie de envio dos *gue'onim* das academias também contribuiu para o fortalecimento das redes e para a intensificação da dinâmica de fluxos.

Os levantamentos realizados nos documentos das correspondências gaônicas encontradas na guenizá mostram que a tradição oral era muito frágil e a intensa correspondência entre os estudiosos das academias contribuiu para que se documentasse essa tradição oral de maneira a legitimá-la e registrá-la.

Muitos estudiosos e sábios da comunidade judaica recebiam orientação espiritual das academias da Babilônia, e em contrapartida essa academia recebia fortes recursos materiais, principalmente daqueles que residiam no Egito. Entre os estudiosos de renome, um dos mais proeminentes foi o filósofo Saádia Gaon, de origem egípcia, nascido em 882 EC, foi chefe da academia em Sura e faleceu em 942 EC. Muito de seu trabalho e correspondência com a academia babilônica foi encontrada na Guenizá do Cairo.

Saádia foi um dos responsáveis pela vitória da liderança religiosa babilônica, conseqüentemente do Talmude babilônico sobre a academia da palestina. Tornou-se famoso a partir de seus escritos contra os caraítas, esses últimos eram muito poderosos e influentes, principalmente no Egito. Uma das razões pelas quais seus trabalhos foram

encontrados na Guenizá do Cairo é devido à controvérsia causada pelo rabino Aaron ben Meir, principal estudioso do Talmude e *rosh yeshiva*³⁶ na Palestina, iniciada a partir da disputa pela liderança entre as academias de Sura e Pumbedita da comunidade judaica da Babilônia e a academia palestina, liderada por ben Meir.

Foi Saádía Gaon quem usou a língua árabe pela primeira vez nos livros da lei e nos comentários³⁷, o que significou uma inovação para a época, pois até aquele momento, apenas os livros sobre ciência eram escritos em árabe pelos judeus. No século X EC, apesar dos judeus já não usarem o aramaico, eles preservavam as formas introdutórias e as formas de conclusão em aramaico, enquanto todo o restante era redigido em hebraico, o que foi o início de uma espécie de renascimento do idioma hebraico o qual se tornou corrente no século seguinte, paralelamente, o árabe se manteve como língua utilizada na escrita.

Alguns gaons redigiam suas *responsa* na mesma língua em que lhe foram endereçadas, enquanto outros chegavam a redigir nas três línguas (aramaico, hebraico e árabe). A maioria dos tratados de Halachá³⁸ escritos por Ben Sherira Gaon (Saádía Gaon, 939-1038) foi redigida em árabe. Ele foi último gaon babilônico notável e foi reconhecido por toda comunidade judaica da diáspora de seu tempo. Ele escreveu Sēfer ha-Sheṭārōt, um formulário em aramaico.

Após sua morte, as academias do Oriente perderam seu poder de influência e o centro da vida judaica migrou para o Ocidente, sendo que no século XII, Maimônides (1135-1204 EC) cujos trabalhos se tornaram influentes para a lei e pensamento judaico, foi quem transformou o Egito no centro da diáspora judaica

A existência das *ieshivot* babilônicas passou por vários períodos de ruptura: “Em Sura, suas portas estiveram fechadas por quatro décadas (943-87 EC) e por volta de 1040 EC, ambas as *ieshivot* babilônicas (Sura e Pubemditá) fecharam, só reabrindo no século XII” (Rustow, 2008: 6).

³⁶ *Rosh*, em hebraico ראש, líder, o cargo máximo dentro da *yeshiva* (transl. *ieshiva*, escola religiosa).

³⁷ Ver seu *Book of Inheritance*, e também em seu “Livro dos Formulários” (*Kitab ‘l-Shahādāt wa-‘l-Wathā’iq*)

³⁸ Halachá (em hebraico הלכה) é o conjunto de leis da religião judaica, incluindo os 613 mandamentos que constam na Torá e os posteriores mandamentos rabínicos e talmúdicos relacionados aos costumes e tradições.

Talvez esse fechamento se deva à independência que os centros do judaísmo rabínicos babilônicos herdaram com relação aos ensinamentos gaônicos, tomando para si, de maneira independente e regionalmente, a liderança dos *gue'onim*.

S. Assaf, na sua obra *Responsa Geonica*, 4 volumes (1927 a 1942 EC) dedicou-se ao estudo da literatura produzido pelos gaonatos da Babilônia e também sobre a sua história social e cultural. Os líderes das academias da Babilônia eram solicitados por estudiosos das mais diversas regiões para discorrer sobre questões práticas e teóricas, e cujas respostas dos líderes dessas academias eram denominadas *responsa*³⁹, e que formaram uma parte importante da literatura religiosa judaica.

A construção do judaísmo rabínico babilônico foi considerada vitoriosa em relação ao rabínico palestino, e em relação a ambos o caraísmo se reduziu a um grupo menor dentro da comunidade judaica, embora a lealdade das comunidades periféricas com relação as *ieshivot* centrais do Iraque e da Palestina se mantivesse, elas não foram tão fortes com relação às questões do dia-a-dia.

3.2.4 - RABÍNICOS DA PALESTINA

Os estudos da Guenizá do Cairo começaram a ser sistematizados por Jacob Mann (entre 1920 e 1969 EC), e o que se sabia na época em que se iniciaram as análises das informações fornecidas por esse material era que Damasco e Alepo possuíam consideráveis comunidades judaicas e que um dos sete portões de Alepo era chamado de Bāb al-Yahūd (Portão dos Judeus).

A autoridade máxima dos judeus no Egito, a partir da academia palestina era denominada *rāv rōsh* (hebraico, rabino chefe). Durante toda a primeira metade do século XI essa posição foi ocupada por Shermarya ben Elḥanan e depois por seu filho Elḥanan ben Shermarya, mas após a morte de R. Elḥanan o cargo de *rāv rōsh* caiu em desuso, sendo que os *dayyānīm* (juízes) dos judeus palestinos agiam como líderes comunais para todos os rabanitas do Egito.

³⁹ *Responsa* (Latin. sing. *responsum*). Compreende o conjunto de decisões e sentenças escritas pelos estudiosos da lei em resposta às questões endereçadas a eles. É o termo utilizado para as decisões e regulamentações feitas pelos estudiosos da lei religiosa.

Em 1065 EC que foi reconhecido um único líder para todos os judeus do Egito, o seu título em árabe era *ra'īs al-Yahūd* (chefe/líder dos judeus), em hebraico era citado como *nāgīd* (Stillman, 1979; 49).

Os judeus egípcios tanto em número como em influência tiveram uma posição predominante sobre os outros judeus que residiam nas regiões dominadas pelo império fatímida.

Rustow (2008:198) comenta sobre o apoio dado pelos caraítas, com a contribuição de grandes somas em dinheiro a *ieshivá* rabínica de Jerusalém. Apesar desses grupos serem antagônicos e dos caraítas terem a sua própria academia para resolver as suas questões, uma das razões para o apoio à academia palestina rabínica foi que ela servia como a principal instituição que representava todos os judeus nas terras do império fatímida, com o *ga'on* sendo o líder *de facto* de toda a comunidade judaica fatímida.

Um dos documentos encontrados na guenizá pertencia a um jovem caraíta que implorava à sua mulher que voltasse para ele (Goitein, 1969: 85). A carta citada por Goitein sinaliza como a sinagoga dos palestinos estava inserida na comunidade com relação aos outros grupos judaicos, rabínicos ou caraítas, pois a *ieshivá* palestina era considerada a representante perante às cortes muçulmanas e às diferentes comunidades judaicas de toda a diáspora judaica nas regiões controladas pelo Islã.

Outra informação deduzida da análise desses documentos, e que também no trabalho de Weiss (1970) afirma (por sua análise dos documentos de um único escriba) é que os documentos legais produzidos pela corte da sinagoga palestina em Fustāt transformaram-se em um modelo, uma espécie de “precedente jurídico” para as demais cortes em todo o Egito, tornaram-se parte do *corpus* da jurisprudência judaica, cuja *ieshivá* palestina era o centro, reforçando a importância e influência territorial que a sinagoga de Ben Ezrá representava.

Weiss (1970:69) analisou os documentos redigidos por um único escriba conhecido pelo nome de Abū Sa'īd Halfon ben Manasse ha-Levi (conhecido também pelo nome de Ibn 'I-Qaṭā'i'if). Ele foi oficial de justiça e cantor da sinagoga palestina em Fustāt (sinagoga de Ben Ezrá). De acordo com os estudos de Weiss (1970: 13), muitos

documentos, de diversos tipos e que tratavam de assuntos variados encontrados na Guenizá, foram redigidos por ele⁴⁰.

Ele era genro e aluno do antigo escriba da mesma sinagoga, conhecido pelo nome de Hillel ben Eli ha-Hazzān (escriba na sinagoga palestina entre os anos de 1066-1108 EC). Halfon ha-Levi ocupou o cargo de escriba do tribunal palestino e permaneceu toda a sua vida em Fustāt, o que torna sua produção uma importante fonte de informação sobre a vida na cidade. Ele trabalhou nos últimos anos sob a autoridade do Gaon Maṣlīah, quando o centro do judaísmo palestino já estava oficialmente estabelecido em Fustāt e a centralização das atividades na sinagoga palestina de Ben Ezrá. Ele foi o último de uma linha de escribas (Weiss, 1970).

Quando o centro do judaísmo migra para Fustāt, a sinagoga irá simbolizar o centro irradiador do poder legal da academia palestina para toda a comunidade judaica, e o principal nó do sistema de redes formado pelos judeus que habitavam principalmente as terras governadas por muçulmanos.

Esse aumento de influência e poder acompanhou paralelamente a importância que o Egito passou a ter depois da fundação de al-Qāhira pelos fatímidas e Fustāt passou a ser um importante centro econômico e cultural do mundo islâmico da época, concorrendo com o califado de Córdoba e com o califado abássida de Bagdá.

É importante frisar que a *ieshivá* babilônica se sobrepôs à *ieshivá* palestina com relação ao *corpus* teórico da literatura judaica religiosa, mas foi a *ieshivá* palestina que preponderou como representante, inclusive perante as cortes muçulmanas, e perante todas as comunidades judaicas, caraíta e rabínicas babilônica e palestina.

3.3 -AS RELAÇÕES COM O GOVERNO ISLÂMICO

A maior parte do material encontrado na Guenizá pertence ao período fatímida. Durante o período fatímida, os judeus das academias rabínicas, assim como os caraítas, utilizaram suas relações de influência dentro do governo islâmico, seja para

⁴⁰ Estes documentos redigidos por Abū Saʿīd Halfon ben Manasse datam do período entre 1100 até 1138. Documentos 163-164 em Weiss (1970:70)

conquistarem o poder entre os membros de sua própria comunidade, ou para a conquista de poder dentro da hierarquia interna do governo muçulmano.

Igualmente como ocorreu na história política do império islâmico, que inicialmente centralizou-se nos califados das dinastias omíadas e abássidas e depois se fragmentou em governos de dinastias locais que ora juravam lealdade ao poder central e ora reivindicavam o poder para si próprio, as comunidades judaicas seguem paralelamente aos governos islâmicos esse processo de fragmentação, embora as periferias nunca tenham atingido a importância do centro.

Esse fato é confirmado através das correspondências entre os rabinatos periféricos e os centrais (Jerusalém e Babilônia) que sempre foram frequentes por todo o período analisado aqui.

A relação dessas comunidades de início periféricas, com os centros históricos sediados no Levante e na Península Arábica, colaborou para a construção e posteriormente para o fortalecimento de uma intensa rede de relacionamentos nos séculos X e XIII⁴¹.

A maioria dos estudos sempre focou em um grupo específico, ou rabínico ou caraíta. Mas esses grupos competiam entre si. Os eventos que ocorreram e os registros encontrados na guenizá da sinagoga de Ben Ezrá, que envolviam as comunidades judaicas, mostram como esses grupos interagiam, inclusive no espaço em torno da sinagoga de Ben Ezrá, e como se organizavam na cidade.

Nos assuntos envolvendo as cortes legais, a comunidade rabínica palestina se “sobrepôs” às outras duas. Documentos, petições, livros e diversos materiais relacionados às academias rabínicas babilônicas e aos caraítas foram depositados na guenizá dessa sinagoga, e isso não ocorreu apenas porque era um tipo de material que deveria ser colocado em uma guenizá e poderia ser qualquer uma, ou seja, de qualquer sinagoga, mas ser depositados na sinagoga de Ben Ezrá mostra a importância que ela representava na comunidade e na cidade naquela época. A sobrevivência do edifício dessa sinagoga até os dias de hoje é outro elemento indicativo dessa preponderância.

A análise e entendimento dessa disputa são importantes para se compreender a comunidade medieval daquela época e as questões multiterritoriais nelas envolvidas.

⁴¹ O que passa a ocorrer a partir da tomada do poder pelos mamelucos foge do escopo desta análise.

Durante todo o período fatímida e aiúbida as apelações e os recursos dos judeus às cortes islâmicas foram basicamente de três tipos: (1) confirmar a nomeação de algum líder da comunidade ou ampliar politicamente sua influência; (2) forçar seus próprios líderes a fazer coisas que talvez esses líderes não desejassem; (3) opor-se a algum decreto ou de um governo anterior ou de uma facção rival.

Um exemplo dessa situação é fornecido por Mann (1920). Diz respeito a um judeu de nome Jacob ibn Killis⁴² que se converteu ao Islã em 966 EC, assumindo um alto cargo no governo após a sua conversão. Mais tarde em 978-79 EC recebeu o cargo de vizir por al-Azīz (filho de al-Mu‘izz), posto que ocuparia até sua morte em 991 EC (Mann, 1920: 17).

As fontes cristãs⁴³ indicavam Jacob como já sendo vizir de al-Mu‘izz. Também as mesmas fontes comentam que esse vizir tinha um amigo judeu chamado Moisés (Moshê em hebraico, Mussa em árabe), o qual se tornou muito rico devido aos presentes que recebia do califa, devido à amizade de Jacob. Esse amigo de ibn Killis é provavelmente Mūsa b. al-Razzan (provável corruptela de El’azar), um médico famoso à serviço de Mu‘izz, este último tinha seus filhos Ishāk, Isma‘il e Jacob à serviço do califa, um deles como físico. Até 991 EC, Ibn Killis foi o braço direito do califa.

Os samaritanos também foram tratados de maneira positiva durante o governo de al-Mu‘izz, que indicou um governador para Ramlāh, um certo Abū-‘Abdallah de Bagdá, que era favorável aos samaritanos.

Um fato que comprova que os judeus não eram tão “independentes” nas suas questões internas, ou seja, que evitavam a intervenção dos governos islâmicos em seus assuntos, é mostrado pelo número de petições que eles submetiam à chancelaria fatímida em busca de “apoio para um líder em particular, ou para checar os direitos e prerrogativas de uma facção política dentro da comunidade” (Rustow, 2009; 137).

Buscar a intervenção do Estado muçulmano parece um recurso paradoxal com relação à autonomia e independência das comunidades *dhimmah*, mas “eles dependiam do governo para o exercício do poder, e especialmente para a coerção física” (Rustow, 2009; 137). Coerção essa que poderia ser utilizada contra os membros de sua própria comunidade ou contra os membros de comunidades rivais ou antagônicas.

⁴² Nativo de Bagdá, mudou-se para Ramlāh em 942 e depois para Fustāt.

⁴³ Leroy, “Histoire d’Abraham le Syrien, patriarche copte d’Alexandrie”, in *Revue de l’Orient Chrétien*, 1909. Citado por Jacob Mann em *The Jews in Egypt and in Palestine*, Oxford, 1920, p.17.

A existência de líderes judeus dentro das cortes islâmicas tinha a maior importância no papel que podiam desempenhar na defesa dos interesses das comunidades ligadas a esses líderes. Essas relações são comprovadas por alguns decretos e petições encontrados na Guenizá do Cairo, um deles nos arquivos da sinagoga caraíta do Cairo⁴⁴.

Um exemplo que pode ser citado aqui é o caso ocorrido na sinagoga de Ben Ezrá. Em 1027, um certo Ibrāhīm ben Shemu'el al-Andalusī se dirigiu à corte dessa sinagoga para resolver um problema de litígio. Um dos três juízes se recusou a ouvir a questão alegando que estava ocupado. Al-Andalusī então solicitou a um alto funcionário fatímida que redigisse uma petição (*tawqīʿ*) endereçada ao governador (*qāʿid*) de Fustāt e que, caso não fosse atendido pelos juízes em um mês, seria permitido a ele buscar a solução na corte islâmica (Rustow, 2009; 138)⁴⁵.

Tal atitude era bastante comum. Os judeus muitas vezes buscavam autoridades externas ao aparato legal e administrativo judaico para dessa maneira conseguirem resolver os problemas dentro da própria comunidade judaica. É o que Rustow define como o “paradoxo da autonomia comunal”. Os judeus não confundiam as cortes ou exigiam a mesma reparação de ambas, mas consideravam uma ou outra, ou uma sobre a outra de maneira a resolver suas questões, que poderiam ser questões individuais ou questões internas que envolviam a comunidade.

Os fatímidas não se preocupavam com os detalhes das práticas religiosas entre as questões da *al-dhimma*, uma atitude que de maneira geral todos os não-ismailitas⁴⁶ adotavam, a de não se intrometerem nas práticas religiosas dos não muçulmanos.

Com os aiúbidas, a ortodoxia sunita volta a ser restaurada e a partir daí são modificadas as regras de convívio. Com a implantação da ortodoxia sunita pelos aiúbidas, ao invés de restringir as opções da comunidade judaica com relação às

⁴⁴ Ver também: Simonsohn, Uriel. “Communal Boundaries Reconsidered: Jews and Christians Appealing to Muslim Authorities in the Medieval Near East”. In: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 14, No. 4 (2007), pp. 328-363. Artigo discute sobre a maneira como são abordadas as relações entre as diferentes comunidades religiosas. Também sobre o assunto, Mark Cohen, *Under Crescent and Cross : The Jews in the Middle Ages*. Princeton University Press, 2008. E também ver detalhes em Marina Rustow, “Fatimid Decrees and Jewish Communal Politics,” in *Reason and Faith in Medieval Judaism and Islam*, ed. María Ángeles Gallego (Leiden, Brill).

⁴⁵ O registro do ocorrido está datado de 16 Ṭevet 1339 Seleucida (18 /dezembro/1027). Cambridge University Library, Taylor-Schechter Collection (T-S), 13 J 5.1, em Judeo-Arabe (ver em <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/guide.html>); e <http://cudl.lib.cam.ac.uk/search?facet-collection=Cairo+Genizah&fileID=TS&keyword=genizah>

⁴⁶ Mas ainda sim xiitas.

soluções dos seus conflitos internos e faccionais, essas comunidades judaicas passaram a se utilizar, uma contra a outra, do recurso da retórica da ortodoxia judaica, de maneira semelhante aos sunitas.

Os judeus usavam as cortes muçulmanas inclusive para julgar disputas que ocorriam entre eles, pois tinham o direito na lei islâmica de apelar tanto aos tribunais rabínicos em assuntos relacionados às suas disputas intracomunitárias como aos tribunais islâmicos.

O caso de Avraham ben Moshê ben Maimon (árabe Ibrahim ibn Mussa) ilustra esse recurso de apelar para uma ou outra corte, judaica ou muçulmana. A questão surgiu devido a uma disputa entre dois grupos da sinagoga de rito palestino em Fustât, no início do século XIII. No centro do conflito estava b. Moshê que como seu pai, foi *ra'îs al-yahûd* do Egito e da Síria (1205-37 EC), e também físico na corte do sultão aiúbida. Seus principais oponentes eram os mesmos da família que se opuseram ao seu pai.

Um dos motivos de oposição foi a adoção de práticas sufis no ritual da sinagoga, implantadas ben Moshê. Para condenar tais inovações, os oponentes dirigiram-se ao cádi à serviço do tribunal aiúbida para questionar a legitimidade dessas inovações⁴⁷. No documento indicado⁴⁸ o oponente de ben Moshê apelava para a visão tida como ortodoxa que ele considerava que o cádi aiúbida deveria possuir com relação a qualquer tipo de inovação litúrgica (*bid'ah*).

As cartas⁴⁹ sobre a contenda mostram como se deram as discussões entre os oponentes a ben Moshê ben Maimon e também detalhes sobre as maneiras empregadas para resolver a questão.

Primeiro abordaram um membro do governo que é citado como *faqîh*⁵⁰, que declinou o pedido alegando estar em retiro devido ao Ramadã. O *faqîh* raramente

⁴⁷ Ver (citado em Rustow, 2009; 139) Goitein, *Mediterranean Society*, 5:491–92; Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (Cambridge, 1993), chapter 6; and Geoffrey Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections* (Cambridge and New York, 1993), 292 and 293–94. E Hava Lazarus-Yafeh, *Some religious Aspects of Islam: A collection of Articles*. Brill, 1981, cap. VI.

E comentários de Naphtali Wieder, *Hashpa'ot Islamiyot 'al ha-pulhan ha-Yehudi* [Islamic influences on the Jewish worship] (Oxford, 1947).

⁴⁸ Os documentos da genizá sobre a questão (em Rustow, 2008): T-S Ar. 41.105 (first–second decade of the seventh century A.H.), em árabe, publicado em Paul Fenton, “Tefillah be'ad ha-rashut u-rashut be'ad ha-tefillah: zutot min ha-genizah,” *Mi-mizrah u-mim-ma'arav* 4 (1983): 20–21. E Geoffrey Khan, “Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections”, em *Cambridge University Library Genizah Series*, Volume 10. 1993.

⁴⁹ T-S Ar. 51.111, in Judeo-Arabic, published with Hebrew translation in S. D. Goitein, “New Documents from the Cairo Geniza,” in *Homenaje a Millás-Vallicrosa* (Barcelona, 1954), 1:717–18. (Rustow, 2009; 141)

gostava de se ver envolvido nas questões internas da comunidade judaica. Isso demonstra como as relações eram muito mais próximas do que se costuma indicar, e que na verdade raramente o governo muçulmano desejava se ver envolvido nas questões internas da comunidade judaica, e também mostra como coletivamente ou individualmente era solicitada a intervenção do governo e juízes islâmicos quando era conveniente⁵¹.

Ao mesmo tempo em que os oponentes de Maimônides solicitavam o auxílio das autoridades islâmicas sobre a questão, eles acusavam Maimônides de ser informante (*masrut*) do governo islâmico⁵² e o *nāgīd* ameaçava os oponentes de ficarem sujeitos à excomunhão por terem buscado a intervenção do governo islâmico sob falsos pretextos e não por terem abordado o governo em busca de reparação.

O fato é que se podia pedir a intervenção do governo muçulmano, o que não se podia era solicitar essa intervenção sob falsos pretextos. E os líderes das comunidades judaicas freqüentemente buscavam a intervenção do governo muçulmano, especialmente quando se tratava de manter o próprio poder sobre a sua comunidade.

Um aspecto é o governo muçulmano não desejar se envolver nas disputas políticas e litúrgicas da comunidade judaica, outro seria de maneira geral não se envolver em regulamentar ou controlar os negócios da comunidade judaica. Envolver-se em disputas faccionais poderia não ser tão proveitoso para o governo muçulmano, que às vezes estaria sujeito a apoiar um lado que no final da disputa poderia não sair vencedor.

As comunidades dos *dhimīs* freqüentemente deveriam informar sobre o falecimento de seus membros. Essa exigência por parte do governo islâmico estava mais relacionada a colher benefícios referentes ao pagamento das taxas devidas pelos *dhimīs*, o que era independente de disputas faccionais e mais importante para a manutenção do próprio Estado muçulmano que se beneficiava com os recursos arrecadados. As questões das propriedades vacantes eram de interesse do governo islâmico e também eram objeto de disputa dentro da comunidade judaica, e também entre comunidade judaica e governo islâmico.

⁵⁰ A Faqīh (plural Fuqahā) (Arabic: فقيه, pl. فقهاء) é um estudioso da *fiqh* (jurisprudência islâmica). Um *faqih* é um expert da Lei Islâmica.

⁵¹ T-S Ar. 51.111, lines 8–9; 9–11; 11–13; 13–16; 16–17 e 24–25. (indicado por Rustow, 2009; 142)

⁵² Para mais informações ver o artigo de Rustow, 2009; 143.

Os judeus participavam nessas transações, mesmo que isso privasse seus herdeiros de uma parte de sua herança. A notificação do falecimento de membros da comunidade judaica não era obrigatória, mas por outro lado era praticada, pois representava um tipo de cooperação com as autoridades muçulmanas, já que essa notificação não prejudicava a comunidade judaica⁵³ até a data de 1354 EC. Até essa data, as propriedades de judeus sem herdeiros eram revertidas para a própria comunidade judaica, a partir de 1354 EC, com a instalação do édito de al-Şālih⁵⁴, as notificações de falecimento passaram a diminuir consideravelmente, pois o édito instituía que as propriedades sem herdeiros deveriam ser revertidas para o Estado muçulmano, logo era melhor que o governo não fosse notificado à respeito de quais propriedades estavam sem herdeiros (Rustow, 2009).

As disputas pelo poder existiam e uma delas envolveu de tal maneira as três comunidades que o governo islâmico teve que intervir. Foi um conflito sobre o gaonato palestino, ocorrido entre 1038-1042 EC, os protagonistas eram líderes da *ieshivá* palestina, o Gaon Solomon b. Judah (no cargo entre 1026-1051) e Nathan b. Abraham, que usurpou o cargo do primeiro. O conflito envolveu as comunidades na Palestina (Jerusalém, Ramlā), Síria (Damasco), Tunísia (Cairuā) e Egito (Fustāt). Envolveram depois os caraítas e os rabanitas⁵⁵ palestinos e babilônios. Ao final ambas as partes solicitaram auxílio das autoridades governamentais islâmicas⁵⁶.

Uma das questões de conflito era que Solomon b. Judah não tinha origem palestina, sendo assim, Nathan não se considerava um usurpador, pois era nativo da Palestina, além de ter o apoio dos anciãos de Cairuā. Uma das questões principais foi a reivindicação do cargo de *Av* (presidente da corte) da *ieshivá* palestina por Nathan, esse cargo tinha pertencido ao seu falecido tio, e a reivindicação tinha uma forte ambição política.

⁵³ T-S AS 182.278; TS NS J 469; Cambridge University Library, Or. 1081.2.25; T-S AS 121.229 (verso reused for Hebrew liturgical poetry); T-S Ar. 39.189 (verso and part of recto contain a Judeo-Arabic business account); T-S NS 297.1; and T-S Ar. 39.277 (the formulary; verso contains an Arabic letter). All published in Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents*, docs. 125–31.

⁵⁴ El-Leithy, "Coptic Culture and Conversion," 96.

⁵⁵ Ver Mark R. Cohen. "New Light on the Conflict over the Palestinian Gaonate, 1038-1042, and on Daniel b. ʿAzarya: A Pair of Letters to the Nagid of Qayrawan". *AJS Review*, Vol. 1 (1976), pp. 1-39. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/1486336>

⁵⁶ Ver S. M. Stern, "A Petition to the Fātimid Caliph al-Mustanşir concerning a Conflict within the Jewish Community," *Revue des études juives*, 128 (1969), 203-22 (2 documents)

Por ocuparem também cargos nas cortes e tribunais durante os períodos fatímida e aiúbida, os judeus acabavam tendo acesso a documentos de chancelaria. Isso lhes abria a oportunidade de discutir as petições junto aos outros oficiais do governo islâmico⁵⁷.

Uma das evidências que comprovam que judeus não só circulavam por dentro dos muros dos palácios como também tinham acesso a documentação governamental foi o “decreto emitido por um dos quatro sultões, intitulado Al-Malik al-Nāṣir, que foi preservado inteiramente na Guenizá”⁵⁸. A questão é que o assunto do qual o documento trata não tem nenhuma relação com os judeus, e também a folha em que está escrito nunca foi reutilizada para fazer exercícios de caligrafia hebraica⁵⁹. A razão pela qual esse documento possa ter ido parar na Guenizá sugere que alguém da comunidade judaica o levou do palácio.

É evidente que nenhum judeu poderia conduzir a comunidade judaica sem ter conexões com a corte muçulmana, o que era claro durante o século XI e assim continuou nos períodos posteriores, mas em menor grau pois do período mameluco em diante a participação de *dhimmīs* diminuiu consideravelmente.

A cooperação amigável entre judeus e muçulmanos não se dava apenas através dos líderes das comunidades, mas também entre os indivíduos⁶⁰, por isso as conexões de rede eram tão importantes. Em um documento da Guenizá do Cairo o fragmento de um certificado confirma a situação de um judeu khaybarī⁶¹, cujo nome seria Ibrāhīm ibn Ismā‘īl. O certificado emitido pela corte isentava ibn Ismā‘īl do pagamento da *jizyā*⁶².

⁵⁷ Ver também: Moritz Steinschneider (1816). O trabalho mostra a influência do Islã na história dos judeus e como através de contatos extensivos entre judeus e muçulmanos ajudaram a moldar o povo judeu.

⁵⁸ DK 228.1, em Arabic, não-publicado (na Kaufmann collection). Citado em Rustow, 2009; 149.

⁵⁹ Como o papel/papíro/pergamino era muito caro, as folhas muitas vezes eram utilizadas até não existir espaço para escrita, servindo como um tipo de “folha de rascunho”.

⁶⁰ Ver também Mark R. Cohen. *The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*. Princeton University Press, 2005.

⁶¹ Khaybar (árabe: خيبر) é o nome de um oásis a 153 km ao norte de Medina, na Arábia Saudita. Era habitado por judeus antes do advento do Islã, e foi conquistado por Muḥammad em 629 EC. O direito a isenção da taxa se dá devido a uma tradição que afirma que Muḥammad teria concedido privilégios especiais aos judeus de Khaybar.

⁶² Na lei islâmica, a *jizyā* (árabe: جزية) era uma taxa per capita cobrada dos habitantes não-muçulmanos nos Estados islâmicos e que obedecia a certos critérios. Do ponto de vista dos governos muçulmanos, a *jizyā* era uma prova material da aceitação e concordância dos não-muçulmanos ao Estado e suas leis. Em contrapartida, os cidadãos não-muçulmanos poderiam praticar a sua fé, e ter autonomia comunal e estarem sob proteção do Estado muçulmano contra agressores externos.

As mesmas estratégias de relacionamento com as autoridades muçulmanas não eram exclusivas dos membros da comunidade judaica, elas também eram adotadas pelos coptas⁶³.

Essas atitudes por outro lado eram uma via de mão dupla, se os judeus usavam os governadores muçulmanos e seus cádis em seu proveito, os cádis e os governadores também usavam os judeus em seu benefício (Rustow, 2009:155). Foi pelas relações com o palácio, durante todo o período de convivência, desde o surgimento do islamismo, que acabou se abrindo espaço para intervenções por parte do governo islâmico dentro das questões internas da comunidade judaica.

A criação do *ra'īs al-yahūd* é o exemplo de um cargo egípcio que foi criado e depois reconhecido pelas autoridades islâmicas, pois a partir de 1060 EC os indivíduos que ocupavam esse cargo passaram a acumular prerrogativas de liderança sobre toda a comunidade judaica.

Alguns cronistas dos períodos mamelucos e otomanos afirmam que esse posto foi fundado pelos próprios fatímidas, e que lhes conferia grande autoridade. Segundo esses cronistas, o cargo foi criado em 976-77 EC quando o califa abássida al-Ṭā'ī^c ofereceu sua irmã em casamento ao “rei do Egito”⁶⁴, ela então criou nos moldes iraquianos uma liderança judaica no Egito. Outros relatos indicam Natan ha-Bavli descrevendo as cerimônias grandiosas de posse do cargo do exilarca judeu iraquiano ligado ao califado abássida, na época em declínio, com a intenção de impressionar os judeus de Ifrīqiyyah que na época estavam sob domínio dos fatímidas. Esses relatos e crônicas indicam as relações bastante próximas entre as lideranças judaicas e as autoridades islâmicas (o *topos* da aliança real)⁶⁵.

⁶³ El-Leithy, “Coptic Culture and Conversion.” Citado em Rustow, 2009: 151.

⁶⁴ A responsum do Jurista egípcio David ibn Abī Zimra (1479–1573) e a crônica do historiador Yosef al-Sambarī (1640–1703). (ver em <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/Bibliography.html> - Bibliography of the Genizah Collection). Shimon Shtober, “The Establishment of the Ri'asat al-Yahud in Medieval Egypt as Portrayed in the Chronicle Divrey Yosef: Myth or History?,” *Revue des études Juives* 164 (2005): 33–54, 36–37; Hebrew original in *Sefer divrey Yosef by Yosef ben Yitzhak Sambari: Eleven Hundred Years of Jewish History under Muslim Rule*, ed. idem (Jerusalem, 1994), 138–41;

⁶⁵ Ver “Shoots of David : members of the exilarchal dynasty in the Middle Ages” de Arnold E. Franklin. Franklin, Arnold E., (Arnold Efrem) 1971- Thesis (Ph.D)--Princeton University, 2001.

3.4 - AS REDES – DINÂMICA DA COMUNIDADE JUDAICA (SÉCULOS X-XIII)

O mundo da elite judaica funcionava naquela época como uma ampla rede cosmopolita tanto para as conexões comerciais como intelectuais. Essa rede estava baseada em pequenos círculos que se ampliavam à medida que se distanciavam do centro, pois cada um dos membros pertencia a outros círculos de relações. O indivíduo que possuía um número maior de conexões detinha maior poder perante a comunidade.

Essas conexões iam além das fronteiras políticas e cobriam uma vasta área geográfica, sendo também interconfessional, pois as parcerias não eram apenas entre os indivíduos que pertenciam ao mesmo grupo confessional, mas em vários casos, as parcerias eram mistas, o que aumentava o seu alcance.

3.4.1 - A ORGANIZAÇÃO DA CIDADE E AS LEIS

A cidade de Fustât, fundada (641 EC) pelos muçulmanos, cercou a fortaleza e a incorporou em todas as direções.

As sinagogas eram constantemente citadas como local de culto, estudo, atividades comunitárias, cortes jurídicas e hospedaria, o mesmo ocorria com as igrejas e mesquitas.

Existia pouco contato entre o corpo real do governo e a população. O palácio do califa e seus anexos formavam uma cidade em si, al-Qāhira, e nunca foram citados no material da Guenizá datado do período fatímida, e raramente no período aiúbida.

Em Fustât existia uma divisão na vizinhança entre residências de valores mais altos e mais baixos (Goitein, 1969:87), como ocorre em várias cidades, mas também apresentava uma outra característica diferente, como afirmado anteriormente, as casas em todos os lugares eram intercaladas por ruínas.

Aparentemente os moradores da cidade não se importavam com os edifícios em ruínas, talvez porque esses imóveis estivessem voltados para os pátios internos em vez de estarem voltados para as vias públicas.

Os tipos de habitações apresentadas na Guenizá refletem o tipo de organização social, que era uma sociedade móvel e mercantil e ao mesmo tempo ligada à tradição e ao espírito de clã. Para evitar que os bens e as propriedades se dividissem no processo de herança, as uniões e casamentos eram feitos entre os membros da família de maneira que a propriedade se mantivesse íntegra, mas muitas vezes suas partes ou mudavam de mãos ou ocorriam parcerias com pessoas externas ao grupo familiar, sendo que os parceiros poderiam ser de credos diferentes.

Para administrar a tensão causada e manter a coesão familiar, muitos contratos e processos foram realizados. Uma maneira de evitar não apenas o confisco por parte do Estado islâmico como também garantir os recursos para si e seus descendentes evitando inclusive as taxações impostas pelo governo se dedicava a propriedade ao waqf. A garantia de que esses direitos seriam salvaguardados motivava esse tipo de doação.

O terreno em que muitas cidades estavam fundadas, ou das cidades que já existiam, pertencia ao governo islâmico, por uma espécie de direito de conquista, e cada construção devia pagar uma espécie de aluguel pelo uso do solo denominado *hikr*.

Alguns registros mostram a proporção entre o valor do aluguel do imóvel e o valor da taxa de “uso” do solo (*hikr*) paga, e que muitas vezes o valor a ser pago referente a taxa às vezes equivalia de 8 a 10 percento do valor do imóvel, enquanto o valor que se conseguia com o aluguel era de apenas 1 a 2 percento. Então não compensava o proprietário investir na manutenção do imóvel para alugá-lo e acabava abandonando-o.

Uma das conseqüências dos valores das taxas em relação ao valor conseguido pelo aluguel é que em Fustât os espaços vazios para habitar eram abundantes, tanto nas edificações que pertenciam a fundações piedosas⁶⁶, como nas que eram de propriedade privada, algumas construções eram uma espécie de alojamento do governo.

Alojar as pessoas nesse tipo de imóvel parecia ser uma prática vulgar e excessiva nos tempos fatímida e aiúbida, o que indicava que existiam muitas moradias vazias naqueles dias. Goitein (1969: 90) comenta que segundo os dados apresentados na

⁶⁶ Os imóveis das fundações piedosas eram uma espécie de propriedade da comunidade, como será visto adiante, neste capítulo.

Guenizá, o valor dos aluguéis era bastante baixo, o que também era uma indicação de oferta excessiva.

Quem deveria fazer o pagamento do *hikr* era muitas vezes indicado nos documentos de doação, herança ou transferência de propriedade. Através da documentação da Guenizá se percebe que o imposto do uso do solo era uma taxa custosa para a população. O que contribuiu para os imóveis que não eram usados pela família fossem indicados como doação para as sinagogas, assim os antigos proprietários não eram mais responsáveis pelo pagamento dos impostos devidos ao governo.

Também a utilização do espaço urbano em celebrações e comemorações nas quais participavam todas as comunidades confessionais era bastante comum, mesmo que a data em questão se relacionasse a um grupo confessional específico. Um comentário do Avraham ben Moshê afirmava que os mercados de Fustât costumavam permanecer abertos durante as noites, diferente do que ocorria em outras cidades islâmicas.

Como também afirma Sanders⁶⁷ (1994: 81-82), Fustât tinha uma longa tradição relacionada às celebrações de festivais que ultrapassavam as fronteiras das religiões - festival cristão da Epifânia, festival da Cruz, festival de Nawruz - que eram celebrados por toda a população, inclusive os festivais de celebração da inundação do Nilo. As diferenças entre as religiões e a integridade das comunidades religiosas não ficavam necessariamente comprometidas pela celebração pública de festas comuns. Essas celebrações poderiam ocorrer tanto nos espaços ao redor das igrejas, como ao redor das sinagogas.

O vizir al-Ma'mûn também incorporou esse espírito de celebrações comunitárias da população de Fustât, patrocinando monumentos aos santos áldas (relacionados ao xiismo), incrementando os aspectos materiais dos festivais mas sem enfatizar explicitamente os aspectos ismailitas. A criação de um tipo de linguagem ritual comum permitiu que uma multiplicidade de significados pudesse ser expressa na cidade "ritual", como a ressignificação de alguns mitos egípcios.

As leis islâmicas e judaicas protegiam o proprietário contra qualquer mudança que afetasse e prejudicasse a vizinhança e a propriedade alheia, uma espécie de código de zoneamento e edificação. Muitas vezes o denominado Pacto de 'Umar era utilizado

⁶⁷ Sanders, Paula. *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*. SUNY series in medieval Middle East history. University of New York Press. 1994.

em caso de desavença entre um vizinho muçulmano que envolvesse um edifício de culto religioso cristão ou judaico.

Os termos *ahl al-Dhimma* ou *dhimmīs* referem-se a comunidades de não-muçulmanos (judeus, cristãos e outros), que ficaram sob domínio islâmico após aceitar a condição de "protegido" que lhes permitiu continuar a praticar a sua fé sem obstáculos. O "Povo do Livro" (*ahl al-Kitāb*), são os judeus e os cristãos.

Em geral, a atitude para com essas pessoas do Livro nos territórios islâmicos foi moldada a princípio em conformidade com o conceito de *dhimma*, e significava proteção concedida a eles por acordo ou tratado. Em troca, suas vidas e propriedades estavam protegidas e, em conformidade com a atitude geral do Islã em relação aos infiéis, foram-lhes asseguradas à liberdade de fé e culto. Eles também estavam autorizados a se organizarem como quisessem, e os judeus se beneficiaram dessa permissão.

O direito de propriedade dos *dhimmīs* estava expressamente garantido na lei islâmica e a eles era garantido ficarem sujeitos aos seus próprios tribunais e autoridades para resolverem tanto as suas disputas e reclamações como as suas questões de herança. Mas não foram em todos os momentos que isso ocorreu sem problema ou sem intervenção das autoridades muçulmanas. Essas intervenções em alguns casos eram impostas pelas autoridades islâmicas, noutros momentos eram solicitadas pela comunidade ou indivíduos muçulmanos, ou mesmo pela própria comunidade cristã ou judaica.

A legislação que salvaguardava o direito das propriedades permanecerem ou de serem doadas para instituições religiosas estava baseado em uma lei romana e bizantina, e assim continuou depois da conquista muçulmana (Fattal, 1958)⁶⁸.

Os atritos que ocorriam com as doações das comunidades não-muçulmanas envolviam os locais de culto. Um dos pontos que serviam para diferentes leituras da lei é que a tradição só poderia ser válida se os propósitos não fossem incompatíveis com os propósitos do Islã, ou seja, que não fossem criados novos locais de cultos não-islâmicos, principalmente para evitar o proselitismo, pois o Islã ainda estava se afirmando como religião em regiões onde o elemento islâmico na população ainda era reduzido. O pacto de ʿUmar era uma lei que provocava muitos conflitos.

⁶⁸ A. Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans em pays d'Islam*. Beirut: Imprimerie catholique, 1958, pp. 144/348.

Se na cidade islâmica a mesquita congregacional era a mais importante, sendo que o sermão (*Khuṭbah*) era proferido nela pelo governo oficial ou por seu representante, o mesmo ocorria com a sinagoga que estava vinculada a uma *ieshivá* mais poderosa. Às vezes a importância da sinagoga estava mais relacionada ao poder originário da força econômica dos seus membros e não da sua influência ligada à orientação rabínica, pois, como afirmado anteriormente, foi a *ieshivá* babilônica que preponderou doutrinariamente sobre a da palestina, mas em Fustāt foi a sinagoga ligada à comunidade palestina, a Sinagoga de Ben Ezrá que se tornou a mais importante.

Discussões entre muçulmanos e *dhimmīs* relacionadas aos edifícios de culto dos *dhimmīs* sempre ocorriam, pois os edifícios precisavam de manutenção e algumas vezes tinham que ser reconstruídos devido a desabamentos ocasionados por terremotos, incêndios, ou devido a precária manutenção do edifício ou destruição provocada pela população.

Um processo relacionado ao direito de reconstrução de uma sinagoga está registrado em um documento da Guenizá do Cairo datado do ano de 1037 EC, e diz respeito a uma sinagoga rabínica no Cairo⁶⁹, cuja reconstrução foi defendida perante a corte islâmica, afirmando que o edifício era um objeto de waqf em benefício da comunidade judaica.

A queixa contra a reconstrução tinha sido feita por um indivíduo de nome Ibrāhīm b. ‘Alī al-‘Anṣārī, o período da reconstrução é confirmado pela documentação encontrada na Guenizá onde estão registrados os eventos históricos do incêndio da sinagoga durante o governo de al-Ḥākim (1012 EC) e também a destruição da sinagoga dos palestinos (Ben Ezrá) em Fustāt.

⁶⁹ Gottheil, R. (1907). An eleventh-century document concerning a Cairo synagogue. *The Jewish Quarterly Review*, 19(3), 467–539. Acesso: <http://www.jstor.org/stable/10.2307/1450956> e também : Lane-Poole, Egypt, p. 107: *Histoire de l'Afrique de Ibn Abi Dinar*, tr. by Pellisier and Remusat, Paris, 1845.

O documento analisado por Gottheil está escrito em árabe, disponibilizado no corpo do artigo. Também no artigo são citados os nomes de várias sinagogas, com a descrição da localização dos bairros dos judeus rabanitas (rabínicos) e caraítas. [como encontradas nos textos de al-Maqrīzī]. Segundo o artigo de Gottheil, nos levantamentos que o autor fez (nos documentos Vol. XVIII da *Description de l'Égypte*, Paris, 1829, esta sinagoga a Sinagoga dos Rabanitas localizada no Ḥārat Zuwailah (atual rua Darb al-Banādīn. E era uma sinagoga que pertencia exclusivamente aos judeus rabinicos, o que indica que existiam sinagogas que eram “dividas” por outros grupos judaicos, como os caraítas)

O fundamental era registrar que a sinagoga já existia e que não se tratava de uma edificação nova, que o imóvel anterior era objeto de *waqf*, sendo assim, o direito à reconstrução estaria garantido por lei⁷⁰.

O texto base da lei sobre a questão dos edifícios religiosos⁷¹ dos *dhimmīs* era o que ficou conhecido como Pacto de ʿUmar, que deu origem às atitudes adotadas pelos governos muçulmanos nesse assunto. Embora ele fosse geralmente empregado em tempos de guerra, crises e ameaças à existência da comunidade islâmica em regiões onde os muçulmanos eram minoria, com risco de uma interpretação teórica inadequada dos conceitos de *jihad* e “dhimmitude”.

As várias versões do Pacto de ʿUmar apontam que teriam sido os não-muçulmanos que teriam dado a origem ao acordo, mais precisamente os cristãos, “(...) Em uma carta endereçada ao califa ʿUmar b. al-Khaṭṭāb (governou entre 634-644 EC) e transmitida para o califa por ʿAbd al-Raḥmān B. Ghanm⁷², os cristãos declaram que tomam para si uma série de restrições em troca de proteção. O califa confirma a lista de restrições, faz duas alterações, e por isso o Pacto recebe seu nome.” (Cohen, 1999: 100)

Cohen (1999) considera como sendo o Pacto de ʿUmar o documento designado nas fontes medievais como *ʿahd ʿUmar*, *ʿaqd ʿUmar*, ou *al-shurūṭ al-umariyya*, e também como *shurūṭ al-naṣārā* (as estipulações/claúsulas dos cristãos).

As fontes indicadas por Tritton⁷³ também afirmam que as restrições do Pacto parecem não ter sido observadas ou conhecidas até o início do século IX. Essa afirmação parece fazer sentido, pois a elaboração de regras de convívio com os *dhimmīs* parece ter sido mais razoável a partir do momento em que o elemento islâmico se tornou

⁷⁰ Sobre o assunto também ver R. Gottheil, “Dhimmis and Moslems in Egypt”, *Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper*, vol.2 (Chicago University Press), 1908, 351.

⁷¹ Sobre as casas de culto é indicado ler também o texto de Taqī al-Dīn al-Subkī (1284-1355), que segundo Cohen, apresenta uma extensa discussão do status (situação) das casas de culto dos não-muçulmanos incluídas na coleção de suas fatwās (Fatāwā al-Subkī, vol. 2 (Cairo, 1938), 397-98) e também fica registrada a indicação de Cohen dos seguintes trabalhos: dissertação de doutorado de Seth Ward, “Construction and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law: A Treatise by Taqī al-Dīn cAlī b. cAbd al-Kāfī al-Subkī” (Yale University, 1984) e de Seth Ward também, “Taqī al-Dīn cAlī al-Subkī on Construction, Continuance, and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law”, in *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, ed. William S. Brinner and Steven Ricks (Atlanta, Georgia, 1989), 169-85.

⁷² Doutor da Lei que atuou na Síria e Palestina na época do califa ʿUmar. Ver MOTZKI, Harald. *The origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the classical schools*. Brill, 2002, p. 169.

⁷³ Tritton para esta conclusão citou e traduziu a versão do código das leis encontrada em al-Shafīʿī, *Kitāb al-umm* (início do século IX), e que teria sido originado de um exercício das escolas da lei para elaborar um padrão de tratados.

dominante, ou em maior número, e que necessitava algum tipo de lei que estabelecesse normas para o culto de outras religiões.

Por outro lado, no período em que o elemento islâmico não era a maioria da população, havia a necessidade do governo islâmico preservar os grupos muçulmanos e evitar a sua assimilação, como também evitar qualquer tipo de proselitismo ou de impacto de elementos religiosos de outros cultos, como espaços religiosos, edifícios dos não muçulmanos que pudessem impactar ou influenciar os indivíduos às vezes recém convertidos ao Islã. Albrecht Noth afirma que o objetivo original das disposições do tratado era proteger a “frágil identidade dos árabes conquistadores”⁷⁴.

Uma das versões mais citadas nas fontes medievais árabes é o texto incluído no *Sirāj al-mulūk* (Lâmpada para Reis)⁷⁵ redigido pelo jurista maliquista Abū Bakr Muḥammad b. al-Walīd b. Khalaf b. Sulaymān b. Ayyūb al-Ṭurṭūshī (f. em 1126 EC)⁷⁶ onde afirma que o tratado foi composto em 1122 EC para o vizir fatímida al-Ma'mūn b. al-Baṭā'ihī (1121-1125 EC).

As condições propostas pelos cristãos ao califa ʿUmar, conhecidas através dos textos citados acima, são:

“Não vamos construir em nossas cidades ou em suas vizinhanças novos monastérios, igrejas, conventos, células de monges, nem vamos reformá-las, de noite ou de dia nenhuma delas que tenha caído em ruína ou que estejam localizadas nos bairros muçulmanos”.

Vamos manter nossos portões abertos para passantes e viajantes. Providenciaremos três dias de comida e pousada para qualquer muçulmano que passe pelo nosso caminho.

⁷⁴ Este artigo (título: Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die ʿBedingungen ʿUmars (aš-šurūṭ al-ʿumariyya) unter reinem anderen Aspekt gelesen” JSAI 9 (1987): 290-315 está indicado em uma nota de rodapé de uma dissertação de 1975 [Burkhard May, “Religionspolitik der ägyptischen Fātimiden 969-1171” (Doctoral dissertation, University of Hamburg, 1975. Cap. (?)8, nota 45) em que Burkhard May explica a forma do Pacto, que os cristãos não seriam os autores do documento, ao invés, ʿAbd al-Raḥmān teria redigido e o califa Umar teria aprovado. Ver também Hoover, Jon. “Aḥkām ahl al-dhimma.” Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. General Editor David Thomas. Brill Online, 2013. Reference. 29 August 2013.

⁷⁵ E uma tradução espanhola completa de todo o *Sirāj al-mulūk* feita Maximiliano Alarcón, *Lámpada de los príncipes*, 2 vols. (Madrid, 1930-1931)

⁷⁶ Cohen indica que existem duas traduções para o inglês do capítulo que contém o Pacto de ʿUmar: (1) Islam: Bernard Lewis, *From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, (N.Y., 1974), vol. 2, 217-19, (2) Norman Stillman, *The Jews of the Arab Lands: A History and Source Book* (Philadelphia, 1979), 157-58 e para o francês em (3) Fattal, *Le statut legal*, 60-65. E uma tradução espanhola completa de todo o *Sirāj al-mulūk* feita Maximiliano Alarcón, *Lámpada de los príncipes*, 2 vols. (Madrid, 1930-1931).

Não devemos dar abrigo em nossas igrejas ou em nossas casas para qualquer espião, nem escondê-lo dos muçulmanos.

Não ensinaremos aos nossos filhos o Alcorão.

Não realizaremos cerimônias públicas.

Não exerceremos proselitismo sobre ninguém.

Não impediremos nenhum de nossos parentes de abraçar o Islã se assim eles o desejarem.

Devemos mostrar respeito aos muçulmanos e ceder nossos assentos se eles desejarem sentar.

Não devemos nos assemelhar aos muçulmanos em nenhuma maneira com relação às suas vestimentas, como por exemplo, com o *qalansuwa* (o boné cônico), o turbante, a sandália, ou dividindo o cabelo.

Não falaremos como eles falam, nem adotaremos seus *kunyas* (apelido honorífico começando com Abū [pai de], ou Umm [mãe de]).

Não montaremos em selas. (cavalgar usando sela).

Não devemos usar espadas ou carregar armas de qualquer tipo, ou mesmo levá-las conosco.

Não devemos gravar inscrições árabes em nossos selos.

Não venderemos bebidas alcoólicas.

Devemos cortar os topetes de nossas cabeças.

Deveremos nos vestir da nossa maneira tradicional, onde quer que estejamos, e devemos usar o *zunnār* (um cinto distintivo) em volta de nossas cinturas.

Não devemos expor nossas cruzeiras ou nossos livros em qualquer lugar das ruas ou dos mercados muçulmanos.

Devemos tocar nossos badalos em nossas igrejas muito silenciosamente.

Não devemos elevar nossas vozes durante os serviços das igrejas, nem na presença de muçulmanos.

Não devemos sair (para a rua) no Domingo de Ramos ou na Páscoa, nem elevar nossas vozes nas procissões de funeral.

Não devemos exibir luzes em qualquer das estradas dos muçulmanos ou nos seus mercados.

Não devemos seguir perto dos muçulmanos com nosso cortejo funerário [ou: não devemos enterrar nossos mortos próximo dos muçulmanos].

Não devemos tomar escravos que tenham sido atribuídos aos muçulmanos.

Não devemos construir nossas casas mais altas que as deles (muçulmanos).”⁷⁷

De acordo com Cohen, varias petições⁷⁸ do período fatímida sobreviveram, e elas têm um estilo e estrutura diferenciados. Muitas das petições que estão à nossa disposição são pedidos de reparação de alguma injustiça cometida, mas algumas constituem um apelo de confirmação de privilégios⁷⁹.

Normalmente o pacto era reavivado em momentos de crise. Os estudiosos mais recentes reconhecem que muitas das restrições do Pacto têm origem nas restrições impostas nos tratados de conquista sobre os não-muçulmanos, mas outras foram adaptadas das leis romanas orientais em relação aos judeus.

Para os conquistadores, as restrições serviam fundamentalmente para que se possibilitasse a separação entre eles e os conquistados e assim reafirmar a identidade dos primeiros, de maneira a protegê-los e evitar serem assimilados pela grande massa não-muçulmana.

A partir de 1258 EC as relações entre muçulmanos e não muçulmanos foram bastante afetadas devido a diversos acontecimentos históricos que ocorreram, tendo como consequência, entre outros aspectos, profundas e importantes mudanças políticas. Um dos pontos que marcaram e iniciaram uma outra fase na história do mundo islâmico foi à destruição de Bagdá pelos mongóis em 1258 EC, que não apenas influenciaria o mundo islâmico pelos próximos 500 anos, como também seria responsável por iniciar o processo de fragmentação do sistema político islâmico. Isso afetou profundamente as relações interconfessionais, mas sua análise foge ao escopo desta pesquisa.

⁷⁷ Tradução da Autora para o português a partir da tradução de Cohen (1999:107)

⁷⁸ Ver Geoffrey Khan, “The Historical Development of the Structure of Medieval Arabic Petitions”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990); 8, e *Arabic legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections* (Cambridge, 1993), esp. Part XII, “Petitions”.

Ver também Mark R. Cohen. *New Light on the Conflict over the Palestinian Gaonate, 1038-1042*, e *Daniel b. Azarya: A Pair of Letters to the Nagid of Qayrawan*. Vol. 1 (1976), pp. 1-39.

Cairo: An Islamic City in the Light of the Geniza Documents / Goitein Shlomo Dov. publié dans : *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*. — 1969 E Paula Sanders. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*, citado anteriormente. Goitein, S. D. — *Prayers from the geniza for the Fatimid caliphs, the Head of the Jerusalem Yeshiva, The Jewish community and the local Congregation*.

⁷⁹ Ver “A Fatimid Decree of the Year”, S.M. Stern. E sobre os fatímidas: *The Isma’ilis: Their History and Doctrines*. Autor Farhad Daftary, cap. 1 p. 32-90, e cap 4, pag. 144-255.

3.5 - WAQF – FUNDAÇÕES PIEDOSAS

[A configuração do espaço em torno da sinagoga a partir das doações piedosas]

3.5.1 -WAQF

A *waqf*, ou também *wakf* (Encyclopaedia of Islam), (árabe: وقف, plural : أوقاف, *awqāf*;) no contexto do “*ṣadaqāt*”⁸⁰, *waqf* na lei islâmica é uma doação religiosa, na maioria das vezes é um objeto imóvel (terreno, edifício) mas também pode ser um *waqf*, uma doação em dinheiro, ou a renda de imóveis, que nesse caso são direcionadas para fins religiosos ou para a caridade.

Não existe no Alcorão nenhum comentário direto relacionado ao *waqf*. Sua definição deriva de uma série de *Hadīth*⁸¹. Segundo a tradição os primeiros *awaqf* conhecidos foram estabelecidos para funções sociais, são eles: os *awqaf* de ʿUmar ibn Al-Khattāb (a terra de Khaybar) e ʿUthmān ibn ʿAffān (um poço em Medina).

Os primeiros *waqf* não tinham nenhuma restrição. Eles eram uma forma de doação familiar (Gil, 1976: 27) conhecida como *waqf ahlī*, que na maioria das vezes era temporária e destinada a beneficiar um pequeno grupo de indivíduos.

O *waqf* era estabelecido por um doador ou fundador (*waqif*) que oferece um bem em benefício de um grupo definido (*waqf* islâmico, *waqf* judaico).

Tanto no *waqf* (islâmico) como no *qodēsh* (judaico), as mulheres também podiam ser tanto doadoras como beneficiárias⁸². As mulheres também podiam ser indicadas como administradoras do *waqf* (*mutawwalī* ou *nāzir*).

No *waqf ahlī* os doadores eram autorizados a receberem as rendas das propriedades doadas durante a sua vida, quando não existissem mais herdeiros o *waqf* seria transferido para a caridade.

⁸⁰ *Ṣadaqa* (pl. *ṣadaqāt*) é um ato de caridade, uma caridade voluntária. A palavra as vezes é usada como sinônimo de *zakāt*, esta última considerada um dos cinco pilares do Islã, e pode ser definida como uma ajuda àqueles que necessitam (ajudas caridosas, em *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa*, trad. de Helmi Nasr. s/d, Sūrata 9: 58 e 104), sendo considerado um dever religioso.

⁸¹ Tradições do Profeta Muhammad.

⁸² Como o exemplo de uma casa doada para *heqdēsh* por uma mulher de nome Sitt al-Ahl (em Gil, 1976: 24)

O *waqf ahlī* foi a primeira forma de *waqf* (Gil, 1976: 28), considerada uma “genuína instituição árabe”, objetivava preservar a situação patriarcal dos membros da família, e também era uma forma de se evitar o confisco ou taxaço por parte do governo. Esta forma de *waqf* é considerada a precursora das formas posteriores, que passaram a receber influências de modelos de fundações piedosas das outras religiões.

Diferentes classes sociais também concediam o *waqf*, tanto por motivos religiosos como também por questões de reconhecimento social, para manter uma boa posição social e também para apoiar os grupos políticos, como por exemplo, *waqfs* para apoiar uma ou outra academia. Por esta razão as academias disputavam os indivíduos, pois era um recurso importante para a manutenção das mesmas.

O contrato de *waqf* determinava quais eram os objetivos para os quais fora criado, as maneiras pelas quais deveria ser utilizado, os recursos, rendimentos, e as utilidades e serviços aos quais se destinava, e também estipulava os processos e procedimentos da sucessão dos administradores do *waqf* (*mutawwalli*).

Normalmente a doação estava concentrada nas regiões na qual a instituição de proteção existisse, mas também havia registros de doações piedosas encontradas na Guenizá originárias de outras regiões e destinadas às entidades religiosas localizadas em Fustāt, muitas para a sinagoga de Ben Ezrá.

A verdadeira natureza do *aṣl*⁸³ relativo ao *waqf* é uma questão que ainda gera discussões entre os teóricos da lei islâmica, e que não será aprofunda nesta pesquisa, apenas é explicado aqui o seu significado, indicadas suas características e usos para contextualizar seu uso e suas implicações na cidade islâmica e dentro dos grupos envolvidos.

A instituição do *waqf* na sociedade islâmica foi um importante instrumento que contribuiu para a islamização das cidades, através do financiamento tanto para as instituições de uso público como as construções e manutenções de mesquitas, de equipamentos urbanos como *funduqs*, *hammām*, canais de irrigação, cemitérios.

⁸³ *Aṣl* (pl. *uṣūl*) é um termo utilizado no estudo do *ḥadīth* que significa qualquer texto primário escrito do *ḥadīth* que é derivado diretamente de um fato transmitido oralmente. A palavra é utilizada de maneira diferenciada entre os sunitas e xiitas. O termo *aṣl*, no contexto de fonte de transmissão (*maṣdar al-naql*), tem uma história tão antiga quanto a narração do *ḥadīth* e o estudo do *ḥadīth* em si. Fonte: Manouchehri, Faramarz Haj; Brown, Keven. "Aṣl." *Encyclopaedia Islamica*. Editors-in-Chief: Wilferd Madelung and, Farhad Daftary. Brill Online, 2014.

As designações mais comuns encontradas nos documentos da Guenizá são para as fundações piedosas judaicas em Fustāt *qōdesh* e *heqdēsh*. Gil (1976:3) comenta que a literatura talmúdica contém “diversos tratados que lidavam com a regulamentação referente ao Templo, intitulados *qodāshīm* (sing. *qōdesh*)”

Gil (1976: 1) afirma que *Hagios* (greg. o “sagrado”) é geralmente usado como o equivalente do *qōdesh* hebraico, “o santuário do Templo”. O *heqdēsh* assume uma posição central dentro da vida comunitária judaica⁸⁴ principalmente organizando os espaços em torno da sinagoga e a distribuição dos imóveis relacionados à comunidade judaica espalhados pela cidade.

Conforme Moshe Gil (1976:3): “As raízes *ḥbs* e *wqf* são usadas [quando] o idioma do documento é, com poucas exceções, o árabe. Essas raízes significam “prevenir/impedir/evitar” e “restringir/conter”. De acordo como a terminologia legal muçulmana, esses termos significam prevenir uma coisa de se tornar a propriedade de uma terceira parte. Os muçulmanos usavam para designar a terra do Estado de um país conquistado, que foi assumida pela comunidade muçulmana e fez *possessio* do antigo proprietário mediante o pagamento de *kharāj*, que não poderia mais ser vendida ou penhorada. Portanto esses termos foram usados para designar uma doação piedosa, na qual o proprietário tinha renunciado ao seu direito de dispor do usufruto com a condição de que o rendimento fosse usado para fins dignos”.

O que também explica a “força” dos sistemas de redes no caso do *qōdesh*, visto sob o enfoque da Halachá⁸⁵, é que não existia uma “pessoa jurídica” dentro da comunidade, e a comunidade não diferia os seus membros individuais. Comunidade e indivíduos eram um único conjunto. Se o indivíduo estivesse ligado a uma extensa rede, mais vantagens teria a comunidade à qual ele se vinculava, e, no caso, a sinagoga que a representava.

O tipo de propriedade “mão-morta”, que também existiu na Europa católica, e no Islã também pode ser visto dessa maneira, ou seja, os bens recebidos por comunidades religiosas que não podiam ser vendidos e nem mudarem de donos.

⁸⁴ Ver também Shelomo Dov Goitein, “The Social Services of the Jewish Community as Reflected in the Cairo Geniza Records (II)” (Concluded). *Jewish Social Studies*. Vol. 26, No. 2 (Apr., 1964), pp. 67-86.

⁸⁵ Nome dado ao conjunto de leis da religião judaica, mas não deve ser traduzida como “Lei Judaica”, mas como “caminho” ou “maneira de caminhar”, pois a Halachá orienta não apenas as práticas religiosas e as crenças mas também vários aspectos da vida diária. O *corpus* inclui os 613 *mitzvot* que constam na Torá oral e escrita, as posteriores leis rabínicas e talmúdicas relacionados e também as tradições e costumes.

Na igreja católica esses bens ficavam sob custódia de um monarca, o que difere profundamente do “espírito” do *waqf*, que é um bem que não pode ser mais vendido, mas passa a ter uma função para a comunidade, pois no caso do Islã não existe a entidade. No caso do qōdesh, a propriedade objeto de doação passa a ter uma situação irreversível, mas o solo não pertence à comunidade judaica e sim ao governo islâmico.

O *waqf* islâmico como o judaico desenvolveram-se paralelamente e em ambos os casos possuíam três funções: (1) a função caridosa; (2) de garantir o “fornecimento” de sustento para as necessidades tanto do proprietário como nos casos indicados, dos herdeiros, como também evitar o desmembramento e esfacelamento da propriedade devido à repartição entre os herdeiros; (3) proteger a propriedade contra o Estado, como por exemplo no caso de não existirem herdeiros, pois nessa situação a propriedade iria para o Estado muçulmano. Para evitar que o Estado ficasse com o bem poderiam ser indicados como herdeiros pessoas que não pertenciam à família do falecido, ou o imóvel poderia ser indicado para o qōdesh.

O governo islâmico tinha interesse e considerava que “se não houvesse nenhum herdeiro do sexo masculino, o tesouro islâmico teria o direito de confiscar as propriedades, protegendo conforme a lei islâmica às partes destinadas à viúva e às filhas”⁸⁶.

Esse era um dos pontos de conflito para a comunidade judaica, Gil (1976: 6) cita o *Ṭabaqāt al-kubrā* de Tā al-Din al-Subkī, em que os judeus “solicitaram a Saladino que permitisse que eles seguissem sua própria ‘āda (traduções legais), como recomendado pelos seus líderes religiosos”. Outra questão é que, de acordo com a lei islâmica, as propriedades deixadas por não-muçulmanos que não possuísem herdeiros pertenceriam ao *bayt al-māl* (casa do tesouro), que era fiscalizada pelo dīwān al-mawārīth (chancelaria das heranças).

Qualquer indivíduo, independente do sexo, tinha o direito de estabelecer o *waqf* para seus herdeiros, e em caso da extinção da família, o *waqf* seria revertido em benefício dos pobres de sua religião.

⁸⁶ Conforme M. Schreiner, “Notes sur les Juifs dans l’Islam”, *REJ*, 29 [:206, 1894], 209 ff. e Cl. Cahen, “Refléxions sur le Waqf ancien”, *SI*, 14 [:37, 1961], 54f. Moshe Gil, *Documents of the Jewish pious foundations from the Cairo geniza*. Brill, 1976, p. 7.

Proclamado o waqf para a propriedade, ela estava totalmente protegida por uma forte tradição legal e religiosa contra qualquer tentativa secular de se apoderar da propriedade.

3.5.2 - A CONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO EM TORNO DA SINAGOGA A PARTIR DAS DOAÇÕES PIEDOSAS

Se como afirma Zarankin (2006)⁸⁷, a construção dos espaços é “um produto de complexos processos de lutas de grupos com interesses opostos caracterizados pela dominação por um lado e resistência do outro”. A distribuição das fundações piedosas na malha da cidade e em torno da sinagoga marca as relações da comunidade e o governo, entre os indivíduos da própria comunidade e entre os indivíduos de comunidades diferentes. Marca também a maneira de garantir o imóvel contra qualquer tipo de confisco ou dívida.

A arquitetura como afirma Grahame (apud Zarankin, 2006) contribui para estruturação dos indivíduos dentro dos espaços físicos, e isso remete às relações desempenhadas pelos indivíduos dentro desses espaços que podem ser visualizadas e analisadas a partir da planta de edifícios e dos espaços adjacentes a esses edifícios que configuram a construção da cidade.

Muitos documentos que tratam de herança registram imóveis como parte do inventário, o que auxilia na elaboração de um desenho urbano daquela época a ser confirmado pelos restos arqueológicos dos edifícios, alguns existentes até os dias atuais.

Podemos indicar o documento Bodl. MS Heb. b. 12 (Cat. 2875), f.2, o qual trata da herança a ser dividida entre um irmão e duas irmãs, e tem como objeto de divisão as propriedades que consistiam em uma perfumaria e um armazém (tradução do documento por Gershon Weiss, 1970: 79).

Nos documentos da Guenizá do Cairo são encontrados registros de *waqfs* relacionados a doações de renda de imóveis localizados em regiões fora de Fustāt, como

⁸⁷ ZARANKIN, Andrés. Arqueología de la arquitectura: Another brick in the wall. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, Suplemento 3. 1999, p. 119-128

no caso do documento relacionado a um conjunto de edifícios em Aleppo. Uma das possibilidades para a explicação do fato de esse documento estar na Guenizá do Cairo é que a Síria, naquela época fazia parte das terras fatímidas, e a sinagoga de Ben Ezrá pertencia à *ieshivá* palestina.

As doações podiam ser tanto as rendas obtidas dos aluguéis dos edifícios que eram propriedade privada, como rendas provenientes de imóveis doados. A renda obtida ajudava a cobrir os custos de manutenção da sinagoga, como por exemplo, a compra de óleo para iluminação⁸⁸, salário de empregados, juízes e outras pessoas relacionadas aos assuntos da comunidade judaica, limpeza, reforma e inclusive para a manutenção de outros imóveis das fundações.

Durante o período fatímida foram feitas várias doações piedosas em benefício exclusivo da sinagoga palestina de Ben Ezrá, em outras doações indicadas, a sinagoga palestina de Fustāṭ estava entre uma das beneficiadas.

Os documentos relativos às fundações piedosas (*waqf*) que revelam que o imposto não era apenas um pagamento simbólico, mas um recurso financeiro significativo para as comunidades judaicas e um grande financiamento para a caridade judaica, além de comprovar que as imposições do Pacto de ‘Umar eram freqüentemente ignoradas.

As doações para a sinagoga ou para os necessitados não eram apenas um gesto de filantropia, mas em vários casos tinha a intenção de imortalizar o doador. Muitas inscrições em elementos arquitetônicos no edifício religioso e em outros edifícios das fundações piedosas exemplificam essa atitude. No capítulo sobre a própria sinagoga de Ben Ezrá são indicados alguns exemplos de objetos e elementos arquitetônicos que comprovam essa intenção.

Muitas vezes, nos documentos, o *waqf* não estava explicitamente afirmado, mas era indicado com frases como: “isto pertence aos pobres” ou “pertence à sinagoga” (Gil, 1976: 4) embora a menção “pobres” ou “sinagoga” fosse considerada quase que obrigatória, inclusive quando o *qōdesh* era apresentado perante as autoridades muçulmanas com o fim de se fazer um levantamento para o pagamento do imposto da do solo.

⁸⁸ Um exemplo de doação para custear o suprimento de óleo, e no caso, para sinagogas (não exclusivamente a de B.E.) é o caso do documento datado de 1095, em que Perahyā ben Jacob dedica sua casa na mesma via da sinagoga com a intenção de fornecer óleo para as sinagogas (documento 33 em Gil).

Muitas propriedades nomeadas, dedicadas ao *heqdēsh*, recebiam o nome do antigo proprietário, ou do inquilino (por volta de 120 propriedades) e em torno de 20 são de líderes, estudiosos ou oficiais judeus conhecidos em Fustāt também por outras fontes. Outras 20 são nomeadas com títulos de diferentes artesãos. Com isso podemos perceber que os doadores eram de diferentes grupos sociais e não apenas originários da elite (Gil. 1976).

As doações não eram exclusivamente dirigidas a uma única sinagoga. Em um documento a proprietária⁸⁹ indica que a doação de um terço (dividido em partes iguais) de sua vila, localizados no Qaṣr al-Sham' (fortaleza da Babilônia), destinava-se a duas sinagogas em Fustāt, ambas rabínicas, a da palestina e a dos babilônicos. O que mostra que os indivíduos em alguns casos não diferenciavam as escolas, oferecendo doações a ambas, ou oscilando ora em uma ora em outra, como mostra a competição por captar seguidores entre elas.

Outro exemplo é o caso de um indivíduo de Barqa⁹⁰ que doou um conjunto localizado naquela cidade para a sinagoga dos palestinos em Fustāt⁹¹. Existiam doações que eram divididas em partes iguais tanto para os caraítas como para os rabínicos⁹².

Os documentos de *waqf* também garantiam a construção de novos espaços de culto religioso não-muçulmanos, como no caso da questão da sinagoga rabínica no Cairo em um documento estudado por Gottheil, citado anteriormente neste capítulo, o qual afirmava que o edifício era um objeto de *waqf* em benefício da comunidade judaica.

Como descrito no documento de Gottheil sobre o direito de existência do edifício da sinagoga: “(... Eles testemunharam, além, que a [dantes] mencionada sinagoga era um edifício antigo e não uma construção nova. Eles também ainda afirmam, por unanimidade, de forma completa, que a sinagoga anteriormente mencionada era um legítimo e legal *waqf*, geralmente considerado de antigos e outros tempos por ser um *waqf* inalienável, confirmado e assegurado como pertencendo aos judeus rabanitas, coletiva e individualmente para o propósito de seu culto, e que a

⁸⁹ Ver TS. 16.115 (A1). Vellum, 350 x 330 mm.; 1006.

⁹⁰ Vilarejo localizado ao norte de Gaza.

⁹¹ Sobre a utilização dos nomes Miṣr, Miṣr-Babilônia e Fustāt Miṣr, ver Goitein, S. D., “Cairo: An Islamic City in the Light of the Geniza Documents”, em Ira Marvin Lapidus, *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*. University of California Press. 1969, p. 81. E Moshe Gil, 1976:125. *opus cit.*

⁹² Bodl MS Heb. f 22, f. 43b (A164); 127 x 86 mm. Ca. 1160.

manutenção, a jurisdição e a autoridade em respeito a ele delegada sobre quem deva ser o chefe das comunidades judaicas. Também apenas o Sheik Abū al-‘Imrām Mūsa ibn Ya’kūb ibn Ishāq, o israelita, chefe da comunidade rabanita, caraíta e samaritana anteriormente mencionado esteve em posse da supra mencionada sinagoga por mais de 40 anos antes da presente data. Que também o *waqf* da [supra] mencionada sinagoga era mais velho que duas gerações. Isso foi conhecido e testemunhado (...)”(Gottheil, 1907; 485)

Essa condição proporcionada pela lei que regulamentava as doações favoreceu diversas atitudes para que viabilizaram a construção de novas sinagogas. Em alguns casos, edifícios de sinagogas foram construídos de maneira a parecerem casas privativas, em outras ocasiões falsos *Ta’arīkhs* foram inventados para provar que as sinagogas estavam lá antes da chegada do profeta Muḥammad. Ambos os casos são encontrados no Cairo.

Pode-se afirmar com certeza que todas as sinagogas em Fustāt e no Cairo foram construídas, reformadas e reconstruídas a despeito das disposições do “Regulamento de ‘Umar”⁹³

No caso da disputa citada acima relacionada à reconstrução da sinagoga, sabe-se que o réu chamava-se Abū al-‘Imrām Mūsa ibn Ya’kūb ibn Ishāq e que era um físico empregado na Corte. Era um representante dos judeus na Corte e era designado *Ra’īs al-Yahūd* (Líder dos Judeus), que sua jurisdição abarcava as três divisões dos judeus no Cairo: rabanitas, caraítas e samaritanos.

O *Ra’īs al-Yahūd* tinha a função de representar todos os judeus, que compreendia as três diferentes comunidades, mas o *Ra’īs al-Yahūd* deveria pertencer por costume à comunidade dos rabanitas.

Era ao *Ra’īs al-Yahūd* que os muçulmanos se dirigiam com questões relativas aos judeus, para que as restrições impostas a *Ahl al-Dhimma* não fossem negligenciadas, como a proibição da construção de novas sinagogas.

Sobre as indicações das sinagogas informadas por al-Maqrīzī: “no Egito os judeus têm um número de sinagogas, ou seja, a sinagoga de Damwah em Giza, a sinagoga de Jaujar em uma das cidades oeste; em Miṣr al-Fustāt, uma sinagoga no distrito de al-Muṣāṣah na via al-Karmah; duas sinagogas no distrito de Kaṣr al-Sham’;

⁹³ Gottheil, R. (1907). An eleventh-century document concerning a Cairo synagogue. *The Jewish Quarterly Review*, 19(3), 467–539. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.2307/1450956>

no Cairo, uma sinagoga em al-Jaudariyyah, e cinco sinagogas no distrito de Zuwailah.” (Maqrīzī apud Gottheil, 1907).

Meshullam de Volterra (1481) e Ovadiá de Bertinoro (1488) estiveram no Egito e comentaram que só encontraram duas sinagogas em Fustāt, a Elijah (sinagoga palestina) e a sinagoga de Damwah e no Cairo existiam seis sinagogas.

Sobre a sinagoga de Damwah, Maqrīzī comenta:

“(...) essa sinagoga é o mais amplo local de culto que pertence aos judeus no Egito. Todos os judeus concordam que é o lugar para o qual Moses ibn ‘Imrān se retirou quando enviou as mensagens ao faraó e onde permaneceu enquanto ele esteve no Egito, do tempo que ele veio de Midian até ir do Egito com os filhos de Israel. Os judeus acreditam que a atual edifício foi colocado quarenta anos depois da destruição do Templo por Titus, que seriam mais de 500 anos antes do surgimento do Islã. Essa sinagoga era indicada por uma árvore Zanzalakht,⁹⁴ excessivamente alta, a qual concordavam em datar do tempo de Moisés. Eles dizem que Moisés colocou seu povo neste local, e que Allāh fez com que uma árvore crescesse lá (...) até al-Mālik al-Ashraf Sha’bāan ibn Ḥusain construísse sua madrassa debaixo da cidadela. Ele ouviu sobre a beleza desta árvore e a cortou para a construção do edifício. Seus homens vieram executar o que foram ordenados a fazer; quando eis que foi derrubada e retorcida, tornando-se uma coisa de péssima aparência. Então eles a deixaram, e ela assim permaneceu durante muitos anos. Conta-se que uma vez um judeu e uma judia cometeram adultério debaixo dela, e os seus galhos começaram a cair e as folhas começaram a secar. Então ela secou (...). E assim permaneceu até este dia. Um festival (especial) é celebrado na sinagoga, no qual os judeus para lá se dirigem juntos com suas famílias no Pentecostes, no mês de Sivan. Eles fazem isso em vez de efetuarem o *Hajj* para Jerusalém.”⁹⁵

⁹⁴ Zanzalakht é uma espécie de acácia.

⁹⁵ Apud Gottheil, 1907; 502-503.

Gottheil (1907; 505) comenta o texto que cita outras três sinagogas localizadas em Fustāt, ou Cairo Antigo: “a sinagoga al-Mušāṣah, situada no distrito Mušāṣah de Madinat Miṣr, na rua conhecida como al-Karmah, e que os judeus acreditavam ter sido restaurada durante o califado de ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb, que teria sido construída em 315 da Era Selêucida ⁹⁶. Eles também afirmavam que essa sinagoga era uma majli⁹⁷ de Elijah (Elias) o profeta de Deus.

A questão da legalidade das decisões das cortes judaicas a respeito das questões de herança e das indicações de *waqf* também passaram a ser questionadas durante o governo de Saladino. Ocorre que os aiúbidas restauraram o poder sunita nas regiões que estavam sob o governo ismailita (fatímida), e por considerarem os fatímidas hereges, passaram também a questionar as sinagogas e igrejas construídas, reconstruídas ou reformadas durante o domínio dos fatímidas.

Não é apenas com relação aos edifícios religiosos, mas também havia dificuldades para se encontrarem documentos legais que atestassem os imóveis que eram objetos de *qōdesh*, pois na ausência de herdeiros a propriedade deveria ser entregue ao governo islâmico.

Na competição entre as duas sinagogas – a palestina e a babilônica – o gaon Solomon b. Yehūdā, líder da *ieshivá* de Jerusalém, recebeu uma carta de reclamação do cantor Yefet b. Davi b. Shekahnyā⁹⁸. Na carta afirmava-se que os cidadãos notáveis da cidade recebiam muitos títulos de honra com origem do Iraque, e que se a mesma atitude fosse realizada com títulos vindos de Jerusalém contribuiria para melhorar a posição da sinagoga dos palestinos em Fustāt (Gil, 1976: 11).

Nem as vantagens materiais, nem os títulos de prestígio podem explicar completamente as doações, pois são poucos os exemplos dos denominados *waqf ahlī* que são encontrados, e são estes que asseguram o uso dos rendimentos pela descendência do doador. Mas isso também não dá indicação das verdadeiras intenções

⁹⁶ Seriam 621 anos antes do Islã. Existem várias discrepâncias com relação ao início preciso do calendário Seleucida, enquanto uns consideram o retorno do seleucida Nicator I para a Babilônia após a batalha de Gaza (312 AEC) que é considerada a data oficial da fundação do império, e os judeus consideram o ano de 311 AEC como o do início da era Seleucida.

⁹⁷ Tipo de assembléia nos países árabes. Na época dos abassidas seu uso significava salão. Majli, do árabe, significa “lugar para sentar”. Palavra usada para descrever vários tipos de encontros especiais entre os grupos de interesse comum seja ele administrativo, social ou religiosa em países com ligações linguísticas ou culturais para países islâmicos

⁹⁸ TS 13 J 26, f. 24b, 11(ou 11?). 2-7 e em S. D. Goitein, *Mediterranean Society*, vol. I, 21, 399, n.53.

por trás das doações, pois todos os documentos estão escritos dentro dos padrões da linguagem legal requerida nesses documentos.

São encontrados dois tipos de doação: as declarações e testamentos ditados no leito de morte, e os presentes e testamentos de pessoas ricas. Não existem diferenças fundamentais entre estes dois tipos de doações. Quando a doação ou dedicação era feita por alguém com recursos, essa doação era fixa e não podia ser mudada, enquanto as declarações feitas no leito de morte era válidas apenas se o doador falecesse em seguida à assinatura da testemunha no documento.

Embora as *ieshivot* babilônicas tenham sido vitoriosas conforme já afirmado anteriormente, a *ieshivá* palestina era uma oponente vigorosa. Mas o que realmente ocorria era que as comunidades do Mediterrâneo resolviam as suas questões cotidianas independentes das orientações dos centros rabínicos.

Os *gue'onim* babilônicos já tinham por volta do século X difundido o seu Talmude para além dos limites de suas *ieshivot* e no século XI desempenharam um papel central entre os eruditos judeus⁹⁹.

Mesmo com as disputas entre babilônios e palestinos, a sinagoga de Ben Ezrá foi o principal centro de encontro. Durante o decorrer do governo fatímida, os judeus mais abastados se mudaram de Fustāt para os bairros mais nobres próximos de al-Qāhira, e embora fora da área da fortaleza da Babilônia existissem outras seis sinagogas era a sinagoga de Ben Ezrá que atraía os recursos e era o local de encontro das comunidades rabínicas

A centralidade e importância de Fustāt e o fortalecimento da comunidade judaica que se estabeleceu na região, a facilidade de circular por todas as regiões governadas pelo Islã, a conexão e integração no comércio e o papel desempenhado pelos mercadores daquela época contribuíram para desenvolver um sistema econômico e de relações que integrou o Mediterrâneo de diversas maneiras – econômica, intelectual e socialmente.

As redes formadas foram fundamentais para unir todas essas distantes regiões, e a sinagoga de Ben Ezrá serviu como centro convergente da comunidade judaica. A

⁹⁹ Ver o artigo de Mark R. Cohen, “Administrative Relations between Palestinian and Egyptian Jewry during the Fatimid Period”, in *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1948)*, ed. Amnon Cohen and Gabriel Baer (Jerusalem, 1984): 134 e Jessica Goldberg, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean: The Geniza Merchants and their business world*. Cambridge, 1969, pp. 31-50, 199-209, 247-288

maneira também como os diversos grupos se organizaram, em diferentes momentos do período aqui analisado, mostra a dimensão dos padrões de interação no Mediterrâneo como um todo.

Tanto as instituições como os indivíduos espalhados pelas diversas regiões geográficas estavam profundamente entrelaçados por uma série de atividades, as relacionadas aos estudos religiosos, às disputas entre as academias rabínicas, às alianças entre os rabinos e os caraitas, à organização da comunidade judaica, às relações e sociedades de comércio¹⁰⁰, pois “o comércio do Mediterrâneo estava amplamente baseado não em benefícios financeiros com garantias legais, mas nas qualidades humanas de confiança mútua e de amizade”¹⁰¹.

Goldberg (2012: 14) afirma que existia “uma relação próxima entre os contratos de sociedade dos mercadores encontrados na Guenizá do Cairo e as prescrições da lei Hanafita”. Embora os laços fossem mais informais, a “confiança no sistema legal dependia em parte nas instituições do Estado que forneciam uma fiscalização confiável”¹⁰².

O papel desempenhado pelos europeus ou bizantinos na economia e no comércio islâmico foi mais modesto do que a historiografia ocidental costuma mostrar. As questões do declínio do comércio nas terras do Islã partem de um ponto de vista europeu, que via apenas na circulação de artigos exóticos ou de luxo a base das mercadorias fornecidas pelos países do Islã e que sustentaria o comércio desses últimos.

As instituições e a organização econômica dos comerciantes e mercadores, a infraestrutura fornecida pelo governo islâmico foram elementos fundamentais que sustentaram, ampliaram e por vezes restringiram o alcance geográfico dos comerciantes e de todas as atividades que os acompanhavam, que também eram acadêmicas e religiosas. A força dessas instituições dentro da comunidade judaica e dentro do governo islâmico foi fundamental para ajudar a integrar regiões e fazer ligações interregionais através de um sistema de redes e a criação de novas multiterritorialidades¹⁰³.

¹⁰⁰ Nesse caso vários sujeitos participavam desta construção, muçulmanos, judeus e cristãos.

¹⁰¹ Goitein, S.D. *Mediterranean Society*. Vol I, 1967: 169)

¹⁰² Goldberg, Jessica. *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean: The Geniza Merchants and their business world*. Cambridge, 1969: 14

¹⁰³ Ver também David M. Freidenreich (Editor) , Miriam Goldstein (Editor). *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World (Jewish Culture and Contexts)*. University of Pennsylvania Press, 2012.

Apesar da facilidade de comunicação, da existência de fronteiras mais porosas entre as diversas regiões islâmicas e do comércio com a Europa ou Índia, existiam taxas e determinadas barreiras para o comércio, que não era por assim dizer uma espécie de “zona de livre comércio”.

O Estado também participava e eram ainda necessárias as formações de laços tanto econômicos como culturais. A relação entre os mercadores mais ricos e as atividades religiosas ocorria atando em uma única rede horizontal as mais distantes regiões, inclusive as regiões que não participavam diretamente desse comércio. Muitos mercadores ocupavam cargos de liderança religiosa, o que acirrava as disputas entre as *ieshivot*

3.5.3 - SOBRE AS RESTRIÇÕES LEGAIS DOS *WAQFS*

Abū Ḥanīfa considerava nulo qualquer *waqf* que não preenchesse as exigências da lei islâmica que eram: a doação limitada a no máximo um terço (1/3) da propriedade, e a propriedade doada deveria ser de propriedade do doador. Na lei judaica o limite era de 1/5 para doações feitas durante a vida, mas a norma não era tão rígida.

Embora Maimônides afirme que era proibida a doação de todas as propriedades pois a pessoa deveria deixar algo para o seu próprio sustento em vida e garantisse a parte dos herdeiros, existiram vários casos que exemplificam o contrário, ou seja, os herdeiros ficaram sem nenhuma herança devido ao *waqf* que prescrevia a doação de todas as propriedades¹⁰⁴.

Na lei islâmica, o doador também podia indicar uma pessoa para que administrasse o *waqf*.

Os *waqfs* poderiam também ser bens móveis. Foram encontrados registros de objetos de *waqfs*: dinheiro, livros, escravos, ovelhas e árvores. Mas em sua maioria o *waqf* islâmico correspondia a objetos imóveis como edifícios, campos e inclusive pequenas vilas. Nas fontes judaicas de *waqf* também são encontrados diversos objetos móveis, como por exemplo, rolos da Torá.

¹⁰⁴ Ver TS 12.194v, I, 1. 16 em Jacob Mann. The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History

Segundo Gil (1976: 26) “Maimônides menciona o depósito da Torá que foi doada para a sinagoga dos palestinos em Fusṭāṭ e ele (Maimônides) proíbe o uso da sala superior na parte dessa sinagoga, seja para morar ou para ser usada como depósito”¹⁰⁵. Também ocorriam doações em dinheiro, como por exemplo, para o *heqdēsh* da sinagoga no Cairo¹⁰⁶ para que fosse possível comprar pinheiros em Alexandria para essa sinagoga.

As propriedades que eram objeto de *qōdesh* muitas vezes recebiam uma placa para indicar a que sinagoga elas pertenciam. O gerenciamento das propriedades do *qōdesh* estava sujeito às normas que o organizava e o controlava, deixando protegido de eventuais mudanças ou solicitações individuais que podiam exigir que a propriedade objeto de *qōdesh* mudasse de finalidade.

As fundações piedosas se tornavam a pessoa “legal” que iria herdar as propriedades e terrenos, assim também ficavam sendo objeto de disputas e sujeitas aos problemas que envolviam os herdeiros do proprietário doador.

O imóvel também podia ser dividido entre herdeiros e o *qōdesh*, e foram muitos os exemplos nos quais esse tipo de situação ocorreu.

Entre as doações *qodashim* foram encontrados imóveis que pertenciam em sociedade de judeus e não-judeus. Os locatários dos imóveis também podiam ser judeus, cristãos ou muçulmanos, indiferentemente¹⁰⁷.

Através das informações obtidas a partir dos documentos de doação é possível afirmar que existia um intenso contato entre os indivíduos da comunidade judaica e que os contatos através das redes eram fundamentais para que eles conseguissem que as leis, os auxílios e as trocas fossem possíveis entre os indivíduos da comunidade judaica e inclusive com os muçulmanos e cristãos. Esse sistema de redes funcionava ao longo da grande extensão geográfica sob o governo islâmico mesmo que este último estivesse fragmentado em diferentes califados. Inclusive foi devido a essa fragmentação que as redes se tornaram mais necessárias.

Essas redes eram construídas tanto pelos próprios judeus como também incluíam os indivíduos que pertenciam a outros grupos confessionais. O fundamental no sistema era que essas redes incluíssem os centros principais que eram as *ieshivot*, as cortes e as

¹⁰⁵ Gil, 1976: 26. Opus cit.

¹⁰⁶ ENA 2808, f. 66 (A171); 205 x 160 mm. Ca. 1100. (Gil, 1976:220).

¹⁰⁷ TS Box J 1, f. 47 (A94)

sinagogas. E a sinagoga de Ben Ezrá foi um desses centros para o qual convergiu toda aquela movimentação, e também organizou o espaço urbano em torno do edifício devido às fundações piedosas (*qōdesh*) dedicadas à ela.

A organização da comunidade judaica com relação à solução de suas questões públicas estava sob influência tanto do meio no qual estava inserida, que era o da comunidade islâmica, como também de sua própria herança das tradições judaicas.

Um exemplo pode ser encontrado na denominação do título do líder da comunidade rabínica no Cairo Antigo no século XI, que era descrito como *khalīfa*, representante da *ieshivá* de Jerusalém (Goitein, 1971: 8)

Um dos motivos para que algumas doações fossem feitas a diferentes comunidades judaicas ao mesmo tempo, ou seja, em um único testamento (ou seja, de uma mesma pessoa) foi que a partir do século X, devido ao enfraquecimento do califado abássida em Bagdá, passou a ocorrer um grande fluxo de indivíduos ligados à *ieshivá* da Babilônia, em direção às regiões do Norte da África, principalmente para o Egito.

Os indivíduos que pertenciam originariamente às diferentes *ieshivot* passaram a ter um convívio mais intenso e a se agrupar em torno das diversas sinagogas espalhadas pela cidade, sendo que as sinagogas mais poderosas passaram a disputar entre si esses novos habitantes judeus da cidade. No Egito a sinagoga mais influente era a da comunidade palestina, a sinagoga de Ben Ezrá.

As divisões no geral não existiam entre as três diferentes comunidades judaicas, pois o *qōdesh* era em alguns casos dedicado às três comunidades: palestina, babilônica e caraíta. Também eram realizados casamentos mistos entre indivíduos rabanitas e caraítas. E os *gueonim* palestinos ou babilônicos também solicitavam intervenção em questões governamentais e auxílio financeiro para os caraítas e vice-versa.

A corte judaica era outra instituição importante dentro da comunidade e era ela que fiscalizava as ações e doações. Juntas, sinagoga e corte, eram o elemento organizador da comunidade judaica, e seus líderes estavam fortemente ligados, ocorrendo casos em que o líder da sinagoga também presidia a corte, como ocorreu com Maimônides (Gil, 1976: 42).

Perante a corte eram apresentados os valores recolhidos pelos coletores dos aluguéis das propriedades do *qōdesh*. Mas quem administrava as questões diárias relacionadas ao *qōdesh* era um tipo de oficial dos “assuntos da caridade” denominado

parnás (plural, *parnassim*). Ele era o mediador entre a corte e os assuntos relacionados às fundações piedosas, não era um líder da comunidade mas uma pessoa indicada para lidar com os assuntos relacionados à caridade, inclusive das solicitações de pessoas necessitadas.

Muitos imóveis eram comprados pelos judeus em torno do edifício da sinagoga e transformados em *qōdesh*, o que indica uma intenção em se criar um tipo de barreira física em torno da sinagoga¹⁰⁸ (figura 3.2).

A renda proveniente do arrendamento e aluguel dos imóveis dos *qodashim* era uma das fontes mais importantes para a comunidade judaica em Fustāt para a manutenção da sinagoga, para auxílio aos estudantes da religião judaica e ajuda aos necessitados. Existem muitos documentos de *qōdesh* (plural *qodashim*) que versam sobre esse assunto.

Existia uma antiga tradição legal palestina que proibia alugar ou arrendar qualquer propriedade a um não-judeu, mas mesmo na época de Maimônides, muitos imóveis do *qōdesh* foram alugados aos não-judeus.¹⁰⁹

O item mais importante nos gastos registrados nas receitas do *qōdesh* está relacionado à manutenção das sinagogas. Os outros gastos são referentes ao pagamento dos sábios e estudiosos, a caridade para os pobres e para os estrangeiros e viajantes.

A sinagoga não foi apenas considerada o local onde ocorriam as orações, mas também era tida como o principal local da vida comunitária judaica. Em Fustāt, as sinagogas estavam localizadas no meio dos bairros e não fora da cidade.

Um apelo vindo de Jerusalém para o líder de Fustāt, Ephraim b. Shemaryā, solicitava ajuda à comunidade palestina no Cairo. Ele alegava que devido ao decréscimo de peregrinos em Jerusalém, os recursos que eles forneciam tinham diminuído drasticamente e assim os judeus de lá não conseguiam o suficiente para pagar as taxas obrigatórias ao governo islâmico e suportar o custo da manutenção de sua academia. Documentos do *qōdesh* de Fustāt atestam que alguns recursos eram destinados a esse tipo de auxílio. (Gil, 1976: 116).

¹⁰⁸ Bodl. MS. Heb. F 56, fs. 129-130 (A128); 160 x 125 mm. Depois de 1127. (Gil, 1976: 246). E Bodl MS Heb f. 22, f. 43 b (A164); 127 x 86 mm. Ca. 1160 (Gil, 1976: 294).

¹⁰⁹ Bodl. MS Heb. a 2, f. 22

Figura 3.2 - Planta do setor sul da Fortaleza da Babilônia. Indica as sinagogas, as instituições e as casas medievais. Localização dos edifícios por Menahem Ben-Sasson após desenho elaborado por Kate Spence, Peter Sheehan e Charles le Quesne. (Lambert, P.. *Fortifications and the Synagogue*. Weidenfeld & Nicolson, London, 1994, p.205)

Figura 3.2: Legenda

1 Dâr b. 'Aṭṭâr b. Mu'ârid	29 Dâr Bayna'l-Kanîsatayn
2 Dâr al-Barqî	30 Waqf al-Yahûd
3 Dâr al-Ḥalabî	31 Dâr Muffarij al-Yahûdî
4 Dukkân 'Avoda Zara	32 Dâr Levi b. Nimr
5 Dukkân Mû'sir al-Ḥawrânî	33 The Court of Malka bint Amram
6 Dâr al-Burj	34 Dâr Zedaqa b. Manasse
7 Dâr Abraham the Scribe	(Dâr Elija b. Murdukh)
b. Samuel Dâr'î	
8 Dâr Sitt Ghazâl	
9 Dâr Sumâna	smaller streets
10 Dâr b. Bishr	a Zuqâq maḥaṭṭ al-libn
11 Dâr Bâ b. Bishâra	b Zuqâq al-masâkîn
12 Dâr Zuqâq Khabîša	c Sûq al-yahûd
Jiwâr Kanîsat al-Shâmiyîn	d Zuqâq al-kanîsa
13 Dâr al-Heqdesh	e small alley
14 Dâr Ḥassân al-Ṣabbâgh	f Zuqâq kanîsat al-'Îrâqiyîn
15 Dâr Naṭîr bint Abraham	(Khawkha al-khabîša)
16 Dâr al-Ḥasid	g Ṣâḥat al-qâ'a
17 Dâr al-Rayyis Abû'l-Faḍl	
18 Dâr al-Yâsir the Christian	
19 Dâr 'Alî b. Ḥasan	
20 Dâr Samuel	
21 Bab Sîrr (Gate of the Women)	
22 The Well	
23 The Sukka	
24 al-Funduq	
25 Dâr Hibat-Allah	
26 Burj Kanîsat al-Yahûd	
27 Maṣâṣa	
28 Dâr al-Nagid	

O rabino espanhol Benjamin de Tudela, que esteve no Egito, provavelmente depois de 1169 E.C., forneceu alguns detalhes sobre Fustât, al-Qāhira e algumas áreas do entorno dessas cidades. Ele descreve Fustât como uma ampla cidade, com uma comunidade de 2.000 judeus e duas sinagogas, com muitos mercados, muitas hospedarias e uma população judaica muito rica.

CAPÍTULO 4

O EDIFÍCIO

4.1 - SINAGOGA

A descrição da natureza da sinagoga foi um objeto de controvérsia entre os estudiosos judaicos. Alguns afirmavam que era a “Casa de Deus” (Salmos 55:15), o “pequeno santuário” (Ezequiel 11:16), o Templo de Jerusalém em miniatura, e também há aqueles que se colocam contra a afirmação de chamá-la de “Casa do Povo” (Jeremias 39:8).

A tendência iconoclasta na Idade Média, presente também no ambiente islâmico, preocupava-se com qualquer indicação de veneração de qualquer objeto como símbolo da presença de Deus. Goitein (1971: 156) afirma que em nenhum local dos documentos encontrados na Guenizá do Cairo¹ a sinagoga é denominada como Templo, termo que seria considerado uma blasfêmia naquela época.

Igualmente, como ocorria com as mesquitas, as sinagogas tinham uma função tripla: local de reza, estudo e reunião da comunidade, onde se reunia para resolver as suas questões internas. Também era local da leitura diária do Talmude, do Sabbath, e de celebrações dos festivais.

O termo “sinagoga” não se reduz apenas ao local onde ocorriam as orações, mas abrange também ao entorno do edifício (GOITEIN, 1971:152). A sinagoga representava

¹ Para relação dos documentos publicados da Guenizá ver: Rebecca J. W. Jefferson. *Published Material from the Cambridge Genizah Collection: Volume 2: A bibliography 1980-1997*. Cambridge University Library. 2004. Robert Brody, E. J. Wiesenbergl. *A Hand-List of Rabbinic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections - Taylor-Schechter New Series. Vol. I*, Cambridge University Library Genizah Series, 1999. Stefan C. Reif, *The Cambridge Genizah Collections - Their Contents and Significance*, 2011.

uma referência geográfica que as pessoas indicavam como localização e referência espacial.

Em algumas cartas a sinagoga era utilizada como endereço, o que também não seria uma razão para causar estranhamento, pois cada sinagoga tinha a relação de nomes de sua comunidade. Essa relação de nomes era enviada aos oficiais muçulmanos, inclusive para que fosse possível efetuar a cobrança dos impostos legais.

Igualmente como ocorria com a comunidade islâmica em relação à mesquita, a tendência era que a comunidade judaica se distribuísse em torno da sinagoga. Quanto mais próximo do edifício religioso, mais abençoado se julgava o crente.

As audiências da corte rabínica ocorriam nas sinagogas. Os adultos também estudavam na sinagoga, especialmente à noite, no Shabat e feriados. A sinagoga muitas vezes servia de hospedagem para viajantes e estrangeiros em necessidade².

4.2 - A SINAGOGA DE BEN EZRÁ

Este capítulo se refere à descrição física da sinagoga e da área na qual ela está localizada. Descreve além de seus aspectos materiais e construtivos, os edifícios do entorno que pertencem à sinagoga e também a relação da Sinagoga de Ben Ezrá (Figura 4.1) com a Fortaleza da Babilônia e o desenvolvimento da cidade de Fustât.

² Embora os registros dos *godēsh* indicassem fundações específicas para esses usos e não o prédio da própria sinagoga, existem comentários que registram a existência de viajantes e necessitados se abrigando no interior do edifício da própria sinagoga.

Figura 4.1: A Sinagoga de Ben Ezrá antes da restauração ocorrida na década de 1980 EC. (Fonte: Lambert, P. *Fortifications and the Synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue*, Edit. Phyllis Lambert. London: Weidenfeld & Nicolson, 1994, p. 32)

4.2.1 - LOCALIZAÇÃO DA SINAGOGA – A FORTALEZA DA BABILÔNIA

A Sinagoga dos Palestinos, atualmente conhecida como Sinagoga de Ben Ezrá, é considerada a remanescente mais antiga do gênero no Cairo criada depois da conquista árabe-islâmica do Egito. Ela está localizada dentro das muralhas da Fortaleza de Babilônia (Figura 4.2) com já afirmado no capítulo 2.

Figura 4.2: Planta com os principais edifícios religiosos dentro da Fortaleza da Babilônia. (1) Igreja da Virgem [al-Adra]; (2) Mair Girgis [São Jorge]; (3) Igreja de Santa Bárbara; (4) Abû Sargah (Santo Sergius); (5) Sinagoga de Ben Ezrá; (6) Igreja Suspensa / Sitt Mariam [al-Mu'allaq; mu'allaq – suspenso]; (7) Igreja Grega Ortodoxa de São Jorge (esc. 1:400. Desenho Peter Sheehan e Kate Spence). (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p.22).

Na época em que J. Butler³ visitou a fortaleza e a sinagoga, escreveu *The Ancient Coptic Churches in Egypt*, onde informa que o terreno e toda a fortaleza

³ Opus cit. (3) Butler, J., *The Ancient Coptic Churches in Egypt*, p. 173.

estavam cobertos por diversas camadas do Nilo, mas que o nível original da fortaleza talvez não fosse tão diferente do tinha sido na época de Strabo, pois não existia nenhuma diferença marcante entre o platô onde está localizada a fortaleza e o berço do rio Nilo. As escavações realizadas pelo ARCE entre 2000 e 2006 indicam que no século IX o nível original do terreno, que seria o da época romana, já não era o mesmo, o que contradiz as conclusões de Butler.

O edifício da atual sinagoga no seu conjunto não é o edifício original da época de sua fundação no século IX. Durante o decorrer dos anos, desde sua criação, o edifício passou por diversas reconstruções, reformas e restaurações, como será mostrado neste capítulo.

Existem diversas histórias a respeito da fundação da sinagoga e da construção de seu edifício. Essas histórias são comentadas pelos vários estudiosos e pessoas que visitaram o local. Na segunda metade do século XX, durante a década de 1980, foi realizado um grande projeto de recuperação do edifício da sinagoga e das edificações pertencentes à sinagoga. A equipe que trabalhou no projeto foi conduzida pela arquiteta canadense Phyllis Lambert.

O projeto de recuperação foi necessário não apenas pela longevidade do edifício, que se manteve em uso por mais de mil anos, e que decaiu depois da criação do Estado de Israel quando a comunidade judaica passou a reduzir drasticamente, mas também pelos acordos feitos com o governo egípcio para a criação de um centro inter-religioso na área do Cairo antigo. A restauração da sinagoga de Moisés Ben Maimon⁴ também fez parte desse processo de renovação, mas ela não é analisada nesta pesquisa.

O início do projeto de recuperação do edifício ocorreu em 1981 e envolveu várias entidades, entre elas: ICOMOS (International Council on Monuments and Sites), dirigido na época por François Leblanc, Heritage Canada Foundation com Jacques Dalibard, EAO (Egyptian Antiquities Organization, transformado em 1994 no Supremo Conselho de Antiguidades - SCA), o ICCROM (International Centre for the Study of the Preservation and the Restoration of Cultural Property – Canadá) e o WJC (World Jewish Council) essas duas últimas entidades foram representadas por Phyllis Lambert.

⁴ A restauração dessa sinagoga foi completada em 2010. Esta sinagoga foi dedicada a Moisés ben Maimon (1135-1204 EC). Está localizada em al-Jamaliyya no Cairo Antigo.

4.3 - QUESTÕES SOBRE A ORIGEM DO EDIFÍCIO

A origem do edifício da sinagoga ainda permanece indefinida, e mesmo durante o projeto de restauração da década de 1980 não puderam ser realizados levantamentos arqueológicos que fornecessem material para que essa questão fosse esclarecida. Durante esse último projeto, no final da década de 1980, o comitê permanente “Coptic and Islamic Antiquities” do EAO (Egyptian Antiquities Organization) decretou uma interdição formal proibindo escavações em torno do templo.

Os resultados obtidos a partir das escavações realizadas entre 2000 e 2006 pela equipe do American Research Center in Egypt (ARCE), forneceram mais informações que ajudaram a desvendar a data dos edifícios, inclusive sobre a função original de alguns deles. Mas ainda são necessários mais estudos e escavações dentro da área da fortificação romana e na área da construção da sinagoga para se obter mais evidências materiais.

O grande número de construções realizadas entre os séculos VII e VIII em al-Fustāt, no período em seguida de sua fundação, repercute dentro das construções da Fortaleza. Também o abandono das edificações ocorrido no meio do século VIII, na época do califado tulúnida e também no final de 1050 EC, momento em que ocorreu uma das crises durante o governo fatímida.

Sheehan (2010:88) afirma não existirem evidências arqueológicas de construções de igrejas entre os séculos IV e V na área do Cairo Antigo, o que inclui a fortaleza da Babilônia. A evidência arqueológica mais antiga no Cairo é a basílica construída na primeira metade do século V no santuário de Abu Mina perto de Alexandria. Mas isso não quer dizer que as tropas cristãs não possuíssem capelas ou igrejas entre os séculos IV e VII, apenas que nenhuma evidência material foi encontrada até este momento.

A datação das construções religiosas do Cairo Antigo ainda não foi resolvida e difere amplamente no trabalho dos estudiosos (Sheehan, 2010: 19). Depois das escavações da década de 2000 foi possível identificar no interior da fortaleza romana evidências de reusos de material de espólio dos antigos edifícios romanos que existiam

no local, e também datar a época de abandono de alguns edifícios romanos que ocorreu entre os séculos VII e X (Figura 4.3).

Figura 4.3: Planta do Cairo Antigo. Indica os edifícios existentes e as áreas (cobertas) da Fortaleza Romana que permanecem no nível do terreno ou que foram reveladas pela escavação. No centro da planta mostra o canal de Trajano. A entrada do canal entre as duas torres. (Planta Peter Sheehan). (Fonte: Sheehan, Peter. *Babylon of Egypt: The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*. The American University in Cairo Press. 2010, p. 60)

No Cairo antigo existem sete igrejas, sendo que quatro são dedicadas aos mártires, e duas delas são igrejas coptas e melquitas dedicadas a São Jorge, e o tipo de culto individual relacionado a esses mártires não ocorreu antes do século V.

Podemos afirmar, a partir da datação do material encontrado até o momento nas escavações, que após a conquista árabe-islâmica novas igrejas e sinagogas foram construídas, e que a atitude anti- *dhimmīs* por parte da população local e por parte do governo ocorreu em um período tardio, depois do século X, quando os *dhimmīs* passaram a ser a minoria da população, principalmente os coptas, que eram em número maior comparado à população judaica.

É mais provável que as igrejas coptas tenham sido construídas logo após a conquista árabe. Os árabes foram vistos como uma espécie de libertadores dos coptas, que naquela época sofriam fortes perseguições por parte dos bizantinos e dos melquitas (calcedônios).

É possível fazer a afirmação acima a partir do material arqueológico encontrado da igreja dos Santos Sergius e Bacchus localizada no centro da Babilônia. As referências escritas também reforçam as indicações que a fundação da igreja não poderia ter sido anterior à metade do século V. A primeira fonte escrita datada relativa a Igreja de Abū Sargah (Sergius e Bacchus) aparece em um documento da Guenizá de 969 EC. Outro documento que faz a referência a essa igreja trata da vida do Patriarca copta Isaac, que ocupou esse cargo entre 689-692 EC.

Outras igrejas como a de São Jorge têm suas construções datadas aproximadamente por volta do século X-XI, o que indica que durante o período fatímida foram construídos muitos edifícios religiosos não-islâmicos. Nesse mesmo período muitos dos edifícios romanos ainda existiam.

O material obtido durante as últimas escavações (2000-2006 EC) indicam que ocorreu um grande programa de reconstrução na área da fortaleza realizado entre os séculos X e metade do século XI.

Na área externa da fortaleza, ao leste da mesquita de ʿAmr, foram realizadas reconstruções em diversos locais de al-Fustāt. As construções de igrejas e sinagogas coincidem com o advento do governo fatímida, o qual colocava um fim às restrições relativas aos edifícios religiosos não-islâmicos impostas desde o governo de al-Mutawakkil na metade do século IX.

Era também uma maneira de atrair mais apoio por parte da população que tinha um grande número de *dhimmīs*, pois os muçulmanos do Egito eram sunitas e não apoiavam um governo xiita. O governo xiita dos fatímidas era mais simpático com as minorias não islâmicas, que estavam dispersas por todo o norte da África e pela Síria que poderiam apoiá-los, principalmente as minorias que sofriam às perseguições dos governos sunitas.

Menahem⁵ (1994:203) comenta que a atitude dos fatímidas em relação aos judeus e cristãos era positiva e na maior parte do tempo os não-muçulmanos ocuparam cargos oficiais nos mais altos escalões do califado fatímida.

A única exceção foi durante o reinado do califa al-Ḥākim (996-1021), o qual foi um período caracterizado por perseguições, destruições de casas de culto e conversões forçadas. Durante o período aiúbida (1171-1250), que se seguiu aos fatímidas, pouca coisa mudou e a relação com os grupos religiosos não-muçulmanos permaneceu pacífica.

Outro elemento que contribuiu para uma série de reconstruções foi a destruição de parte da cidade causada pelos fortes terremotos ocorridos na segunda metade do século IX.

Sobre a Sinagoga de Ben Ezrá, Sheehan comenta (2010: 95) que embora se tenha pouca evidência arqueológica direta da Igreja Suspensa (al-Muallaqa), da Igreja de Santa Bárbara, e da Sinagoga de Ben Ezrá, todos esses edifícios parecem

⁵ Ver o trabalho de Menahem Ben-Sasson junto ao “Genizah Project”: Ben-Sasson, M. (1993) “The History of the Jews in Muslim Lands during the Middle Ages”, in *The Historical Atlas The History of the Jewish People* (Org. E. Bar-Navi), London, Hutchinson, pp.74-75, 80-83, 86-93, 116-117. Ben-Sasson, M. (1994) “Ben Ezra Synagogue during the medieval period”, in *The Ben Ezra Synagogue*, ed. P. Lambert, London, Weidenfeld & Nicolson, pp.200-226. Ben-Sasson, M. (1995) “Varieties of inter-communal relations in the Geonic period”, in *Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, ed. D. Frank, Leiden, pp.17-31.

compartilhar características arquitetônicas e circunstâncias históricas que os vinculam com a reconstrução de Abū Sargah no período fatímida.

As escavações feitas pelo comitê de restauração da igreja de Santa Bárbara realizadas entre 1918 e 1922 EC datam a construção original do primeiro edifício da igreja entre os séculos IV e V, e que o edifício atual existente teve duas fases. A primeira foi a construção das paredes externas na segunda metade do século XI, no período fatímida. A segunda foi a construção da nave, dos corredores e do nártex posterior no início do século XIII, final do período aiúbida, pouco antes do início do governo mameluco.

Essas atividades indicam que as contendas relacionadas à construção de edifícios religiosos não-islâmicos, e às reformas ou reconstruções que estivessem vinculadas a esses edifícios, envolviam mais questões de vizinhança, como no caso do ocorrido com a sinagoga⁶ citada no capítulo 3, do que proibições efetivas por parte do governo islâmico.

Ainda com relação à data inicial do edifício da sinagoga, as evidências materiais obtidas pelas escavações empreendidas pelo ARCE apontam o final do século IX, o que vai na direção dos relatos históricos que indicam a criação da sinagoga nesse período, como veremos mais adiante neste capítulo.

Pouco antes dessa data existiu uma construção no mesmo alinhamento que atingiu os blocos da muralha norte na linha da via romana que conduzia à via praetoria da fortaleza em direção à torre em forma de U ao leste da sinagoga, mas a topografia da fortaleza naquela época já não era aparente (Figura 4.4).

As paredes orientais da Igreja de Santa Bárbara e da Sinagoga de Ben Ezrá seguem claramente a margem ocidental da estrada do lado que corre ao longo da parte leste da fortaleza.

⁶ Documento analisado por Richard Gottheil, "Eleventh Century Document concerning a Cairo Synagogue", In: *J.Q.R.*, Abril, 1907.

Figura 4.4: Reconstrução axonométrica dos alojamentos romanos na área leste da atual Sinagoga de Ben Ezrá. Mostra a relação das construções romanas com a sinagoga, com a Igreja de Santa Bárbara e outras edificações medievais. (Fonte: Sheehan, Peter. *Babylon of Egypt: The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*. The American University in Cairo Press. 2010, p. 72)

Partes das fundações romanas foram reutilizadas, pois o nível original do piso da fortificação está bem abaixo do encontrado atualmente. Sob o piso da fachada leste da sinagoga foram encontradas as evidências arqueológicas dos antigos alojamentos romanos (Sheehan, 2010: 97).

Para se esclarecer um dos principais pontos sobre a fundação do edifício original da sinagoga de Ben Ezrá, e também para estabelecer a sequência cronológica da sua construção, deveria ser realizada uma escavação estratigráfica controlada mais ampla em torno da sinagoga, o que não foi possível até a presente data, e atualmente

inviabilizado, pois desde janeiro de 2011 o país está sob forte instabilidade política e os grandes confrontos que estão ocorrendo no Egito.

Durante as escavações realizadas pela equipe de Phyllis Lambert, a quantidade de poços de testes (com 2 a 3 metros de profundidade) escavados na face externa adjacente às paredes da sinagoga durante o trabalho de restauração não permitiram esclarecer os pontos relacionados à fundação do edifício. As escavações realizadas pelo ARCE fornecem informações adicionais sobre o assunto, mas ainda seriam necessários mais estudos que possibilitassem esclarecer as questões relacionadas à fundação da sinagoga.

O principal objetivo das escavações efetuadas pela equipe de Phyllis Lambert naquele momento foi assegurar as condições das fundações, verificar a profundidade dos alicerces e a altura do lençol d'água, de maneira a interromper o processo de deterioração na base do edifício. As escavações posteriores realizadas pelo ARCE no interior da Fortaleza da Babilônia também tinham a finalidade de resolver os problemas causados pelo lençol freático.

Os relatos de Ibn Duqmāq indicam a existência de outras sinagogas em al-Fustāt, inclusive dentro da própria fortificação romana. No tempo de Duqmāq existiam diversas sinagogas no Cairo, e duas dentro da Fortaleza Romana, como mostrado nos capítulos anteriores.

Ovadiá de Bertinoro⁷ em sua passagem pelo Cairo, no século XV, faz a seguinte descrição:

"No Cairo existem por volta de 700 famílias de judeus; 50 delas são de samaritanos; 150 são Caraítas e o resto são os nossos irmãos judeus. Os samaritanos mantêm apenas os cinco livros de Moisés e os caracteres que eles usam na escrita dos livros sagrados são diferentes da

⁷ Abraham David. "Bertinoro, Obadiah da." *Encyclopaedia of Jews in the Islamic World*. Edt. Norman A. Stillman. Brill Online, 2012. Obadiah de Bertinoro erudito do século XV, originário da província de Fiori na Itália. Antes de 1486 ele já havia escrito os comentários sobre todas as seis divisões da Mishná. Depois desta data ele partiu para viver na Palestina, onde chegou em 1488. Durante esta longa viagem ele escreveu diversas cartas para seu pai, descrevendo os países pelos quais passou e os habitantes destas regiões. Estas cartas foram preservadas e são importantes documentos sobre a vida judaica medieval. Nestas cartas estão as descrições que fez durante a sua passagem pelo Cairo.

nossa. Maimônides assinala que essa escrita era costume entre os israelitas antes da época do exílio assírio, (...), mas o seu hebraico é igual ao nosso. (...), mas agora existem apenas 500 famílias deles em todo o mundo (...)”⁸

Ovadiá⁹ comenta que Fustât estava em ruínas. Sobre a Sinagoga de Ben Ezrá, ele afirma que existia um rolo original da Torá que estava em posse de um judeu ocidental e fora comprado pelo *shamash* ¹⁰. O que não se pode comprovar a partir desse relato é se o manuscrito era ou não original. Independente da originalidade ou não do objeto, os visitantes atribuíram o rolo a Ben Ezrá, e a sinagoga passou a ser conhecida como Sinagoga de Ben Ezrá¹¹.

Também outras atribuições e outras lendas foram atribuídas ao local. A atual *mas̥taba* possui inscrições que afirmam que “A lenda do povo da cidade diz que Moisés, nosso Mestre, rezou neste local e assim está escrito na Torá” (Quesne em Lambert, 1994:198), o que demonstra a necessidade de se associar uma das principais figuras da história dos judeus no Egito a um dos poucos locais da comunidade judaica que ainda se manteve até o século XX.

A relação mais importante da *mas̥taba* dentro da tradição judaica é de que ela representa a tumba de um profeta (Lambert, 1994:258). Cabe lembrar que no contexto da religião judaica esse tipo de associação não é comum, pois no interior de seus edifícios religiosos não ocorrem sepultamentos, esse tipo de tradição era mais comum nas mesquitas-mausoléus e igrejas.

⁸ Obadiah da Bertinoro, 1487-90 em *Jewish Travellers*, Edt. Routledge Curzon, The Broadway Travellers, 2005, pp. 225-226.

⁹ Egypt. *Jewish Encyclopedia*. Fonte: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3906-cairo>

¹⁰ Zelador da sinagoga.

¹¹ Ver Quesne, in: Lambert, Phyllis, 1994: 198.

4.4 - DESCRIÇÃO DO EDIFÍCIO SINAGOGA DE BEN EZRÁ E AS CONSTRUÇÕES ADJACENTES

A sinagoga e o pátio que a rodeia estendem-se para oeste da muralha romana e na área existe uma edificação destinada à moradia do zelador (*shamash*) que foi construída no século XX.

Ao leste da muralha romana que atualmente está destruída (Figura 4.5) encontram-se as ruínas das casas da comunidade judaica que existiam no local no século XX, e logo após essas habitações, existem ainda as ruínas de um edifício para os refugiados e enfermos construído na década de 1940.

A entrada principal do edifício da sinagoga está localizada na fachada oeste e chega-se a ela percorrendo o Beco de Santa Bárbara.

Figura 4.5: Maquete do Museu Copta que mostra o Cairo Antigo em 1930, com as três longas fileiras de construções dos alojamentos da comunidade judaica. Fotografia de Charles Le Quesne, 1990. (Fonte: Lambert. *opus cit.*, 1994, p.76)

O lado oeste da muralha romana está preservado na altura do solo. É composto de alvenaria em pedra polida. Blocos de pedra calcária compõem os portões de entrada mais antigos da muralha que se encontram preservados.

Os muros do cemitério copta, localizado ao norte do conjunto residencial e do hospital, finaliza a expansão ocorrida entre os séculos XIX e X. Ao sul de todo o conjunto está localizado o cemitério melquita. (Figura 4.6)

Figura 4.6: Planta com levantamento do Egito em que mostra a relação do Cairo Antigo e a região do rio. O levantamento foi realizado em 1918. Apresenta os cemitérios próximos da fortaleza e da sinagoga. (Fonte: Sheehan, P., *Opus cit.*, 2010, p. 101).

Esses elementos em conjunto com as casas da comunidade judaica, apesar de não serem construções contemporâneas, segundo Peter Sheehan, “podem representar a forma final das entradas para a construção medieval *Khawkha*¹² *al-khabīša* descrito pelo historiador do século XV Ibn Duqmāq”¹³

“... *Khawkha* está no *Qaṣr al-Shama* [o antigo forte romano], entre a *Kanīsat al-Yahūd* [sinagoga] e *al-Masjid al-Ardī* (uma mesquita que ocupa o piso térreo de um edifício). Não existe saída no fundo, mas o *Raīs al-Yahūd*¹⁴ fez uma entrada na parede de sua casa na *Massāsa* [o bairro judeu fora do forte romano, a leste]. Qualquer um pode deixar o *Khawkha* através dessa porta. Muitas pessoas vivem neste *Khawkha*”¹⁵

Existe um edifício anexo [I] que foi construído entre 1914 e 1934. Essas datas foram obtidas através dos levantamentos feitos por Sheehan [1994:68] dos documentos e plantas desenhados pelo Comité de la Conservation des Monuments de l’Art Arabe (CCMAA) em 1914 e pelo *Survey of Egypt* de 1934.

Segundo relato do *shamash* Shehāta Ibrāhīm Mūsā, que trabalhava no local durante a época do Projeto de Restauração de 1980/1990, esse anexo era utilizado pelos anciãos e funcionários da comunidade da sinagoga de Ben Ezrá, o que é confirmado nos documentos que registravam as doações feitas pelas pessoas que participavam das cerimônias religiosas na sinagoga. Ainda segundo o *shamash*, o porão do anexo I, era usado para estocar óleo para as lâmpadas da sinagoga, até o local ser abandonado na década de 1960.

¹² *Khawkha* é um tipo de passagem coberta.

¹³ Peter Sheehan, “Archaeological Survey of the Ben Ezra Synagogue Site”, em *Fortifications and the Synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue*, Edit. Phyllis Lambert. London: Weidenfeld & Nicolson, 1994. p. 68

¹⁴ O líder da comunidade judaica no Cairo no período aqui analisado.

¹⁵ Citado em Ugo Monneret de Villard, “Ricerche sulla Topografia di Qaṣr esh-Sham”, BSRGE (Bulletin de la Société royale de géographie d’Egypte), 12 (1924), pp. 73-94.

Existe ainda uma cisterna construída em tijolos que é anterior à construção do anexo [I]. Ela está localizada onde é a atual varanda desse edifício e permaneceu sendo usada ainda após a construção desse edifício. Na época em que estava em uso, a cisterna era apenas coberta com uma laje de pedra calcária.

O piso abaixo da cisterna estende-se em direção ao norte, até o anexo [II] e sugere a existência de um longo sistema de água subterrânea que talvez tivesse a função de fornecer o líquido para a irrigação dos jardins da sinagoga. Esse anexo [II] (Figura 4.7) serviu como residência do *shamash* até meados de 1940.

Figura 4.7: Planta da superfície das estruturas da Sinagoga de Ben Ezra com o Anexo II. (Fonte: Lambert, P., 1994, p. 72).

Butler se refere a “acácias e romãzeiras nos jardins da sinagoga”, o que contribui para confirmar a necessidade da existência de um sistema de abastecimento de água. A planta foi feita por Butler¹⁶ em 1884 (Figura 4.8) e o desenho feito por Jullien (Figura 4.9) mostram um jardim de palmeiras fora da linha do muro romano.

Figura 4.8: Fortaleza da Babilônia. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. Oxford, 1884, vol. 1. pp. 155-156.

¹⁶ Planta da Fortaleza Romana da Babilônia em J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. Oxford, 1884, vol. 1. pp. 155-156.

Le Vieux-Caire vu du midi à la fin du XIX^e siècle.
(Jullien, *Egypte*, p. 223)

1. Quartier de Saint Mercure. 2. Aqueduc. 3. Mosquée de 'Amr ibn al-'Âs. 4. Couvent arménien. 5. Couvent maronite.
6. Eglise de Saint Serge. 7. Eglise al-Mu'allaga. 8. Eglise de Saint Georges (grecque). 9. Eglise de Sainte Barbe. 10. Porte romaine.

Figura 4.9 : Vista do Cairo Antigo durante a segunda metade do século XIX. (Jullien)
Fonte: Cairo Antigo. (fonte: Moneer F. Tewfik, Adel Fareed and Raouf Fouad. "Protection and strengthening of the Holy Family Crypt at Abu-Serga church", *Historical Constructions*, P.B. Lourenço, P. Roca (Eds.), Guimarães, 2001, p. 1112.

De acordo com os levantamentos do Projeto de Restauração da Sinagoga de Ben Ezrá, existe um contraforte arredondado localizado contra o muro que faz junção com a igreja de Santa Bárbara, construído para reforçar a estrutura. Abaixo dos pilares, existem dois arcos de tijolo que foram executados em diferentes alinhamentos. A forma de execução e o estudo da argamassa utilizada no assentamento de ambos parece ser idêntica, e não existe nenhuma evidência que indique que a execução de ambos tenha ocorrido em momentos diferentes.

A construção indica uma única fase em que os pilares foram adicionados após a construção da abóbada ter sido completada e as linhas dos muros de suporte incorporadas umas às outras¹⁷. A função desses arcos sugere mais terem sido restos de

¹⁷ Sheehan in Lambert, 1994, p. 65-77.

câmaras abobadadas ou tumbas. O que pode ser indicado pelos cemitérios que existem próximos ao local.

A sinagoga e o pátio adjacente ao edifício, junto com a área que pertence ao Anexo II, formam o núcleo central desse sítio e representam as partes sobreviventes do bairro medieval que existia dentro das muralhas da antiga fortaleza romana.

Outras evidências arqueológicas sugerem que o bairro judeu se estendeu para o leste da muralha romana no período medieval, mas são necessárias mais escavações e estudos do local dentro da muralha e nas áreas externas do entorno para confirmar a área que o bairro abrangeu. Durante a execução do Projeto de Restauração apenas foram investigadas as estruturas que se relacionam aos séculos XIX e XX.

A análise das informações obtidas a partir dos levantamentos realizados pelas equipes de Lambert e pelo ARCE e o estudo desenvolvido nesta pesquisa vêm contribuir para o entendimento das relações entre os grupos religiosos muçulmanos e judaicos durante a Idade Média e das relações sociais e de espaço construídas entre eles, através das análises desenvolvidas nos capítulos anteriores.

4.5 - CARACTERÍSTICAS TIPOLÓGICAS E ARQUITETÔNICAS DO EDIFÍCIO

O atual prédio da sinagoga possui uma planta de tipo basilical semelhante à da basílica romana. É composto por dois pavimentos, e sua ábside é retilínea, dividida em três naves, cobertas por teto de madeira. A ábside não está alinhada em direção sul-leste¹⁸. (Figura 4.10).

A nave central do edifício atual possui dez colunas em ferro fundido, sendo cinco colunas de cada lado da nave que suportam a galeria feminina.

¹⁸ Em direção a Jerusalém.

Figur 4.10: Planta do piso térreo da Sinagoga de Ben Ezrá. (desenho de Claire Daliers e Brigitte Boitte) (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994. P, 114)

Antigos comentários de visitantes nos anos anteriores à década de 1890 informam a existência de colunas em mármore, mas em 1892 a sinagoga passou por outra reforma e essas colunas foram substituídas por colunas em ferro fundido que receberam pinturas imitando o mármore.

Não se sabe para onde foram levadas as colunas originais, ou se elas foram substituídas porque estavam danificadas. A lista citada por Goitein¹⁹, datada do período medieval, contém comentários sobre a existência de colunas de mármore, provavelmente de reuso que foram objeto de admiração de muitos visitantes da sinagoga

¹⁹ Goitein in Eretz Yisrael, 7, pp. 84-87; Gil, Documents of the Foundations, pp. 136-44.

desde a reconstrução ocorrida em 1040 EC, registrada nos documentos *waqfs* até 1840²⁰.

A maior mudança feita pela reconstrução ocorrida no século XIX está relacionada à diminuição no número de colunas da nave, que passou de doze para as atuais dez colunas (Figura 4.11).

Figura 4.11: Reconstrução isométrica do século XIX no interior da Sinagoga de Ben Ezrá. Desenho Kate Spence, 1993. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p. 83)

O teto²¹ atual é plano e possui um tipo de clerestório²² acima da nave que é suportada por dez colunas de mármore na galeria superior localizada acima das colunas de ferro que existem no piso térreo, citadas anteriormente.

²⁰ Referências a estes comentários sobre as colunas de mármore são encontradas em: Benjamin II (1847) e Saphir (1859), Jemsel (1641) [em E.K. Adler, *Jewish Travellers* (London, 1930), 340]

Quesne (em Lambert,1994) afirma que as descrições feitas no século XIX à respeito do teto da sinagoga são conflitantes, pois as fontes medievais sugerem que o teto era abobadado (Figura 4.12), talvez baseado na descrição de Japheth b. Shekhanya²³ que se refere à instalação de “cordas da abóbada” na sua descrição do teto na reconstrução da sinagoga ocorrida entre os anos de 1034 e 1039 EC²⁴. Durante a intervenção realizada em 1892 foi construído um novo teto (Figura 4.13) em padrão plano, nos mesmos moldes do teto encontrado na descrição de Chester feita em 1872.

Figura 4.12 (esq.): Perspectiva axonométrica da Sinagoga de Ben Ezrá (SBE) antes da reconstrução de 1889. Figura 4.13 (dir.): Perspectiva axonométrica da SBE conforme o ano de 1930. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p.90/91)

²¹ Como os termos teto e cobertura são utilizados é bom esclarecer o que define “teto”: “é a superfície superior de um compartimento ou recinto coberto. Pode ser constituído pela face inferior da cobertura ou do forro”. (Albernaz, M. Paula e Lima, Cecília Modesto. Dicionário Ilustrado de Arquitetura. ProEditores, São Paulo, 1998)

²² Parte superior da nave, transeptos ou ala superior de um edifício religioso que possui uma série de janelas, e que está acima dos telhados adjacentes que cobrem as naves laterais, que fornece a principal entrada de luz para a nave central do prédio. As basílicas romanas utilizavam este tipo de sistema de iluminação.

²³ ENA 2738.1

²⁴ Também citado por Marina Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, Cornell U.Press, 2008.

Goitein²⁵ insiste que o teto medieval possuía duas águas, comparando-a com o teto da igreja de Abū Sargah²⁶. As listas de materiais datadas de 1040 EC também informam o uso de grandes quantidades de madeira para o teto²⁷.

As fontes do século XIX indicavam um outro tipo de cobertura diferente. A descrição da sinagoga feita por Saphir em 1859 sugere que o teto do edifício era abobadado: “O teto fica sobre doze pilares de mármore em duas colunas, com arcos em pedras sobre esses pilares e as vigas repousam sobre os arcos”²⁸.

A descrição de Chester feita em 1872 e citada também por Le Quesne²⁹ assinala um arranjo que incorporava um “clerestório com oito ou mais colunas de mármore”, o que segundo o próprio Quesne³⁰, só seria possível se Chester tivesse visto um teto plano.

Michel Jullien, no relato da sua visita à sinagoga realizada em 1887 comenta: “A Sinagoga é uma igreja com três naves, mais similar às igrejas romanas da Europa Central do que às igrejas coptas. [...] o único exemplo de edifício com três naves cobertas com abóbada de canhão é o da Igreja Copta, com uma porta no centro da fachada”³¹.

O teto pode ter tido abóbadas anteriormente, pois a edifício sofreu diversas reconstruções durante todos esses séculos. A mudança na forma do teto pode também ter ocorrido durante a restauração descrita por Saphir, quando ele comenta que as partes que restaram do telhado desabaram na Câmara da Guenizá.

Jullien também comenta que durante a sua segunda visita à sinagoga em 1889, o teto do edifício tinha desabado, e que os líderes da comunidade decidiram que o teto deveria ser reconstruído no “mesmo modelo do teto anterior, cuja estrutura ficou em

²⁵ Goitein. *A Mediterranean Society* (Berkeley 1967-88), vol. II, p. 145.

²⁶ Abū Sargah é a igreja mais antiga do Egito. A data de sua construção é por volta do século V d.C.. A lenda que envolve esta igreja é de que ela teria sido construída sobre a cripta onde a Sagrada Família teria permanecido por três semanas durante sua jornada pelo Egito

²⁷ Entre os tipos de madeira: sicamoro, acácia e palmeira

²⁸ J. Saphir, *Iben Saphir*, (Lyck, 1866), fols 21a-b, trans. D. Ginat and C. Le Quesne

²⁹ Quesne in Lambert, 1994, 87

³⁰ Idem.

³¹ M. Jullien, *L'Égypte Souvenirs bibliques et Chrétiens*, Lille, 1889, p. 232 (in Lambert, 1994, p. 256)

pedaços devido ao desabamento e não poderia ser reconstruída.”³². O teto deve ter desabado entre os anos de 1887 e 1889, pois Michel Jullien faz uma visita à sinagoga em 1887 e não indica que qualquer desastre tenha ocorrido com o telhado.

A galeria feminina da sinagoga só pode ser alcançada por uma escada externa, a qual se conecta com a porta no centro da fachada sul através de uma passarela.

A fachada oeste possui uma espécie de “ante-sala”, um tipo de vestíbulo fechado que é a entrada principal da sinagoga, e observado pela planta está no mesmo alinhamento, sendo uma prolongação do eixo central do edifício principal. Existe uma abertura em cada face das fachadas do corpo dessa “ante-sala”, sendo que o centro da abertura da face oeste está alinhada com a nave central da sinagoga (Figura 4.14).

Figura 4.14: Elevação da fachada oeste da SBE. Desenho de Claire Daliers. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p.118)

Esse vestíbulo da entrada principal é um dos elementos que foi modificado e teve o piso elevado, provavelmente devido à elevação do nível do piso térreo do interior, e também sofreu o acréscimo de uma abertura em cada face externa (Figura 4.15).

³² J. Mosseri, ‘The Synagogues of Egypt: Past and Present’, *The Jewish Review*, V (1914), p. 39 – citado por Le Quesne, 1994, p.80.

Figura 4.15: Elevação da fachada sul da SBE. Desenho de Claire Daliers. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p.119)

As indicações da principal entrada do edifício durante o século XIX situam-na no mesmo ponto da entrada do atual edifício, a única diferença é que se chegava à ela por degraus descendentes, iguais aos que são encontrados nas igrejas vizinhas de Abū Sargah e Santa Bárbara.

Chester³³ descreve a entrada como um tipo de arco, construída em tijolos e decorada com estuque e com dois nichos para lâmpadas nas paredes laterais. Nos trabalhos de restauro da década de 1990 foi encontrada evidência da existência de uma abertura em arco na fachada sul, que parece ser uma outra entrada para a sinagoga indicada também por Chester, à qual se tinha acesso através do piso térreo.

Existe uma planta desenhada por Mosseri³⁴ em 1914. É um desenho feito de memória em que representa o antigo prédio da sinagoga logo depois uma reconstrução realizada entre os anos 1889 a 1892. A planta apresenta o vestíbulo de entrada da sinagoga com apenas uma abertura lateral que se alcança através da escada ascendente.

Mas a descrição feita por Saphir refere-se à entrada na sinagoga através de uma escada descendente. Não existem vestígios que comprovem se existia outra entrada

³³ Citado em Lambert, 1994, p. 245. Greville J. Chester, 'The Ancient Christian Churches of Musr el Ateekah, or Old Cairo, and Its Neighbourhood', *The Archaeological Journal*, 29 (1872), pp. 126-7.

³⁴ Jack Mosseri, antiquario amador, citado por Le Quesne (1994,88).

além das já citadas acima, no nível do solo na fachada sul, restando apenas a entrada bloqueada conforme o que foi encontrado durante os trabalhos de 1990.

Na parte leste do edifício está localizado o santuário, que possui uma arca central ou *hekhal*, e está emoldurado por um arco, atualmente decorado no padrão de *ablaq*. As paredes laterais que delimitam esse espaço estão no mesmo alinhamento das colunas que orientam o corredor da nave central. Existem de cada lado desse espaço do santuário duas câmaras com arcas auxiliares, cujos acessos para elas se dá através de portas que se abrem para cada nave lateral. Esse grande arco principal tem uma forma levemente em ferradura na altura das impostas³⁵ (Figura 4.16).

Figura 4.16: Corte transversal da SBE. Vista leste. Desenho de Claire Daliers, Rodrigo Tapia e Anna-Paula Villela. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p. 122)

Imediatamente acima das câmaras de canto no final oposto da galeria existem dois depósitos. O acesso ao depósito sul³⁶ é através de uma porta, mas o acesso ao depósito localizado do lado norte se faz apenas por uma espécie de “escotilha” no alto da parede oeste. Esse depósito da galeria esquerda era o local da sinagoga destinado à armazenagem dos documentos, conhecido como Guenizá, que foi apresentado no capítulo anterior.

³⁵ Imposta é o bloco superior do pilar que apóia a parte do arco no local onde se inicia a curva.

³⁶ Galeria direita, para quem este de frente para a sinagoga

As colunas de sustentação localizadas nas paredes envoltórias do edifício estão alinhadas com os pilares internos da nave. Essas colunas formam pequenos recuos, como um tipo de reentrância ao longo das fachadas externas laterais do edifício. Os edifícios da época mameluca também apresentam essa característica, mas as distâncias entre as colunas desses edifícios dependiam de sua escala.

As fachadas leste e oeste possuem janelas em arcos ogivais inseridos dentro de um vão retangular que forma um tipo de moldura em madeira. As demais são janelas na forma de arcos ogivais em tijolos e estão localizadas em todos os recuos do andar superior, com exceção dos vãos de entrada da ante-sala de entrada na fachada oeste, da fachada leste do edifício e no centro da parede sul, na qual está localizada a porta que dá acesso à passarela externa. Os vãos desses últimos são em arcos ogivais com guarnições em madeira.

Atualmente existe uma passarela construída para se chegar à galeria feminina e foi uma solução posterior à demolição de edifício objeto de *waqf*³⁷ durante a década de 1930. A planta feita por Mosseri, citada acima, mostra essa edificação. O sistema de entrada para a galeria feminina em 1892 conectava a entrada da galeria do edifício da sinagoga ao edifício do *waqf*.

Um dos motivos para a demolição do edifício do *waqf* pode ter sido a construção do abrigo nos fundos da sinagoga, à leste da muralha romana. O acesso para a galeria feminina e que pode ter existido antes do século XIX parece ter sido através de uma escada construída adjacente à fachada sul e que conduziria ao andar superior com uma porta no final da fachada leste. As portas e janelas do edifício, com exceção da ante-sala da entrada e da face adjacente ao antigo *waqf* são as mesmas que as do prédio anterior à reforma ocorrida no início do século XX.

Na época dessas alterações, durante as quais foi feita a mudança no tipo de acesso e da localização da abertura à galeria feminina, a fachada externa recebeu uma camada de reboco imitando trabalho em cantaria. Devido à aplicação dessa camada de argamassa tornou-se impossível afirmar como poderia ter sido a fachada anterior.

³⁷ Este edifício não foi reconstruído.

4.6 - ELEMENTOS ARQUITETÔNICOS NO INTERIOR DO EDIFÍCIO

No centro do piso térreo encontra-se a *bimá*, que é a plataforma de apoio para a leitura da Torá durante as cerimônias (Figura 4.18).

Na entrada da sinagoga, existe uma *maṣṭaba*, algo pouco usual para esse tipo de edifício. A *maṣṭaba* está localizada próxima à *bimá* em direção à entrada do lado oeste. A *maṣṭaba*³⁸ é uma plataforma em mármore esculpida com inscrições de dedicatória. A inscrição data de abril de 1907.

Saphir descreveu um tipo de estrutura em tenda construída sobre a *maṣṭaba*, com uma cobertura presa a quatro postes de madeira colocados nos quatro cantos³⁹. Esse elemento também seria “pesado como uma tumba muçulmana”⁴⁰, e a *bimá* da sinagoga parece que estava coberta por uma espécie de baldaquino.

Comparando com as evidências e relatos das construções anteriores, a *bimá* e a *maṣṭaba* foram praticamente preservadas, apenas com algumas alterações, entre elas a supressão do baldaquino da *bimá* que foi reduzida a uma simples plataforma e a *maṣṭaba* foi ampliada e recebeu novas inscrições.

A *maṣṭaba* talvez tenha recebido o revestimento em mármore depois da reconstrução de 1982. Existem inscrições datadas de abril de 1907 com os seguintes dizeres: “Eu melhorei esta santa casa de Deus com lajes de mármore para glorificar e engrandecer a casa do Senhor”, e outras inscrições que mostram que a família Romano⁴¹

³⁸ A palavra tem origem árabe e significa banco, e foi usada nos tempos modernos para denominar os antigos sepulcros egípcios. Elas começaram a ser construídas desde a primeira era dinástica – período arcaico – cerca de 3500 a.C. e foi o tipo de edifício que precedeu as pirâmides. A palavra deriva do árabe *maabba* que significa ‘banco de pedra’ e do aramaico *misubb*.

Hamlin, Talbot (1954). *Architecture through the Ages*. New York: Putnam. p. 30. Badawy, Alexander (1966). *Architecture in Ancient Egypt and the Near East*. Cambridge: MIT Press. p. 46; *Ancient Egypt and the Near East*. Cambridge: MIT Press. 1966. p. 7; Gardiner, A. (1964). *Egypt of the Pharaohs*. New York: Oxford University Press. p. 57 n7; R., C. L. (1913). "A Model of the Mastaba-Tomb of Userkaf-Ankh". *Metropolitan Museum of Art Bulletin* 8 (6): 125–130. JSTOR 3252928; Badawy, Alexander (1966). *Architecture in Ancient Egypt and the Near East*. Cambridge: MIT Press. p. 51.

³⁹ Esta configuração da *maṣṭaba* não existe mais.

⁴⁰ Tradução do texto J. Saphir, Iben Saphir, (Lyck, 1866), fols 21a-b, trans. D. Ginat and C. Le Quesne, em Lambert, opus cit. p. 243-244.

⁴¹ Sobre esta família ver: Krämer, Gudrun. *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*. I.B. Tauris, Londres, 1989.

foi responsável pela doação desses elementos e pela confecção da decoração. Existem diversas inscrições na *masṭaba* que evocam a contribuição dessa mesma família.

A *bimá* também tem inscrições com dedicatórias a dois outros membros doadores da comunidade: Raphael Zakī Cohen e Azīz Zvī Arve datadas de 1910.

Existem outros versículos e dedicatórias extraídas das escrituras que podem ser encontrados embutidos nos painéis de madeira entalhada nos armários e no *hekhal*⁴² (arca).

Quesne (Lambert,1994) afirma que a forma do *hekhal* era diferente da atual, baseado na descrição de Butler, que descreve o *hekhal* como “(...) uma ampla abside curvada na parede leste, com seu arco triunfal finamente ornamentado sobre o santuário, que apresenta muitas das características do estilo latino”,⁴³ e Chester fala “dos arabescos e chapas trabalhadas com inscrições elegantemente executadas sobre madeira e gesso em caracteres hebraicos.”⁴⁴

Ao longo das paredes existem diversos móveis que apresentam inscrições aparentemente mais recentes que as entalhadas no *hekhal*, e também exibem painéis com muxarabis e incrustações com madrepérola, e sobre cada um há uma inscrição com o nome dos doadores, todas não datadas, mas é possível indicar a época aproximada em que foi realizada pois um dos doadores foi o casal Aslan Josef Vidon, um dos principais benfeitores da Sinagoga de Rambam em Ḥarat al Yahūd durante a década de 1930.

As paredes e o teto estão revestidos com pinturas de arabescos, e apenas as duas câmaras no piso térreo ao lado do *hekhal* conservam o antigo padrão linear dos tijolos da alvenaria (Figuras 4.17 , 4.18, 4.19 e 4.20).

⁴² O nome hebraico *Hekhal* (hebraico הֶחָל) significa um grande edifício. O termo ‘templo’ ou ‘santuário’ é utilizado para traduzir a palavra *Hekhal*, é uma estrutura indicada pelos arqueologistas como sendo a estrutura do Templo de Salomão. Esta mesma estrutura de templo é utilizada nas sinagogas sefaraditas, e utilizam a termo *hekhal* é o local para guarda da Torá. O termo Arca da Tora ou apenas Arca em uma sinagoga é conhecido em hebreu pelos asquenazitas como Aron Kodesh. Na maioria dos casos, quando for possível, a Arca está localizada na parede da sinagoga mais próxima de Jerusalém. O *hekhal* também contém a Menorá, o Altar do Incenso.

“Estudiosos têm observado que esta estrutura de três partes se assemelha à estrutura do Templo de Salomão, conforme descrito em 1 Reis 6:3, 5: o *hekhal* (santuário), o *devir* (santuário interno) ou *qodesh ha-qodashim* (Santo dos Santos), em que estava localizada a arca coberta pelos querubins, e uma parede “externa” (*qir*), que rodeava tanto o *hekhal* como o *devir*.” (Peter Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*. Princeton, 2009, p. 59)

⁴³ Butler, Alfred Joshua. *The ancient Coptic Churches of Egypt*. Vol.1, Oxford press, 1884, p. 6.

⁴⁴ Opus cit.

Figura 4.17 (esq.): *Hekhal* da SBE. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p. 189). Figura 4.18 (dir.): Vista geral, com a *bimá* a frente. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p. 187).

Figura 4.19 (esq.): Intradorso da arcada da galeria feminina e o teto da nave. da SBE. Foto: 1993. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p. 189). Figura 4.20 (dir.): Portas da câmara ao norte da arca. Mostra o antigo revestimento nas paredes imitando trabalho em cantaria. Foto: Fotógrafo desconhecido, 1930. (Fonte: Lambert, Phyllis. 1994, p. 97).

Os móveis da sinagoga possuem inscrições entalhadas ou esculpidas e elas servem de auxílio para o entendimento das relações entre o edifício e a comunidade judaica, pois muitos móveis contêm inscrições datadas, e revelam como os membros da

comunidade contribuíam para a manutenção do edifício. Os encaixes entalhados dos móveis e a *bimá* foram instalados em momentos diferentes depois da restauração de 1892.

A tela de madeira marchetada no *hekhal* indica ter sido um dos primeiros elementos colocados logo após a reconstrução de 1892, sendo que um dos painéis da tela contém duas inscrições sobre o doador: “Uma contribuição de Moshê Romano” no arco entre as *muqarnas* do painel, e “De um servo de Deus – Moshê Abraham Romano – lembre-me gentilmente” em um outro painel. Esses painéis são datados de 1900, têm o mesmo tipo de desenho e são confeccionados no mesmo material do painel do *hekhal*, o que indica que eram contemporâneos na sua confecção, que talvez tenham sido pagos pela mesma pessoa.

Os armários, pelas suas inscrições, datam do início do século XX, mas os objetos decorativos do interior parecem ter sido do primeiro edifício da sinagoga (do século IX) e apenas foram reinstalados no novo prédio. A câmara da Guenizá também não sofreu alteração relacionada à sua localização.

O principal e mais importante elemento encontrado no século XIX na sinagoga foi a câmara da Guenizá, descrita detalhadamente por Saphir depois de sua visita em 1864, cujo texto foi traduzido por Le Quesne e D. Ginat:

“ (...) Em uma segunda viagem no verão de 1864, eu visitei novamente e diversas vezes. Alguém percorre a sinagoga por entre pequenas salas e na galeria das mulheres; foi-me dito que há uma Guenizá muito antiga para velhos pergaminhos, uma câmara cheia de rolos guardados desde os tempos antigos. Eu quis ir lá vasculhar, talvez eu achasse alguma coisa. Eu fui no segundo dia do *Rosh Hodesh Iiar*⁴⁵ quando o tesoureiro e o *shamash* (zelador) estavam lá e a sinagoga ficava aberta o dia inteiro. E pedi a eles que me mostrassem a Guenizá, mas não quiseram fazê-lo; eles disseram que era muito perigoso porque uma serpente estava enrolada em cima da câmara. Eu voltei outra vez no

⁴⁵ Depois da leitura da Torá, mas antes de recolocá-la de volta na arca, se anuncia o *Rosh Hodesh Iyyar*, que começa na quarta e quinta-feira. (em Kenneth S. Goldrich. *Order of prayers blessings and Torah. Reading for Synagogue and Home Table*. The United Synagogue of Conservative Judaism and the Rabbinical Assembly)

*Rosh Hodesh*⁴⁶ Sivan: o *shamahs* me mostrou o caminho para a câmara superior e também me trouxe uma escada para subir, pois o acesso para a Guenizá está localizado próximo ao telhado da sinagoga. Ela estava fechada por todos os lados sem qualquer entrada; o telhado estava aberto por cima e por onde podiam ser jogados e colocados os rolos usados. Eu subi por uma escada. Ela (a câmara) estava cheia com uma altura de dois andares e meio. Na época que eles fizeram reparos na sinagoga, eles jogaram através dessa abertura [da Guenizá] todos os painéis e pedaços de painéis juntos com um monte de terra, pedras que tinham caído do telhado. Depois de ter trabalhado por dois dias e estar coberto de poeira e terra, eu retirei diversas folhas de rolos de pergaminho diferentes e vários manuscritos, mas eu não achei nenhum uso ou informação neles, quem sabe o que poderia existir por baixo deles, porque eu estava muito cansado de procurar. (...)»⁴⁷

Jacob Saphir também se refere a uma câmara existente no sul do *hekhal* como “a gruta de Elias”, descrevendo seu uso similar ao encontrado na descrição de Ovadiá de Bertinoro feita em 1488 EC. Segundo Mosseri⁴⁸ a câmara era conhecida pelo nome de *Maqām Eliyahu há-Navi*. Herbert Loewe⁴⁹ comenta a existência de textos e versículos da cabala escritos nas suas paredes e também descreve as pessoas passando a noite dentro dessa gruta durante a celebração do *Rosh Hodesh Iyar*, para a cura de males da saúde.

Durante os levantamentos realizados no século XX verificou-se que os elementos e distribuição do espaço e das câmaras existentes na reconstrução da sinagoga no século XIX permaneceram os mesmos do edifício anterior à época de 1850: a nave com as câmaras laterais, o pórtico, a *maṣṭaba*, a galeria feminina e a Guenizá. As

⁴⁶ Se é um mês de 29 dias ocorre apenas um Rosh Hodesh (ou Codesh), se tiver 30 dias dois dias são celebrados, o último dia da lua, e o primeiro da lua nova. (Abraham Z. Idelsohn. *Ceremonies of Judaism*, 1929).

⁴⁷ T.A. (a partir da transcrição de C. LeQuesne e D.Ginat, in Lambert, 243/244)

⁴⁸ citado em Quesne [Lambert], p.198

⁴⁹ judeu egípcio do início do século XX.

paredes envoltórias do edifício são novas, e as suas dimensões permaneceram as mesmas, não havendo acréscimo de área construída.

Um dos principais objetos da sinagoga era a Torá de Ezrá e que era mantida em uma arca especial na câmara ao norte do *hekhal*, essa arca que continha a Torá foi mencionada em quase todas as descrições da sinagoga.

O edifício antigo do século XIX parece que possuía, como o edifício atual, câmaras de ambos os lados do *hekhal*, providas de armários para a guarda dos rolos da Torá que não cabiam dentro da arca central, como indica Adler⁵⁰

A estrutura do edifício é composta principalmente de restos de pedra calcária e tijolo que está acima do piso térreo. Uma fileira de placas de calcário sustenta a carga das paredes mais estreitas do andar superior. A fachada externa é revestida de “gesso” imitando o trabalho de cantaria regular.

As descrições da sinagoga feitas durante o século XIX não dão informações sobre os materiais utilizados na construção do edifício que existia nesse período. As principais fontes que descrevem o edifício no século XIX são: Greville Chester⁵¹, que era um clérigo inglês nascido no século XIX com grande interesse em arqueologia, principalmente egiptologia, e que visitou o Egito diversas vezes e em 1890 na sua visita à Sinagoga de Ben Ezrá descobriu o montante de documentos da Guenizá, e Butler⁵², já citado anteriormente.

Chester se refere ao material empregado na construção da sinagoga como tijolos e pedras e diversos painéis de madeira nas paredes. Ele menciona, como Butler, também os estuques decorativos ao redor do *hekhal*.

Após a década de 1930 as paredes internas da sinagoga foram redecoradas e, segundo Quesne, receberam as pinturas com padrões geométricos e arabescos que cobrem o atual edifício. Mas existe outra versão de Butler encontrada em seus

⁵⁰ Texto completo transcrito em Lambert, 1974: 245. O original de Elkan k. Adler, “Notes of a Journey to the East”, *Jewish Chronicle*, 21 December 1888, p. 8.

⁵¹ Ver também em Reif, Stefan C., *A Jewish Archive from Old Cairo – the history of Cambridge university’s Genizah Collection*. Edt. British Library, 2000; Glickman, Mark, *Sacred Treasure – The Cairo Genizah: The Amasing Discoveries of Forgotten Jewish History in an Egyptian Synagogue Attic*, Library of Congress, USA, 2011; Goitein, *The Mediterranean Society: Economic Foundations*, Vol. I.

⁵² Butler, *Ancient Coptic Churches in Egypt* Vol.1, 1884.

comentários sobre as pinturas coloridas que estavam debaixo da camada em cal que tinha sido aplicada na renovação da sinagoga nos anos de 1850 e que a capa de cal teria provocado o estrago dessas pinturas.

4.7 - EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS ANTERIORES À RESTAURAÇÃO – LEVANTAMENTOS PARA O PROJETO DE 1980.

Segundo o levantamento feito para a intervenções e restaurações da década de 1980, as fundações da atual sinagoga revelaram evidências de “ao menos” duas sinagogas anteriores. As paredes dessas duas sinagogas anteriores parecem correr sob o mesmo alinhamento da atual sinagoga, o que indica serem construções de edifícios que foram executadas uma após a outra.

Uma das justificativas para que tivessem ocorrido essas sobreposições na construção é que segundo a lei que controla a construção de edifícios religiosos de outros cultos que não o islâmico (Pacto de ʿUmar) não era permitido que as restaurações envolvessem acréscimo de área ou outras adições ao edifício original, nem mesmo o emprego de materiais diferentes do utilizado na construção do edifício original (Fattal, 1958: 180)⁵³. Ocorre, como visto anteriormente, que a maioria das construções de edifícios religiosos dos *dhimmīs* foram realizadas após a conquista islâmica e nem sempre o pacto de ʿUmar era seguido, como visto no capítulo 3. Uma das razões para a construção de um novo edifício sobre a estrutura anterior poderia ser também para aproveitar a antiga estrutura existente.

A evidência arqueológica da segunda construção do edifício dessa sinagoga encontra-se no nível estabilizado do *homra*⁵⁴ sobre a construção do edifício anterior.

⁵³ A. Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d’Islam*. Beirut. 1958, p. 180. Citado também por LeQuesne. In: Lambert, 1994, p. 81.

⁵⁴ “Argamassa hidráulica e concreto que era utilizada sobre o solo por volta do final do século III AEC. Sempre que os materiais pozolânicos (rochas de origem vulcânica, constituídos por uma mistura mais ou menos homogênea de materiais argilosos, siltes e areias, com maior ou menor agregação) não estavam disponíveis, os romanos usavam uma mistura de cal hidratada e cerâmica triturada. Muitos nomes são utilizados para designar essas cerâmicas esmagadas: Horasan na Turquia, Surkhi na Índia, Homra nos países árabes”. (org. Jan Válek, John J. Hughes, Caspar J. W. P. Groot, *Historic Mortars*:

A reconstrução do edifício em 1892 parece indicar que as paredes do edifício anterior foram demolidas até o nível do chão. Os entulhos dessa demolição parecem ter sido usados para elevar o piso para a cota atual. Butler também indica que o atual edifício possuía as mesmas dimensões do primeiro edifício, e que as medições dos arqueologistas do século XIX indicavam essas medidas.

Mas a datação da demolição do edifício mais antigo, o qual deu lugar ao atual, apresenta diversos problemas. Como citado anteriormente, devido às limitações impostas durante as escavações realizadas no projeto BESRP, não se obteve material estratificado o suficiente para que se chegasse a conclusões satisfatórias relacionadas ao edifício original da sinagoga, nem a respeito de suas reconstruções posteriores ao século IX. Apenas parte da estrutura do edifício do século XI, executada durante uma reconstrução ocorrida entre os anos 1039-41 EC foi encontrada praticamente intacta e assim foi possível ter uma idéia de quais materiais foram utilizados durante o século XI.

Existem indícios da construção da sinagoga que existia antes do século XIX na parede da base das fundações do edifício reconstruído entre 1889 e 1892. O piso do edifício do século XIX está 1,4 metros abaixo do nível da atual sinagoga, e pode ser comparado com o nível do piso da Igreja de Santa Bárbara, fundada no século VII, cujo piso encontra-se 1,35 metros abaixo do nível do solo, o que poderia indicar que a sinagoga anterior era de uma data próxima à da igreja.

Mas as pedras de canto da alvenaria das pilastras parecem ser mais recentes segundo os levantamentos realizados pelo BESRP, pois as estrias causadas pelas ferramentas utilizadas são claramente visíveis, e não se apresentam desgastadas pelo tempo. O que pode indicar uma completa renovação da sinagoga no início do século XX.

As paredes foram feitas de pedras calcárias, assentadas com argamassa de cal, enquanto os pilares são revestidos por calcário. Essas paredes são de uma segunda fase

Characterisation, Assessment and Repair. RILEM/SPRINGER, 2012, p. 129). A cerâmica esmagada (inclusive tijolo de barro cozido), podia ser também derivado de entulho que existia na região. O que indica também que poderia ter sido do edifício anterior da própria sinagoga. Ver também sobre o assunto: Maria Boştenaru Dan, Richard Přikryl, Ákos Török (org.), *Materials, Technologies and Practice in Historic Heritage Structures*. SPRINGER, 2010, p. 235.

da sinagoga e estão cortadas bem ao nível do solo, fornecem uma espécie de plataforma para as atuais paredes que são mais estreitas que as anteriores⁵⁵.

Mas embora não tenha sido possível realizar escavações adjacentes à parede da parte leste, o levantamento parece indicar que essa área entorno da antiga sinagoga foi significativamente diferente da atual.

Em 1859 foi realizada uma das principais restaurações, na qual foram executados trabalhos de reforço das paredes existentes, que segundo os levantamentos feitos durante o Projeto de Restauração da Sinagoga de Ben Ezrá essas paredes teriam sido de uma sinagoga construída entre 1039-41 EC. Mas essa restauração colaborou para que não se tornasse possível realizar qualquer alteração das dimensões nas reconstruções que ocorreram depois. O que restou da sinagoga de 1859 sobrevive na base da parede esquerda do atual edifício e forma os alicerces da fundação do atual edifício.

Existe um poço localizado externamente ao muro oriental da sinagoga e pode ser alcançado por uma passagem através do porão. O acesso a esse poço é possibilitado por um lance de escadas descendo pelo leste, a partir da metade do caminho ao longo da parede sul do edifício.

⁵⁵Cf. Le Quesne, em Lambert, 1994. p.81.

4.8 - HISTÓRIA DA CONSTRUÇÃO (DO EDIFÍCIO): EVIDÊNCIA TEXTUAL

4.8.1 - A SINAGOGA E A SUA RELAÇÃO COM A COMUNIDADE – AS EVIDÊNCIAS TEXTUAIS

Das pesquisas feitas durante o projeto de restauração da Sinagoga de Ben Ezrá em 1980, o material arqueológico obtido foi escasso para se elaborar um relato seguro da história da sinagoga.

As evidências textuais oferecem mais informações sobre a história do edifício anterior ao século XIX do que as evidências materiais do edifício levantadas até a presente data. Os textos relatam que ocorreram várias destruições e depois reconstruções. As mais objetivas são encontradas na documentação sobre as fundações piedosas encontradas na Guenizá (ver capítulo 3), e estão relacionadas aos gastos para a manutenção da sinagoga e também à compra de material para reconstruções e reparos.

O estudo do edifício da sinagoga também está limitado por falta de qualquer desenho ou registro de como poderia ser a antiga sinagoga antes das destruições e demolições ocorridas nos séculos anteriores ao XIX. Muitos viajantes faziam registros gráficos das cidades e dos edifícios, mas no caso da sinagoga, se algum registro existiu, não chegou até os dias de hoje.

As principais fontes relativas ao edifício da sinagoga datadas do período medieval são textuais⁵⁶ e não existem desenhos ou plantas realizados naquele período. A principal fonte sobre as comunidades judaicas do Oriente Médio é encontrada nos manuscritos e documentos que da Guenizá da Sinagoga de Ben Ezrá em 1890. A documentação vai até o século XIX, mas a maioria está concentrada entre os séculos XI e XIII, como foi visto no capítulo anterior.

Das informações obtidas dos documentos da Guenizá relacionadas à manutenção da sinagoga, sabe-se que durante os anos de 1039-41 EC ela passou por uma

⁵⁶ TS Ar. 18(1).35; TS 20.96; ENA 2738.1 (Goitein in Eretz Yisrael, 7, pp. 84-87; Gil, Documents of the Foundations, pp. 136-44)

reconstrução patrocinada com recursos dos judeus de al-Fusṭāṭ que era uma comunidade bastante rica na região.

Sobre a origem do edifício, diversos relatos de autores árabes afirmam que a Sinagoga de Ben Ezrá era originalmente a igreja melquita de São Michel. Entre os autores que fazem essa afirmação: Abū al-Makārim, al-Mākin e al-Maqrīzī, que mencionam a venda aos judeus de uma igreja em Qaṣr al-Shama' no final do século IX pelo Patriarca Michel III (895-909 EC).

Para Le Quesne (Lambert, 1994) as referências da venda da igreja de São Michel “claramente descrevem o edifício [da igreja] como estando na vizinhança da Mu^callaqa em Qaṣr al-Shama”⁵⁷. E afirma que “por causa do longo período aceitando uma interpretação equivocada, devido ao ambiente copta, os visitantes da Sinagoga de Ben Ezrá têm enxergado a sinagoga como um arquétipo de igreja copta”⁵⁸. E que segundo ele essa similaridade não seria consequência apenas devido à tradição arquitetônica do entorno, “mas também uma tentativa de evitar chamar a atenção das autoridades, somando-se o uso da mão-de-obra, no caso de muitos edifícios medievais islâmicos no Egito, onde trabalharam muitos artesãos e construtores coptas”⁵⁹.

A influência copta é encontrada no desenho em forma de basílica com nave e corredores laterais divididos por colunas, o santuário triplo, um tipo de distribuição espacial que não é usual em sinagogas, o teto abobadado foi indicado por alguns visitantes, os trabalhos sofisticados de entalhes em madeira com símbolos cristãos tradicionais que não existem mais mas que são comentados em textos antigos.

Quesne (Lambert, 1994) comenta que devido às práticas de culto judaicas exigirem poucos elementos arquitetônicos e espaciais, o edifício da sinagoga é simples e por isso os judeus da diáspora tendem a seguir as tradições arquitetônicas locais. Mas em diversos outros exemplos arquitetônicos, sejam eles religiosos, vernaculares,

⁵⁷ Quesne em Lambert, 1994, p.80. Quesne também justifica sua posição baseado no trabalho *Maqrīzī, Macrizi's Geschichte der Copten (Khitat)*, [ed. F. Wüstenfeld (Göttingen 1847), p. 61], cujo autor comenta “que a história dos cristãos coptas Maqrīzī não foi publicado na íntegra” e continua “foi me comunicado o (peso/ônus de – aus der ... Möller) de especificar o conteúdo do trabalho de Maqrīzī, conhecido por ele, dois capítulos foram acrescentados, sobre os mosteiros e igrejas dos cristãos. Denem Wetzer tinha selecionado apenas uma parte sobre da destruição da Igreja Cristã pelos muçulmanos, que já tinha sido em grande parte traduzido por Quatremère” (T.A.)

⁵⁸ *ibidem*

⁵⁹ *idem*

militares de outros grupos confessionais tende-se a seguir, em algum aspecto, as tradições arquitetônicas e culturais locais.

Segundo Butler a “distribuição das galerias das mulheres nas igrejas coptas, e o acesso a elas em todos os casos é feito por fora do edifício da igreja por uma porta que se comunica com as habitações monásticas adjacentes”⁶⁰, mas esse tipo de entrada também foi comum na arquitetura das primeiras sinagogas, como comenta M. Avi-Yonah⁶¹.

Para se entender as fontes da Guenizá que indiretamente citavam a sinagoga de Ben Ezrá ou se relacionavam com ela, é necessário discutir os estudos que auxiliam no entendimento dos aspectos materiais do local. Esses estudos têm fonte nos materiais encontrados na Guenizá e foram e continuam sendo discutidos e analisados por muitos estudiosos. As fontes relacionadas aos aspectos rituais, espirituais e institucionais da sinagoga são encontradas tanto na Guenizá como na literatura da Halachá (Lei Oral judaica) e nas coleções de poemas que acompanhavam as atividades na sinagoga.

A sinagoga citada no local onde é a atual Sinagoga de Ben Ezrá foi mencionada pela primeira vez em um documento da Guenizá datado de 1006 EC⁶². Segundo o próprio Le Quesne (Lambert, 1994: 84), existem outras referências da sinagoga que indicariam sua construção apenas durante a metade do século X⁶³. Essas referências estariam relacionadas à aquisição da terra e à instalação de um candelabro de prata no *hekhhal* durante uma de suas restaurações.

Como se supõe, “durante outra restauração”, essa poderia ser a restauração do edifício indicando sua mudança de culto, do cristão para o judaico, pois não existe nenhum documento que indique ou faça qualquer comentário sobre a existência da sinagoga antes do século IX. Alguns autores indicam a data da sinagoga como sendo 889 EC, que seria a data da compra do edifício.

Durante os primeiros séculos do edifício, o que tornava a Sinagoga exclusiva e famosa eram os rituais realizados durante as duas grandes festas anuais religiosas e as

⁶⁰ Butler, *Coptic Churches*, p.20

⁶¹ M. Avi-Yonah em ‘Ancient Synagogues’, J. Gutmann, *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Structure* [New York, 1975], pp. 97-109.

⁶² TS J2.63 c-d

⁶³ TS Misc. 8.61

peregrinações realizadas em torno da sinagoga. Durante essas festividades participava quase toda a população, incluindo cristãos e muçulmanos.

Sobre a primeira festividade: “O calendário judaico é lunar, o primeiro dia de cada mês coincide com o primeiro aparecimento da lua nova (Rosh Hodesh). Nos tempos bíblicos, antes do calendário ter sido estabelecido, ocorriam dias de festas, anunciados oficialmente pelos membros da Alta Corte Judaica em Jerusalém”⁶⁴. Esse costume foi seguido na Sinagoga de Ben Ezrá até o século XIX.

A principal celebração era a do *Pêssach* (Páscoa judaica) e de *Sucot*⁶⁵, essas duas principais comemorações em torno da sinagoga estão relacionadas com as escrituras que contam a história dos judeus escapando do cativeiro no Egito.

As poucas descrições que sobreviveram sobre essas festividades em torno da sinagoga, referem-se ao modo de como a população se comportava, celebrando com muitas danças e bebidas, relatando que freqüentemente era necessária a presença das autoridades para controlar os excessos da multidão. Os mesmos comportamentos efusivos também eram vistos nas celebrações nas igrejas coptas e nas mesquitas durante os seus festivais religiosos. Em ambas festividades participavam indivíduos das três comunidades confessionais.

A Sinagoga de Ben Ezrá é a sinagoga mais citada em diversos documentos. Ela era um dos principais locais de encontro da comunidade judaica, onde as principais datas eram comemoradas, e a maioria dos habitantes judeus do Cairo ou viviam próximos ao edifício dentro da fortaleza, ou mesmo aqueles que se mudaram para áreas mais próximas de al-Qāhira continuaram a freqüentar a Sinagoga de Ben Ezrá. E não era porque não existissem outras sinagogas mais próximas de onde estavam habitando, mas sim porque no decorrer de sua história, a Sinagoga de Ben Ezrá centralizou uma comunidade poderosa e influente. Por esse motivo são encontradas “cartas escritas para a cidade de al-Fustāt ou com origem de remetente em al-Fustāt”⁶⁶.

⁶⁴ Cf. Quesne, em Lambert, 1994: 199.

⁶⁵ O nome do feriado é freqüentemente traduzido como "A Festa dos Tabernáculos". O termo tem um duplo significado: histórico e agrícola. O feriado comemora o período de 40 anos durante o qual os israelitas vagaram pelo deserto, vivendo em abrigos temporários. Sucá, singular, Sucot, plural – Cabanas. (fonte: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/holiday5.html>)

⁶⁶ Cf. Menahem Ben-Sasson, em Lambert, 1994: 201.

Além disso, a sinagoga também servia como espaço de descanso e lazer após um dia de trabalho. Era um local para o desenvolvimento de estudos elevados (pelos membros do *Bet Midrash*, ou Casa de Estudos), e para os estudantes que não possuíam recursos e estudavam na sinagoga durante o dia. Pedidos de recursos eram sempre solicitados ao público para a manutenção da iluminação do edifício e para a compra de livros, conforme visto no capítulo 3.

O local também servia como espaço para a corte religiosa da época, a Corte Rabínica Judaica, que resolvia as disputas que não eram solucionadas em outras instâncias. Uma das razões para o aumento da importância da Corte Judaica egípcia foi o fato de que, entre os anos 969-1070 EC, os Gueonim, líderes da *ieshivá* da Palestina em Jerusalém, considerados a mais importante da região, depois da tomada do poder pelos seldjúcidas na Palestina, foram forçados a mudarem a *ieshivá* para Tiro (*Šūr*) no Líbano, a cerca de 30 quilômetros de Sídón, deixando o local sagrado de Jerusalém. Essa mudança provocou a reivindicação pela supremacia dos líderes judeus egípcios, que já governavam naquela época as comunidades judaicas com a permissão dos fatímidas.

Com a mudança para o Líbano, os líderes egípcios que reivindicaram a autonomia de governo, no final passaram a governar toda a região, o que culminou com a mudança da *ieshivá* da Palestina para o Cairo em 1127 EC, durante o governo aiúbida. Com isso, os judeus egípcios aceitaram a autoridade desses líderes como representantes oficiais da alta corte. De 1070 a 1250 EC, o Cairo tornou-se o centro regional, econômico e administrativo da comunidade judaica.

Outro fator relacionado ao aumento de importância do Cairo entre a comunidade judaica foi a imigração dos judeus do Magrebe que seguiram a administração fatímida e influenciou bastante a comunidade judaica de al-Fusṭāṭ.

Essa migração aumentou depois das invasões de beduínos nos anos de 1060 EC. Os judeus de origem magrebina possuíam um amplo contato com a Europa e com a Índia e um forte conhecimento acadêmico, contribuindo para aumentar o contato da comunidade de al-Fusṭāṭ em torno da sinagoga palestina com as outras comunidades judaicas por todo o mundo islâmico, o que aumentou a reputação dessa sinagoga,

transformando-a durante os quatro séculos seguintes em centro institucional judaico de toda a região do norte da África.

Do ano de 878 EC até o início do século XVI, a unidade política que abrangia a costa do Mediterrâneo, a Palestina e toda a região da Síria, tinha o Cairo como ponto focal do domínio muçulmano, enquanto a Palestina foi o foco da liderança judaica até o século XII.

Durante todo período anterior ao século XII, dois centros rabínicos palestinos dominavam e coexistiam na vida dos judeus: o do Cairo e o da Palestina, e a Sinagoga de Ben Ezrá tinha uma posição de destaque e de domínio na região do Mediterrâneo por estar próxima à base de poder dos muçulmanos, tanto do norte da África, como da Europa, do califado Andaluz.

Outro local tradicional e de poder para os judeus orientais era denominado na época como Babilônico ou Iraquiano, como visto no capítulo 3. Os líderes da comunidade babilônica judaica afirmavam que possuíam superioridade sobre os palestinos, pois eles se consideravam pertencentes ao período sassânida, período no qual foi compilado o Talmude da Babilônia. Esses centros se formavam em torno das regiões da Pérsia, Iraque e Iêmen, e recebiam a riqueza dos abássidas que se tornaram o califado do império muçulmano depois de 750 EC. Durante a primeira fase do califado abássida, entre os séculos VIII e X, ocorreu um grande movimento migratório do leste em direção ao oeste, o que fez com que os judeus orientais aumentassem sua influência sobre as comunidades da Palestina.

Esses judeus denominados babilônios ou iraquianos, eram reconhecidos por seus nomes, afiliações e também passaram a ter uma sinagoga separada, *Kanīsat al-‘Irāqiyīn* (Sinagoga dos Iraquianos). Eles se estabeleceram em vários lugares do Egito, inclusive sob a jurisdição da comunidade da Palestina. A Sinagoga dos Iraquianos estava localizada próxima à Sinagoga de Ben Ezrá. Essa comunidade praticava seus próprios rituais e tradições e enviava as taxas arrecadadas para Bagdá, enquanto a autoridade oficial estava nas mãos do *Gaon* (líder oficial dos judeus na área).

A diferença entre os Palestinos e os Babilônios se dá principalmente através do conteúdo e da seqüência na recitação das preces, particularmente na maneira de

completar a leitura do Pentateuco: os Palestinos completavam a leitura uma vez a cada três anos enquanto os Babilônios a completavam uma vez por ano, o que indicava que o tempo de leitura dedicado a Torá era muito mais curto na sinagoga Palestina.

Durante o século XI a maioria dos rituais palestinos e as tradições desapareceram e foram substituídas pelas do ritual babilônico e o Talmude babilônico se tornou o Talmude oficial. Mas os judeus Palestinos dominavam os assuntos de política e eram a autoridade oficial entre os judeus, tanto da comunidade palestina como da babilônica, o que ocorreu também devido ao declínio do centro babilônico durante a metade do século XI, que foi também consequência da diminuição do poder dos abássidas.

O edifício da sinagoga, denominada Sinagoga dos Palestinos, *Kanisat al-Shamiyin*, centralizava o poder político desse grupo palestino, mas a sinagoga não tinha influência apenas localmente, ou seja, nas áreas próximas ao edifício da sinagoga, mas em toda a cidade. A área do edifício da sinagoga era apenas o ponto central de encontro de toda a comunidade espalhada pela cidade e dos visitantes estrangeiros. Ela era muito bem protegida, pois existiam guardas contratados para a sua vigilância, devido a isso, podiam ser mantidos dentro dela objetos valiosos utilizados nas cerimônias, inclusive pertencentes a outras sinagogas.

Nas trocas das pessoas responsáveis pela guarda e vigilância era feito um inventário detalhado de todo o conteúdo guardado nos baús, armários e depósitos do edifício. As listas que contêm essas informações foram encontradas na Guenizá, e fornecem dados sobre vários itens que ficavam armazenados na sinagoga.

Outra informação encontrada nos documentos diz respeito a um dos costumes, mantidos até a primeira metade do século XX, com origem no medievo, que era o pagamento de uma “piastra” para se colocar um “copo de óleo em um dos inúmeros candelabros”⁶⁷. Essa tradição foi também uma importante fonte de renda para a manutenção da sinagoga, além das rendas obtidas de taxas cobradas para a sua iluminação.

⁶⁷ Loewe apud Quesne, em Lambert, 1994:199.

Um dos tipos de documentos que auxiliam no entendimento da vizinhança da sinagoga e também fornece informações sobre o próprio edifício religioso, são os que tratam de transferências de propriedades, pois as negociações eram minuciosamente registradas, informando todos os dados relativos ao objeto de negociação ou disputa, e também os documentos das fundações piedosas vistos no capítulo anterior.

A história social de al-Fustāt, e em particular da comunidade judaica de al-Fustāt pode ser traçada pelos fragmentos dos documentos encontrados na Guenizá: a prosperidade da comunidade se reflete nos documentos datados dos séculos X e XI, os documentos mais tardios refletem o seu declínio econômico. Esses documentos indicam que a sinagoga no início do século X estava inserida numa vizinhança de judeus prósperos, como também indicado nos estudos de André Raymond⁶⁸, onde lê-se que, durante o período mameluco, a região de al-Fustāt entrou em declínio e as camadas mais ricas passaram a se fixar próximas ao eixo de desenvolvimento estabelecido pelo urbanismo mameluco, deixando al-Fustāt para os mais pobres.

Um grande número de testamentos de membros da comunidade judaica registra as doações de suas casas e pátios para que se tornassem parte da propriedade comunitária da sinagoga e para serem de uso comum da comunidade para os que necessitavam. Em alguns casos, por um longo período, as casas eram conhecidas pelos nomes daqueles que as doaram⁶⁹.

Devido à importância da sinagoga como centro da vida social e religiosa para a comunidade, as doações e os fundos de caridade para a sua manutenção eram meticulosamente anotados, com todas as fontes de financiamento e toda a relação de gastos. Esses registros são uma fonte importante tanto sobre a história da cidade de al-Fustāt como um todo, como sobre a vizinhança da sinagoga que era uma espécie de propriedade comunal. Esses registros informam sobre os reparos realizados no edifício e no entorno, e todas as coisas relacionadas à sinagoga.

Outro evento que está documentado nos manuscritos é o que ocorreu por volta de 1013 EC, quando o califa al-Hākīm impôs um édito determinando que todos os edifícios de culto religioso cristãos e judeus deveriam ser destruídos, conforme comenta

⁶⁸ André Raymond, *Le Caire*

⁶⁹ Gil, M., *Documents of the Foundations*, pp. 5-13, 47-75, 485-509.

Goitein⁷⁰. O documento, redigido por Japheth b. Da'ūd b. Shekhanyā⁷¹, foi escrito em 1040 EC, é um registro feito 30 anos depois dos eventos que foram consequência daquele édito, e ‘sugerem’ que a sinagoga foi destruída até o piso, onde se lê “os *farrāshīn*⁷² destruíram todas suas madeiras e tijolos [das sinagogas] e as venderam”⁷³.

Esses registros foram escritos na época em que a sinagoga estava sendo reconstruída, e fornecem uma descrição detalhada das atividades da comunidade da sinagoga entre o final do século X até 1040, informações sobre a estrutura do edifício, sobre a ampliação da área do complexo de edifícios da sinagoga ao incorporar outras edificações, além dos eventos ocorridos na época, inclusive os eventos relacionados à destruição da sinagoga causados pelo califa al-Ḥākim.

Sobre a reconstrução ocorrida entre 1039-41 com recursos dos judeus de al-Fustāt, existe uma lista de materiais solicitados para a sua reconstrução⁷⁴. Segundo levantamento feito por Goitein nos manuscritos encontrados, foram utilizados nessa reconstrução pelos menos 21 mil tijolos. Isso indica que foi o material básico utilizado na construção e não madeira ou pedra.

A lista também se refere a uma pedra denominada ‘Áin Shams’⁷⁵, presumivelmente blocos de reuso (*spoglie*) tirados da antiga Heliópolis (a 16 km em direção nordeste). Esses blocos foram usados provavelmente nas fundações e nas

⁷⁰ Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. IV, p. 102

⁷¹ Estes documentos são enumerados na nota da pág. 260, por Menahem, em Lambert. Os documentos são: TS Ar 18(1).35; TS 20.96; ENA 2738.1 (Goitein em *Eretz Yisrael*, 7, pp. 84-7; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 136-44)

⁷² “Existe um certo número de serventes livres, chamados de Farrashin, ligados às mesquitas. Quase todos das classes baixas e médias pertencem a esta categoria, e caindo um, durante a época do seu “mandato”, recebe 22 piastras pelos serviços prestados. Os deveres do farrashin são limpar as lampadas, tirar o pó do edifício, espalhar os tapetes, etc.” (artigo de Richard F. Burton, “Personal Narrative of a Pilgrimage to El Medinah and Meccah” 8 vo., Vols I and II, London: Longmans, 1855. p. 104, in Dublin Review. Vol. XXXIX, publicado em setembro e dezembro, 1855. London. Thomas Richardson and Son.). (Fonte: Google Books) [PERSONAL NARRATIVE OF A PILGRIMAGE TO AL-MADINAH & MECCAH BY CAPTAIN SIR RICHARD F. BURTON, K.C.M.G., F.R.G.S., &c., &c., &c. EDITED BY HIS WIFE, ISABEL BURTON. "Our notions of Mecca must be drawn from the Arabians; as no unbeliever is permitted to enter the city, our travellers are silent."-Gibbon, chap. 50. - MEMORIAL EDITION.

⁷³ manuscrito ENA 2738.1 & TS 20.96 & Ar. 18.1.35 list.

⁷⁴ Ver Moshe Gil, opus cit. 1976.

⁷⁵ ‘Áin Shams é um termo árabe para Heliópolis. Muitos dos edifícios medievais do Cairo e al-Fustāt (o autor diferencia as duas cidades, eu prefiro considerar al-Fustāt, quando nos referimos a ela nos estudos atuais, como sendo um local dentro da cidade do atual Cairo – o que será visto em outro capítulo) foram construídos com pedras retiradas dos monumentos faraônicos. Como nos documentos de Goitein se referem a este termo, então devemos concluir que é um termo geral indica a localização destes materiais.

aberturas das portas e janelas - atualmente as aberturas não possuem mais esses blocos. Goitein⁷⁶ sugere que o *majādīl*⁷⁷ (granito) teria sido usado para os lintéis e limiares.

A lista fornece uma idéia da situação em que o edifício da sinagoga se encontrava e o tipo de edifício que o substituiu.

Outro tipo de documento que fornece informações sobre o edifício é o da literatura da Halachá, como a de Maimônides (1165-1204 EC), onde existe uma série de questões que reflete sua história material⁷⁸.

O período mais bem documentado na Guenizá começa a partir da conquista do Egito pelos fatímidas. Menahem comenta que a atitude dos fatímidas em relação aos judeus e cristãos era positiva e, “na maioria do tempo, os não-muçulmanos ocuparam cargos oficiais nos mais altos escalões do califado fatímida. A única exceção foi no reinado do califa al-Hākim (996-1021), que foi um período de perseguições, destruição de casas de culto e conversões forçadas”⁷⁹.

Durante o período aiúbida (1171-1250 EC), que se seguiu ao dos fatímidas, pouca coisa mudou, e a relação com os grupos religiosos não-muçulmanos permaneceu pacífica, com exceção em alguns momentos como em 1301 EC, no período mameluco, quando diversos edifícios de culto religioso, cristãos e judaicos localizados dentro da fortaleza da Babilônica foram destruídos.

A localização mais precisa da Sinagoga de Ben Ezrá dentro de al-Fustāt e o entorno do edifício aparecem nas descrições tardias da segunda metade do século XIV ao XV. Os poucos nomes das ruas da vizinhança que aparecem nesses textos são os mesmos que apareciam nos fragmentos escritos a partir do século X. A planta apresentada (Figura 3.2, Capítulo 3) mostra a reconstrução do local por volta do século

⁷⁶ Goitein. *A Mediterranean Society* (Berkeley 1967-88), vol. IV, p. 102

⁷⁷ “(...) série de nomes de site preservam o termo árabe *Majdal* que pode ser identificado com os locais com torres de observação militar construídas ao longo do Levante particularmente entre a Idade do Bronze e da Idade do Ferro.” (Elie Wardini, *Lebanese Place-Names (Mount Lebanon and North Lebanon): A Typology of Regional Variation and Continuity* (Louvain: Peeters, 2002): 229, 266. Citada em Burke, Aaron A, *Tarshish in the Mountains of Lebanon: Attestations of the Biblical Place Name*. University of California - Los Angeles, 2006). Mais sobre a questão do termo e as funções são discutidas em Kathryn Bard, “An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt,” em *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 71, No. 2 (outubro, 2012), pp. 369-371.

⁷⁸ Goitein, S. D., *Mediterranean Society*. Vol 2, pp. 155-170. Ver também o trabalho de E. J. Worman, “Jews in Fustāt”, *Jew. Q.* 18: i.

⁷⁹ Cf. Menahem em Lambert 1994:203.

XIII, em torno da sinagoga feita por Menahem a partir de informações levantadas nas narrativas do século XIV.

Uma das principais descrições do local e que serve como base da geografia de al-Fustāt foi feita pelo historiador Ibrāhīm ibn Muḥammad Ibn Duqmāq no século XV. É considerado um dos relatos mais importantes e com mais detalhes sobre a área. Mas deve-se lembrar que as descrições de Duqmāq foram feitas após diversos levantes ocorridos dentro do forte romano e incluíram toda a vizinhança, inclusive a dos judeus e de sua sinagoga, por volta do século XII.

Existem alguns pontos de conflito que se referem a algumas mudanças ocorridas nos nomes das vias e edifícios e de muitos locais nas adjacências não terem sido mencionados, por esse motivo as descrições detalhadas extraídas de outros documentos entram em conflito com as descrições de Duqmāq.

Duqmāq⁸⁰ localiza a sinagoga dentro do Forte:

“A sinagoga dos judeus da Babilônia está em *Qaṣr al-Rūm*, na Rua dos Judeus, próxima à igreja *al-Mu‘allaqa* (...) a sinagoga dos judeus da Palestina está em *Qaṣr al-Rūm*, próxima a rua *Khabīṣa*... a qual está em *Qaṣr al-Shamà* entre a sinagoga dos judeus e a mesquita *al-Arḍī*, e não tem saída. Entretanto, o *Naguid*⁸¹ dos judeus secretamente abriu uma saída na parede próxima à sua casa, que é em al-Musasa e através dessa abertura é possível sair da rua ... A mesquita *al-Arḍī* ... está oposta à casa do *Naguid* dos judeus ... a rua *al-Silsila*, a rua à direita quando se está caminhando da rua dos Palestinos até o pequeno mercado dos judeus (*Sūq al-Yahūd*), oposto ao matadouro dos judeus.”⁸²

⁸⁰ Denoix, Sylvie. *Decrire le Caire Fustāt-Misr d'apres Ibn Duqmāq et Maqrīzī: l'histoire d'un partie de la ville du Caire d'apres deux historiens egyptiens des XIVe-XVe siecles*. Cairo: Institut francais d'archeologie orientale du Caire, 1992.

⁸¹ Termo hebraico que significa líder. É um titulo frequentemente aplicado ao líder religioso nas comunidades sefaraditas do Oriente Médio.

⁸² Cf. Menahem em Lambert, 1994: 206. Tradução de Ibn Duqmāq, *Kitāb al-Isti's'ar*, ed. K. Vollers (Beirut) [French: Descriptions de l'Égypte, Cairo, 1893], p. 108.

Uma segunda fonte descreve os arredores da sinagoga em detalhes. Trata-se de um documento da corte religiosa islâmica “que examina os resultados de um incêndio ocorrido em 1473 EC nas duas sinagogas de al-Fustāt”⁸³. O propósito do documento era relatar todos os estragos ocorridos para que fossem feitos os reparos e evitar ampliações ou alterações não permitidas aos edifícios religiosos não-muçulmanos.

Esse documento fornece uma descrição detalhada do local, do edifício e dos objetos da sinagoga na época. As orientações descritas no documento não são as mesmas de um levantamento topográfico. Tais orientações tomavam por base o alinhamento da murada externa do forte que se estendia de sul-oeste para norte-leste, que também orientava os cristãos que viviam dentro da fortaleza e se voltavam durante as orações para a direção sul-leste. A descrição de orientação adotada nos trabalhos de restauração e nas publicações resultantes desses trabalhos é a orientação dos relatos encontrados nos documentos, e não a orientação magnética.

O documento relata o seguinte:

“As duas sinagogas, as quais são conhecidas pelas suas descrições no bairro *Qaṣr al-Shamà* em al-Fustāt – Que Deus as proteja! – a primeira conhecida como aquela dos Babilônios, próxima a *al-Mu‘allaqa*, a segunda conhecida como a dos Palestinos, não muito longe ... A sinagoga conhecida como a Sinagoga dos Caraítas está no bairro dos judeus. Toda a propriedade pode ser descrita de acordo com os quatro pontos cardinais. Do lado sul chega-se a uma pequena rua no recinto da sinagoga que lá existe, em que há um portão; uma parte dela pertence ao *waqf* dos judeus e uma parte é um terreno sem construção. No lado norte ... existe um muro prestes a cair. O lado leste atinge uma pequena rua em que está a referida sinagoga, uma parte da qual pertence ao *waqf* dos judeus. O lado oeste estende-se para o terreno “baldio” em que está a referida sinagoga...

No que se refere à sinagoga conhecida como dos Palestinos – é conhecida também a sinagoga dos judeus caraítas – está na passagem

⁸³ Menahem em Lambert, 1994, p.206

conhecida como *Khabīṣa*. Possui uma fachada construída muito tempo atrás, pela qual se pode entrar na referida sinagoga... Pelo lado sul chegase ao mercado na passagem de *Khabīṣa*; pelo lado norte atinge-se a rua, onde existe um portão. O lado oriental estende-se para a casa conhecida como sendo de Ibn al-Mu‘ārid e de al-‘Atṭār e outros ao lado dele. “O lado ocidental se estende para o conjunto habitacional conhecido como Hospital – um *waqf* para os necessitados entre os judeus”.⁸⁴

Entre as duas principais sinagogas existia apenas uma fileira de casas e uma rua que separava os pátios das duas sinagogas. Essa rua era conhecida pelo nome de *Zuqāq al-Kanīsatayn* (rua das duas sinagogas) ou *Zuqāq al-Yahūd* (Rua dos Judeus), e pelos nomes locais *Zuqāq al-Masākīn* (rua dos pobres), *Zuqāq al-Nafīdh* (Beco Sem Saída).

Durante o final do século X, os judeus mais prósperos mudaram-se para as áreas fora da fortaleza, que tinham mais espaço e acompanharam o desenvolvimento da nova cidade fundada pelos califas fatímidas, al-Qāhira em 969 EC, permanecendo dentro da fortaleza apenas aqueles que não tinham recursos para sair ou os líderes da comunidade judaica que estavam ligados às duas sinagogas.

Com isso restaram apenas os indivíduos que não tinham recursos para disponibilizar aos fundos da comunidade. Os edifícios públicos da comunidade passaram a ficar em mãos de funcionários e outros líderes, que freqüentemente mudavam de lugar, de uma cidade para outra, ou de uma residência para outra. Com isso a manutenção dessas propriedades não estava na lista de prioridades desses líderes e funcionários.

A deterioração do local chegou a tal ponto no século XII, que foi instituída uma lei determinando que “os inquilinos estariam isentos de pagamento para as fundações

⁸⁴ Trecho extraído por Menahem dos documentos: R.J. H. Gottheil, ‘A Document of the Fifteenth Century Concerning Two Synagogues of the Jews in Old Cairo’, *JQR*, N.S. 18 (1927/8), pp. 131-52. Menahem também indica outro documento que trata da inspeção da sinagoga feita pelo governo para verificar os danos ocorridos após ter se incendiado: TS 8 J 5.12 (1136. S.D. Goitein, ‘Geniza Documents on the Transfer and Inspection of Houses’, *ROMM*, 13-14 [1973], pp. 405-6). Este artigo do Goitein está disponível na íntegra no endereço eletrônico:

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remmm_0035-1474_1973_num_13_1_1220

da comunidade por certo número de anos, mas para isso deveriam reformar suas residências e colocá-las em boas condições de habitação”.⁸⁵

Com isso os nomes dos antigos proprietários foram substituídos e por fim esquecidos, e o dos novos inquilinos que reformaram os edifícios foram colocados em seus lugares.

A maioria desses indivíduos era de imigrantes que foram para o Egito em grandes grupos durante os séculos XI e XII, muitos deles eram artesãos, o que contribuiu para a área deixar de ser predominantemente residencial. Algumas atividades foram proibidas de serem exercidas para poupar a vizinhança do inconveniente dos maus odores resultantes.

Existe uma boa descrição sobre os imóveis em torno da sinagoga que pertenciam às fundações piedosas. A descrição está registrada no documento⁸⁶ redigido pelo responsável por recolher os valores dos aluguéis pertencentes à comunidade da sinagoga. Nesse documento estão registrados todos os imóveis e o nome dos habitantes e inquilinos, sendo uma fonte valiosa sobre a localização e nome dos edifícios.

De acordo com o documento citado acima é possível localizar as áreas adjacentes à sinagoga que eram: *Zuqāq al-Kanisa*; *Funduq al-Quds*; *Funduq al-Makhazan*; *Zuqāq al-Khabisa*. As rendas arrecadadas desses estabelecimentos faziam parte dos fundos das fundações beneficentes. A maioria data dos períodos entre os séculos X ao XIV e foram encontrados na Guenizá. Na maioria deles o local em que são descritas as atividades está localizado nas áreas adjacentes e na própria rua da Sinagoga de Ben Ezrá, conhecida como *Zuqāq al-Khabisa*, situada ao sul da sinagoga.

Menahem, a partir do levantamento feito nos documentos da Guenizá, dá uma descrição bem detalhada das habitações e estabelecimentos em torno da sinagoga:

“ (...) era a partir da Rua da Sinagoga (*Zuqāq al-Khabīša*) que se podia entrar na Galeria das Mulheres [no interior da sinagoga], através de

⁸⁵ Manuscrito TS 16.63 em Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 259-62. Citado em Menahem (Lambert, p208)

⁸⁶ TS 10 J 28.13 [1194 e 1198; em Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 372-5]; ENA 2591.14-45 (c. 1230; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 444-52]; sobre os funduqs ver também Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 112-14.

um portão que dava acesso ao poço localizado no pátio da sinagoga. Entre as mais conhecidas casas pertencentes ao *heqdēsh*, deve-se mencionar a casa que recebia o nome do beco, *Dār Zuqāq al-Khabīša*. Essa casa era adjacente à entrada das mulheres da sinagoga a oeste; no outro lado dessa entrada, ao sul, estava *Dār Sitt al-Ghazāl*, enquanto mais adiante havia o portão para o local da sinagoga que conduzia ao poço. Perto do final da rua e adjacente a torre do Forte Romano estava *Dār al-Burj*; do outro lado da rua estavam as casas maiores, incluindo a casa com um pátio, conhecida como a casa do *ḥasid* (piedoso), evidentemente a habitação de R. Abraham b. Abu'l-Rabī, o conhecido físico, amigo de Abraham, filho de Maimônides e um dos líderes do movimento pietista⁸⁷ no Egito; e a residência do chefe da comunidade, Abu'l-Faḍl, na qual uma grande quantia foi investida para essa finalidade. Próxima a elas estavam as residências dos não-judeus.

Adjacente ao muro oriental da sinagoga (aquele no qual o *hekhal* estava localizado) havia uma fileira de casas cujas vielas conduziam ao passeio público que atravessa o comprimento da muralha da fortaleza, entre eles estavam o *Dār al-Barqī* e a residência de Ibn al-Um'ārid.

Ao longo do comprimento da parede norte da sinagoga passava *Zuqāq Maḥaṭṭ al-Libn*, na qual estava a residência de Ḥassān al-Ṣabbāgh. Essa rua era um beco-sem-saída, fazendo fronteira com a parede de uma estrutura da vizinhança religiosa (atual Santa Bárbara), enquanto as casas em sua extremidade encontram o muro da fortaleza. Documentos que datam do século XII ao XIV testemunham uma residência adjacente à muralha do forte e fora dele – a casa do Naguid, com uma passagem privativa que a conduz ao pátio da sinagoga (...)»⁸⁸

⁸⁷ Este movimento é uma orientação mística do Egito medieval, se desenvolveu dentro da comunidade judaica do Cairo e tem relação com o movimento sufismo islâmico. (o texto indicado a seguir deve ser abordado no capítulo dos contatos. Mireille Loubet, « Jewish pietism of the Sufi type », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En ligne], 7 | 2000, mis en ligne le 13 mars 2008. URL : <http://bcrfj.revues.org/2312>.

⁸⁸ Os manuscritos e documentos da Guenizá dos quais Menahem retirou está informação são os seguintes: Ibn Duqmāq, *Kitāb al-Isti's'ar*, ed. K. Vollers, Beirut; a casa do Nagib mencionada nos documentos TS 13 J 4.14 (1213) e TS 13 J 25.19 (c. 1250); S.D. Goitein, 'A Letter to Maimonides and New Sources

A sinagoga, de acordo com as descrições, estava localizada em meio a um complexo de construções, e servia de ponto convergente da comunidade judaica, tendo tanto uma função social como espiritual, e sua importância era reafirmada pela existência das fundações de caridade. Pelas informações obtidas a partir de documentos e manuscritos da Guenizá temos a dimensão da importância e influência da sinagoga, que extrapolava as muralhas da fortaleza. Parte da comunidade que nos séculos posteriores ao século X, e que estava residindo em outros bairros manteve a sinagoga como centro espiritual.

Nesses documentos são encontrados registros localizando, na área externa adjacente à sinagoga, o pátio, o jardim, o poço, e uma *sucá*. Alguns documentos também mencionam a sala do juiz (*Daian*), mas que era uma estrutura independente da sinagoga. As estruturas do edifício no século XIX não indicam essa sala, mas uma suposição é que o edifício adjacente tenha sido demolido nas restaurações do século XX.

4.8.2 - DESCRIÇÃO DO EDIFÍCIO DA SINAGOGA NO PERÍODO FATÍMIDA E AIÚBIDA E DO SEU INTERIOR.

O material utilizado para a construção do edifício da sinagoga foi o tijolo assentado com argamassa misturada com palha. Também foram utilizadas madeiras de

Regarding the Negidim from his Family' (em Hebraico), *Tarbiz* 34 (1965), pp. 250-1); G. Weiss, 'Legal Documents Written by the Court Clerk Halfon Bem Manasse [datado 1110-1138]: A Study in the Diplomatics of the Cairo Geniza', vols I-II, Ph.D dissertation, University of Pennsylvania, 1970 [numerado de acordo com os documentos editados no vol. II] p. 253), TS 12.499 (969; S. Assaf, 'Ancient Legal Documents from the Genizah Originally Coming from Palestine, Egypt and North Africa' [em hebraico], *Tarbiz*, 9 [1938], pp. 205-6); TS 12.577 B (século X); TS 12.641 (final do séc. X; para referências ver Reif, *Published Material*; TS 16.115 (1006; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 119-27); TS 16.185 (c. 1125; Weiss, 'Legal Documents', p.80); TS 20.6 (1031; Assaf em *Tarbiz*, 9, pp. 30-2); TS 20.168 (1042/3; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 193-5); TS 8 J 5.9 (c.1130); TS 8 J 5.12 (1136; Goitein em ROMM, 13-14, pp. 405-6); TS 8 J 32.4 e TS 10 J 21.16 (1229); TS 13 J 8.11 (1213; Gil, *Documents of the Foundation*, pp. 403-7); TS K 25.240 (nº 40), (1218; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 420-1); TS K 25.284 (c. 1130; Goitein in ROMM, 13-14, pp. 4046-12); TS Misc. 28.10,141 (c. 1130; Weiss, 'Legal Documents', pp. 161, 190); Ox. Bodl. MS heb. b 12.6,29 (959; Assaf in *Tarbiz*, 9, pp. 202-4); Ox. Bodl. MS Heb. d. 66.88 (1095; Gil, *Documents of the Foundations*, pp.217-19); ENA 2592.29 (c. 1240; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 460-5); ENA 4011.55 (1153); Firkovitch II 1700.23a (1156); Annenberg [=Dropsie] 336 (1047; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 151-4).

diversos tipos, tanto no interior como no exterior do edifício. Essa informação é encontrada nos documentos que registraram a quantidade de materiais (tijolos e madeiras) comprados ao longo dos anos, para serem utilizados nos inúmeros reparos e nas reconstruções da sinagoga.

Também são encontrados registros da compra de uma boa quantidade de pedra que talvez tenham sido utilizadas nos pilares do edifício, pois como indicado anteriormente, os pilares atuais não são os originais da época medieval do edifício. Esses registros estão relacionados com a documentação dos pagamentos realizados com os recursos do fundo comunitário e proporcionam uma idéia da variedade de materiais e quantidades utilizadas nos reparos da sinagoga em diferentes momentos.

O documento que descreve as obras empreendidas no *hekhal* em 1037 EC⁸⁹ fornece detalhes dos tipos e quantidades de materiais empregados na atividade. Existe outro documento datado de 1039 EC⁹⁰, que descreve em detalhe as obras de reparo no interior da sinagoga.

Os registros encontrados na Guenizá mostram a importância da sinagoga para a comunidade, pois detalha em diversos momentos os gastos com reparos no edifício e nos equipamentos pertencentes à sinagoga, principalmente no decorrer do século XI. Esses reparos em nenhum momento foram de baixo custo, pois qualquer tipo de obra de construção envolvia uma boa quantia de recursos. Existiam outras sinagogas no Cairo no mesmo período, que podiam ser utilizadas pela comunidade judaica, mas a Sinagoga de Ben Ezrá sempre foi o centro da comunidade judaica, principalmente a comunidade rabínica palestina, a qual estava vinculada.

A configuração espacial da sinagoga no século XI, de acordo com a descrição encontrada nos documentos, era a mesma verificada nos séculos posteriores: a planta dividida em três seções por linhas paralelas de pilares em pedra; a galeria das mulheres no pavimento superior em torno da nave central e com entrada separada da entrada para os homens. O *hekhal* estava localizado no lado sudeste da sinagoga.

⁸⁹ Indicado por Menahem: TS 10 J 11.26 (1037/8; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 164-7)

⁹⁰ TS Ar. 18 (1) 19.181 + TS Ar. 44.223 + TS K 25.277 (1039; Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 154-61)

Gil, baseado no documento da Guenizá, escreve: “Os *parnassim*⁹¹ Ḥusayn b. Da’ūd b. Shekhanyā e Jacob b. Bisher al-Arjawānī registraram as despesas por ele feitas durante o ano 420 A.H. (1029 EC) relacionadas às operações de construção da sinagoga e do novo complexo ao seu redor”.⁹² As despesas estavam relacionadas com as obras do *hēkhāl* da sinagoga, gastos com gesso, pagamento ao “guardião do Estado” para a melhoria do *dārb*, gasto com o polimento dos pilares, gastos com a tubulação e paredes do novo complexo de edifícios, com tijolos, transporte, água para irrigação, argila amarela, argila preta, 19 pedreiros, gipsita⁹³.

Outro documento escrito no final de 1039 EC⁹⁴ fornece detalhes da quantia dos aluguéis coletados pelo “oficial da Sinagoga dos Palestinos” e se refere também às despesas de construção em uma parte da sinagoga. Fornece inclusive informações sobre o gasto com a limpeza da casa de banho, o gasto com a compra de um cesto e uma jarra, e com o pessoal que “cortou os ramos de palmeira e construiu a escada das mulheres”⁹⁵. Lista também as habitações que estavam vazias das quais não se obtiveram recolhimento de aluguel.

As descrições da sinagoga desse período já indicavam a existência da *bimá* que era o ponto focal das atividades desenvolvidas dentro da sinagoga, pois era o local onde a Torá era recitada e onde eram feitas as proclamações públicas. Tanto a *bimá* como as laterais do *hekhal* possuíam painéis em madeira com várias inscrições esculpidas.

O piso da sinagoga era feito de terra local e coberto por esteiras, e o teto era feito de madeira, como descrito em documento do ano de 1183 EC⁹⁶. As janelas eram em arco e possuíam vitrais, o que foi descrito no relatório de contas das receitas da comunidade administrado pelo sacerdote Abu’l-Bayān b. Abū Naṣr al-Ḥalabī⁹⁷, que entre outras anotações relatava os gastos com óleo para iluminação e com a faxina do edifício.

⁹¹ Administrador de obra de caridade (fonte: <http://www.jewishencyclopedia.com> - 2012)

⁹² Gil, Moshe. *Documents of the Foundations*, Brill, ANO, p. 164.

⁹³ Gil (p.165) comenta que o gesso é um dos materiais cimentícios mais antigo, já tendo sido utilizado pelos egípcios desde os primeiros tempos das eras dinásticas. No período medieval tardio, Maqrīzī também menciona o uso do “gesso do Nilo” no teto da *masjid al-faṭḥ* em Damietta.

⁹⁴ TS Box K 25, f. 277; TS Arabic Box 44, f. 223 (A 178); TS Arabic Box 18 (1), f. 181 (A4) citado em Gil, *Documents of the Foundations*, p. 167.

⁹⁵ Gil, *Documents of the Foundations*, p. 171

⁹⁶ TS J 2.63 c-d (Gil, *Documents of the Foundations*, pp. 343-6)

⁹⁷ Ox. Bodl MS Heb. F 56.43 a-c

As paredes eram cobertas por tapeçaria. Alguns desses trabalhos continham trechos da Sagrada Escritura.

Os objetos da sinagoga foram descritos em uma lista e se tornaram matéria de disputa entre as sinagogas para saber quem era proprietária deles, entre esses objetos descritos encontravam-se: “um triângulo de ferro e um grande círculo de cobre, em relação aos quais existiam dúvidas se pertenciam à sinagoga dos Babilônios ou dos Palestinos (...)”⁹⁸

Os rolos da Torá eram mantidos no *hekhal*. Segundo Menahem⁹⁹, desde o início do século XI foi relatado que existiam três rolos da Torá dentro do *hekhal* e que talvez a Guenizá deva ter sido particularmente criada na sinagoga dos Palestinos devido aos eventos que precederam a redação do “Pergaminho/Rolo Egípcio” e que estiveram relacionados às perseguições ocorridas durante o governo do califa al-Hākim. Esse rolo era uma espécie de “texto” de agradecimento pela salvação da comunidade egípcia após seus líderes terem sido presos, e como conseguiram tirar os três rolos da Torá da sinagoga dos Palestinos.¹⁰⁰ Os rolos foram catalogados junto com os *Hummashim*¹⁰¹ por responsáveis pela guarda da sinagoga, que elaboravam o inventário dos objetos tanto no momento que assumiam o cargo, como no momento em que deixavam de exercer tal função.

Muitas sinagogas possuíam inscrições, e a da Palestina quando Jacob Saphir e Alfred J. Butler a visitaram, ainda possuía inscrições entalhadas em madeira que eram do período medieval. São as inscrições comemorativas que fornecem os nomes dos doadores, o que tornou possível localizar sua origem e local dentro do período da documentação da Guenizá, isto é, entre os séculos XI e XIII.

⁹⁸ TS 20.47 (1080; Goitein, em *Eretz Yisrael*, 7, pp. 92-3) citado em Menahem (Lambert, p. 215) e um documento que lista outros objetos, como os candelabros ver: Ox. Bodl. MS Heb f 56.49 (1186/7) e Ox. Bodl. MS Heb f 56.50 (1181) ver em R. J. Gottheil, *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, ed. G. A. Kohut, N. Y., 1927, pp. 160-1 e 164-5 respectivamente.

⁹⁹ Menahem, em Lambert, p.216

¹⁰⁰ Ver J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimids Caliphs*, Vol. II, N. Y., 1970, pp. 32-5 relacionado ao manuscrito BM Or. 5660 A 6 (1011).

¹⁰¹ *hummash* (pl. *hummashim*): os cinco livros que compõem o Pentateuco. Na Idade Média descreve também a Bíblia litúrgica, um livro que além do Pentateuco, inclui as Haftarot (partes da leitura dos Profetas depois da leitura da Tora), as cinco megilot e em ocasiões o Targum, o Tafšīr de Saadiah Gaón. (Fonte: Biblioteca Nacional de España). The *hummash* (pl. *hummashim*) is separately printed for use in the synagogue during the Reading of the Law when the worshipers follow individually the text of the section of the Pentateuch that is being read. It serves as a school text for Bible instruction and is usually printed with the Aramaic translation. (Fonte: <http://www.jewishvirtuallibrary.org>)

Algumas dessas inscrições foram citadas por Maqrīzī como afirma Goitein¹⁰², em especial uma inscrição localizada sobre a porta da sinagoga. Essa inscrição está relacionada com a origem do edifício da sinagoga, que Paul E. Kahle¹⁰³ cita como sendo a Sinagoga dos Palestinos e que seria o antigo edifício da igreja de S. Michel, cujo patriarca foi forçado a vender para pagar os tributos devidos ao governante do Egito, que naquela época era Aḥmad ibn Ṭūlūn.

Entretanto, Goitein afirma que essa igreja foi vendida para os judeus vindos do Iraque, que “desejavam ter a sua própria sinagoga”¹⁰⁴, e que a sinagoga dos Palestinos era um antigo local pré-islâmico de culto judaico. Que a igreja vendida aos judeus descrita nos relatos de Duqmāq (apud Goitein, 1971: 148) era “a igreja nas vizinhanças da Mu’allaq”. Maqrīzī (apud Goitein, 1971: 148) relata que a “porta da sinagoga dos Palestinos possuía uma inscrição entalhada na madeira¹⁰⁵ dizendo que fora construída no ano de 330 da era Selêucida, o que de acordo com as informações de Maqrīzī significava: antes da destruição do Templo de Jerusalém por Titus e 621 anos antes do surgimento do Islã”¹⁰⁶.

Menahem¹⁰⁷ questiona essas datas e afirma que Maqrīzī cometeu um engano, confundindo a data da construção com o ano de 1025 EC, data em que os reparos da sinagoga começaram, e que a leitura incorreta da data dentro da tradição na qual foi feita deu origem a uma tradição equivocada em relação à data da construção do edifício original.

Butler também segue informação de que a sinagoga era uma antiga igreja copta, possuindo a planta de uma igreja copta em sua versão simplificada. Em seu livro *The Ancient Coptic Churches of Egypt*¹⁰⁸, ele afirma que a sinagoga foi vendida pelo 56º patriarca chamado Michael e que “Eutychius afirma que São Michel em *Kasr-ash-*

¹⁰² Maqrīzī II, 471-494 citado por Goitein, *Mediterranean Society* Vol. II, p. 148

¹⁰³ Paul E. Kahle, *The Cairo Geniza*. 2d ed., 1959. Publicado por Blackwell, Oxford. 370 p. Dewey Decimal Class 221.44; Library of Congress BS718 .K27 1959 . OCLC/WorldCat 9617721

¹⁰⁴ Goitein, opus cit. Vol. II (1971), p. 148.

¹⁰⁵ Descrita por ele muito depois do tempo em que as mesmas foram executadas.

¹⁰⁶ Goitein, M.S., Vol. II (1971): 148.

¹⁰⁷ Cf. Menahem em Lambert, 1994: 219.

¹⁰⁸ Butler, Alfred Joshua, *The ancient coptic churches of Egypt, Vol. I*. Oxford: Clarendon Press, 1884. p. 169-70.

Shamm'ah foi a última igreja mantida pelos melquitas por volta do ano 725 d.C., quando todas outras igrejas por todo o Egito passaram para as mãos dos Jacobitas”.

Goitein (1971) justifica esse tipo de planta devido ao fato de a sinagoga ter sido construída durante a era cristã do Egito, e por consequência seguiu o padrão dos edifícios religiosos então existentes naquela região, e que o edifício deveria ser visto como uma construção pré-islâmica influenciada pelo ambiente cristão em sua planta e em seus detalhes arquitetônicos, mas “destinada desde o início a servir como um centro de oração judaico”.¹⁰⁹ A questão é que não é possível obter informações sobre a data de origem do edifício baseado na análise dos detalhes arquitetônicos, pois eles não são os originais. Ocorre que Goitein, quando escreveu sobre a sinagoga, ainda não possuía as informações obtidas após as restaurações realizadas em 1980 e principalmente as escavações feitas pelo ARCE na década de 2000.

As tradições locais de construção e de decoração também foram empregadas nas sinagogas, como por exemplo, os edifícios sinagogais construídos nos países orientais, e que fizeram uso da tipologia de planta de pátio interno, semelhante à das mesquitas nos séculos VII ao XIII. Uma delas é a Grande Sinagoga de Bagdá, descrita por Benjamin de Tudela (século XII) como possuindo um corredor colunado (*riwāq*) em torno de um pátio central aberto (*ṣaḥn*) (Figura 4.21),¹¹⁰ típico das primeiras mesquitas e adornado também com letras ornamentais.

¹⁰⁹ Goitein, *The Mediterranean Society*, vol. II, p. 149.

¹¹⁰ Figura pag. 92 e 93. *The Synagogue*. Ed. Raphael Posner. Org. Uri Kaploun. Keter Books, Jerusalem. 1973

Figura 4.21: Pátio da Sinagoga de Alepo com a *bimá* externa. (Fonte: Kaploun, Uri (Org.). *The Synagogue*. Ed. Raphael Posner.. Keter Books, Jerusalém. 1973, p.93)

Outro exemplo que podemos citar é a sinagoga de Alepo, que possuía a planta semelhante às antigas mesquitas do Cairo com a de ʿAmr (Figura 4.22) e Ibn Ṭūlūn, com pátio interno aberto e uma fonte central (*fawwāra*). A congregação sentava-se sob os pórticos que rodeavam o pátio e a arca ficava posicionada no local semelhante ao do *miḥrāb*. E outro empréstimo de tradições locais que podemos afirmar é o da Sinagoga de Ben Ezrá, que possui a planta basilical das igrejas cristãs.

Figura 4.22: Mesquita de ^c Amr ibn al-^c As. Pátio Central com a fonte de ablução. Foto: Final do século XIX. Fotógrafo: Lekegian, G. (Possuía um estúdio no Cairo entre 1887-1908 EC) (Fonte: Harvard Fine Arts Library, Special Collections, 161 C 127 2 Amr 2. Registro de identificação: olvwork701266)

Para a comunidade religiosa, no cotidiano, a sinagoga era utilizada como espaço de encontro, tanto encontro com Deus, como da própria comunidade em si, onde os seus assuntos seculares eram resolvidos. O espaço da sinagoga servia para as diversas atividades culturais, festividades e para as funções comunitárias. Em algumas ocasiões a sua função como local de culto ficava dissolvida, relegada a segundo plano.

No dia-a-dia, os serviços religiosos judaicos ocorriam três vezes ao dia enquanto os muçulmanos oravam cinco vezes ao dia, sendo que essas rezas eram mais curtas que as rezas dos judeus. Tanto no Judaísmo como no Islã não existe uma obrigação pela participação da reza nos edifícios de culto embora seja preferível. Entretanto, o judaísmo é mais insistente nesse aspecto, pois é uma forma de reforçar os laços entre os membros da comunidade.

Tudo que era feito pela e para a “Santa Congregação” era visto com uma conotação religiosa, logo a sinagoga também se tornava o lugar apropriado para o “atendimento” dos assuntos comunais.

Todas as questões de interesse público eram normalmente resolvidas na sinagoga. Sinagogas caraitas e os locais privados de oração rabanita também são referidos na Guenizá pelo termo *majlis* (em árabe, local onde as pessoas se prostram), e não pelo termo árabe para sinagoga (*kanīs* ou *kanīsa*, derivado do termo hebraico *kenêsset*, ou *beit knêsset*, casa de reunião, através do aramaico)¹¹¹. Uma das características mais comuns da vida judaica no final da Idade Média, quando da fundação das sinagogas, era denominá-las com o nome da cidade ou local de origem de seus fundadores.

A sinagoga é portanto o objeto que materializa as relações culturais. Ela é um elemento concreto que age na paisagem e um produto cultural que interage de forma dinâmica com os grupos sociais.

Apesar de não ser o edifício original do século IX, e de ter passado por diversas intervenções (reconstruções, reformas e restaurações) ao longo da sua história, alguns pouquíssimos elementos originais da época da sua criação, e as sondagens realizadas no edifício durante a restauração ocorrida na década de 1980, somada às escavações e levantamentos realizados dentro da Fortaleza da Babilônia na década de 2000, contribuem para estabelecer a sua complexa cronologia construtiva e indícios que auxiliam na interpretação do edifício no contexto da cidade islâmica entre os séculos X e XIII. Acrescentam-se as informações extraídas dos documentos encontrados na Guenizá¹¹² do Cairo pois contém pistas fundamentais para o entendimento de como se davam as relações entre os grupos sociais e conseqüentemente como ocorria a sua dinâmica espacial.

¹¹¹ Goitein, M.S. Vol. 2, 1971: 166.

¹¹² Para relação dos documentos publicados da Guenizá ver: Rebecca J. W. Jefferson. *Published Material from the Cambridge Genizah Collection: Volume 2: A bibliography 1980-1997*. Cambridge University Library. 2004. Robert Brody, E. J. Wiesenber. *A Hand-List of Rabbinic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections - Taylor-Schechter New Series*. Vol.1, Cambridge University Library Genizah Series, 1999. Stefan C. Reif, *The Cambridge Genizah Collections - Their Contents and Significance*, 2011.

CONCLUSÃO

A partir das hipóteses colocadas nesta pesquisa, mostramos: (A) a Sinagoga de Ben Ezrá foi um elemento fundamental de organização do espaço da comunidade judaica no Cairo entre os séculos X e XIII; (B) o espaço simbólico da Sinagoga de Ben Ezrá intermediava as relações oficiais entre as comunidades judaicas e muçulmanas em dois níveis de contato: (1) civil-civil e (2) líder dhimmi-governo islâmico; (C) a Sinagoga de Ben Ezrá foi o objeto simbólico das territorialidades construídas no Cairo entre os séculos X e XIII; (D) a Sinagoga de Ben Ezrá também foi um elemento organizador das multiterritorialidades construídas pelas redes dinâmicas formada pelos indivíduos que viviam nas regiões governadas pelo Islã; (E) a Sinagoga de Ben Ezrá, sendo um edifício de culto religioso que pertence a uma comunidade confessional que não a islâmica, participou também como elemento organizador do espaço no processo de desenvolvimento urbano da cidade entre os séculos X e XIII; (F) os edifícios de culto de diferentes comunidades confessionais foram fundamentais para as suas organizações; (G) essas diferentes comunidades confessionais não ficaram isoladas em seu próprio meio, pois elas mantiveram constante contato que foi produzido pela dinâmica cotidiana da cidade, tornando-as bastante intensos, e isso ficou refletido nos elementos arquitetônicos dos edifícios.

A partir desses pressupostos, investigamos como durante o período medieval, nas regiões governadas pelo islã, as dinâmicas de mobilidade e de rede construíram novas territorialidades, nas quais todas as diferentes comunidades confessionais foram os atores.

A comunidade judaica que habitava as terras sob governos islâmicos estava dividida em diversos grupos, sendo que os analisados aqui foram os caraítas e os rabínicos palestinos e babilônicos. Todas as comunidades confessionais – judeus, cristãos e muçulmanos – participaram da dinâmica urbana.

A análise dos assuntos e pontos aqui tratados envolveu as relações entre muçulmanos e não muçulmanos no contexto geral e, especificamente, entre muçulmanos e judeus. A maioria das pesquisas envolvendo esses dois grupos muitas

vezes oscila entre o partidarismo e a oposição, ora em favor de um, ora de outro. Foram importantes as leituras que se apoiam em diferentes tendências, pois isso tornou possível obter dados para a construção de uma visão geral mais ampla e unificadora sobre o período recortado para a análise, entre os séculos X e XIII. Logo, a pesquisa em documentos que se apoiam em diferentes tendências foi um recurso fundamental para se atingir o objetivo, que é a análise do espaço no qual a Sinagoga de Ben Ezrá foi organizadora.

Foram analisadas três dimensões que auxiliaram no entendimento do edifício:

(1) A dimensão macro, mais ampla, da cidade à grande área geográfica governada pelo islã; na escala da cidade, o espaço dentro da Fortaleza da Babilônia e a fundação de Fustât; contextualização histórica das cidades: Fustât e, depois, a fundação de al-Qāhira; a expansão e os califados islâmicos, os conflitos e a fragmentação que também impulsionaram os processos migratórios tanto de judeus e cristãos como de muçulmanos; e a função que essas duas cidades tiveram dentro do que se denominou de “mundo” islâmico.

(2) A dinâmica das comunidades judaicas nas regiões governadas pelo islã; as suas diferenças e disputas internas, o papel da comunidade judaica e as relações com a comunidade islâmica nas relações de comércio e de poder; o material encontrado na guenizá e as Fundações Piedosas na construção do espaço simbólico em torno da Sinagoga de Ben Ezrá e sua importância para a manutenção do edifício; a sinagoga, o complexo de edifícios e seu papel na afirmação das territorialidades.

(3) O edifício da Sinagoga de Ben Ezrá, suas características arquitetônicas, a história do edifício e do complexo da sinagoga e sua inserção na dinâmica da cidade; as tradições e lendas vinculadas ao edifício e as evidências arqueológicas que contradizem ou não essas lendas; e os eventos envolvendo a construção.

O edifício da sinagoga fornece evidências materiais que, em conjunto com as evidências textuais levantadas a partir de documentos encontrados na sua guenizá, apontam os processos que envolviam internamente a comunidade judaica, registrados em documentos relacionados à manutenção do edifício, às pessoas vinculadas a ela, às relações de poder dos líderes da comunidade judaica e sua relação com os representantes do governo islâmico. Os elementos e objetos doados registram o nome daqueles que possuíam algum *status* dentro da comunidade. Os documentos e registros

de *waqf* evidenciam tanto o papel representado pela sinagoga como os instrumentos utilizados para beneficiar claramente o indivíduo ou a sua comunidade.

A partir das informações obtidas nos documentos, concluímos que as sinagogas também dividiam, em alguns casos, os benefícios do *waqf* e que, embora a comunidade ligada à academia rabínica palestina não tenha preponderado em relação às questões talmúdicas, era a mais rica economicamente e possuía mais poder dentro do Egito. Para a sua sinagoga convergiam também os indivíduos que faziam parte das outras comunidades judaicas (caraítas e rabínica babilônica).

Na sua configuração arquitetônica exterior, a sinagoga se dilui no contexto dos edifícios religiosos no interior da Fortaleza da Babilônia, inserindo-se nas tradições arquitetônicas locais. A distribuição da planta original, uma antiga igreja cristã, manteve-se; mesmo que, embora as aproibições de construção de edifícios religiosos não muçulmanos vigorasse (mas eram aplicadas em momentos e épocas de conflito), algumas alterações pudessem ter sido realizadas, não foram encontrados registros que indicassem alguma mudança nesse sentido, apenas registros de reparos, manutenção e reconstrução ocorridos entre os séculos X e XIII. Como o edifício atual não é o original dos séculos X a XIII, não é possível aferir com propriedade suas características arquitetônicas originais, mas os elementos que restaram indicam que os empréstimos tanto de linguagem como de elementos materiais estão sempre presentes.

Internamente, o que pode ser inferido a partir dos registros são os equipamentos [objetos] litúrgicos, que eram tanto um gesto de filantropia como uma intenção de imortalizar o doador perante a sua comunidade. A existência de um rolo da Torá, que dizem ter sido escrito pelo profeta Ezrá, reafirma a sua importância como espaço simbólico.

O fato de o edifício atual possuir muito pouco ou quase nada do edifício original do século IX ou do século X – e a impossibilidade de se realizar no momento novos estudos *in locu* e mais escavações no local devido aos conflitos geopolíticos que passaram a ocorrer a partir de janeiro de 2011 e que se agravaram daquela época até o momento – conduziu o desenvolvimento da pesquisa em outras direções, que não se limitaram às questões exclusivamente de análise material do edifício e dos elementos arquitetônicos, o que enriqueceu o entendimento tanto do edifício, no seu aspecto simbólico, como da sociedade na qual ele está inserido.

Foram analisados os documentos relativos às fundações piedosas judaicas encontrados na guenizá, registrados e traduzidos por Moshe Gil em seu trabalho *Documents of the Jewish pious foundations from the Cairo Geniza*. Esses registros de *waqfs* compõem o patrimônio imaterial e material. O patrimônio imaterial provê em muitas dedicações e doações os recursos (doações de renda de imóveis) para a manutenção do patrimônio material, principalmente a manutenção do edifício da sinagoga.

Os documentos estudados por Weiss em seu trabalho *Legal Documents written by the court clerk Halfon Ben Manasse* possibilitaram entender a dinâmica das relações entre a corte da comunidade judaica e a corte islâmica dos anos de 1100 a 1138 e as outras indicações de documentos da guenizá encontradas nos trabalhos de Goitein, de Marina Rustow e nos projetos envolvendo os estudos dos documentos da guenizá armazenados e catalogados em diversas instituições¹.

A análise dos documentos permitiu entender a construção das territorialidades e multiterritorialidades que foram construídas e desenvolvidas tendo a Sinagoga de Ben Ezrá como um centro convergente dessas redes que se espalhavam por toda a área geográfica governada pelo islã, e que essas redes eram muito mais permeáveis e multicomunitárias, e, quando necessário, multiconfessionais. Ocorriam muitos casos em que a manutenção dos imóveis era dividida entre judeus e muçulmanos, pois eram sócios.

Não existem documentos que datem a construção da câmara da guenizá. Com certeza, essa câmara não existia no edifício antes de 869, quando era uma igreja, segundo os relatos levantados pelos estudiosos, mas ainda hoje não totalmente comprovados. O que se pode afirmar é que, a partir de 1006, essa câmara já existia ou foi construída. O que podemos deduzir com isso é que algumas modificações internas na planta original do edifício foram efetuadas para se adaptar às necessidades próprias da comunidade rabínica palestina.

A maioria dos documentos encontrados na guenizá é datada da época fatímida e aiúbida, e não é por acaso, pois durante o califado fatímida os líderes das comunidades

¹ Princeton Geniza Project, no Department of Near Eastern Studies da Universidade de Princeton (<http://etc.princeton.edu/genizaproject/index.php>). Pelo Centro de Estudos da Guenizá na Universidade de Cambridge (UK) pertencentes à coleção Taylor-Schechter e da coleção Jacques Mosseri, disponibilizados digitalmente pela Biblioteca Digital de Cambridge (Cambridge Digital Library: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/>).

judaicas estiveram bastante próximos dos governantes muçulmanos xiítas, inclusive ocupando cargos importantes.

O período entre os séculos X e XIII também foi de maior conforto e prosperidade para a população em geral, com uma intensa movimentação comercial e econômica, mesmo que concomitantemente tenham ocorrido momentos de conflito, crises de governo, desastres naturais e as consequências decorrentes desses últimos.

Os judeus estavam totalmente integrados à vida econômica e social nas terras islâmicas, sendo que não existiam restrições legais relacionadas às atividades econômicas exercidas tanto por judeus como por cristãos.

As intensas trocas comerciais e culturais abrangeram uma ampla área geográfica, três califados diferentes e poderosos – Abássida, Omíada e Fatímida – e mais tarde o Aiúbida, além do Egito estar numa época sob o governo sunita e em outra sob o governo xiíta, o que também influenciou nas relações entre judeus e muçulmanos naquele período.

Uma situação fundamental que contribuiu para a mobilidade das redes, ou seja, para a dinâmica dos fluxos, foi que, apesar dessa grande área geográfica estar dividida entre califados rivais, principalmente os califados abássidas e fatímidas, as fronteiras eram totalmente permeáveis, e os indivíduos podiam percorrer toda essa imensa região devido a um elemento facilitador que era o idioma árabe. Mesmo as fronteiras alfandegárias não eram um obstáculo, pois o comércio sustentava os califados, e esse comércio, ao contrário do que se pensa, não dependia dos mercados da Europa cristã; sua grande força e seu fluxo principal ocorriam internamente, dentro das próprias regiões governadas pelo islã. Isso enriquecia tanto os muçulmanos como os judeus.

Esse grande fluxo de indivíduos não configurava uma desterritorialização no sentido que hoje entendemos do termo, mas, dentro dos conceitos desenvolvidos por Haesbaert que aqui nos utilizamos, esse fluxo criava novas territorializações e multiterritorializações. As redes foram ferramentas importantes para a sustentação das comunidades judaicas em todo o território islâmico e, em particular, no Cairo. Por outro lado, os conflitos internos do governo islâmico, que ocorreram em vários momentos e em todas as regiões sob seu domínio durante os séculos X e XIII, provocaram expulsões forçadas, não exclusivamente de judeus, mas de muitos muçulmanos e também de cristãos.

As novas territorializações foram ferramentas importantes para novas práticas sociais e também para novas apropriações do espaço tanto físico como simbólico resultantes dos intensos contatos culturais entre os diferentes grupos e povos que habitavam a grande área geográfica. Como afirma Haesbaert, “[as] vidas estão impregnadas com influências provenientes de inúmeros outros espaços e escalas. A própria ‘singularidade’ dos lugares (e dos territórios) advém sobretudo de uma específica combinação de influências diversas, que podem ser provenientes das mais diversas partes do mundo. Se isso pode ser afirmado hoje, também pode sê-lo para o período que foi analisado, pois os contatos sempre ocorreram”².

A cidade do Cairo apresenta as influências provenientes dos diversos espaços e dos diversos tempos; é a resultante de diferentes tempos acumulados sob a sua superfície, que equivale a uma tela preenchida por diversas camadas. Algo não muito diferente ocorreu com o edifício da Sinagoga de Ben Ezrá, cujo edifício hoje representa também essa dinâmica de sobreposições, muitas ocorridas devido à necessidade de reconstruções do imóvel.

O Cairo Antigo tem um sentido multiescalar e multidimensional, construído por camadas de apropriação, que só pode ser apreendido dentro de um conceito de multiplicidade e multiterritorialidade dos diversos grupos participantes na dinâmica da cidade.

A Fortaleza da Babilônia é também o espaço embrionário onde ocorreram os variados contatos entre culturas diversas, provenientes das mais distantes regiões, como a Pérsia, a Babilônia, o Magrebe, as regiões dominadas por Bizâncio e também os contatos entre os diferentes grupos confessionais, representado pelos edifícios religiosos de cada um desses grupos, que ficavam muito próximos uns dos outros.

Quando pensamos sobre o que transforma determinado espaço em território, devemos tentar identificar a maneira pela qual essa ordem espacial serve como um instrumento a quem exerce o controle. As fundações consecutivas das novas cidades que mais tarde seriam o atual Cairo tiveram a função de marcar o espaço geográfico com edifícios representativos de poder – palácio, tribunal e edifícios religiosos. Eles elaboraram uma forma espacial instrumentalizada como forma de poder, pelo domínio

² HAESBAERT, Rogério. *Dos Múltiplos Territórios à Multiterritorialidade*. Conferência realizada na Universidade Federal Fluminense. Set. 2004. Ver também do mesmo autor *O Mito da Desterritorialização*. Bertrand Brasil. 7ª ed. revista. 2012.

sobre a distribuição espacial ou sobre o controle dos elementos espacializados. É a territorialidade que opera o controle ou o domínio sobre esse espaço. A distribuição dos imóveis pertencentes às fundações piedosas judaicas em torno da Sinagoga de Ben Ezrá indica a construção das territorialidades das comunidades judaicas naquele espaço durante um longo período de tempo.

Diversas vezes, no decorrer da história da área dentro da Fortaleza da Babilônia, o espaço onde se estabeleceram os territórios dos grupos que lá se fixaram não foi exclusivo de um ou de outro. Ocorreu uma série de intermitências relacionadas ao controle e ao domínio. A aplicação ou não do Pacto de ʿUmar durante todo o período analisado aqui e as disputas e parcerias entre os indivíduos e os grupos com relação ao governo islâmico são exemplos da dinâmica de apropriação desse espaço.

Em outras ocasiões, aquele espaço não pertencia a um único dono; assim, nesse caso, percebemos então que a territorialidade não é a ação de um poder absoluto e único, mas sim de vários poderes operando no mesmo local. Então, a expressão final de um certo domínio é o resultado de uma composição de forças, de agentes diversos interagindo em associações, variando de acordo com os contextos e as oportunidades, que deixam suas marcas na paisagem, na cidade, nos edifícios e nos objetos.

Os territórios ao longo de sua história se sobrepõem, se compõem e se dissolvem. A cidade não é um tecido espacial perfeitamente construído, onde seus elementos são justapostos, sem estarem entrelaçados, misturados e funcionando de maneira perfeitamente estável. A cidade é formada de forças que se misturam, que estão a todo momento interagindo, se diluindo e tentando deixar suas marcas de diferenciação.

Dependendo da abordagem que se faz das dinâmicas sociais dentro do espaço urbano, e de como edifícios emblemáticos³ participam da construção desse espaço e das linguagens arquitetônicas empregadas na elaboração desses edifícios, é possível produzir um tipo de leitura, que, como afirma Peter Burke, a princípio pode parecer excludente, mas que pode revelar pontos em comum, pois, ainda segundo ele, “a cada olho, talvez, os contornos de uma dada civilização apresentem uma figura diversa”. O tipo de contexto em que os documentos foram produzidos é um elemento importante na investigação, pois ele carrega em si uma dupla subjetividade: a de quem o produziu e a

³ Entendendo por edifícios emblemáticos aqueles que representam um grupo social, religioso ou político.

de quem vai empregá-lo. A comparação entre documentos provenientes de diversas fontes e que tratam do mesmo assunto auxilia a melhorar o olhar sobre o objeto de pesquisa e a tecer prováveis conclusões, pois nenhum documento é neutro, e ele sempre carrega a opinião da pessoa que o escreveu.⁴

Dependendo do viés em que é analisado o desenvolvimento do Cairo Antigo e de que maneira a Sinagoga de Ben Ezrá atua nesse processo, as diferenças entre os agentes poderiam ser reforçadas, mas buscamos nos relatos, das análises dos estudiosos, os indícios de similaridades entre eles, afirmando que os aspectos das diferentes narrações não são excludentes.

Como no paradigma do tapete proposto por Ginzburg, elaboramos uma abordagem oblíqua, que tanto enriquece a investigação como oferece uma visão de elementos que não se apresentam expostos ao olhar nu do investigador. A própria cidade do Cairo é composta tanto de camadas construídas através do tempo como de uma enorme teia de contatos e trocas que ocorreram concomitantemente.

A abordagem pluridisciplinar e interdisciplinar proposta por Ginzburg, no sentido de análise da totalidade para o edifício e no sentido inverso, é que possibilitou entender a Sinagoga de Ben Ezrá dentro do contexto da cidade do Cairo entre os séculos X e XIII.

Por meio da utilização de novos conceitos, sujeitamos o edifício da Sinagoga de Ben Ezrá à análise através de um “novo olhar”, para ser possível auxiliar uma interpretação não apenas estética do objeto, a qual está totalmente comprometida como dito anteriormente, como entender o seu papel no contexto da cidade e da comunidade a que ela pertence, e como essas agências deixaram sua marca no edifício. Embora a tentativa de interpretar um paradigma passado mediante o uso de ferramentas modernas possa parecer essencialmente falho, a natureza absoluta da percepção urbana e a intemporalidade da imagem urbana parecem argumentar a favor de uma abordagem desse tipo.

A integração dos edifícios no contexto urbano é uma questão a ser analisada no caso do Cairo Antigo. Estavam os edifícios das três diferentes religiões instalados de maneira a ser integrados ao espaço urbano ou eram eles elementos isolados uns dos outros de forma a marcar a sua presença como elementos distintos pertencentes a

⁴ BURKE, Peter. Um ensaio sobre ensaios.

religiões diferentes, demonstrando assim uma espécie de afirmação territorial? Se a intenção fosse se diferenciar uns dos outros, seus elementos decorativos externos e a distribuição no espaço urbano deveriam indicar elementos bastante diferenciados entre si. Por outro lado, devemos lembrar das questões relativas ao Pacto de ʿUmar e da necessidade de uma certa diluição da edificação na malha urbana.

A integração da Sinagoga se processou acompanhando a história do local e o desenvolvimento das cidades (al-Fustāt e al-Qāhira), desde o edifício que foi construído⁵ após a fundação de Fustāt no século VII sobre os alojamentos romanos, a compra do edifício no século IX pelos judeus, até sua posterior conversão em sinagoga e, a partir dessa data, todas as ocorrências pelas quais passou o imóvel.

Outro ponto que se relaciona com a questão anterior refere-se aos aspectos relativos às marcas materiais produzidas pelos contatos culturais e pela construção das territorialidades. Podemos afirmar que existia algum tipo de preocupação por parte das comunidades não muçulmanas e dos administradores dos edifícios religiosos pertencentes a essas comunidades com um provável propósito de integrar, ou seja, de dissolver as fachadas no tecido urbano, como citado acima em relação ao Pacto de ʿUmar, durante as reformas e reconstruções, ou de adaptar às suas próprias necessidades de culto religioso. Ao mesmo tempo, os grupos distinguiam as fachadas para marcar diferenças de pertencimento de grupos e crenças. Essa distinção podia ocorrer em diferentes graus, assimilando ou tomando emprestado os elementos decorativos ou os aspectos tipológicos dos grupos vizinhos. Também existia uma certa norma que governava a decoração, norma que estava diretamente relacionada ao nível de exposição do grupo. Essa exposição podia ser tanto relacionada à origem de quem governava como à necessidade do grupo não ficar exposto à aplicação de leis restritivas ou a conflitos entre os diferentes grupos confessionais.

No caso dos edifícios oficiais do governo, podemos aqui citar o exemplo mencionado por Heba Mostafa⁶ relacionado ao maior cuidado dispensado a uma fachada mais exposta ao público que a outra não tão exposta. É o caso da fachada de Abu Bakr Muzhir, que foi “colada” no piso térreo, criando um tipo de “janela falsa” na fachada que se abre para um muro no interior, ou seja, a janela não tem função de

⁵ Segundo os relatos históricos, uma igreja.

⁶ Mostafa, Heba. *The Ceremonial-Urban Dynamic of Cairo from the Fatimid to the Early Mamluk Period. The American University in Cairo. 2006.* p. 8.

Fonte: <http://www.mbifoundation.com/alumni/alumni-library>. Acesso: out. 2011.

iluminar o interior, apenas de produzir uma harmonia externa ao conjunto do edifício. Embora se trate de um edifício do período mameluco, os edifícios dos fatímidas eram bem elaborados, a começar pela fundação de uma cidade real, al-Qāhira.

No caso dos edifícios do Cairo Antigo e no caso da Sinagoga de Ben Ezrá, sua arquitetura estava mais interessada na solução dos monumentos individuais ou nas soluções urbanas do seu próprio entorno, ou seja, inseri-los na malha urbana como um todo, deixando para o interior do edifício as individualizações.

O cenário urbano seria o melhor local para um indivíduo ou um grupo expressar a sua mensagem, como os recursos utilizados de expressões urbanas, como o percurso real⁷, a mesquita principal e a residência real. As fundações consecutivas de novas cidades depois da fundação de Fustāt pelos novos governantes são a expressão desses desejos.

A arquitetura sempre foi uma ferramenta de promoção da imagem; os antigos monumentos egípcios já demonstram esse fato. Contudo, procuramos ir além dessa simples constatação e buscar mostrar, no caso da Sinagoga de Ben Ezrá, como as comunidades judaicas (as três comunidades aqui citadas: caraítas, rabínicas babilônica e palestina) relacionavam-se com a intenção de uma autopromoção e, ao mesmo tempo, como o edifício se insere numa política urbana do governo islâmico, seja ele xiíta ou sunita.

As questões sobre as territorialidades e multiterritorialidades, e como se plasmaram no objeto (no nosso caso, o objeto-edifício), só puderam ser analisadas a partir dos relatos de viajantes e dos documentos encontrados na guenizá. Embora poucas evidências arqueológicas e objetos restem daquela época, a manutenção da Sinagoga de Ben Ezrá até a presente data mostra que as territorialidades desenvolvidas e as redes que teceram a base para a construção das multiterritorialidades mantiveram o complexo dos edifícios pertencentes à Sinagoga, que também foi traduzida na configuração do espaço social dentro da Fortaleza da Babilônia. Mostra também como o edifício da Sinagoga relaciona-se com a cidade islâmica e com as comunidades judaicas que habitavam os territórios governados pelo islã.

Com relação à metodologia usada para atingir os objetivos planejados, foram utilizados diversos tipos de fontes de informação, tanto as escritas como as

⁷ Feito pelos governantes e pelos califas.

arqueológicas, artísticas e arquitetônicas. As informações obtidas por meio de todas essas fontes foram de caráter complementar entre si.

É o caso dos estudos de Catherine Miller, em que ela afirma que o seu início fora dos grandes centros de pesquisa anglo-saxões e franceses contribuiu para que ela construísse uma espécie de *bricolage* teórica e metodológica que sintetiza os trabalhos dessas duas vertentes e a fizesse refletir sobre a fluidez das fronteiras étnicas. Aqui também foram utilizados vários modelos teóricos que permitiram compreender e descrever as situações fluidas, variantes e instáveis na medida da evolução desta pesquisa para estar “sob a influência mais diversa de pensamento, comparável à desenvolvida na França por David Cohen e sua equipe, que insistem com relação aos fenômenos de contato, *koinèização* e interferência”⁸.

É por isso que foram utilizadas todas as fontes disponíveis de maneira a ser possível extrair conclusões históricas válidas para a análise da Sinagoga de Ben Ezrá e, assim, “tecer uma rede como uma série de fios conceituais de outros campos científicos para capturar o sentido de uma dada problemática”⁹.

A Sinagoga de Ben Ezrá expressa o caráter multicultural da cidade do Cairo, pois para essa cidade convergiam vários grupos, vários viajantes, com a intenção de lá permanecerem ou apenas de passagem, visto que a cidade estava inserida na rota de comércio e também foi um lugar de refúgio para escapar de perseguições políticas e religiosas, como as que ocorreram na Andaluzia.

A sinagoga, historicamente, é um testemunho das relações entre os grupos das três principais religiões do Egito, o que fica refletido também nos testemunhos fornecidos pelos documentos encontrados na sua *guenizá* e, fisicamente, pelos elementos arquitetônicos e decorativos que restaram daquela época.

Por esse motivo, a Sinagoga de Ben Ezrá é um dos exemplos de edifício que, não por sua qualidade arquitetônica, mas por sua inserção em um espaço que desde sua fundação foi multicultural, requer a aplicação de uma metodologia própria da

⁸ MILLER, Catherine. Questions de contact, questions d’identité. Pour une sociolinguistique du monde arabophone: Les dynamiques linguistiques urbaines de la Vallée du Nil, Soudan et Egypte. 2005, pp. 6-7.

⁹ FREIRE, Isa Maria e Araújo, Vania M. R. Hermes de. “Tecendo a rede de Wersig com os indícios de Ginzburg” em *DataGramaZero* - Revista de Ciência da Informação - v. 2 n. 4 ago. 2001. ARTIGO 03 (Fonte: http://www.dgz.org.br/ago01/Art_03.htm).

arqueologia e da história da arte dentro dos estudos da história da arquitetura judaica e islâmica e dos estudos das cidades islâmicas entre os séculos X e XIII.

Dentro das abordagens aplicadas, três questões foram importantes: (1) os estudos da arquitetura islâmica: por um lado, a adoção de uma terminologia europeia com sua atitude orientalista e, por outro, numa direção totalmente oposta, a atitude nacionalista de tentar (re)construir um modelo de herança cultural puro e autêntico, em uma perspectiva estritamente nacional e religiosa; (2) o levantamento das qualidades multiculturais da arquitetura islâmica que compartilha várias tradições arquitetônicas: a herança clássica compartilhada com a Europa medieval, as relações das tradições da antiguidade do Mediterrâneo, a herança arquitetônica dos persas e a herança hinduísta dos primeiros períodos com a Ásia e a África, além das tradições locais¹⁰; (3) os espaços intraculturais dentro de zonas de uma dada sociedade em um determinado momento e que são compartilhados por grupos constituintes diversos, no caso da Fortaleza da Babilônia.

Através da análise do conjunto dos restos conservados da cultura material, e por meio de dados obtidos das fontes escritas e pelo estudo historiográfico, foram extraídas informações gerais a respeito das características da Sinagoga e sua evolução, como também os dados obtidos a partir das últimas escavações realizadas dentro da Fortaleza da Babilônia, que possibilitaram afirmar o caráter multicultural que o conjunto das cidades – al-Fustāt e al-Qāhira –, unificadas pelas muralhas aiúbidas, teve entre os séculos X e XIII.

O paradigma do isolamento cultural dos grupos e das comunidades confessionais foi abandonado, pois, como vimos, não existiu esse isolamento cultural: o espaço e o edifício da Sinagoga de Ben Ezrá comprova tal afirmação.

¹⁰ Que analisei na minha pesquisa de mestrado, tendo como objeto a mesquita de Ahmed Ibn Ṭūlūn.

TABELAS DE TRANSLITERAÇÃO

ÁRABE CLÁSSICO (PADRÃO)

HEBRAICO CLÁSSICO (PADRÃO)

Transliteração do Árabe Clássico (Padrão)

(Tabela fornecida por Safa Jubran. Ano 2012)

CONSOANTES

Alfabeto	Nome	Transliteração
ء	hamza	ʾ
ب	bā	b
ت	tā	t
ث	ṭā	ṭ
ج	jīm	j
ح	ḥā	ḥ
خ	ḫā	ḫ
د	dāl	d
ذ	ḏal	ḏ
ر	rā	r
ز	zayn	z
س	sīn	s
ش	šīn	š
ص	ṣād	ṣ
ض	ḏād	ḏ
ط	ṭah	ṭ
ظ	ḏah	ḏ
ع	ʿayn	ʿ
غ	ğayn	ğ
ف	fā	f
ق	qāf	q
ك	kāf	k
ل	lām	l

CONSOANTES

م	mīm	m
ن	nūn	n
ه	hā	h
و	wāw	w
ي	yā	y

VOGAIS

Vogal (grafema ou diacrítico)	Nome	Transliteração
ا	alif	ā
و	wāw	w (quando semiconsoante), ū, (quando vogal)
ي	yā	y (quando semiconsoante), ī, (quando vogal)
◌َ	fathā	a
◌ُ	ḍamma	u
◌ِ	kasra	i

Transliteração do Hebraico Clássico (Padrão)

(Tabela fornecida por Reginaldo Gomes de Araújo. Ano 2012)

CONSOANTES

Alfabeto quadrado	Cursivo	Nome	Transliteração
א	א	ʾāleṗ	ʾ
ב	ב	bēṭ	b
ג	ג		ḡ
ד	ד	gimel	g
ה	ה		ḡ
ו	ו	ḡāleṭ	d
ז	ז		ḡ
ח	ח	hēʾ	h
ט	ט	wāw	w
י	י	zayin	z
כ	כ	ḡēṭ	ḡ
ל	ל	ṭēṭ	ṭ
מ	מ	yôḏ	y
נ	נ	kaṗ	k
ס	ס		k
ע	ע	lāmeḏ	l
פ	פ	mēm	m
צ	צ	nûn	n
ק	ק	sāmeḵ	s
ר	ר	ʿayin	ʿ
ש	ש	pēʾ	p
ת	ת		p̄
י	י	ṣāḏi	ṣ
ך	ך	qôṗ	q

CONSOANTES

ר	ך	rêš	r
שׁ	שׂ	śîn	ś
שׁ	שׂ	šîn	š
תּ	ת	tāw	t
תּ	ת		t̲

VOGAIS

Sinal vocálico	Nome	Transliteração
אָ	qāmaš	ā
אַ	patāḥ	a
אֵ	šêrē	ē
אֶ	seḡôl	ε
אִ	šêrē yôḏ	ê
אִי	ḥirîq	i
אִי	ḥirîq yôḏ	î
אֹ	ḥôlam	ō
אֹו	ḥôlam wāw	ô
אֻ	qūbbûš	ū
אִי	šûrûq	û
אֶ	š ^e wā	e
אֶ		ă
אֶ		a
אֶ		ε

APÊNDICE B

Governantes Fatímidas e Aiúbidas

Os Fatímidas

Ano E. C.	Governante
909	ʿUbaydallāh al-Mahdī
934	al-Qāʾim
946	al-Manṣūr
953	al-Muʿizz
975	al-ʿAzīz
996	al-Ḥākim
1021	al-Zāhir
1036	al-Mustaṣir
1094	al-Mustaʿlī
1101	al-Āmir
1130	governo de al-Ḥāfiz como regente mas não como califa
1131	al-Ḥāfiz
1149	Zāfir
1154	al-Fāʾiz
1160-71	al-c Āḍid

Aiúbidas

Ano E. C. Governante

1169	al-Malik an-Nāṣir I Ṣalāh-al-Dīn (Saladino)
1193	al-Malik al- ^c Azīz ^c Imād-al-Dīn
1198	al-Malik al-Manṣūr Nāṣir-al-Dīn
1200	al-Malik al- ^c Ādil I Sayf-al-Dīn
1238	al-Malik al-Kāmil I Nāṣir-al-Dīn
1238	al-Malik al- ^c Ādil II Sayf-al-Dīn
1240	al-Malik al-Ṣāliḥ Najm-al- Dīn Ayyūb
1249	al-Malik al-Mu ^c aẓẓam Tūrān-Shāh
1250-2	al-Malik al-Ashraf II Muẓaffar-al- Dīn

GLOSSÁRIO

Ahl al-Kitāb – Povos do Livro

Bāb – porta

Bustān, pl. basātīn - jardim

Dār, pl. dūr – palácio

Darb – rua, rua estreita, viela, beco

Dhimmis – os indivíduos que não eram muçulmanos

Faqīh – entendedor da fiqh (lei)

Fisqīyā – fonte

Funduq, pl. fanādiq – caravanseral, um tipo de edifício no Egito que era composto por dois andares. No segundo andar eram escritórios e alojamentos.

Hammām – banhos

ḥārah, pl. ḥārat – quadra (da cidade)

ḥikr, pl. aḥkāar, terra (solo) que pertencia a um único proprietário.

ḥubs – doação religiosa

Khalifā - aquele que sucede, o sucessor.

sharīca – lei religiosa

culamā – conhecedores da lei

Ummā – comunidade de crentes

iqṭāc – atribuição de terra, retomada em troca de serviços ao governo, normalmente serviços militares

jabal – montanha, colina, afloramento

jāmic, pl. jawāmic – mesquita congregacional

jawsāq, pl. jawāsiq – vila, palácio

jazīra – ilha

khalīj – canal

kharāb – ruínas

kharāj – imposto da terra

khiṭṭat, pl. khiṭaṭ - plano, traçado, planta, mapa

khuṭbat – sermão islâmico proferido na sexta-feira

madhhab – uma das quatro principais escolas da leis islâmicas

madīnat – cidade

maslak, pl. masālik – caminho, rua

qāḍī, pl. quḍāt – juiz da religião

qā’ḍī – comandante militar

qalcat – cidadela

qaṣr, pl. qusūr – palácio

rabc – combinação de edifício residencial e comercial, normalmente com dois andares

ribāt – hospedagem para viajantes

sabīl – fonte pública

ṣāhib – líder, administrador

ṣalībah – rua transversal, travessa

ṣanācat – estaleiro

sāqīyah, pl. sawāqi – poço de água

shāric, pl. shawāric – rua principal, via pública

shūnah – armazém

shurṭah – polícia

sūq, pl. aswāq – mercado

wālī – administrador municipal ou administrador da província

ẓāhir, pl. ẓawāhir – periferia de uma cidade

zarībah – recinto

zuqāq, pl. aziqqah – rua de um beco (rua sem saída)

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ABU-LUGHOD**, Janet L.: *Cairo, 1001 years of the City Victorious*, Princeton 1971.
- AKBAR**, Jamel; "Gates as Signs of Autonomy in Muslim Towns", in *Muqarnas*, Vol. 10, Essays in Honor of Oleg Grabar (1993), pp. 141-147. Edt. BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1523180>.
- AL-JABRI**, Mohammed; *Introdução à crítica da razão árabe*; Editora Unesp, São Paulo, 1999
- AL-AWQĀF**, Wizārat; Ismā'il, Kamāl. (ed.): *The mosques of Egypt, from 21 H. (641) to 1365 H. (1946)*, Cairo Hazar, 1992.
- AKBAR**, Jamel ; *Khatta and the Territorial Structure of Early Muslim Towns*; *Muqarnas* 6, 1989
- AL-HARITHY**, Howyda ; *The Complex of Sultan Hasan in Cairo: Reading Between the Lines*; *Muqarnas* 13, 1996
- ALANDALUSĪ**, Sā'id; *Hierarquia dos povos*. Tradução: Safa A-C Jubran. São Paulo: Amaral Gurgel Editorial, 2011.
- ALI**, Tariq; *Confronto de Fundamentalismos; Cruzadas, Jihads e Modernidade*; Edt. Record, R.J., São Paulo, 2002
- AMIDON Lusted, Marcia**; *The Holy City of Jerusalem (Building History)*; Greenhaven Press, 2002
- ARDALAN, Nader**; *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture* (Publications of the Center for Middle Eastern Studies); Univ of Chicago Pr, 1979
- *The Visual Language of Symbolic Form: A Preliminary Study of Mosque Architecture*; Instituto Agha Khan, Architecture as Symbol & Self-Identity
- ARGAN**, Giulio Carlo; *História da arte como história da cidade*; Ed. Martins Fontes, 1998.
- *Projeto e destino*; Editora Ática, 2001.
- ARMSTRONG**, Karen. *Islam: A Short History*, Random House Editions, 2002. p.11.
- AYYILDIZ**, Ugur; *Istanbul* ; Ed. Net Turitik Yayinlar, Istanbul, Turkey
- AZIZ, Philippe**; *A civilização hispano-moura*; Edt. Ferni, 1978.

BACHARACH, Jere ; *Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage*; Muqarnas 13, 1996

BAER, Eva ; *The Human Figure in Early Islamic Art: Some Preliminary Remarks*; Muqarnas 16, 1999.

BALL, Warwick; *Rome in the East, the transformation of an empire*; Routledge, London and New York, 2002.

BAILEY, Donald M.; “The Roman fortress of Babylon in Old Cairo”, in *Archaeological research in Roman Egypt : the proceedings of the Seventeenth Classical Colloquium of the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum, held on 1-4 December, 1993*. Série (Journal of Roman Archaeology. Supplementary series ; n. 19; Ann Arbor, MI : Journal of Roman Archaeology, 1996. Localização: SÉRIE MONOGRÁFICA. MAE-USP.

BAKIRER, Ömur, “Geometric aspects of brickbonds and brick revestments in Islamic architecture”. In: *Islamic Architecture and Urbanism*, Selected papers from Symposium Organized by the College of Architecture and Planning, King Faisal University, Dammam. Edited by Aydin Germen. 1983, p. 87-89.

BASKIN, Judith R.; Kenneth Seeskin. *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture (Comprehensive Surveys of Religion)*. Cambridge University Press; 2010.

BAREKET, Elionar; *Fustāt on the Nile: the Jewish Elite in Medieval Egypt*. Leiden; BOSTON; Köln; Brill. 1999. The Medieval Mediterrâneo; Vol. 24. Livro eletrônico: <http://www.isbnlib.com/preview/9004114394/Fustat-On-The-Nile-The-Jewish-Elite-In-Medieval-Egypt-Medieval-Mediterranean>.

-----: *The Jewish leadership in Fustat in the first half of the eleventh century* (in Hebrew) (Tel Aviv: 1995)

BATTUTA, Ibn – *I Viaggi*, tradução: Claudia M. Tresso. Giulio Einaudi Editore. 2006.

BAZIN, Germain; *História da história da arte*; Edt. Martins Fontes, 1989

BEHRENS-ABOUSEIF, Doris; *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction* (Muqarnas Supplement); Brill Academic Publishers; Rep edition, 1997

----- *The Minarets of Cairo*; Amer Univ in Cairo Pr, 1985

BENEVOLO, Leonardo; *História da Cidade*; Ed. Laterza, 1983

BENNISON, Amira K.; *The Great Caliphs – the golden age of the ‘Abbasid Empire*. Yale University Press. 2009.

BEN-DOV, M. (1982) "THE EZRA SYNAGOGUE IN CAIRO". *Qadmoniot* 15(1):33-39. Discusses the history, traditions, architecture and design of the ancient synagogue.

----- *The Golden Age: Synagogues of Spain in History and Architecture*, Urin Publications. 2009.

BEN-SASSON, Menahem: *The emergence of the local Jewish community in the Muslim world: Qayrawan, 800-1057* (in Hebrew) (Jerusalem: 1997) (2nd Edition);

BENTLEY, R. Alexander; Herbert D.G. Maschner, e Christopher Chippindale. *Handbook of archaeological theories*. Lanham, MD : AltaMira Press, c2008.

BERTINORO, Obadiah da. 1487-90. In: *Jewish Travellers*, Edt. Routledge Curzon, The Broadway Travellers, 2005

BIANCA, Stefano ; *Urban Form in the Arab World*; Thames & Hudson

----- “Basic principles of Islam and their social, spatial and artistic implications”. In: *Urban Form of Arab World, Past and Present*. London, New York. Thames and Hudson, 2000, pp. 23-46.

-----; Antoniou, Jim; El-Hakim, Sherif; Lewcock, Ronald; Welbank, Michael. *The Conservation of the old City of Cairo*. UNESCO, Paris. 1985

BIER, Lionel; *The Sasanian Palaces and their Influence in Early Islam*; Ars Orientalis, 1993.

BISHAI, Wilson B.; “Notes on the Coptic Substratum in Egyptian Arabic”, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 80, No. 3 (Jul. - Sep., 1960), pp. 225-229. American Oriental Society. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/596171>.

BISHEH, Ghazi. *From Castellum to Palatium: Umayyad Mosaic Pavements from Qasr al-Hallabat in Jordan*; Muqarnas 10, 1993.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013

BLASER, Werner. *Courtyard in Marrakesh: The Living Presence of Islamic History*; Birkhauser; 1 edition, 2004

BLOOM, Jonathan. *The Qubbat al-Khadra and the Iconography of Height in Early Islamic Architecture*; Ars Orientalis, 1993

- *The Origins of Fatimid Art*; Muqarnas 3, 1985.
- *The Mosque of al-Hakim in Cairo*; Muqarnas 1, 1983.
- *The Mosque of the Qarafa in Cairo*; Muqarnas 4, 1987.
- *The Introduction of the Muqarnas into Egypt*; Muqarnas 5, 1988.
- *Creswell and the Origins of the Minaret*, in Muqarnas, Vol. 8, K. A. C. Creswell and his Legacy, (1991), Brill Publish., pp.55-58.
- ; Sheila S. Blair. *Islamic Arts A&i (Art and Ideas)*; Phaidon Press, 1997.
- , *Minaret: Symbol of Islam (Oxford Studies in Islamic Art)*; Oxford University Press, 1990.
- BRAGA**, Rhalf Magalhães. *Território, rede e multiterritorialidade: Uma abordagem conceitual a partir das corporações*. Belo Horizonte. Julho-dezembro de 2010.
<http://www.cantacantos.com.br/revista/index.php/geografias/article/viewFile/354/300>
 (acesso 201a2)
- BRAUDEL**, Fernand; *Grâmica das Civilizações*; Edt. Martins Fontes, 1989.
- *Reflexões sobre a história*; Edt. Martins Fontes, 1992.
- *Os Homens e a Herança no Mediterrâneo*; Edt. Martins Fontes,
- *El Mediterraneo y el mundo mediterraneo en la época de Felipe II (Vol.1 e 2)*; Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1992.
- BROTON**, Jerry; *The Renaissance Bazaar: From the Silk Road to Michelangelo*; Oxford University Press, 2002.
- *Trading Territories: Mapping the Early Modern World*; Cornell University Pres, 1998.
- BRUYNE, P., HERMAN, J.& SHOUETHEETE, M**; *Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais*; Rio de Janeiro, Liv. F. Alves, 1977.
- BURCKHARDT**, Titus; *Moorish Culture in Spain*; Londres, 1992.
- *Art of Islam: Language and Meaning*; Londres, 1976.
- *La civilización hispano-árabe*; Alianza Universidad, 1995.
- BURNS, Ross**; *Monuments of Syria*; I.B.Tauris, 2000.
- BURTON**, Richard F. *Personal Narrative of a Pilgrimage to El Medinah and Meccah*, Vols I and II, London: Longmans, 1855.

- BUTLER, J.** *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Vol. 1. e Vol. 2. Oxford University Press, 1884.
- CAILLOIS, Roger**; *O Homem e o Sagrado*; Edições 70 - Perspectivas do Homem
- CALVERT, Moreno**; *Moorish Remains in Spain*; Londres, 1906.
- CALVINO, Italo**; *As cidades invisíveis*; Edt. Companhia das Letras, São Paulo, 1990.
- CAMPBELL, George L.**; *Concise Compendium of the World's Languages*. Routledge. London. 1995. pp. 24-32; 219-224.
- CAMPO, Juan Eduardo**. *Encyclopedia of Islam* (Encyclopedia of world religion). Facts on File, N.Y. 2009: 122.
- CARDOSO, M.L.**; *O Mito do Método*; Rio de Janeiro, CCS-PUC, 1971.
- CLARK, Emma** ; *The Art of the Islamic Garden*; Crowood Press (UK), 2005.
- COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DOS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES**; *Memórias Árabo-Islâmicas em Portugal*; Lisboa, 1999.
- CORBETT, Eustace K.** “The History of the Mosque of Amr at Old Cairo”. In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (Oct., 1890), pp.759-800
Published by: Cambridge University . URL: <http://www.jstor.org/stable/25197027>.
- CORREA, Roberto L.**; **ROSENDAHL, Z. (Org)** *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. (Série Geografia Cultural. V.4)
- CHEHAB, Hafez** ; “On the Identification of Anjar (Ayn al-Jarr) as an Umayyad Foundation”; *Muqarnas* 10, 1993.
- CLAVAL, P.** *A Geografia Cultural*. 3ª ed. Editora da UFSC, Florianópolis. 2007.
- CLEVENOT, Dominique**; Gerard Degeorge. *Ornament and Decoration in Islamic Architecture*; Thames and Hudson Ltd, 2000
- CRECELIUS, Daniel**; “The Organization of Waqf Documents in Cairo”. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2, No. 3 (Jul., 1971), pp. 266-277. Cambridge University Press, Fonte: <http://www.jstor.org/stable/162198>
- CRESWELL, K.A.C.**: *Early Muslim architecture I-II*, Oxford 1932 (1969)/1940.
----- *The Muslim architecture of Egypt I-II*, Oxford 1952/1959.
- CONSTABLE, Olivia R.**: *Trade and traders in Muslim Spain: the commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*. Cambridge, 1994.

COPE, Silvia Moehlecke. “Arqueologia da Arquitetura: Ensaio sobre complexidade, performance e processos construtivos das estruturas semi-subterrâneas do planalto gaúcho”. In: *Anais do V encontro do Núcleo Regional Sul da Sociedade de Arqueologia Brasileira* – SAB/Sul Núcleo de Pesquisa Arqueológica – NUPArq. 20 a 23 de novembro de 2006, na cidade de Rio Grande, RS

COSTE, Pascal. *Architecture Árabe ou Monuments du Kaire, Dessinés et Mesurés, de 1818 à 1826.* monographie imprimée, Éditeur Firmin-Didot (Paris), 1837, Fonte: Bibliothèque nationale de France, département Reserve des livres rares, V-53, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30276241r/description>, 2008.

CORONA e Lemos; *Dicionário da Arquitetura Brasileira*; Ed. Edart, São Paulo, 1972.

FOWLER, D.D. “Archaeology in the service of the State”. In MURRAY, T. e EVANS, C. *Histories of Archaeology*. Oxford University Press, 2008.

----- “Uses of the past: Archaeology in the Service of the State” in *American Antiquity*, Vol. 52, No. 2 (Apr., 1987). Published by: Society for American Archaeology. p.230

CRESWELL, K. A. C.; *Early Muslim Architecture: Umayyads, Early 'Abbasids & Tulunids* (2 Vols); Hacker Art Books; Reprint edition, 1978.

----- *Early Muslim Architecture*, 2 vls; Oxford, edição revisada, 1958.

----- *A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam ; El Cairo*, 1961, suplemento 1973.

----- *The Encyclopaedia of Islam*; Leiden y Londres, 2º ed., 1960.

CRONE, P.; Cook, M. *Hagarism: The Making Of The Islamic World*. Cambridge University Press, 1977.

----- *Meccan Trade And The Rise Of Islam*, 1987, Basil Blackwell: Oxford, p. 1987.

----- *The First Century Concept Of Hagra*, Arabica, 1994, Vol. XLI, pp. 386-387.

CURCIC, Slobodan ; *Late Antique Palaces: The Meaning of Urban Context*; Ars Orientalis, 1993

D. Ruggles; *Arabic Poetry and Architectural Memory in al-Andalus*; Ars Orientalis, 1993.

DALBY, Andrew; *Dictionary of Languages – The definitive reference to more than 400 Languages*. A & C Black, London, 1998. pp. Vii-XVi, 6-7, 25-30, 31-33, 245-6

DANBY, Miles; *Moorish Style*; Phaidon Press, 1999

-----; Weinreb, Matthew. *The Fires of Excellence: Spanish and Portuguese Oriental Architecture*; Garnet Publishing, Ltd, 1998.

DAVIES, T. Witton; “Milestones in Religious History: Or Tent Temple, Tabernacle, Synagogue, and Church”, in *The Biblical World*, Vol. 10, No. 1 (Jul., 1897), pp. 1-23. The University of Chicago Fonte: <http://www.jstor.org/stable/3140211>.

DELBES, Pierre: *Les documents datés de la Geniza du Caire*. Université de Cambridge, Westminster College Cambridge; Paris: Institut national des langues et civilisations orientales, 1992.

DELGADO, Clara; *El Arte del Islam*; Anaya, 1991.

DENOIX, Sylvie. “Décrire le Caire Fustât-Miṣr d'après Ibn Duqmāq et Maqrīzī: l'histoire d'un partie de la ville du Caire d'après deux historiens égyptiens des XIVe-XVe siècles”. *Etudes urbaines Volume 3*. Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1992.

-----; Denizeau, Valentine. “Le sultan promoteur. Aménagement urbain dans Le Caire du VIIIe/XIVe siècle”. In: *Annales Islamologiques*, 46. Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 2012

DESCARTES, R ; *Discurso do Método*; Os Pensadores, São Paulo, Ed. Abril, 1983.

DICKIE, James ; *Gardens in Muslim Spain*; Environmental Design, 1986

DOBROWOLSKA, AGNIESZKA ; *The Building Crafts Of Cairo: A Living Tradition*; American University in Cairo Press, 2005

DONNER, Fred M.; “The Formation of the Islamic State”, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No. 2 (Apr. - Jun., 1986), pp. 283-296. Edt. American Oriental Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/601592>.

DUCELLIER, Alain; Kaplan, Michel; Martin, Bernadette. *A Idade Média no Oriente: Bizâncio e o Islão, dos bárbaros aos otomanos*; Publicações Dom Quixote, 1994

DURKHEIM, E.; *As Regras do Método Sociológico.*; Com. Ed. Nacional, 1971.

ECKER, Heather. *Caliphs And Kings: The Art and Influence Of Islamic Spain*; Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Ga, 2001.

-----; “The Conversion of Mosques to Synagogues in Seville: The Case of the Mezquita de la Judería”; in *Gesta*, Vol. 36, No. 2, *Visual Culture of*

Medieval Iberia (1997), pp. 190-207. International Center of Medieval Art. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/767238> .

ECO, Umberto; *Kant e o Ornitorrinco*; Record, 1998.

EL-HAYEK, Samir; *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*; Marsam Editora JornalísticaA

ELIADE, Mircea; *O Sagrado e o Profano*; Ed. Martins Fontes

ELINOAR, Barereket. *Fusṭāṭ on the Nile: The Jewish in Medieval Egypt*. Brill, 1999.

ELLEH, Nnamdi ; *African Architecture: Evolution and Transformation*; McGraw-Hill Professional, 1996.

EL-SAID, Issam; El-Bouri, Tarek; Critchlow, Keith; *Islamic Art & Architecture: The System of Geometric Design*; Garnet Education, 1997

EL-SOHBY, M. A.; O. Mazen; M. Aboushook.; *AL- Fustāt: THE SEED OF CAIRO*. 9Th Conference of Azhar Engineering, Cairo. Al- Azhar University, Cairo, Abril-2011. Fonte: http://www.kau.edu.sa/Files/135/Researches/59173_29523.pdf

ESLAME, Alireza Naser; *Architetture Del Commercio e Città Del Mediterraneo – Dinamiche e strutture dei luoghi dello scambio tra bizanzio, l’islam e l’europa*. Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2010.

FATHY, Hassan. “What is a City?” A paper delivered by Hassan Fathy at al-Azhar Univesity, Cairo in 1967

FATTAL, A. *Le statut légal des non-Musulmans em pays d’Islam*. Beirut: Imprimerie catholique, 1958.

FERNANDEZ-PUERTAS, Antonio; *The Alhambra: Plans, Elevations, Sections & Drawings (Vol I)*; Saqi Books, 1997

FERRARA, Lucrécia D’Aléssio; *Leitura sem Palavras*; Série Princípios, Edt. Ática, 1986

----- *O Olhar Periférico*; EDUSP– FAPESP, São Paulo

----- *Estratégia dos signos*; Editora Perspectiva, São Paulo – S.P., 1986

FILHO, Miguel Attie; *Falsafa, a filosofia entre os árabes – uma herança esquecida*; Editora Palas Athena, São Paulo, 2002

FLOOD, Finbarr B.; *The Medieval Trophy as an Art Historical Trope: Coptic and Byzantine "Altars" in Islamic Contexts*. In *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, XVIII, E.J. Brill, 2001. pp. 41-72.

FOCILLON, Henri; *Vida das Formas*; Zahar Editores, 1983

FOSS, Clive; "Egypt under Mu'āwīya Part II: Middle Egypt, Fustāṭ and Alexandria", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 72, No. 2 (2009) (pp. 259-278).

FOWLER, D.D. "Archaeology in the service of the State". In **MURRAY**, T. e **EVANS**, C. *Histories of Archaeology*. Oxford University Press, 2008.

----- "Uses of the past: Archaeology in the Service of the State" in *American Antiquity*, Vol. 52, No. 2 (Apr., 1987). Published by: Society for American Archaeology. p.230

FREIDENREICH, David M.; Miriam Goldstein. *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World (Jewish Culture and Contexts)*. University of Pennsylvania Press, 2012.

FRENKEL, Miriam. "Texts as Objects, Objects as Texts". Em *Einstein Lectures in Islamic Studies*, Sept.2012.p18. The Hebrew University of Jerusalem, artigo apresentado na Staatsbibliothek zu Berlin.

FRISHMAN, Martin e Hasan-Uddin Khan; *The Mosque: History, Architectural Development & Regional Diversity*; Thames & Hudson, 2002

GADAMER, H.G; *Verdade e Método*; Petrópolis, Vozes, 1997

GALTUNG, Johan; Inayatullah, Sohail. *Macrohistory and macrohistorians : perspectives on individual, social, and civilizational change*. Westport, Conn : Praeger, 1997.

GARCIN, Jean-Claude (org.); *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e – XV^e siècle)*, v.3. Paris: Presses Universitaires de France. 2000.

-----; "Toponymie et Topographie urbaines médiévales à Fustat et au Caire", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 27, No. 2 (1984), pp.113-155. BRILL. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/3632100> .

GAUBE, Heinz ; *What Arabic & Persian Sources Tell Us About the Structure of Tenth-Century Bukhara*; Instituto Agha Khan, Bukhara: The Myth and the Architecture

GAYRAUD, Roland-Pierre (resp.); *Fustat-Istabl 'Antar, Témoignages matériels d'une capitale arabo-musulmane*. Institut Français d'Archéologie Orientale – Le Caire (Fonte: <http://www.ifao.egnet.net/archeologie/istabl-antar/>)

GELB, I. J., “The Early History of the West Semitic Peoples”, in *Journal of Cuneiform Studies*, Vol. 15, No. 1 (1961), pp. 27-47. Published by: The American Schools of Oriental Font URL: <http://www.jstor.org/stable/1359584> .

GELL, A. “The techonology of enchantment and the enchantment of techonology” (p. 54) In: *Key Debates in Anthropology*, Routledge, 1996. (s/n)

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GIBB, H. A.R.. *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325 -1354*. Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. DEFREMERY and B. R. SANGUINETTI, Vol.1. Cambridge. 1958.

GIL, Moshe. *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Brill, 1997.

----- . *Documents of the Jewish pious foundations from the Cairo geniza*. Brill, 1976

GINSBERG, H.L., “The Northwest Semitic Languages,” Pages 102-124, 293 in *The World History of the Jewish People, Vol 2: The Patriarchs*. Edited by B. Mazar. Tel-Aviv; New Brunswick, 1970.

GLICKMAN, Mark; *Sacred treasure – the Cairo genizah: the amazing discoveries of forgotten Jewish history in an Egyptian synagogue attic*. Pub. Jewish Lights Publishing. 2011.

GOLB, Norman. “The topography of the Jews of Medieval Egypt”. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol.24, n° 3, Erich F. Schmidt Memorial Issue. Part One (Jul., 1965), pp. 251-270

COHEN, Mark R., “Geniza for Islamicists, Islamic Geniza, and the “New Cairo Geniza”, in *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7. 2006, pp. 129–145.

----- . “Administrative Relations between Palestinian and Egyptian Jewry during the Fatimid Period”, in *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1948)*, ed. Amnon Cohen and Gabriel Baer (Jerusalem, 1984)

GOITEIN, Shelomo D.: *A Mediterranean society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza* (6 volumes) (London: University of California Press, 1967-1993)

-----, Friedman, Mordechai Akiva (org.). *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza*. Brill. Reedição 2007.

GOITEIN, S. D., *The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation*. Studia Islamica, No. 3 (1955). Maisonneuve & Larose, pp. 75-91.

GOLDBERG, Jessica. *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean: The Geniza Merchants and their business world*: Cambridge, 2012.

GOLDEN, Peter B., *Ghulâms of Khazar origin in the 'Abbâsid Caliphate*. Journal asiatique, 292 (1). Rutgers University Newark, 2004. pp. 279 - 309

GOODWIN, Godfrey; *Sinan : Ottoman Architecture and its Values Today*; Saqi Books, 1993

----- *Islamic Spain (Architectural Guides for Travelers)*; Chronicle Books, 1990.

GOODY, Jack. *O roubo da história*; [tradução Luiz Sérgio Duarte da Silva]. 1.ed., 2ª impressão – São Paulo: Contexto, 2008.

GOTTHEIL, Richard J. H.; “An Eleventh-Century Document concerning a Cairo Synagogue”, in *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 19, No. 3 (Apr., 1907), pp. 467-539. University of Pennsylvania Press. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/1450956> .

-----; “A Document of the Fifteenth Century concerning Two Synagogues of the Jews in Old Cairo”, in *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 18, No. 2 (Oct., 1927), pp. 131-152. University of Pennsylvania Press. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/1451611>

GRABAR, André; *Les origenes de l'esthétique médiévale*; Macula - Paris, 1992

----- *Las vias de la creación en la iconografía cristiana*; Ed. Alianza Forma, Madrid, 1991

----- *BYZANTIUM - From the death of Theodosius to the rise of Islam*; Thames and Hudson Ltd, 1966

GRABAR, Oleg; *The Art and Architecture of Islam (650-1250)*; Viking, 1988

----- *Umayyad Palaces Reconsidered*; Ars Orientalis 23

----- *City in the Desert, Qasr al-Hayr East.*; Cambridge, 1978

----- *Granada: A Case Study of Arab Urbanism in Muslim Spain; in The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. K. Jayyusi, Leiden, 1992

----- *Islam and Iconoclast; in Iconoclasm*, Ed. A . Bryer and J. Herrin, Birmengham, England, 1977

GRAMSCI, Antonio; *Concepção Dialética da História*; Edt. Civilização Brasileira, 3ª ed., 1978.

GROHMANN, Adolf, *From The World Of Arabic Papyri*. Royal Society of Historical Studies, Al-Maaref Press: Cairo. 1952.

GRUBE, Ernst J.; *The World of Islam*; New York and Toronto, 1966

GRUNER, Dorothee; Dethier, Jean; Schutyser, Sebastian. *Banco: Adobe Mosques of the Inner Niger Delta (Imago Mundi series)*; 5 Continents Editions, 2003

GUTWIRTH, Eleazar; Reif, Stefan C.: *Ten centuries of Hispano-Jewish culture: an exhibition* (Cambridge: Cambridge University Library, 1992)

FAGUNDES, Marcelo. “Arqueologia da paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais”, em *Arqueologia na Paisagem: um olhar sobre os jardins históricos*/Organizadores: Jeanne Trindade, Carlos G. Terra – 2º Simpósio Arqueologia na Paisagem. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Belas Artes, 2011.

FATHY, Hassan; *Architecture for the Poor: An Experiment in Rural Egypt*. Chicago Press. 1976.

FLESHER, Paul V.M.; Urman, Dan; *Ancient Synagogues – Historical Analysis and Archaeological Discovery*. Vol.1. Leiden; N.Y.; Brill. 1994.

FLOOD, Finbarr Barry; “Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum”, in *The Art Bulletin*, Vol. 84, No. 4 (Dec., 2002), pp. 641-659. College Art Association. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/3177288>

HAESBAERT, Rogério. “Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade”. In *A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço*. Org.: Álvaro Luiz **Heindrich [et al.]**, - Canoas; Ed. ULBRA; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

----- *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2012.**HAMILTON, R.**

W., *Carved Plaster in Umayyad Architecture*. Iraq, Vol. 15, n° 1, pub. British Institute for the Study of Iraq, 1953, pp. 43-55.

HASSAN, Muhammad Khalifa; Sirag, Al-Nabawi Jabar. *The Geniza and Jewish Synagogues in Egypt: Al-Geniza wal-Ma`abid al-Yahudiyya fi Misr* (in Arabic) (Cairo: Center for Eastern Studies, Cairo University, 2000).

HAUTECOEUR, Louis; Wiet, Gaston. *Les mosquées du Caire*, Paris 1932.

HELMS, Svend ; *Early Islamic Architecture of the Desert: A Bedouin Station in Eastern Jordan*; Edinburgh University Press, 1990

HERR, Larry G.; Trenchard, Warren C. *Published Pottery of Palestine*; Scholars Press, 1996

HESSEN, J. ; *Teoria do Conhecimento*; Ed. Martins Fontes, 1976

HILLENBRAND, Robert; *Islamic Architecture*; Columbia University Press, 1994

----- *The Mosque in the Medieval Islamic World*; AK Awards, 1985

HILLENBRAND, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*; Fitzroy Dearborn Publishers, 1999.

HILLIER, B.; Vaughan, L. "The City as one Thing" in *The Spatial syntax of urban segregation*. Laura Vaughan, Progress in Planning 67, 2007. pp. 205-294. (www.elsevier.com/locate/pplann. acesso: jan-2012)

HIRSCHFELD, Hartwig; Jewish Quarterly Review XV (1903), p. 167. (fonte: <http://archive.org/stream/jewishquarterly03montgoog#page/n183/mode/1up> - acesso dez. 2011).

HOAG, John D.; *Western Islamic Architecture: A Concise Introduction* (Dover Books on Architecture); Dover Publications, 2005

----- *Islamic Architecture (History of World Architecture)*; Rizzoli, 1991.

HOURLANI, Albert, *Uma história dos povos árabes*. Companhia das Letras, 2006.

HOWARD, Deborah; *Venice & the East : The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture 1100-1500*; Yale University Press, 2000

HOYLAND, Robert G. *Arabia and the Arabs – from the bronze age to the coming of Islam*. Routledge. London. 2003.

HUMPHREY, J. H. "The Roman and Byzantine Near East: some recent archaeological research". In: *Journal of Roman Archaeology*, supplementary series number 14. Ann Arbor, MI, 1995.

- HUSAIN**, Ali Akbar. *Scent in the Islamic Garden: A Study of Deccani Urdu Literary Sources*. Oxford University Press. 2000.
- HUYSSTEEN**, J. Wentzel Vrede van. *Encyclopedia of science and religion*, New York: Macmillan Reference, 2003 [Detroit, Mich.] : Thomson Gale.
- JACOBS**, Michael; **FERNANDEZ**, Francisco. *Alhambra*; Rizzoli, 2000
- JAMES C.** Snyder e Anthony Catanese; *Introdução à Arquitetura*; Edt. Campus
- JEFFERSON**, Rebecca J. W.. *Published Material from the Cambridge Genizah Collection: Volume 2: A bibliography 1980-1997*. Cambridge University Library. 2004
- JONES**, O.; Goury, J. *Plans, elevation, sections and details of the Alhambra*; Londres
- KAPLAN**, David. *Teoria da Cultura – Curso de Antropologia*. Zahar editores, 1975.
- KATSH**, Abraham I. “Judaism and Islam”. In: *Journal of Educational Sociology*, Vol. 36, No. 8, Learning Through Travel in Israel. Apr., 1963, pp. 400-406. American Sociological Association. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/2264513>
- KEALL**, Edward. “*Forerunners of Umayyad Art: Sculptural Stone from the Hadramawt*”. *Muqarnas* 12, 1995.
- KEENAN**, Brigid; Beddow, Tim. *Damascus: Hidden Treasures of the Old City*; Thames & Hudson, 2001.
- KHALDUN**, Ibn; *An Arab philosophy of history : selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406) / translated and arranged by Charles Issawi*. Kitāb al-ʿibar Muqaddimah, London : John Murray, 1963, c1950.
- *Os prolegômenos; ou, Filosofia social / Tradução integral e direta do árabe de José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury*. Com introd. por Jamil Almansur Haddad. Em apêndice a Autobiografia de Ibn Khaldun, um planisfério e mapas de Idrissi e um vocabulário árabe- português. São Paulo : Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-.
- *The Muqaddimah, an introduction to History*. Traduzido do árabe por Franz Rosenthal. Editado por N.J. Dawood. Bollingen Series/Princeton. 1989.
- KHALIL**, Ahmed Mohammed. *Cairo: An Analytical Case Study of an Arab-Islamic City*. The University of Texas at Arlington, Dissertation for the Degree of Master of Architecture. UMI Dissertation Information Service, 1990.
- KHAN**, Geoffrey: *Arabic legal and administrative documents in the Cambridge Genizah Collections* (1993); (Cambridge University Library Genizah series 10)

KHOURY, Nuha N. *The Mihrab: from Text to Form*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 30, nº 1, Fev. 1998. pp. 1-27

KHS-BURMESTER, Oswald Hugh Ewart. *A guide to the ancient coptic churchs of Cairo*. Cairo. Societé d'Archeologie copte, 1955.

----- *A guide to the monasteries of the Wâdî 'n-Natrûn*. Cairo. Societé d'Archeologie copte, 1954.

----- *The Egyptian or Coptic Church: a detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments*. Cairo. Société d'Archéologie Copte, 1967.

KHWAJA, Zahair Ud-Deen. *The Spirit of Islamic Architecture*; Instituto Agha Khan, Toward an Architecture in the Spirit of Islam.

KING, Geoffrey. *The Traditional Architecture of Saudi Arabia*; I.B.Tauri, 1998.

KRINSKY, Carol Herselle. "Representations of the Temple of Jerusalem before 1500". In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 33. 1970, pp. 1-19. The Warburg Institute. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/750887>.

KROEBER, A. L. and C. Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. 1952. Vintage Books. New York, sobre as diversas definições de cultura.

KUBAN, Doğan. *The Central Arab Lands*, in *The Mosque, History, Architectural development and Regional Diversity*. Thames and Hudson, 1994.

KUBIAK, Wladyslav B. *Al-Fustat: Its Foundation and Early Urban Development*; Cairo: American University in Cairo Press, 1988.

----- "Medieval Ceramic Oil Lamps from Fusṭāṭ". In: *Ars Orientalis*, Vol. 8 (1970), pp. 1-18. Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution and Department of the History of Art, University of Michigan. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4629250>

LAMBERT, Elie. "La Synagogue de Doura-Europos et les origines de la mosquée", in *Semitica* 3, 1950.

LAMBERT, Phyllis, - (ed.). *Fortifications and the synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue*, Cairo, London. 1994.

LAMERLE, Paul.; *História de Bisâncio*; Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1991

LAPIDUS, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press, 2002.

----- “The Evolution of Muslim Urban Society”, in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1973), pp. 21-50. Cambridge University Press
Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/178186> (2012)

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LAURENCE, Anne. “Using buildings to understand social history – Britain and Ireland in the seventeenth century”, in *History and material culture, a student's guide to approaching alternative sources*. Org. Karen Harvey. London New York Routledge 2009, p.118.

LAWLESS, Richard I. “The Lost Berber Villages of Eastern Morocco and Western Algeria”. In: *Man, New Series*, Vol. 7, nº 1 (Mar., 1972), Edt. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (RAI). pp. 114-121

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*; Edt. Martins Fontes, 1990.

LEFORT, C. *As Formas da História*. Brasiliense, 1990.

LEISTEN, Thomas. “Mashhad al-Nasr: Monuments of War and Victory in Medieval Islamic Art”. In: *Muqarnas* 13, 1996.

LEITE, Sylvia Virgínia Andrade. *O Simbolismo dos Padrões Geométricos da Arte Islâmica (Estudo dos mosaicos que decoram os palácios do Conjunto Monumental de La Alhambra, em Granada, Sul da Espanha)*; Dissertação de Mestrado, FFLCH – USP, 2004.

LE MOS, Carlos. *O que é Arquitetura*. Ed. Brasiliense, 1989.

LEV, Yaacov. “Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt”, 358-487/968-1094. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3 (Aug., 1987), pp. 337-365

LEVIT-TAWIL, Dalia. “The Elusive, Inherited Symbolism in the Arcade Illuminations of the Moses Ben Asher Codex(A. D. 894-95)”, in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 53, No. 3 (Jul., 1994), pp. 157-193. The University of Chicago, Fonte: <http://www.jstor.org/stable/545918>

LIEBMAN, Charles S. “Some Theoretical Elaborations of the Church-Sect Typology”, in *Review of Religious Research*, Vol. 7, No. 3 (Spring, 1966), pp. 157-160. Religious Research Association, Inc. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/3509922>.

LINCH, Kevin. *A Imagem da cidade*; Editora Martins Fonte, São Paulo, 1997.

- LIPÍŃSKI**, Edward. *Semitic Languages Outline of a Comparative Grammar*. Orientalia Lovaniensia Analecta – Uitgeverij Peeters em Departement Oosterse Studies. Leuven, 1997.
- LOEWE**, Herbert. “Some Traditions of Old Cairo”, *Jewish Chronicle*, 20 July 1906.
- LUMBRERAS**, L. “*La Arqueología como Ciencia Social*”, Ediciones Histar, 1974.
- BLOOM**, Jonathan M. *Minaret: Symbol of Islam (Oxford Studies in Islamic Art)*; Oxford University Press, 1990.
- JAROUCHE**, Mamede Mustafa. *A originalidade de um historiador árabe*. São Paulo: Humanitas : FAPESP, 2007.
- MACK**, Rosamond E. *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300-1600*; University of California Press, 2001.
- MACOZ**, Zvi Uri e Ann Killebrew. “Ancient Qasrin: Synagogue and Village”, in *The Biblical Archaeologist*, Vol. 51, No. 1 (Mar., 1988), pp. 5-19. The American Schools of Oriental Research Fonte: <http://www.jstor.org/stable/3210034>
- MANGO**, Cyril. “Approaches to Byzantine Architecture”. In: *Muqarnas* 8, 1991.
- MANN**, Vivian B. *Morocco: Jews and Art in a Muslim Land*; Merrell Holberton, 2000.
- MANN**, Jacob. *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs: a contribution to their political and communal history based chiefly on Genizah material hitherto unpublished*. 2 vols, ed. S. D. Goitein. New York. 1970.
- MAQRĪZĪ**, Aḥmad ibn ‘Alī Taqī al-Dīn al- (1364-1442); *Description topographique et historique de l'Égypte*, traduzido em francês por V. Bouriant. 1re et 2e partie ; Editor : E. Leroux (Paris), 1895-1900, Contribuição: Bouriant, Urbain. Monografia impressa. Fonte: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30874834p>
- MARÇAIS**, Georges; *El Arte Musulman*; Ediciones Catedra, Madrid, 1991.
- *Manuel d'art musulman - L'architecture: Tunisie, Algerie, Maroc, Espagne, Sicile (du IX au XII siècle)*; Éditions Auguste Picard, Paris.
- *L'Urbanisme musulman, Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman*; Argel, 1957.
- Nouvelles remarques sur l'esthétique; Annales de l'Institut d'Études orientales, 1947.

MARTIN, B.G.. “Arab Migrations to East Africa in Medieval Times”. In: *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 7, nº 3. . Boston University African Studies Center. 1974, pp. 367-390.

MARX, Karl; *Introdução à crítica da Economia Política.; Os Pensadores*". São Paulo, Ed. Abril, 1974.

MAUGER, Thierry; *Impressions of Arabia : Architecture and Frescoes of the Asir Region*; Flammarion, 1996.

MEINECKE, Michael ; *Tradition Patterns of Stylistic Changes in Islamic Architecture: Local Traditions Versus Migrating Artists (Hagop Kevorkian Series on Near Eastern Art and Civilizations Versus Migrating Artists (Hagop Kevorkian Series on Near Eastern Art and Civilization)*; New York University Press, 1996.

MENOCAL, Maria Rosa; *O Ornamento do Mundo*; Edt. Record, R.J., São Paulo, 2004.

MENDENHALL, George E.; Arabic in Semitic Linguistic History, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 1 (Jan. - Mar., 2006), pp. 17- 26 Published by: American Oriental Society. URL: <http://www.jstor.org/stable/20064451>

MICHAUD, Roland; Barry, Michael; Michaud, Sabrina; Barry, Mike. *Design and Color in Islamic Architecture: Eight Centuries of the Tile-Maker's Art*. Vendome Press, 1996.

MILLER, Catherine. *Questions de contact, questions d'identité. Pour une sociolinguistique du monde arabophone: Les dynamiques linguistiques urbaines de la Vallée du Nil, Soudan et Egypte*. Université de Provence, 2005. Fonte: <http://www.orient-mediterranee.com/spip.php?rubrique101&lang=fr> Acesso: 2013.

MILLER, Susan Gilson; Petruccioli, Attilio; Bertagnin, Mauro. “Inscribing Minority Space in the Islamic City: The Jewish Quarter of Fez (1438-1912)”. In: *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 60, No. 3 (Sep., 2001), pp. 310-327. University of California Press on behalf of the Society of Architectural Historians. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/991758>.

MILWRIGHT, Marcus. “Waves of the Sea”: Responses to the Marble in Written Sources, in: *The Iconography of Islamic Art – Studies in Honour of Robert Hillenbrand*. O’Kane, Bernard, org Edinburgh University Press, 2007.

- MIQUEL**, Andre. *O Islame e a sua civilização; séculos VII-XX*; Cosmos, Lisboa/R.J., 1971.
- MOORE**, Charles W., William J. Mitchell, William Turnbull, Jr; *The poetics of Gardens* ; Cambridge, Mass, 1988.
- MORRIS**, James (org.); *La Perse*; Ed. Thames and Hudson, 1969.
- ;Blier, Suzanne Preston. *Butabu: Adobe Architecture of West Africa*; Princeton Architectural Press, 2003.
- MOSTAFA**, Heba. The Ceremonial-Urban Dynamic of Cairo from the Fatimid to the Early Mamluk Period. *The American University in Cairo*. 2006.
- Fonte: <http://www.mbifoundation.com/alumni/alumni-library>. Acesso out. 2011.
- MOURIKI**, Doula; Sevckenko, Nancy Patterson; Moss, Nancy Patterson. *Medieval Cyprus*; Princeton University Press, 1999.
- MOUSA**, Issam S. “The Arabs in the First Communication Revolution: the Development of the Arabic Script”. In: *Canadian Journal of Communication*, Vol. 26, 2001. pp. 1-24.
- MUSEUM VOOR VOLKENKUNDE (Rotterdam Netherlands)**; *Dreaming of Paradise: Islamic Art from the Collection of the Museum of Ethnology Rotterdam*; Univ of Washington Pr, 1994.
- NECIPOGLU**, Gulru. *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture* (Muqarnas); Brill Academic Publishers, 1994.
- ; Roxburgh, David J. *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World* (Muqarnas); Brill Academic Publishers, 2000.
- NEUSNER**, Jacob (org.); Avery-Peck, Alan J. *Encyclopedia of religious and philosophical writings in late antiquity: pagan, Judaic, Christian*. Consulting editor, William Scott Green; editors, Robert Berchman ... [et al.]; associate editors, Francesca Calabi, Alan Crown, Paul V.M. Flesher ; contributing editors, Louis Feldman, Ithamar Gruenwald. Leiden: Brill, 2007.
- NORTHEGE**, Alastair; *Creswell, Herzfeld and Samarra*; Muqarnas 8, 1991.
- NUSEIBEH**, SAID ; *The Dome of the Rock*; Rizzoli , 1996.
- O’KANE**, Bernard. *The Iconography of Islamic Art – Studies in Honour of Robert Hillenbrand*. Edinburgh University Press, 2007.

-----; *Monumentality in Mamluk and Mongol Art and Architecture*, Art History, vol.19-4 (1996).

OLSSON, Birger; Runesson, Anders; Binder, Donald D. *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C. E.* – Source book. Brill, Leiden, 2008.

OLSZOWY-SCHLANGER, Judith. *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza: Legal Tradition and community life in medieval Egypt and Palestine*. Leiden/Brill, 1997.

OUSTERHOUT, Robert ; *Master Builders of Byzantium*; Princeton University Press, 1999.

PATRICH, Joseph; *The Formation of Nabatean Art – Prohibition of a Graven Image among Nabateans*. The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem. E.J. Brill. 1990.

PAWLIKOWSKI, John T.; “The Judaic Spirit of the Ethiopian Orthodox Church: A Case Study in Religious Acculturation”, in *Journal of Religion in Africa*, Vol. 4, Fasc. 3 (1971 - 1972), pp. 178-199. BRILL. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/1594844>

PICCINI, Andréa; *Arquitetura do Oriente Médio ao Ocidente, A transferência de elementos arquitetônicos através do Mediterrâneo até Florença*”, AnnaBlume, 2009.

PETRY, Carl F. *The Cambridge History of Egypt, Vol. 1 [Islamic Egypt, 640-1517]*; Cambridge University Press, 1998.

POMIAN, Krzysztof. “A história das estruturas”, in *A História Nova*, sob direção de Jacques Le Goff; São Paulo, Edt. Martins Fontes, 1990. pp.98 – 123.

POOLE, Stanley Lane. *A History of Egypt*. Livro Online: Universal Digital Library; Collection: universallibrary. <http://www.archive.org/details/historyofegypt034980mbp>.

PRANGEY, Girault de; Sweetman, John. *Impressions of Granada and the Alhambra (Caught in Time: Great Photographic Archives)*; Garnet Publishing, Ltd., 1997.

RABBAT, Nasser. « Toward a Critical Historiography of Islamic Architecture ». In: *Repenser les limites : l'architecture à travers l'espace, le temps et les disciplines*, Paris, INHA (« Actes de colloques »), 2005 [En ligne], mis en ligne le 28 octobre 2008. Acesso: jan. 2012. URL : <http://inha.revues.org/642>.

-----; “The Citadel of Cairo: Stage for Mamluk Ceremonial”. In: *Annales Islamologiques*, 24. 1988.

-----, *The Citadel of Cairo, 1176-1341 – Reconstructing Architecture from Texts*. Thesis of Doctorate. MIT. Massachusetts. 1991.

RAOF-ABDUL, Hussein. “On the Subject in Arabic”. In: *Journal of Semitic Studies* XLVI/1 Spring 2001. The University of Manchester 2001.

RAYMOND, André, “The Spatial organization of the city”. In: *The city in the Islamic World*, Vol. 2, edit. por Salma K. Jayyusi [et al.], Brill, 2008.

REIF, Stefan C.; A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection. Curzon, 2000.

RODINSON, Maxime. *Los Arabes*. Siglo XXI de España Editores. 2ª ed., 2005.

RUSTOW, Marina. *Heresy and the politics of community: the Jews of the Fatimid Caliphate*. Cornell University Press. 2008.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia de Bolso. 2007.

ŞÂLIH, Abu (The Armenian); *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*. Editado e traduzido por B. T. A. Evetts. Oxford, Clarendon Press, 1895. Digitalizado por Archive.org. Fonte: <http://www.archive.org/details/churchesmonaster00abusuoft>

SANDERS, Paula. *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*. N.Y. Press. 1994.

-----; “La capitale de l’Égypte jusqu’à l’époque Fatimide, al-Qahira et al-Fustat. Essai de reconstitution topographique by Ayman Fu’ad Sayyid”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 43, No. 4 (2000), pp. 581-582. BRILL. Fonte: <http://www.jstor.org/stable/3632425>.

SAUER. C. *Geografia Cultural*. In: CORRÊA, R.L. et al. (Org.) *Introdução a Geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SAYYID, Ayman Fu’ād. *La capital de l’Égypte jusqu’à l’époque fatimide: Al-Qāhira et al-Fusṭāt - Essai de reconstitution topographique*. Stuttgart: Steiner. 1998.

SCANLON, George T., Ralph H. Pinder-Wilson. *Fustat glass of the early Islamic period: finds excavated by the American Research Center in Egypt, 1964-1980*. American Research Center in Egypt. Altajir World of Islam Trust, 2001.

SHEEHAN, Peter. *Babylon of Egypt: The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*. Cairo: The American University of Cairo, 2010.

SHOSHAN, Boaz. "High Culture and Popular Culture in Medieval Islam". In: *Studia Islamica*, No. 73 (1991), pp. 67-107. Maisonneuve & Larose, Fonte: <http://www.jstor.org/stable/1595956>.

SINGER, Isidore; Cyrus Adler [et al.]. *The Jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*. New York and London : Funk & Wagnalls, 1907.

SMITH, Katherine Allen; Scott Wells. *Negotiating community and difference in medieval Europe: gender, power, patronage, and the authority of religion in Latin Christendom*. Leiden: Brill, 2009 Boston.

STAFFA, Susan Jane. *The culture of medieval Cairo as reflected in folk literature*. Middle Eastern Studies, Volume 10, Issue 3, 1974.

-----; *Conquest and Fusion – The social evolution of Cairo, 642-1850*. Leiden, Brill, 1977.

STILLMAN, Norman A., "The Jew in the Medieval Islamic City". In: Daniel Frank, ed., *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity* (New York, 1995): 3-13.

STRAUGHN, Ian. "The Contemplation of Ruins: Heritage Cosmopolitanism and the parsing of Cairo's Islamic Fabric". In: Fairchild Ruggles. *On location: Heritage Cities and Sites*. Ed. Springer, USA, 2012. pp. 193-222

TABAA, Yasser; "Circles of Power: Palaces, Citadel, and City in Ayyubid Aleppo", *Ars Orientalis* 23 (1993).

TAYLOR, Christopher S.; "Reevaluating the Shi'i Role in the Development of Monumental Islamic Funerary Architecture: The Case of Egypt", in *Muqarnas*, Vol. 9 (1992), pp. 1-10. Edt. BRILL, URL: <http://www.jstor.org/stable/1523131>.

TILLEY, Christopher Y., *Material Culture and Text: The Art of Ambiguity*. V. 1. Taylor & Francis, 1991.

TIRELLO, R. A. A arqueologia da Arquitetura: um modo de entender e conservar edifícios históricos. Revista CPC, v. 3, p. 145-165, 2006.

THE GENIZAH ON-LINE DATABASE; fonte: <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/GOLD/>

THOMPSON, Thomas L.; *The historicity of the patriarchal narratives: the quest for the historical Abraham*. Berlin; N.Y., Trinity Press. 2002. pp. 89-187.

UNESCO, *Proposals concerning the desirability of a standard-setting instrument of historic urban landscapes*. Conferência Geral, 36ª Sessão, Paris, 2011. Fonte: <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002110/211094e.pdf> Acesso, out. 2011.

VILLARD, U. MONNERET DE, “Vote storiche sulle chiese di al-Fustat”, in *Rend. della R. Accad. Naz. Dei Lincei*, v (1929), 285-334, revisado por P. PEETERS em A.B., XLVI (1930), 385-7.

-----, “Ricerche sulla Topografia di Qaṣr esh-Sham”, BSRGE (Bulletin de la Société royale de géographie d’Egypte), 12 (1924).

WEISS, Gershon. *Legal Documents written by the court clerk Halfon Ben Manasse (dated 1100-1138): A study in the diplomatics of the Cairo Guenizá, parts I and II*. Tese de doutorado. University of Pennsylvania. 1970.

WHITE, Leslie A.; Dillingham, Beth. *The concept of culture*. Minneapolis : Burgess Pub. Co., 1973.

WINTER, Tim. *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009, c2008.

WIET, Gaston. *Matériaux pour um Corpus Inscriptionum Arabicarum. 1ère Partie: Egypte, vol. 2*. Cairo. 1929-30.

WORMAN, E. J. “Jews in Fustāt”. In: *Jewish Quarterly Review*, 18 e 20.

YOUSEF, Fadan. “Traditional Houses of Makka: the influence of sócio-cultural themes upon arab-muslim dwellings”. In: *Islamic Architecture and Urbanism*, Selected papers from Symposium Organized by the College of Architecture and Planning, King Faisal University, Dammam. Edt. Aydin Germen, 1983.

ZARANKIN, Andrés. “Arqueología de la arquitectura: Another brick in the wall”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, Suplemento 3. 1999, p. 119-128.

ZUCCATO, Marco. “Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West”. In: *Speculum*, Vol. 80, No. 3 (Jul., 2005), pp. 742-763. Edt. Medieval Academy of America Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20463383>.