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

FABIO FALDINI

**Os Primórdios da Fonética e da Fonologia na
Literatura Hebraica Medieval na Andaluzia
em uma “Nova” Leitura da Messorá por
Abū Zakariya’ Yahya Ibn Dāwūd Ḥayyūdj Alfesi**

Versão corrigida

São Paulo
2013

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

**Os Primórdios da Fonética e da Fonologia na
Literatura Hebraica Medieval na Andaluzia
em uma “Nova” Leitura da Messorá por
Abū Zakariya’ Yahya Ibn Dāwūd Ḥayyūdj Alfesi**

Fabio Faldini

Dissertação 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 Mestre em Letras

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Gomes Araújo

Versão corrigida

São Paulo
2013

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F186p Faldini, Fabio
Os primórdios da fonética e da fonologia na literatura hebraica medieval na Andaluzia em uma "nova" leitura da Messorá por Abu Zakariya Yahya Ibn Dawud Hayyudj Alfessi / Fabio Faldini ; orientador Reginaldo Gomes de Araújo. - São Paulo, 2013.
233 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de concentração: Língua Hebraica Literatura e Cultura Judaica.

1. Yehudá Ben David Haiuj. 2. Andaluzia. 3. Fonética - língua hebraica medieval. 4. Fonologia gerativa - língua hebraica medieval. 5. Messorá. I. Araújo, Reginaldo Gomes de, orient. II. Título.

Nome: Fabio Faldini

Título: Os Primórdios da Fonética e da Fonologia na Literatura Hebraica Medieval na Andaluzia em uma “Nova” Leitura da Messorá por Abū Zakariya’ Yahya Ibn Dāwūd Ḥayyūdj Alfesi

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Aprovado em: 08 de maio de 2013

Banca Examinadora

Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo

Instituição: FFLCH-USP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Moacir Amancio

Instituição: FFLCH-USP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Leopoldo Osório Carvalho de Oliveira

Instituição: UFRJ

Julgamento: _____

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

*À minha querida mãe,
pelo estímulo e por me
apoiar principalmente
nos momentos mais adversos.*

AGRADECIMENTOS

- ao Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo, orientador, pelos ensinamentos, pelas valiosas sugestões, discussões e críticas, pela experiência transmitida, pela amizade, e pela paciência,
- à Profa. Dra. Rifka Berezin por ter me oferecido a oportunidade de ingressar no programa de pós-graduação, pelos conselhos e pelo material fornecido,
- à Profa. Dra. Eliana Langer, por ter me acolhido em momento de dificuldades, pelos aconselhamentos e pela amizade,
- à Profa. Dra. Safa Jubran, pelos ensinamentos da língua árabe e pelo apoio em momentos difíceis,
- ao Prof. Dr. Moacir Amâncio, pelas valiosas correções, críticas, sugestões e colaboração,
- ao Prof. Dr. Paulo, pelo material de linguística e pelas críticas e sugestões,
- ao Prof. Dr. Gideon Goldenberg, professor Emérito da Universidade de Tel-Aviv, por ter respondido com muita paciência à todas as minhas perguntas a respeito das teorias de Ḥayyūdj e por ter me fornecido seus importantíssimos artigos,
- ao Prof. Dr. Nasir Basal da Universidade Hebraica de Tel-Aviv, por ter me enviado, pelos Correios, sua tese de doutorado sobre Ḥayyūdj e por todo o material fornecido eletronicamente,
- ao Prof. Dr. José Martinez Delgado, por ter me enviado, eletronicamente, uma série de artigos de sua autoria e por esclarecer pacientemente as minhas dúvidas a respeito das teorias de Ḥayyūdj,
- ao Prof. Dr. Gavriel Birnbaum membro da *Academy of Hebrew Language*, pelos aconselhamentos, ensinamentos, discussões sobre diversos temas gramaticais e por revisar o resumo em hebraico,
- ao Prof. Dr. Rafael (Singer) Zer da Universidade de Jerusalém, pelos ensinamentos, aconselhamentos e por responder a todas minhas indagações a respeito da Messorá,
- ao Prof. Dr. Yossef Ofer da Universidade Bar-Ilan, por responder com boa vontade aos meus questionamentos sobre a Messorá,

- ao Prof. Dr. Aron Dotan, professor emérito da Universidade de Tel-Aviv, pelas valiosas sugestões,
- ao Prof. Dr. Cyril Aslanov, da Universidade de Hebraica de Jerusalém, pelos ensinamentos, críticas, material enviado pelos Correios e pela amizade,
- ao Prof. Dr. Felice Israel, professor emérito da Universidade de Genova, pelas sugestões,
- ao Prof. Dr. Angel Sáenz-Badillos, por ter passado partes da nova edição do *Maḥberet Menaḥem*,
- ao Prof. Dr. Geoffrey Khan da Universidade de Cambridge, pelos esclarecimentos e pelo material enviando eletronicamente,
- à minha querida tia, Giacomina Del Valle Faldini, pelas críticas e pelas valiosas correções,
- ao engenheiro Gabriel Priven pela revisão do *abstract*,
- aos Profs. Drs. Carlos Del Valle e Giuseppe Mandalá da Universidade Complutense de Madrid, ao Prof. Dr. Anthony J. Klijnsmith de Amsterdã, à Profa. Dra. Luisa P. Faldini da Universidade de Genova, à Profa. Dra. Cleonice Ugolotti Serventi da Biblioteca Palatina e à Dra. Daniela Segre.
- à minha gerente Sra. Maria Janice Quevedo Cafasso, ao Dr. Fernando José de Moura Marcellino e a todos os meus colegas da Petrobras que me apoiaram.

SÍMBOLOS E ABREVIATURAS

Ⲁ = Keter Aram Tsová

Ⲱ = Códice Sasson

Ⲱ₁ = Códice Sasson₁

Ⲛ = Códice Leningrado

^(b)Ⲛ = Códice Leningrado Mordekhai (Breuer)

Ⲕ – Códice de Berlim

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	IV
AGRADECIMENTOS	V
SÍMBOLOS E ABREVIATURAS	VII
SUMÁRIO.....	VIII
RESUMO	XII
ABSTRACT	XIII
תקציר.....	XIV
1 INTRODUÇÃO.....	15
2 OBJETIVO.....	20
3 JUSTIFICATIVA	22
4 METODOLOGIA.....	27
5 ḤAYYŪDJ.....	34
5.1 QUEM FOI ḤAYYŪDJ?.....	34
5.2 QUANDO E ONDE VIVEU ḤAYYŪDJ?	35
5.3 A IDENTIFICAÇÃO DE ḤAYYŪDJ COM O HOMÔNIMO ALUNO DE MENAḤEM	36
5.4 QUANDO ḤAYYŪDJ ESCREVEU SUAS OBRAS?.....	40
5.5 AS OBRAS DE ḤAYYŪDJ	41
5.5.1 As duas obras gramaticais mais famosas: o kitāb 'al-līn e o kitāb 'al-miṭlayn.....	41
5.5.2 A obra gramatical menos famosa – o kitāb 'al-tanqīṭ	43
5.5.3 A obra exegética de Ḥayyūdī – o kitāb 'al-nuṭaf.....	44
5.5.4 A ordem cronológica das obras gramaticas.....	45
5.6 A (LETRA) EM REPOUSO FRÁGIL لֵיָן סָאִין לֵיָן סָאִין SĀKIN LAYYIN – A BASE DA DOCTRINA GRAMATICAL DE ḤAYYŪDJ	46
5.6.1 A origem da terminologia de Ḥayyūdī.....	46
5.6.2 A concepção da “fragilidade” das letras em “repouso” e sua origem na Messorá	46
5.6.3 O grafema árabe: sukūn <◌◌> e as letras em “repouso” versus o shevā <◌◌◌> tiberiense..	48
5.6.4 O termo לֵיָן סָאִין layyin “frágil”	48
5.6.5 A propriedade do לֵיָן סָאִין sākin layyin “repouso frágil”.	49
5.6.6 Uma analogia do לֵיָן סָאִין sākin layyin “repouso frágil” e suas propriedades em português	49
5.6.7 O לֵיָן סָאִין sākin layyin “repouso frágil” na literatura em português.....	50
5.6.8 Os critérios para a tradução de לֵיָן סָאִין sākin layyin.....	51
6 A CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA.....	54
6.1 ANDALUZIA	54
6.1.1 O apogeu cultural muçulmano	54
6.1.2 As comunidades judaicas na Andaluzia antes do apogeu cultural muçulmano	55
6.1.3 A chegada do dialeto judaico babilônico ao Ocidente: Rav Natrona y de Pumbedita	57
6.1.4 A ascensão sócio-política, financeira e cultural das comunidades judaicas andaluzas.....	59
6.1.5 O afastamento das academias babilônicas.....	60
6.1.6 O desenvolvimento linguístico na Andaluzia.....	61
6.1.6.1 O desenvolvimento linguístico na Andaluzia entre os muçulmanos.....	61
6.1.6.2 O desenvolvimento linguístico na Andaluzia entre os judeus	61
6.2 OS CENTROS LITÚRGICOS ISRAELENSES	63
6.3 AS ACADEMIAS BABILÔNICAS	64
6.3.1 A epístola do Rav Sherira Ga'on.....	66
6.3.2 Yeshivá de Sura, Yeshivá de Pumbedita e os centros massoréticos babilônicos	67
6.3.3 A preocupação e o empenho nos estudos talmúdicos.....	68
6.3.4 Os métodos de estudo dos textos bíblicos	69
6.3.5 Shemu'el HaNaguid e as relações com a Babilônia.....	71
6.4 A INTERAÇÃO ENTRE AS ACADEMIAS BABILÔNICAS E OS CENTROS ISRAELENSES	72
6.4.1 Conflitos entre os centros israelenses e babilônicos	72

6.4.2	A migração de sábios babilônicos a Israel.....	72
6.5	A INTERAÇÃO ENTRE OS CENTROS ISRAELENSES, ITALIANOS E ANDALUZES	73
7	A CONTEXTUALIZAÇÃO MASSORÉTICA	76
7.1	A ORIGEM DOS TERMOS MESSORÁ OU MASSORET.....	77
7.2	MESSORÁ OU MASSORET NA LITERATURA ATÉ ḤAYYŪDJ	78
7.3	O INÍCIO DAS ANOTAÇÕES MASSORÉTICAS EM TEXTOS BÍBLICOS	79
7.4	MESSORÁ E MASSORET	80
7.4.1	Messorá	81
7.4.1.1	<i>Qere-ketiv</i> “ <i>escreve-se/lê-se</i> ”.....	82
7.4.1.1.1	<i>Qere-ketiv</i> “ <i>lê-se/escreve-se</i> ” de homófonos reais.....	83
7.4.1.1.2	<i>Qere-ketiv</i> de palavras relativo à tradição.....	83
7.4.1.1.3	<i>Qere-ketiv</i> de palavras compostas.....	84
7.4.1.1.4	<i>Qere-ketiv</i> onde a superfície vocálica contradiz a superfície consonantal.....	86
7.4.1.2	<i>Malê-ḥasser</i> “ <i>pleno-defectivo</i> ”.....	87
7.4.1.3	<i>Malê-ḥasser</i> versus <i>qere-ketiv</i>	88
7.4.1.4	<i>Qere-ketiv</i> nas obras de Ḥayyūdj.....	89
7.4.2	Massoret	90
7.5	A ABRANGÊNCIA DA MESSORÁ	91
7.6	O INÍCIO DA MESSORÁ ESCRITA.....	92
7.7	QUESTÕES MASSORÉTICAS NO TALMUDE.....	93
7.7.1	Talmude Hierosolimitano	94
7.7.2	Talmude Babilônico.....	95
7.7.3	Tratado de Sofrim.....	95
7.8	A MESSORÁ PÓS-TALMÚDICA	96
7.8.1	A Messorá Babilônica	96
7.8.1.1	Os estudos modernos sobre a Messorá Babilônica.....	96
7.8.1.2	O período de atuação dos centros massoréticos babilônicos	97
7.8.1.3	Os centros massoréticos de Sura e Neharda e outros centros babilônicos	98
7.8.1.4	Os dialetos judaicos babilônicos	98
7.8.1.5	Os sistemas massoréticos judaicos babilônicos de vogais	102
7.8.1.5.1	Pinsker – a identificação das seis vogais judaicas babilônicas	102
7.8.1.5.2	O sistema de pontinhos	104
7.8.1.5.3	Comparação entre os sistemas massoréticos de vogais simples de origem judaica babilônica, e os sistemas siríaco e tiberiense	104
7.8.1.5.4	O hitfa <ō>	110
7.8.1.5.5	A reclassificação dos sistemas de sinais massoréticos de origem judaica babilônica segundo Yeivin.....	111
7.8.1.5.6	O surgimento dos sistemas massoréticos de sinais de origem judaica babilônica.....	112
7.8.1.6	A conexão da Tradição Babilônica à Babilônia.....	113
7.8.2	A Messorá Tiberiense	114
7.8.2.1	Ḥayyūdj – o precursor dos estudos sobre a Messorá Tiberiense.....	114
7.8.2.2	Os estudos modernos sobre a Messorá Tiberiense	115
7.8.2.3	Os centros tiberienses citados em ensaios gramaticais próximos a Ḥayyūdj.....	117
7.8.2.4	Por dentro dos centros tiberienses	120
7.8.2.5	O início e o término das atividades massoréticas tiberienses	123
7.8.2.6	As três fases das atividades massoréticas.....	123
7.8.2.7	’Aharon Ben ’Asher.....	124
7.8.2.7.1	A relação entre Ben ’Asher e seus contemporâneos	127
7.8.2.7.2	O prestígio de ’Aharon Ben ’Asher na época de Ḥayyūdj	128
7.8.2.7.3	O reconhecimento de Ben ’Asher em círculos judaicos	130
7.8.2.8	O sistema massorético tiberiense de sinais e Ḥayyūdj.....	131
7.8.2.8.1	O sistema massorético tiberiense de vogais.....	131
7.8.2.8.2	O sistema massorético tiberiense de diacríticos	133
7.8.2.8.3	O sistema massorético tiberiense de melismas	134
7.8.3	A Messorá israelense não tiberiense	136
7.8.3.1	O início e o término das atividades massoréticas israelenses não tiberienses e a sua distribuição geográfica.....	136
7.8.4	A Messorá Andaluza.....	137
7.9	TEXTO MASSORÉTICO.....	137
8	A CONTEXTUALIZAÇÃO GRAMATICAL.....	138
8.1	OS ESTUDOS LINGÜÍSTICOS ANTERIORES A ḤAYYŪDJ.....	138
8.2	ORTOGRAFIA	140

8.3	FONÉTICA E FONOLOGIA SEGMENTAL	141
8.3.1	As vogais tiberienses	145
8.3.2	Os pontos de articulação	147
8.3.3	A dupla leitura das <ת, פ, כ, ד, ל, ב>	148
8.3.4	O ḥitfa<ֿ> e o shevá <ֿ> (e os ḥātafīm).....	150
8.4	MELISMÁTICA (FONOLOGIA SUPRASEGMENTAL)	151
8.4.1	Os melismas tiberienses – o תַּמְנָה <ֿ> e o תַּמְנָה <ֿ>	151
8.5	LINGÜÍSTICA COMPARADA	151
8.6	MORFOLOGIA.....	153
8.6.1	Se ‘ádia Ga’on.....	153
8.6.2	Menaḥem	154
8.6.3	Dunash, autor das críticas contra Menaḥem.....	155
8.6.4	Dunash, autor das críticas contra Se ‘ádia	155
8.6.5	Os alunos de Menaḥem.....	156
8.6.6	Ḥayyūdj.....	156
8.6.6.1	A normalização dos substantivos	156
8.6.6.2	Os verbos	156
8.7	LEXICOGRAFIA.....	158
8.7.1	Messorá	158
8.7.2	Se ‘ádia Ga’on.....	158
8.7.3	David Alfesi, Yehudá Ben Quraish e Menaḥem.....	158
9	A BASE DA DOUTRINA GRAMATICAL DE ḤAYYŪDJ.....	160
9.1	O FUNDAMENTO TEÓRICO BÁSICO.....	160
9.2	CORPUS TEXTUAL ESCRITO	160
9.2.1	Os profissionais envolvidos na confecção dos códices bíblicos em uma visão diacrônica.....	161
9.2.2	Uma visão geral diacrônica da matriz vocálica do hebraico até o período massorético	163
9.2.2.1	Caso /ā/> “qamats”	165
9.2.2.2	Caso /ā/> “qamats”	165
9.2.2.3	Casos /ū/> “qamats ou ḥolam”	166
9.2.3	O dialeto reconstruído por Gesenius e seus prejuízos para a compreensão de Ḥayyūdj.	168
9.2.4	O sofēr bíblico, o masran e o naqdan.....	169
9.2.4.1	O sofēr bíblico	169
9.2.4.1.1	As vogais do sofēr bíblico	170
9.2.4.1.2	A estratégia de leitura para textos do sofēr bíblico	173
9.2.4.1.3	A “profundidade” do texto do sofēr bíblico.....	175
9.2.4.2	O masran	175
9.2.4.2.1	O masran anterior à estabilização do Texto Consonantal (ketiv).....	176
9.2.4.2.2	Os masranim posteriores à estabilização do Texto Consonantal (qere).....	176
9.2.4.2.3	As anotações massoréticas dos tipos ketiv e qere	176
9.2.4.2.4	Os qere–ketiv de homófonos reais	177
9.2.4.3	O naqdan	178
9.2.4.3.1	A transição das vogais do sofēr para as vogais do naqdan	179
9.2.4.3.2	A estratégia de leitura para textos do naqdan	180
9.2.4.3.3	A “profundidade” do texto do naqdan.....	181
9.2.4.3.4	A “profundidade” do texto causada por sinais massoréticos conflitantes.....	182
9.2.4.4	A solução de Ḥayyūdj para a contradição entre as vogais do sofēr bíblico e as vogais do naqdan tiberiense	183
9.2.4.5	A solução de Ḥayyūdj para a inadequação das vogais do naqdan tiberiense à tradição oral andaluza e israelense.....	183
9.2.4.5.1	<ֿ> versus <ֿ>.....	184
9.2.4.5.2	<ֿ> versus <ֿ>.....	184
9.2.4.5.3	<ֿ> versus <ֿ>.....	184
9.2.4.6	A lição das gramáticas árabes.....	185
9.2.4.6.1	A teoria das vogais longas e breves do árabe.....	185
9.2.4.6.2	A adaptação da teoria das vogais longas e breves por Ḥayyūdj ao Texto Consonantal..	186
9.2.4.7	A profundidade do Texto Massorético na Andaluzia segundo as orientações de leitura, em voz alta, de Ḥayyūdj.....	187
9.2.4.8	O surgimento de um novo tipo de qere–ketiv no período massorético	187
9.2.4.9	O veredito do masran diante de divergências entre o sofēr massorético e o naqdan.....	189
9.2.4.9.1	Caso 1 – o masran ratifica a tradição do naqdan que lê duas palavras e invalida a tradição do sofēr que escreve em uma palavra.	189
9.2.4.9.2	Caso 2 – o masran ratifica a tradição do sofēr que escreve em duas palavras e ratifica a	

leitura em uma palavra conforme a tradição do naqdan.....	190
9.2.4.9.3 Caso 3 – o masran ratifica a tradição do sofêr de escrever em uma palavra e ratifica a leitura em duas palavras conforme a tradição do naqdan.....	191
9.2.5 As camadas do texto massorético.....	191
9.2.5.1 As camadas do texto massorético segundo os estudos de Basal e Ofer.....	192
9.2.5.2 Como Ḥayyūdj tratou dos qere-ketiv de modo geral.....	193
9.2.5.3 Comentários sobre os estudos de Ofer e de Basal.....	193
9.2.5.4 As camadas do texto massorético conforme os estudos de Breuer.....	195
9.2.5.4.1 Texto Consonantal versus sinais massoréticos.....	195
9.2.5.4.2 Texto Consonantal versus anotações massoréticas.....	197
9.2.5.4.3 Incongruências entre o Texto Consonantal, as anotações massoréticas e os sinais massoréticos tiberienses.....	198
9.2.5.4.4 Por dentro do estrato dos sinais massoréticos: o daguash <◌◊> versus ׀ maqqaf <׀> e vogal versus ׀ mēteg <◌◊>.....	200
9.2.5.4.5 O paradigma de Ḥayyūdj.....	200
9.3 CORPUS TEXTUAL ORAL.....	201
10 AS QUESTÕES TRATADAS POR ḤAYYŪDJ.....	203
11 UMA LEITURA DO KITĀB 'AL-TANQĪṬ.....	205
11.1 VISÃO GERAL.....	205
11.2 O QAMATS <◌◊> E O TSEIRE <◌◊> COMO CONSEQUÊNCIA DAS LETRAS EM REPOUSO FRÁGIL.....	205
11.3 AS TRADUÇÕES.....	208
11.4 AS LETRAS FRÁGEIS.....	210
11.5 O PATAḤ <◌◊> E O SEGOL <◌◊> COMO CONSEQUÊNCIA DAS LETRAS EM REPOUSO NÃO FRÁGIL.....	210
11.6 O SISTEMA DE NOMENCLATURA VOCÁLICA DOS GRAFEMAS <◌◊, ◌◊, ◌◊, ◌◊> NAS OBRAS DE ḤAYYŪDJ.....	212
12 CONCLUSÃO.....	216
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	220
ANEXO A – A RAIZ √קנ.....	230
DERIVADOS DE √קנ NA LITERATURA TRADICIONAL.....	230
DERIVADOS DE √קנ NA LITERATURA MASSORÉTICA E EM SE'ÁDIA GA'ON.....	230
DERIVADOS DE √קנ EM COLOFÕES DE CÓDICES.....	231
DERIVADOS DE √קנ NAS RÉPLICAS DOS ALUNOS DE MENAḤEM A DUNASH E NAS TRÉPLICAS DOS ALUNOS DE DUNASH.....	231
DERIVADOS DE √קנ EM ḤAYYŪDJ.....	232

RESUMO

Abū Zakariya' Ibn Dāwūd Ḥayyūdī nasceu em Fez, Marrocos, e viveu em Córdoba, Andaluzia, entre os anos 960 e 1010 A.D. Ḥayyūdī ganhou o título de “grande gramático” por desvendar o mistério dos verbos fracos. Até então, palavras difíceis eram solucionadas por métodos comparativos (Se'adia Ga'on e Yehudá Ben Quraish); ou eram associadas à raízes, atualmente reconhecidas como compostos por três letras diferentes, à mesma raiz reduzida a duas letras ou até uma (Menaḥem, Dunash e David Alfesi). *Prima facie*, as teorias de Ḥayyūdī emergiram a partir de estudos gramaticais que se iniciaram como um *continuum* dos sábios tardios da Messorá. Porém, o presente trabalho pretende mostrar a conexão que havia entre Ḥayyūdī e a Messorá, que não foi tratada nos trabalhos acadêmicos consultados. Por isso, espera-se preencher essa lacuna existente na literatura explorando os contextos histórico, gramatical e massorético nos quais Ḥayyūdī estava inserido. Consequentemente perceber-se-á como Ḥayyūdī superou seus antecessores. No decorrer da exposição discute-se como o Texto Bíblico foi veiculado em dois canais paralelos (escrito e oral) e por tradições diferentes (judaicas babilônicas, tiberienses, israelense e Andaluz). Desmembra-se o Texto Massorético em três camadas: Texto Consonantal, sinais massoréticos e anotações massoréticas. Apresenta-se um modelo triangular no qual as anotações massoréticas (*qere-ketiv*) encontram-se no topo para harmonizar entre o Texto Consonantal e os sinais massoréticos. Analisa-se, diacronicamente, segundo a fonologia gerativa, a profundidade da escrita do Texto Massorético abrangendo a visão dos massoretas tiberienses (produtores) e dos andaluzes (consumidores). Discute-se a afinidade entre a Messorá, as teorias gramaticais anteriores e Ḥayyūdī. Mostra-se que Ḥayyūdī foi o primeiro gramático, fora dos círculos massoréticos, que interpretou os *qere-ketiv* marcados nas marginais dos códices massoréticos. Discute-se como Ḥayyūdī solucionou as contradições existentes entre as vogais massoréticas e as vogais do Texto Consonantal. Mais especificamente mostra-se como as teorias de Ḥayyūdī permearam os planos ortográfico, fonético, fonológico, melismático e morfológico da gramática. Na ortografia, as formas plenas e defectivas seriam equivalentes; no plano fonético, *qamats* e *pataḥ*, *tseire* e *segol* e por fim, *ḥolam* e *ḥataf-qamats* seriam pares de fones iguais; no plano fonológico, o *qamats* diferentemente do *pataḥ*, *tseire* diferentemente do *segol*, e *ḥolam* diferentemente do *ḥataf-qamats* seriam seguidos por uma espécie de arquifonema amorfo inspirado na Messorá e nas letras de prolongação do árabe: o *sākin layyin* traduzido para o português como “repouso frágil”; no plano melismático, as vogais massoréticas precederiam os melismas; no plano morfológico, o hebraico seria enquadrado no modelo estrutural das línguas semíticas. Em suma, mostra-se que com base no *sākin layyin*, Ḥayyūdī abandonou o *modelo mental* arraigado em seus antecessores para desenvolver teorias sólidas que solucionariam o problema dos verbos fracos e que simultaneamente traria harmonia entre o Texto Massorético e a tradição oral andaluza.

Palavras-chave: letras frágeis, verbos fracos, Messorá, *sākin layyin*, Ḥayyūdī;

ABSTRACT

Abū Zakariya' Ibn Dāwūd Ḥayyūj was born in Fez, Morocco and lived in Cordova, Andalusia between 960 and 1010 A.D. He earned the title of “the great grammarian” for unveiling the mystery of the weak verbs. Until Ḥayyūj, difficult words were elucidated by comparative methods (Se‘adia Ga’on and Yehuda ben Quraish); or were associated to roots, nowadays recognized as trilateral, reduced to two or even one letter (Menaḥem, Dunash and David Alfesi). *Prima facie*, Ḥayyūj’s theories emerged from grammar studies that started as a Masorah’s *continuum*. However, the present work we show the link between Ḥayyūj and the Masorah, something that was not well explained in the academic papers checked by the author. For this reason, we expect to fill the gap left in the literature analyzing Ḥayyūj’s theories vis-à-vis their historical, grammatical and Masoretic contexts. Therefore, we see the way Ḥayyūj revolutionized the grammar at all the levels studied at that time. The present work, discusses how the Biblical Text was transmitted by two parallel channels (*written* and *oral*) and by different traditions (*Jewish-Babylonian, Tiberian, Andalusian* and *Israeli*). We show how the Masoretic Text is composed by three layers: Consonantal Text, Masoretic signs and Masoretic annotations. We show a triangular model in which Masoretic annotations (*qere-ketiv*) are at the top in order to harmonize the Consonantal Text and the Masoretic signs. We diachronically analyze, according to the Orthographic Depth Hypothesis – a generative phonology’s branch – the depth of the script of the Masoretic Text, covering the points of view of both the Tiberian (producer) and the Andalusian schools (consumer). We discuss the affinity between the Masorah, the previous grammar theories and Ḥayyūj’s theories. We show that Ḥayyūj was the first grammarian that clarified the Masorah, out of the Masoretic circles, who explained the *qere-ketiv* written in the Masoretic codices’ margins. We discuss how Ḥayyūj solved contradictions between the Masoretic vowels, the Text Consonantal vowels and the *qere-ketiv*. More specifically, we discuss how Ḥayyūj’s theories permeated into orthographic, phonetic, phonological, melismatic and morphological grammar levels. Ḥayyūj showed that in orthographic level, the full and defective forms were equivalent; in the phonetic level, *qamats* and *pataḥ*, *tseire* and *segol*, and *ḥolam* and *ḥataf-qamats* were pairs of equal phones; in the phonological level, *qamats* differently from *pataḥ*, *tseire* differently from *segol*, and *ḥolam* differently from *ḥataf-qamats* were followed by a kind of amorphous archiphoneme inspired in the Masorah and in the Arabic long letters: the *sākin* layyin; on the melismatic level, the Masoretic vowels had priority over the melismatic signs. In the morphological level, the Hebrew language could be considered within the structural model of Semitic languages. In other words, we show that, based on the *sākin* layyin, Ḥayyūj abandoned the *mental model* deep-rooted in his predecessors to develop consistent theories that solved the weak verbs problem and, at the same time, showed the harmony between the Masoretic Text and the Andalusian oral tradition.

Key words: soft letters, weak verbs, Masorah, *sakin* layyin, Ḥayyuj

תקציר

אבו זכריא אבן דאוד המכונה חיוג' נולד בפז שבמרקון וחי בקורדובה, אנדלוסיה בסביבות השנים 960-1010 לספירה. חיוג' זכה בתואר "המדקדק הגדול" בפרט בזכות חשיפת המסתורין האופף את הפעלים החלשים (או הנחים). לפני חידושו של חיוג', חכמי הדקדוק הראשונים כגון רב סעדיה גאון ורבי יהודה בן קור'יש פתרו מלים קשות בעזרת שיטות השוואתיות, וחכמים אחרים כגון דוד אלפסי, מנחם בן סרוק ודונש בן לִפְרָט ניתחו מילים המוכרות לנו היום כתלת עיצוריות לשורשים דו-עיצוריים או בעלי עיצור אחד.

במבט ראשון, התיאוריות של חיוג' התפתחו כהמשך של תורת הדקדוק אשר הקימה יסודותיה על תורת בעלי המסורה האחרונים. אבל במחקר הנוכחי ניווכח בקשר הישיר בין חיוג' למסורה, אשר לא הובהר היטב בספרות האקדמאית שנבדקה. הואיל וכך אנחנו מצפים למלא את הפער הקיים בספרות בין תורתו של חיוג' והמסורה כאשר נחשוף את הקונטקסט ההיסטורי, הקונטקסט הדקדוקי והקונטקסט הקשור למסורה אשר פעל חיוג' בהם, וממילא נראה את פריצת דרכו של חיוג' ביחס לקודמיו.

במהלך הניתוח נסביר כיצד טקסט התנ"ך נמסר מדור לדור בשני ערוצים מקבילים (בכתב ובעל פה) ובמסורות שונות (המסורת הבבלית, המסורת הטברנית והמסורת האנדלוסית-ארצישראלית). נציג את נוסח המקרא הנמסר על ידי בעלי המסורה כאילו הוא מורכב משלוש שכבות: האותיות, הניקוד והטעמים והערות המסורה. נציע מודל משולש שבו הערות המסורה (קרי-כתיב) נמצאות בזווית העליונה ליצור הרמוניה בין האותיות והניקוד. ננתח בשיטה דיאכרונית את מבנה העומק של הכתב על פי ההיפותזה של מבנה העומק של הכתב (orthographic depth hypothesis - תחום בפונולוגיה הגנרטיבית) בראייה של בעלי המסורה הטברנים (ספקים - suppliers) מצד אחד ושל האנדלוסים (צרכנים - consumers) מצד שני.

נדון בזיקה בין המסורה, חיוג' והתיאוריות הדקדוקיות הקודמות לו. נראה שחיוג' היה המדקדק הראשון שדן בהערות המסורה מסוג קרי-כתיב מחוץ לחוגים של בעלי המסורה. נדון בסתירות הקיימות בין תנועות המיוצגות על ידי הניקוד ובין תנועות המיוצגות על ידי האותיות. באופן ספציפי יותר נסביר כיצד התיאוריות של חיוג' חדרו לכל הרבדים של הדקדוק: האורתוגרפיה, הפונטיקה, הפונולוגיה הסגמנטלית, הפונולוגיה הסופרה-סגמנטלית והמורפולוגיה. יותר נסביר כיצד התיאוריות של חיוג' חדרו לכל הרבדים של הדקדוק: האורתוגרפיה, הפונטיקה, הפונולוגיה הסגמנטלית, הפונולוגיה הסופרה-סגמנטלית והמורפולוגיה. ברובד האורתוגרפי פתר חיוג' את בעיית הצורות החסרות והמלאות בטענה שהן שתי צורות גרפיות מותרות. ברובד הפונטי טען שהזוגות קמץ-פתח, צירי-סגול וחולם-חטף קמץ מייצגים את אותו צליל (phone). ברובד הפונולוגי הסגמנטלי חיוג' הסביר שקמץ בניגוד לפתח, צירי בניגוד לסגול וחולם בניגוד לחטף קמץ מלווים בסאפן לִין סַאכֵּת לִין (שוכן חלק או נח רפה או נח נעלם) שהוא סוג של ארכיפונמה (archiphoneme) שמייצג צליל אפס אמורפי, שהתפתח בהשראתם של המסורה והתנועות הארוכות הקיימות בערבית. ברובד הפונולוגי הסופרה-סגמנטלי טען חיוג' שבתורת הקריאה התנועות קודמות לטעמי המקרא. ברובד המורפולוגי הצליח חיוג' לשכנע את העברית במודל המבני (structural) של השפות השמיות. חיוג' הראה כי הסאפן לִין סַאכֵּת לִין (שוכן חלק או נח רפה או נח נעלם) מהווה יסוד יציב שבאמצעותו ניתן לנטוש את המודל המנטלי המושרש בקודמיו כדי לפתח תאוריה חדשה שבעזרתה נפתרה בעיית הפעלים החלשים (או הנחים) ובו זמנית להראות שיש הרמוניה בין מסורת הניקוד הטברני ומסורת הקריאה האנדלוסית.

מילות מפתח: המסורה, פעלים חלשים, סאכן לין, נח נעלם, חיוג'.

1 INTRODUÇÃO

O elemento catalisador para o florescimento dos estudos filológicos na Andaluzia foi a situação socioeconômica favorável da comunidade judaica de Córdoba. Havia recursos financeiros para reunir o conhecimento pulverizado nas diversas comunidades da Diáspora. Podiam importar livros¹, contratar sábios de outras cidades e financiar estudos científicos².

Dentre os sábios estrangeiros que chegaram à Andaluzia oriundos (ou talvez trazidos) do Marrocos, berço dos estudos de línguas semíticas comparadas³ está Ḥayyūdj, o grande filólogo que irá mudar o rumo da história da gramática hebraica e cuja revolução linguística é o objeto de estudo do presente trabalho.

Abū Zakariya' Yahya Ibn Dāwūd Alfesi ou Rabbi Yehudá Ben David, em hebraico, mais conhecido como Ḥayyūdj, viveu na Andaluzia Omíada na segunda metade do século X em um ambiente propício que lhe proporcionaria os meios para alterar o rumo dos estudos do hebraico bíblico⁴. Ḥayyūdj ergueu alicerces firmes que sustentariam os estudos linguísticos do hebraico desde a antiguidade até os tempos modernos. Ḥayyūdj transcendeu a linha do tempo e trouxe luz a textos gramaticais enigmáticos de seus antecessores. Ḥayyūdj revolucionou todos os planos da filologia estudados na época a partir da introdução de uma nova abstração fonológica, o “repouso frágil”, que permearia dos planos segmentais e suprasegmentais da fonologia e do plano da fonética aos planos morfológico e ortográfico da gramática.

A partir do “repouso frágil”, Ḥayyūdj (a) no plano fonético, (i) definiu conceitos fonéticos como a acentuação e (ii) tratou de outras questões como a realização fonética do *shevá* <◌◌̄>; (b) no plano fonológico segmental, (i) definiu que os fonemas são sete⁵ e (ii) harmonizou a tradição oral espanhola-israelense que reconhecia cinco⁶

¹ Isso não significa que tinham a sua disposição toda a literatura gramatical produzida fora da Andaluzia.

² O primeiro lexicógrafo de Córdoba, Menaḥem Ben Saruq, foi financiado por Ḥasda'y Ibn Shaprut (ASHTOR, 2004) p241-251, (DEL VALLE, 1981a) p59-84; Ḥasda'y Ibn Shaprut foi diplomata do ministério de relações exteriores e responsável pelos tributos aduaneiros. Ḥasda'y estabeleceu contato com diversas comunidades da Diáspora para as quais enviou suporte financeiro e político (ASHTOR, 2004) p163-227; (DEL VALLE, 1981a) p59-84.

³ Entre os filólogos que se destacaram na linguística comparada, encontram-se Yehudá Ben Quraish e Abu Sahal Dunash Ibn Tamim, ambos do início do século X (MAMAN, 2004) p180-181.

⁴ (SARA e MAUCK, 2005) pxviii.

⁵ Essa questão poderia ser óbvia para os tiberienses que distinguiram foneticamente sete qualidades vocálicas, mas certamente não era óbvia para os espanhóis-israelenses que reconheciam apenas cinco das sete vogais.

⁶ As vogais <a, ê/é, i, ô/ó, u> do português ou os fonemas /a/, /e/, /i/, /o/ e /u/ do IPA.

literatura filológica, linguística e gramatical.

Ḥayyūdj surpreende por abandonar um **modelo mental** profundamente arraigado em seus antecessores e contemporâneos compatriotas que estavam presos a discussões pontuais, para desenvolver o novo modelo linguístico que solucionaria a questão dos verbos fracos, entre outras questões¹⁴.

Os profundos conhecimentos linguísticos para as reflexões gramaticais de Ḥayyūdj basearam-se em **fundamentos teóricos**¹⁵ herdados do mundo árabe¹⁶, somados às noções linguísticas oferecidas pela literatura dedicada (a) à ortografia¹⁷, fonética e fonologia¹⁸, gramática¹⁹, lexicografia²⁰ e linguística comparada²¹ do dialeto bíblico, cujo desenvolvimento iniciou-se antes do contato com os árabes²²; e (b) aos ensinamentos gramaticais espalhados na literatura rabínica exegética²³, talmúdica²⁴ e no

grande mestre em *diqduq* [gramática]” (Ibidem.) p12: são títulos atribuídos à Ḥayyūdj por ‘Avraham Ben ‘Ezra e que mostram a sua importância diante de seus antecessores como Se’adia, Ben Quraish, David Ben ‘Avraham Alfesi, Menaḥem, Dunash; de seus sucessores como Shemu’el haNaguid, Ibn Djanah, Moshê Ibn Giquilha; e de caraitas Yefet Ben Eli, Salmun Ben Yeruhim e Ibn Noah, entre outros citados na lista de filólogos de ‘Avraham Ben ‘Ezra na introdução do livro *Moznaim Leshon haQodesh* (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) p4*-6*.

¹⁴ A questão dos verbos fracos é discutida nas quatro obras de Ḥayyūdj redigidas em judeo-árabe: *kitāb ‘al-tanqīṭ* “livro sobre as Vogais”, *kitāb ‘al-līn* “livro sobre a fragilidade”, *kitāb ‘al-mīṭlayn* “livro sobre as letras duplas” e *kitāb ‘al-nutaf* “livro do remédio” ou “livro da calvície”.

¹⁵ Segundo Dotan “Na prática, a Messorá preparou o caminho para a chegada da gramática” (DOTAN, 2005) p20.

¹⁶ Para ilustrar, o *kitāb ‘al-‘ayin* e seu autor Al-Ḥalil Ibn Aḥmad sec. VIII são citados por ‘Avraham Ben ‘Ezra (EZRA, 1827) p1 verso. Recentemente Dan Becker revelou em (BECKER, 1998) como Ibn Djanah (sec. XI) copiou e adaptou **trechos inteiros** de gramáticas árabes. Logo, não é mais uma hipótese sem fundamentos de estudiosos dos séculos XIX e XX, mas uma realidade irrefutável comprovada por Becker (MAMAN, 2004) p10. Anos mais tarde, Becker descobriu o mesmo a respeito de Yitshaq Ibn Barun (sec. XII) em (BECKER, 2005).

¹⁷ Obras dos massoretas tiberienses como o *kitāb ‘al-matsuitat* em árabe (ou *Sêfer haQolot* em hebraico) “livro das vogais” de Moshê Ben ‘Asher (850-900).

¹⁸ Vide nota 17.

¹⁹ *Kitāb ‘al-luga* em árabe (ou *Sêfer Tsaḥot haLashon Ha‘Ivrit* em hebraico) “Livro da Elegância da Linguagem” de Se’adia Ga’on (882-942).

²⁰ O *‘Egron* de Se’adia Ga’on, o dicionário de Menaḥem e as críticas de Dunash, todos anteriores a Ḥayyūdj e talvez os dois últimos fossem contemporâneos de Ḥayyūdj.

²¹ A *rissala*, em árabe, ou “carta” de Yehudá Ben Quraish estimada para o mais tardar do início da primeira metade do século X, inaugura a linguística Afro-asiática comparada. Ver introdução em (BECKER, 1984). Apesar de Ḥayyūdj não fazer referências a obras e a autores, Basal encontrou fortes indícios que Ḥayyūdj conhecia o conteúdo da obra de Ben Quraish (BASAL, 1992) P10.

²² Os estudos massoréticos judaicos em toda a sua complexidade, segundo Dotan, iniciaram-se antes e independe do contato com a cultura árabe (DOTAN, 2005) p10.

²³ Midrash e a Gaônica “Coleção de textos redigidos no Período Gaônico”.

²⁴ Salomon Gottlieb Stern reuniu questões gramaticais espalhadas na literatura talmúdica e no Midrash em um opúsculo editado como anexo de (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870).

Sêfer Yetsirá “Livro da Criação”²⁵.

Outro ponto chave que impulsionou as análises gramaticais de Ḥayyūdj foi o acesso a códices bíblicos confeccionados com o complexo sistema massorético tiberiense de alto grau de homogeneidade²⁶. Certamente os códices bíblicos confeccionados com os sistemas massoréticos de origem judaica babilônica e os códices “bilíngues”²⁷ tiveram um papel importante.

Em relação ao *corpus textual oral*, acredita-se que um dos dialetos de origem israelense²⁸ não tiberiense e os babilônicos estavam diante de Ḥayyūdj²⁹. Não necessariamente o grande mestre precisava conhecer todos os dialetos, mas como é discutido no presente trabalho, o dialeto do *corpus textual escrito* presente na Andaluzia era diferente do transmitido pelo *corpus textual oral* e esse foi o grande desafio de Ḥayyūdj: harmonizá-los.

Pode-se mencionar também o papel importante dos ananitas (sec. VIII) e caraítas (sec. IX) aos estudos linguísticos do dialeto bíblico em geral³⁰. A primeira obra de linguística comparada escrita no meio rabínico, o *kitāb ’al-sabīn lafza* “Livro sobre as setenta *Hápx Legomena*” de Se’ádía surgiu como reação aos caraítas para provar que seria impossível estudar o texto bíblico sem conhecer o hebraico rabínico³¹. De fato, os caraítas participaram na formação das escolas massoréticas tiberienses em seu período embrionário³², pois chegaram a Israel por volta do início do século VIII e talvez parte das obras massoréticas ou proto-gramaticais foi de autoria caraíta³³.

Uma análise profunda do *corpus* que ele tinha disponível associado aos

²⁵ Capítulo III.

²⁶ (MORAG, 1996) p265-305.

²⁷ Neste trabalho “códice bilíngue” significa códice acompanhado pelo sistema judaico babilônico de sinais que foi traduzido para o sistema tiberiense de sinais, sem que o primeiro fosse apagado. Um exemplo desses foi divulgado em (OFER, 2011) e é discutido no presente trabalho.

²⁸ De acordo com fragmentos de textos encontrados produzidos em centros não tiberienses, constatou-se que existiam diversos dialetos, podendo chegar até dez (DEL VALLE, 2002) p105-106; (MORAG, 5740) p143, nota 59.

²⁹ (MORAG, 5751) p203-229.

³⁰ Como exemplo de influencia caraíta, pode-se citar o fato de Menaḥem Ben Saruq interpretar טוּטְפוֹת *totafot* como “discurso” e מְלִיקָה *meliká* como *shḥitá* “abate ritual” (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p200* e p241* literalmente constitui um indício do uso de literatura caraíta (ASHTOR, 2004) p248.

³¹ (DOTAN, 2005) p18.

³² (DEL VALLE, 2002) p106.

³³ Caso estejam corretas as hipóteses de Aloni a respeito da escola hebraica de Tiberíades (750 a 1050) em (ALLONI, 1995) p112 ela era basicamente caraíta. Segundo avaliações de Aloni, o autor anônimo da lista de conceitos gramaticais seria um tiberiense da segunda metade do século VIII e tanto Moshê Ben ’Asher (~850-900) e seu filho ’Aharon Ben ’Asher seriam caraítas vide ibid. p113 e p164.

fundamentos teóricos revela um **pensamento sistêmico** que conseguiu enxergar que, por trás da heterogeneidade e das incongruências dos textos bíblicos, havia harmonia e um sistema lógico observável.

A proposta do presente trabalho é transportar a visão do leitor para mil anos atrás, refletir sobre os supostos *corpus textuais escrito* e *oral* e fazer uma releitura dos textos de Ḥayyūdī, com enfoque nos planos ortográfico, fonológico e fonético, de modo que seja possível provar como esse gramático revolucionário conseguiu observar estabilidade na instabilidade, concordância em discordâncias e enquadrar o hebraico em um modelo que futuramente seria descoberto que é comum para as línguas semíticas³⁴.

³⁴ Vide nota 8.

2 OBJETIVO

O objetivo desse trabalho é fazer uma releitura dos textos de Ḥayyūdj sob a óptica das pesquisas mais recentes e atualizadas a respeito dos diversos sistemas de sinais massoréticos, das orientações messoréticas e da fonética e fonologia dos dialetos hebraicos israelenses e babilônicos da época de Ḥayyūdj. Mas não se pretende expor todo o sistema gramatical desenvolvido por Ḥayyūdj e nem retomar a discussão sobre a solidez de suas teorias de Ḥayyūdj, pois foram comprovadas por Goldenberg (1998) e extrapolaria o escopo de um trabalho focado em fonologia.

Com base em estudos atualizados, iremos discutir o novo paradigma linguístico concebido por Ḥayyūdj, isto é, como esse grande mestre solucionou questões nos diversos planos da gramática, a saber:

- a) na Ortografia: (i) na estratificação dos elementos que compõem o *corpus textual*; (ii) na instabilidade do estrato mais antigo; (iii) na implicação de cada estrato na leitura dos textos bíblicos; (iv) nas incongruências presentes entre os diferentes estratos; (v) na heterogeneidade presente no *corpus textual* confeccionado por diferentes escribas; (vi) na variação livre dos grafemas que representam os fonemas furtivos; e (vii) na instabilidade do diacrítico melismático, o מֶטֶג <ֿ>; (viii) nas orientações de leitura/escrita presentes nas marginais do texto ou em listas massoréticas; (ix) nas orientações de leitura/escrita redigidas de maneiras diferentes; e (x) na precisão do *corpus textual*;
- b) na Fonética: (i) na multiplicidade dos fonemas representados pelo <ֿ>; (ii) no som zero; (iii) na dualidade fonética do <ֿ> e (iv) no fonema representado pelo <ֿ>;
- c) na Fonologia segmental: (i) nos principais dialetos do hebraico transmitidos entre as comunidades judaicas para a leitura ritual dos textos bíblicos; (ii) no dialeto particular de Ḥayyūdj; (iii) na incongruência entre os dialetos refletidos pelo *corpus textual* e pelo *corpus oral*;
- d) na Fonologia suprasegmental, isto é, (i) nas incongruências melismáticas existentes entre o *corpus textual escrito* e o *corpus textual oral*; (ii) nas incongruências melismáticas internas ao *corpus textual*; e (iii) na função fonológica dos melismas;

- e) na Morfologia, isto é, (i) na questão dos verbos fracos; e (ii) em certas construções morfológicas que merecem explicação.

3 JUSTIFICATIVA

Os estudos sobre a doutrina gramatical dos filólogos judeus medievais despertaram o interesse do mundo científico europeu a partir do século XIX. Apesar de muitas monografias terem sido escritas, há uma necessidade constante de atualizar **qualquer** estudo sobre a doutrina gramatical dos gramáticos judeus medievais pelos seguintes motivos:

- a) a evolução constante das teorias linguísticas tornou obsoletas as dissertações sobre a doutrina gramatical dos filólogos judeus medievais publicadas a partir do século XIX³⁵. Para ilustrar, somente a partir de 1928 a fonologia se destacou da fonética para se tornar uma disciplina independente³⁶. Estudos de campo para mapear cientificamente os dialetos hebraicos das diversas comunidades judaicas oriundas da Diáspora foram iniciados em 1977 por Shelomo Morag, mas demorou três anos para que começassem a usar equipamentos de gravação e análise, utilizados pela fonética instrumental;
- b) as edições “científicas” das obras gramaticais medievais que perfaziam o *corpus* de dissertações científicas eram precárias e apresentavam erros³⁷ de diversas ordens, desde aqueles meramente tipográficos a inferências absurdas feitas pelos editores³⁸ e outras vezes eram publicadas incompletas³⁹;
- c) algumas das traduções medievais do judeo-árabe⁴⁰ para o hebraico apresentam sérios problemas⁴¹, a ponto de tornarem o assunto

³⁵ (MAMAN, 2004) p2. Apesar de Maman se referir especificamente às dissertações sobre línguas semíticas comparadas da metade do século XIX, mas como foi constatado durante as pesquisas feitas na execução do presente trabalho, o mesmo pode-se dizer a respeito de dissertações do século XX.

³⁶ (JUBRAN, 2003) p17.

³⁷ (MAMAN, 2004) p2.

³⁸ Na introdução à nova edição do *Maḥberet Menaḥem*, Sáenz-Badillos surpreende-se ao perceber que Filipowsky corrigiu o texto do *Maḥberet Menaḥem* (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) conforme “as correções” propostas no livro das críticas de Dunash, inviabilizando assim, a compreensão da discussão entre Menaḥem e Dunash (SÁENZ-BADILLOS, 1986).

³⁹ Por exemplo, trechos inteiros das obras de Ḥayyūdj que foram omitidos em (ḤAYYŪDJ, 1844) que foram editadas em (1988, אברהם מסון).

⁴⁰ Segundo Blau praticavam, os judeus na Andaluzia escreviam textos para serem lidos, internamente pela comunidade judaica arabófona, em uma espécie “árabe médio” em oposição ao árabe clássico. A maioria dos textos encontrados em judeo-árabe era escrita com letras hebraicas (BLAU, 1965) p25 e p34. Samso e Fierro também classificam o árabe praticado no mundo judaico andaluz como uma espécie de

praticamente incompreensível para quem não tem acesso aos textos originais em judeo-árabe e, principalmente, para quem desconhece árabe. Segundo Goldenberg, linguistas contemporâneos se confundem até os dias de hoje⁴² e embarçam os leitores ao perpetuar as traduções medievais em seus escritos⁴³;

- d) o acesso a manuscritos que até então estavam inacessíveis, como os códices de Alepo, Sasson e Sasson₁, e as descobertas de “novos” manuscritos e fragmentos encontrados em *guenizot*, pl. de *guenizá*, “cemitério de livros”, datados do século IX, que ainda estão em estudo, abrem novos horizontes para os estudos filológicos medievais⁴⁴.

Pelos motivos supramencionados justifica-se a revisão de qualquer tópico filológico abordado na literatura medieval. Dentre os tópicos disponíveis, selecionaram-se aqueles que podem contribuir à leitura dos textos bíblicos em voz alta, durante os cultos religiosos, isto é, o equivalente à fonética e à fonologia modernas⁴⁵.

Dada a grande quantidade de material para ser estudado e revisto, delimitou-se o escopo por região e período⁴⁶. A região selecionada foi a Andaluzia e o período o século X. Essa escolha foi baseada na hipótese, que foi confirmada, de que esse período foi o alicerce dos estudos fonéticos e fonológicos presentes nas gramáticas posteriores.

Os motivos que levaram o presente trabalho dar enfoque “apenas” a

“árabe médio” (FIERRO e SAMSO, 1998) p11.

⁴¹ Termos em hebraico propostos por 'Avraham Ben 'Ezra para a tradução de certos conceitos em árabe introduzidos por Hayyūdī nos *kitāb 'al-tanqīṭ*, *kitāb 'al-līn* e *kitāb 'al-miṭlayn* encontrados nas edições de (ḤAYYŪDJ, 1844) e (NUTT, 5630) e por ele utilizados em seus livros em hebraico como o *Moznaim* (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) e no *Sēfer Tsaḥot* (EZRA, 1827) se tornaram uma armadilha para os gramáticos judeus de todas as gerações (GOLDENBERG, 1979-1980).

⁴² Como exemplo de confusão conceitual entre renomados estudiosos, cita-se Del Valle no capítulo dedicado às vogais e à pontuação (DEL VALLE, 1981) p205 e p222 onde concluiu que o termo “*méshekh*” encontrado nos livros de 'Avraham Ben 'Ezra para traduzir מַדּ מַדּ *madd* “prolongação” o, faz alusão à quantidade vocálica do *qamats* <ָ>, enquanto que na realidade, מַדּ מַדּ *madd* “prolongação”, refere-se a acento inerente “repouso frágil” que ora pode se materializar como melisma ou na grafia de uma letra em “repouso frágil”. Com base nessa visão equivocada, Del Valle explica a métrica poética árabe introduzida por Dunash Ben Labrat (DEL VALLE, 1988) p115, nota 11.

⁴³ Por exemplo, a expressão *latent quiescent* em inglês utilizada principalmente por estudiosos israelenses como Dotan, Basal, Eldar e Sivan traduzem literalmente נח הנעלם introduzido por 'Avraham Ben 'Ezra para parafrasear a expressão לָטֵן סָאִין לָיִין *sākin layyin* “repouso frágil” em hebraico.

⁴⁴ (MAMAN, 2004) pxvii.

⁴⁵ Equivalente ao *tajweed* ensinado pelos muçulmanos.

⁴⁶ Essa sugestão foi dada pelo professor Aron Dotan, professor emérito de hebraico medieval e Messorá da Universidade de Tel-Aviv.

doutrina gramatical de Ḥayyūdj foram: (i) gramáticos andaluzes como Ibn Djanah, Parḥon, 'Avraham Ben 'Ezra e os Qimḥi apontavam Ḥayyūdj como um grande gramático; mesmo quando discordavam de sua opinião⁴⁷, atribuíram a ele o título de *haMedaqdeq haRishon*, lit. o primeiro gramático, e até copiavam trechos inteiros dele, mesmo sem informar a fonte⁴⁸; (ii) a fonte de termos ambíguos empregados nas dissertações desses gramáticos era Ḥayyūdj; (iii) alguns tópicos em Ḥayyūdj geravam estranheza como, por exemplo: (1) a realização do *shevá* <◌◌̄> móbil com o som de <◌◌̄> /a/ ao anteceder uma das letras do grupo das <א, ה, ו, ע> com <◌◌̄> /a/ em oposição à regra geral do *shevá* <◌◌̄> de assimilar o som vocálico de uma das letras deste grupo⁴⁹; (2) a não referência às listas ou orientações massoréticas em casos pertinentes; (3) provimento de orientações de leitura contrárias às anotações massoréticas; (4) o desmembramento do pontinho do *ḥolam* <◌◌◌̄> do *vav* <ו>; (iv) a suposição que os termos נח שוכן *shokhen nah*, נח נעלם *nah ne'elam* e נח נסתר *nah nistar* derivavam de um conceito em árabe que não estava bem explicado; (v) a percepção de que o nível de complexidade da doutrina gramatical de Ḥayyūdj era alto.

A necessidade de se escrever uma dissertação atualizada sobre a doutrina gramatical de Ḥayyūdj com ênfase na fonética e na fonologia foi impulsionada pela lacuna deixada sobre o tema. Poucos se dedicaram a rever o assunto, após Goldenberg decifrar corretamente⁵⁰ o conceito fundamental que rege a maioria das discussões fonológicas de Ḥayyūdj: o “repouso frágil”. Dentre todas as fontes consultadas para o presente trabalho, com exceção da tese de doutorado de Basal (BASAL, 1992) e a reedição do *kitāb 'al-tanqīṭ* comentado por Sara e Mauck (SARA e MAUCK, 2005), não foram encontradas dissertações que se aprofundassem nos aspectos fonéticos e fonológicos da doutrina gramatical de Ḥayyūdj. Apesar de Basal discorrer sobre todos os temas da doutrina gramatical de Ḥayyūdj, não trouxe novidades significativas para a melhor compreensão dos temas relacionados à fonética e à fonologia, se comparados

⁴⁷ (BASAL, 1992) p11.

⁴⁸ A título de exemplo, Abramson revelou partes inteiras que David Qimḥi copiou de traduções das obras de Ḥayyūdj (1988, אברהם מיסין).

⁴⁹ Curioso que Del Valle omite essa regra ao discutir a realização fonética do *shevá* <◌◌̄>, de acordo, com Ḥayyūdj e como consequência concluiu, equivocadamente, que a realização fonética do *shevá* <◌◌̄> descrita por Ḥayyūdj é a mesma encontrada na literatura massorética tiberiense (DEL VALLE, 1981a) p225.

⁵⁰ (BASAL, 1992), Eldar (ELDAR, 1998) e (SARA e MAUCK, 2005) citam a opinião de Goldenberg sem fazer objeções.

com a sessão que aborda a morfologia⁵¹. Sara e Mauck fizeram uma tentativa de escrever uma obra pioneira dedicada à fonética e à fonologia, falha em diversos quesitos, como supor que o sistema fonológico de Ḥayyūdj era de sete vogais⁵².

Outro motivo para revisar alguns pontos discutidos por Basal em sua tese de doutorado (BASAL, 1992) deve-se ao fato de o mesmo ter publicado uma edição científica, traduzida e comentada do *kitāb 'al-nuṭaf*⁵³, em 2001⁵⁴.

O motivo mais forte que torna urgente a revisão das teorias fonética e fonológica de Ḥayyūdj é a confusão encontrada na literatura linguística recente em relação ao repouso frágil, à quantidade vocálica⁵⁵ e à acentuação⁵⁶; a propagação de tais equívocos à literatura gramatical anterior a Ḥayyūdj⁵⁷; e a interpretação superficial e simplista do conceito do “repouso frágil”⁵⁸.

Com base no exposto, torna-se urgente a leitura revisada dos textos de Ḥayyūdj sob uma óptica baseada em fontes bibliográficas que discorrem sobre o *corpus*

⁵¹ Basal dedica à fonética à fonologia $\frac{1}{3}$ (um terço) de sua dissertação (p.16-112) e à morfologia $\frac{2}{3}$ (dois terços) (p114-289). Para ilustrar como Basal não se aprofundou em questões fonéticas e fonológicas, cita-se que ao concluir que de acordo com Ḥayyūdj o *ketiv* tem o mesmo status do *qere*, Basal termina “Escutei em nome do Prof. Dotan que a origem dessa visão [do *ketiv* ser tão importante quanto o *qere*] é de origem massorética” (BASAL, 1992) p48. Na introdução ao *kitāb 'al-nuṭaf*, Basal acrescenta que Dotan discutirá o assunto em seu futuro livro sobre a Messorá (BASAL, 2001) p47 nota 150. Todavia no livro que Dotan escreveu sobre a Messorá em 2005 (DOTAN, 2005) não há menção sobre o tema. Basicamente, o livro discute sobre de listas massoréticas lexicográficas e lembra Ḥayyūdj de passagem, como quem solucionou a questão da triliteralidade dos verbos fracos p61. Em outro capítulo discute como os massoretas abordavam os homófonos, homógrafos e homônimos p117-118, mas não entra no mérito dos *qere-ketiv*. Para certificar que Dotan não discorre sobre *qere-ketiv* nesse livro, consultou-se o índice remissivo do livro e não foi encontrada nenhuma entrada como *qere* ou *ketiv* ou *qere-ketiv*.

⁵² Mauck adapta o sistema de sete qualidades vocálicas apresentados em (MALONE, 1993) para interpretar o primeiro capítulo do *kitāb 'al-tanqīṭ* (SARA e MAUCK, 2005) p44; Para Basal, é obvio que o sistema fonológico de Ḥayyūdj era de cinco qualidades vocálicas. Segundo Basal, Ben-Ḥayyim (HAYYIM, 1955) foi o primeiro a discutir o assunto em 1955. Em 1988, Sivan retoma a questão mas sem trazer novidades (BASAL, 1992) p58 e 301 nota 16; Nota-se que Ben-Ḥayyim não consta nas bibliografias de (SARA e MAUCK, 2005) e de (MAUCK, 2007).

⁵³ Última obra redigida por Ḥayyūdj, dividida em oito capítulos, Ḥayyūdj, na qual o autor reavalia temas abordados nas obras anteriores aprimorando-os (BASAL, 2001) p41 e corrigindo-os p43.

⁵⁴ Segundo Talmon, o comentário de Basal é sucinto e discute tópicos de fonética e fonologia.

⁵⁵ Por exemplo, em (DEL VALLE, 2002) p361-362, Del Valle mantém a visão distorcida de associar ao “repouso frágil” à quantidade vocálica que apresentou em (DEL VALLE, 1981). Chama atenção o fato de (DEL VALLE, 2002) não citar a bibliografia mais importante sobre o “repouso frágil” (GOLDENBERG, 1979-1980).

⁵⁶ Uma dissertação concisa sobre a quantidade vocálica inerente à acentuação segundo a tradição tiberiense encontra-se em (KHAN, 2012) p83-86.

⁵⁷ Del Valle aplica a interpretação equivocada do “repouso frágil” proposta por ele próprio em (DEL VALLE, 1981) às réplicas dos alunos de Menaḥem contra Dunash quando discute sobre a métrica poética de Dunash em (DEL VALLE, 1988) p114.

⁵⁸ Dentre todos os linguistas pesquisados, o único que não se dedica exclusivamente a Ḥayyūdj que discorre sobre a letra em “repouso frágil” com mais detalhes é Morag, para ilustração cita-se (MORAG, 5751) p219-229.

textual escrito, o corpus textual oral e os fundamentos teóricos, de acordo com as pesquisas mais recentes e atualizadas e assim oferecer uma dissertação que mostre a complexidade do “repouso frágil” e como, a partir dele, Ḥayyūdġ solucionou questões que até então estavam mal solucionadas, nos campos da fonética, fonologia, morfologia, ortografia e melismática.

4 METODOLOGIA

O presente trabalho discute a fonética e a fonologia do dialeto bíblico apresentadas nas obras de Ḥayyūdj, sob o ponto de vista linguístico da época, em uma abordagem qualitativa, tendo como referência geográfica a Andaluzia, por volta da segunda metade do século X.

Com o intuito de contornar a interferência da realidade moderna na leitura das obras de Ḥayyūdj, esboça-se o cenário de desenvolvimento linguístico e cultural de mil anos atrás, entre os judeus de um modo geral, e especificamente na Andaluzia, a fim de transportar o ponto de vista para a época e o local do assunto em estudo.

O esboço do cenário histórico e linguístico será traçado por intermédio da **contextualização**, isto é, por meio da mecânica de inserir um item em um contexto pré-definido.

A **contextualização** foi necessária para o direcionamento das pesquisas e para apoiar as ideias desenvolvidas no presente trabalho, permitindo, assim, uma análise mais apurada do desenvolvimento das teorias fonéticas e fonológicas de Ḥayyūdj e como elas impulsionaram os estudos ortográfico, fonético, fonológico, melismático e morfológico da época.

A **contextualização** é discutida no presente trabalho de modo detalhado com o intuito de permitir o desenvolvimento da **nova** interpretação dos trabalhos linguísticos de Ḥayyūdj, aqui apresentados, levando em conta elementos ignorados nas bibliografias consultadas. A **contextualização** apurada permitirá uma leitura crítica da literatura sobre a doutrina gramatical de Ḥayyūdj e trará novas perspectiva para os textos de Ḥayyūdj. Por esse motivo, a **contextualização** é apresentada no presente trabalho em três etapas:

- a) contextualização histórica;
- b) contextualização massorética; e
- c) contextualização gramatical.

A **contextualização histórica** traça o arcabouço histórico que apoiará a **contextualização massorética** e a **contextualização gramatical**. Esboça-se primeiro a contextualização massorética por esta anteceder a contextualização gramatical.

No decorrer da contextualização histórica emergem os **fundamentos teóricos** e os *corpus textuais* que subsidiaram a revolução linguística protagonizada por Ḥayyūdj.

Por questão de ordem, distinguem-se os **fundamentos teóricos** em duas categorias: **fundamentos teóricos básicos** e **fundamentos teóricos gramaticais**.

Denominam-se de **fundamentos teóricos básicos** os alicerces de todo o desenvolvimento massorético e gramatical que brotaria nos meios judaicos desde a produção dos textos bíblicos até Ḥayyūdj. Os **fundamentos teóricos básicos** emergem da **contextualização histórica** que será discutida no capítulo 6, no qual se propõe que o texto bíblico foi transmitido em dois canais, um escrito e outro oral.

No presente trabalho, denomina-se o **canal escrito** de *corpus textual escrito*, isto é, a coleção de textos selecionados que foi insumo para a análise textual de Ḥayyūdj. Discute-se a abrangência do *corpus textual escrito*, que certamente não estava limitada a um códice específico da Bíblia Hebraica. Trata-se também do nível de desenvolvimento do *corpus textual escrito*, uma vez que códices posteriores a Ḥayyūdj, como o Códice de Leningrado, ainda apresentavam certas instabilidades, que por sua vez, geravam dúvidas na leitura⁵⁹. Discute-se também a incoerência de se afirmar que uma cópia fidedigna do famoso Códice de Ben 'Asher foi o texto de referência de Ḥayyūdj⁶⁰. E, por fim, levanta-se a possibilidade de códices de tradição babilônica estarem diante de Ḥayyūdj.

Denomina-se o **canal oral** de *corpus textual oral*. Faz parte do *corpus textual oral* a leitura dos textos bíblicos, em voz alta, proferida e transmitida entre as comunidades judaicas em Israel e na Diáspora.

O levantamento do *corpus textual escrito* e do *corpus textual oral* emerge da **contextualização massorética** (capítulo 7). Neste capítulo, apresenta-se a ortografia, a fonética e a fonologia dos hebraicos bíblicos dos judeus da Babilônia, de Israel e de Tiberíades. Além disso, a **contextualização massorética** discute os sistemas de vogais do *corpus textual escrito*: as letras vogais introduzidas pelos autores dos livros bíblicos e as vogais massoréticas desenvolvidos pelas comunidades judaicas

⁵⁹ Um exemplo é a instabilidade do sinal do מָ <"> apresentado pelo Códice de Leningrado.

⁶⁰ Por exemplo, Tene afirma que os desenvolvimentos gramaticais começaram após a plena estabilidade das atividades massoréticas tiberienses:

The creation of this branch in Jewish literature was assisted at the beginning of the tenth century by a number of factors. First, the shaping of the form of the biblical text with regard to its letters, vocalization, cantillation, and masorah had been **completed by the school of *Ben Asher in Tiberias**" (grifos nossos).

Essa afirmação se mostrará anacrônica no decorrer da contextualização histórica e da definição do corpus textual.

abilônicas e israelenses. O intuito é descobrir qual era o estágio de desenvolvimento do sistema massorético de sinais no período de Ḥayyūdj e qual dos sistemas foi empregado por ele e se ele utilizou mais de um sistema de vogais.

Diante da diversidade dos *corpus* textuais discutidos, surgirá a pergunta: qual era a origem do *corpus textual escrito* e do *corpus textual oral* referidos por Ḥayyūdj. Para responder essa pergunta, analisa-se os *corpus* textuais escritos e orais da época Ḥayyūdj confrontando-os diante da sua doutrina gramatical.

Os **fundamentos teóricos gramaticais** são todos aqueles conhecimentos filológicos herdados de gramáticos precedentes ou contemporâneos de Ḥayyūdj que estavam disponíveis para o grande mestre⁶¹. Os **fundamentos teóricos gramaticais** emergem da **contextualização gramatical** (capítulo 8) no qual se procura elicitar os desenvolvimentos gramaticais anteriores a Ḥayyūdj, quais deles Ḥayyūdj aproveitou para o desenvolvimento de sua doutrina gramatical e quais Ḥayyūdj refutou.

Em síntese, no capítulo 5 – Ḥayyūdj – apresenta-se quem foi Ḥayyūdj, quando e onde ele viveu, quem foram seus mestres e quais obras redigiu. A fim de facilitar a leitura do presente trabalho dedica-se uma seção para explicar o alicerce de toda a doutrina gramatical de Ḥayyūdj, o aqui denominado de “repouso frágil”.

O capítulo 6 – Contextualização Histórica – tem como objetivo citar os principais eventos históricos que são pertinentes para a compreensão do desenvolvimento gramatical de um modo geral na Andaluzia, quem são os *players* que serão incluídos no presente trabalho e quais serão excluídos. Por exemplo, dado o fato que não foram identificadas relações entre os judeus iemenitas e andaluzes, esses não entraram na discussão do presente trabalho. Nesse capítulo destaca-se a influência que as comunidades judaicas da Diáspora tiveram das academias babilônicas e israelenses. Outro tópico importante discutido são os **fundamentos teóricos básicos** que perfazem a metodologia dos estudos bíblicos proposto pelas academias babilônicas e como eles direcionariam a Messorá e a linguística desenvolvida nos centros judaicos. Nesse capítulo também, discute-se a origem dos estudos linguísticos na Andaluzia nos centros árabes em geral e nas comunidades judaicas.

⁶¹ Não foi possível afirmar com precisão as fontes bibliográficas de Ḥayyūdj, pois não era seu costume citar fontes nominalmente (BASAL, 2001) p10. Mas, de acordo com a literatura disponível, é possível encontrar paralelos entre Ḥayyūdj e seus contemporâneos e antecessores. Delgado, em sua tradução para o espanhol do o *kitāb 'al-līn* e do *kitāb 'al-miṭṭayn* cita em notas de rodapé os paralelos encontrados no *Maḥberet Menaḥem*, nas Críticas de Dunash e na literatura dos alunos de Menaḥem e de Dunash (DELGADO, 2004).

O capítulo 7 – Contextualização Massorética – apresenta a Messorá e as tradições orais (**corpus textual oral**), escritas (**corpus textual escrito**) e dialetais (**corpus textual escrito e oral**) dos hebraicos praticados nos centros judaicos babilônicos, israelense e tiberiense discutidos no capítulo 6. Discute-se a relação entre os centros massoréticos entre si e a relação desses centros com Ḥayyūdj. Especificamente investiga-se se havia possibilidade de Ḥayyūdj ter consultado o **corpus textual escrito** produzido por 'Aharon Ben 'Asher.

O capítulo 8 – Contextualização Gramatical – discorre sobre as diversas disciplinas da linguística desenvolvidas até Ḥayyūdj, o que ele aproveitou dos seus antecessores e o que ele rechaçou. Mostra-se que os estudos linguísticos emergiram em paralelo a Messorá e que não dependeram de 'Aharon Ben 'Asher para iniciar os desenvolvimentos linguísticos.

O capítulo 9 – A Base da Doutrina Gramatical de Ḥayyūdj – discute a formação do texto massorético e as camadas que o compõe. A decomposição do Texto Massorético em camadas e a identificação dos profissionais envolvidos (*sofêr*, *naqdan* e *masran*) permitirá a criação de um modelo composto por três camadas que elucidará o modo como Ḥayyūdj tratou o texto massorético. Uma das novidades apresentadas nesse capítulo é a discussão sobre a profundidade da escrita. Esta discussão foi inclusa no presente trabalho por meio da colaboração do professor doutor Paulo Chagas de fonética (FFLCH-USP) que recomendou a bibliografia pertinente para o desenvolvimento do tema. A partir da discussão sobre a profundidade das diversas escritas do hebraico de cada centro massorético discutido no capítulo 7 investiga-se o nível de complexidade e a problemática que Ḥayyūdj conseguiu solucionar. Esse capítulo discute também como as teorias gramaticais de Gesenius e daqueles que o seguiram interferem negativamente na compreensão de textos como os de Ḥayyūdj.

De acordo com as contextualizações histórica, massorética e gramatical expostas nos capítulos 7, 8 e 9, o capítulo 10 – As Questões Tratadas por Ḥayyūdj – sintetiza as principais questões gramaticais e linguísticas que foram solucionadas por Ḥayyūdj por meio do “repouso frágil”. Os tópicos são apresentados de acordo com as disciplinas estudadas pela linguística moderna: ortografia, fonética, fonologia segmental e suprasegmental (ou melismática), morfologia e lexicografia.

Por fim, o capítulo 11 – Uma Leitura do *Kitāb 'al-tanqīṭ* – discute alguns trechos do *kitāb 'al-tanqīṭ* que introduzem o conceito do “repouso frágil”. Nesse capítulo também se abordam questões filológicas e criticam-se as traduções de “repouso

frágil” para o hebraico, espanhol e inglês.

Para o levantamento da **contextualização** e dos elementos necessários para o desenvolvimento do presente trabalho, foram consultadas fontes formais e informais. As fontes formais tradicionais (impressas) foram pesquisadas em bibliotecas nacionais e internacionais, dentre elas, a Biblioteca Bodleiana, a Biblioteca Palatina (Parma), as bibliotecas da Universidade de Amsterdã, da Universidade Hebraica de Jerusalém, da Universidade de Tel Aviv, da Universidade de Granada. As novas fontes formais de informação (eletrônica e multimídia) foram acessadas em bibliotecas digitais como www.todoebook.com e www.publishersrow.com; em bibliotecas virtuais como: books.google.com, www.larramendi.es www.hebrewmanuscripts.org, www.archive.org, www.hebrewbooks.org, www.seforimonline.org, www.daat.co.il, www.jnul.huji.ac.il, www.jstor.com, www.larramendi.es e www.youtube.com.

Foram consultadas fontes formais de informação primárias, secundárias e terciárias. Consideram-se como fontes primárias códices bíblicos confeccionados até o século XII e léxicos, ensaios gramaticais e traduções produzidas até o século XIV. Como fontes secundárias consideram-se artigos, teses, dissertações, conferências e livros relacionados às fontes primárias, redigidas a partir de Elias Levita (sec. XV). Como fontes terciárias, consideram-se enciclopédias como a *Enciclopédia haKeter*, entre outras, e gramáticas do hebraico bíblico.

As fontes informais foram contatos pessoais, comunicações orais e mensagens eletrônicas com professores e especialistas de diversas universidades. Da USP, Prof. Dr. Paulo Chagas; da Universidade Hebraica de Jerusalém, Prof. Dr. Cyril Aslanov, Prof. Dr. Refael Zer e Prof. Dr. Gavriel Birnbaum (Academia Hebraica de Letras de Jerusalém); da Universidade de Tel-Aviv, Prof. Dr. Gideon Goldenberg, Prof. Dr. Aron Dotan e Prof. Dr. Nasir Basal; da Universidade de Genova, Prof. Dr. Felice Israel; da Universidade Bar-Ilan, Prof. Dr. Yosef Ofer; da Universidade de Granada, Prof. Dr. José Martinez Delgado; da Universidade Complutense de Madrid, Prof. Dr. Angel Sáenz-Badillos, Prof. Dr. Carlos Del Valle e Prof. Dr. Giuseppe Mandalá; da Universidade de Cambridge, Prof. Dr. Geoffrey Khan.

Para que as análises pudessem ser feitas de forma mais precisa e minuciosa, as traduções consultadas foram confrontadas com os originais em judeo-árabe e com as transcrições para o árabe. Fez-se um esforço para adquirir traduções modernas das obras de Ḥayyūdī, livres do problema da colisão terminológica causada pela tradução inadequada do conceito *לַיִין סָאֵקִין* *sākin layyin* para o hebraico,

introduzida pelos medievais e perpetuada na literatura moderna, conforme foi apontado por Goldenberg no artigo על השו"ן הַחֶלֶק ועל השורש העברי⁶² do periódico *Leshonênu* n.44 de 1979-1980 editado pela Academia de Letras Hebraicas⁶³.

Foram consultadas as seguintes traduções modernas das obras de Ḥayyūdj: para o hebraico *kitāb 'al-nuṭaf* por Basal; para o espanhol, *kitāb 'al-tanqīṭ*, *kitāb 'al-līn* e *kitāb 'al-miṭlayn* por José Martinez Delgado; e para o inglês, o *kitāb 'al-tanqīṭ* por Solomon Sara e Simon Mauck. Apesar da baixa qualidade da edição de Mauck e Sara (2004), esta proporciona algumas vantagens. É a única edição que apresenta o texto em árabe, em hebraico e o traduzido, lado a lado. A outra vantagem é que os autores procuraram transliterar e traduzir literalmente os principais conceitos linguísticos utilizados por Ḥayyūdj.

Foram consultados, também, os textos originais em judeo-árabe que acompanham as traduções de Basal (2001) e de Delgado (2005); os textos transcritos para o árabe do *kitāb 'al-tanqīṭ* editado por Nutt (1840) e reeditado ao lado da tradução de Sara & Mauck (2004); o *kitāb 'al-līn* e o *kitāb 'al-madd* editados por Jastrow (1897), denominado na literatura de לשון מקור, em hebraico, “língua da fonte” ou pela sigla ל"מ.

Um dos obstáculos enfrentados para a compreensão das teorias de Ḥayyūdj foi a carência de edições científicas de boa qualidade que reflitam o texto original sem erros de impressão⁶⁴ ou alterações intencionais⁶⁵. A maneira adotada no presente trabalho para contornar esse tipo de problema, que tange principalmente os exemplos, foi priorizar a descrição textual de Ḥayyūdj diante do texto impresso.

Foram consultadas as traduções do *kitāb 'al-līn* e do *kitāb 'al-miṭlayn* para o hebraico oferecidas por 'Avraham Ben 'Ezra e editadas por Dukes (1844), com complementações e correções de Abramson; a tradução do *kitāb 'al-līn* e do *kitāb 'al-miṭlayn* de Moshê Ibn Gīqāṭilha; e o *kitāb 'al-tanqīṭ* traduzido por 'Avraham Ben 'Ezra

⁶² Esse artigo costuma ser traduzido para o inglês como “*On the Weak Quiescent and the Hebrew Root*”. (GOLDENBERG, 2012) p65 ou “*On the Feeble Quiescent and the Hebrew Root*” (SARA e MAUCK, 2005) p152; (BASAL, 2013).

⁶³ Basal, Delgado e Mauck, estudiosos que se dedicaram ao estudo das obras de Ḥayyūdj, trilharam o caminho de Goldenberg, sem trazer novidades significativas à questão do “repouso frágil” elucidada por ele: (BASAL, 1992); (BASAL, 2001); (BASAL, 2013); (DELGADO, 2004); (DELGADO, 2005) e (SARA e MAUCK, 2005).

⁶⁴ Na edição do *kitāb 'al-tanqīṭ* de Delgado (2005), nota-se que os exemplos no texto original e na tradução estão diferentes.

⁶⁵ Delgado, em comunicação por meio eletrônico, ao ser questionado a respeito da ausência do sinal do מִקֵּץ <”> em suas traduções respondeu que, por motivos técnicos, não podia reproduzir o sinal do מִקֵּץ <”>.

editados, ambos editados por Nutt (1870).

Uma das fontes secundárias mais importantes sobre a doutrina gramatical de Ḥayyūdj foi a tese de doutorado de Nasir Basal dedicada ao assunto e que o autor cordialmente nos enviou pelos Correios.

Em suma, com base nos textos consultados busca-se:

- a) contextualizar Ḥayyūdj na história geral da Andaluzia e identificar os principais eventos históricos relacionados com o desenvolvimento linguístico nos meios judaicos até ele;
- b) apresentar os principais marcos do desenvolvimento massorético e em quais centros judaicos ocorreram;
- c) confrontar os três principais sistemas massoréticos de sinalização: judaico babilônico, tiberiense e israelense não tiberiense e suas respectivas tradições orais e dialetais;
- d) discutir as principais ramos da linguísticas que foram desenvolvidos entre as comunidades judaica;
- e) analisar o desenvolvimento do Texto Massorético e os principais personagens que o confeccionar: o *sofêr*, o *naqdan*, e o *masran*;
- f) verificar a interdependência entre o desenvolvimento linguístico e os códices bíblicos de origem tiberiense;
- g) analisar a relação entre 'Aharon Ben 'Asher e os primeiros linguistas judeus.

5 ḤAYYŪDJ

5.1 Quem foi Ḥayyūdġ?

Abū Zakariya' Yaḥya Ibn Dāwūd Alfesi mais conhecido como Ḥayyūdġ⁶⁶ foi, segundo o crítico literário medieval andaluz Moshê Ben 'Ezra, quem estabeleceu os fundamentos básicos da gramática hebraica:

Después de largo tiempo [...] hasta que Dios reveló los secretos de la lengua hebrea y su gramática; las letras débiles, las permutas de letras, la vocalización y los shewas, la asimilación y la contracción de letras y demás cuestiones gramaticales que tienen argumentos verdaderos y están apoyadas por la autoridad de **Abu Zakaryya Yahia ibn Dawd al-Fasi** apodado **Ḥayyūŷ** y sus discípulos [...] **Abu Zakaryya ibn Dawd al-Fasi**, luego **al-Qurtubi**, apodado por su nombre **Ḥayyūŷ**, fue autor de un libro: *Fi jumal al nahw al-ibrani* (Las oraciones e sintaxis hebrea). De este tema ya había hablado el presidente de la academia al-Fayyumi y algún otro, pero todos ellos omitieron el asunto de las letras débiles y las permutas de letras [...] ⁶⁷

O mesmo apreço por Ḥayyūdġ era compartilhado por outros filólogos, como por exemplo, Yehudá Ibn Tibbon na introdução de sua tradução ao *kitāb al-luma* de Ibn Djanah:

[...] essas duas famílias [a família das letras frágeis e a famílias das letras duplas], o modo como elas funcionam estava oculto, e as pessoas não entendiam o seu propósito até vir o grande mestre⁶⁸, mestre da justiça⁶⁹. [...] que revelou as profundezas da sabedoria, herói valente e guerreiro, conhecedor da sabedoria dos santos, o conselheiro e o conhecedor dos mistérios⁷⁰, **Rabbi Yehudá Ben David**, mais conhecido como **Ḥayyūdġ** de abençoada memória cuja sabedoria era superior, espírito de conselho e bravura, entendeu como elas funcionavam [as duas famílias mencionadas] e

⁶⁶ Em (KIRSCHBAUM, 2008) p57, encontra-se Ḥayyūdġ como aluno de Menaḥem: “Três de seus discípulos [de Menaḥem], Isaac Ibn Gīqatilha, Ibn Capron, e **Judá Ibn Daud Haiuj**” (grifos nossos). Todavia, Kirschbaum não aponta alguma fonte que sustente esta afirmação. Observa-se que no presente trabalho tomou-se o cuidado para reproduzir foneticamente 'חַיְיֻדְגַּי como Ḥayyūdġ com <dj> em oposição a grafia Haiuj com <j> apresentada por Kirschbaum, que pelo que parece, segue textos em inglês. Citam-se (SARA e MAUCK, 2005), mais de trinta artigos da Enciclopédia Judaica (2007) disponibilizada pelo endereço eletrônico go.galegroup.com, e os vinte e oito volumes da biblioteca digital www.publishersrow.com/jdl. De fato, a grafia Ḥayyūġ é coerente para quem lê inglês, pois o <j> em inglês que é representado graficamente, em hebraico, pelo <ג> /dʒ/ é realizado foneticamente como /dj/ ou /dʒ/. Todavia, em português o <j> soa como /z/ de /jato/. Curioso que na tradução da obra de Ashtor para o inglês grafaram Ḥayyūdġ com <dj>. Quanto a grafia do nome Ḥayyūdġ, mais especificamente, do <ג> /dʒ/ de Ḥayyūdġ na literatura, de um modo geral, foram identificadas mais duas representações: <ğ> Ḥayyūğ e <ŷ> Ḥayyūŷ. A primeira encontra-se nos textos de Goldenberg, em inglês, com em (GOLDENBERG, 2012) p65, nos textos em espanhol de Del Valle como em (DEL VALLE, 1981a) p225, (DEL VALLE, 2002) p265 e na tradução italiana da História da Língua Hebraica de Sáenz-Badillos (SÁENZ-BADILLOS, 2007) p364. A grafia Ḥayyūŷ encontra-se nos textos em espanhol de Vallicrosa (VALLICROSA, 1968) p49, Robles (ROBLES, 1986) p. vii, Mas (MAS, 1986) p63, Delgado (DELGADO, 2005) vide título e Patón (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) p109.

⁶⁷ *Kitāb 'al-muhadara wal-mudakara* de Moshê Ben 'Ezra (MAS, 1986), p61-64 (espanhol) p30 (árabe).

⁶⁸ “המורה הגדול”, nota-se que esse é o mesmo adjetivo que é atribuído à 'Aharon Ben 'Asher pelo autor do colofon de Códice de Alepo.

⁶⁹ “מורה צדק” “ensina justiça”.

⁷⁰ “חכם הרשימים” “sábio dos sábios”.

compreendeu o seu posicionamento, e fez o que planejou, guerreou contra elas [as duas famílias] e venceu, teve sucesso em tudo que vinha em sua frente [...] ⁷¹.

Segundo 'Avraham Ben 'Ezra, antes de Ḥayyūdġ, atuaram seis gramáticos, Se'adia, o sábio de Jerusalém, Yehudá Ben Qoresh (Quraish), 'Adonim (Dunash) Ben Tamim, Menaḥem Ben Saruq e Dunash Ben Labrat.

Estos son los nombres de los maestros de la lengua hebrea: [(1)] El *ga'on*, Rav Sē'adyah de la ciudad de Pitom [...] [(2)] El sabio de Jerusalén ⁷²; [(3)] Rabbi 'Ādonim ben Tamim, el babilonio [de origen, mas vive una África do Norte [...]] [(4)] Rabbi Yehudah ben Qoreyš [...] [(5)] Rabbi Menaḥem ben Saruq [...] [(6)] Rabbi 'Ādonim ha-Levi ben Labrat, magrebí de la ciudad de Fez [...] [(7)] **Yēhudāh bar David, magrabí de la ciudad de Fez**, llamado **Ḥayyūḏ**, iniciado en los misterios (cf. Is 3:3) de lengua, superó a cuantos habían cultivado las ideas. Su pensamiento dio a luz cuatro libros que son el *Sefer ha-Nuah*, “libro de la quiescencia”, el *Sefer ha-kefel*, “Libro de la geminación”, el *Sefer ha-niqqud* “libro de la Puntuación” y el *Sefer ha-Qorḥah* “Libro de la calvicie”. Y a esos cuatro hijos les concedió Dios sabiduría (cfr. Da 1,17). [...] ⁷³

Entretanto, 'Avraham Ben 'Ezra considera Ḥayyūdġ como o primeiro gramático: “Disse Rabbi Yehudá, o **primeiro** gramático [...]” ⁷⁴.

5.2 Quando e onde viveu Ḥayyūdġ?

A vida de Ḥayyūdġ é um mistério ⁷⁵. Historiadores e gramáticos não se preocuparam em registrar quando nasceu e faleceu, onde viveu a maior parte de sua vida e quem foram seus mestres. Mas, graças ao depoimento acima, se subentende que ele era originário de Fez (“*al-fasi*”) e viveu em Córdoba (“*al-kurtubi*”).

Do texto extraído do Livro da Tradição de 'Avraham Ibn Dāwūd ⁷⁶ (1110-1180) pode-se situar Ḥayyūdġ entre Ḥasda'y (915-961) e de Shemu'el Ibn Nagrella (993-?) escrever suas obras gramaticais:

Ainda há mais autores de livros sobre as Escrituras Sagradas como **R. Yehudá Bar David Alfesi**, de abençoada memória, conhecido como Ḥayyūdġ, que tratou da língua sagrada de maneira clara depois de ter sido esquecida pela Diáspora. E o R. Marianus, Ibn Djanah, terminou o que iniciou R Yehudá Bar David, de abençoada memória. E mais (outros autores

⁷¹ Introdução de Yehudá Ibn Tibbon ao *kitāb 'al-luma* de Ibn Djanah (DJANAH, 1964) p1, tradução e grifos nossos.

⁷² Especulações a respeito da identificação desse sábio como sendo o autor do famoso *Horaiat haQore* vide (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) p108 nota 21; Del Valle cita um manuscrito de S. Petersburgo onde se lê Yehudá haNazir que compôs o *Maḥberet ha'iggeret* que trata sobre o *daguesh* <◌◌> e o *rafê* <◌◌̣> e de todas as letras. Apesar de ser datado de 1264 Del Valle acredita que foi adulterado por carafas (DEL VALLE, 2000) p192 nota 6.

⁷³ *Sēfer Moznaim*, tradução de Patón em (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) p107-110. Tradução alternativa em (DEL VALLE, 2000) p192-194.

⁷⁴ *Sēfer Tsaḥot* em (EZRA, 1827) p1 verso, tradução e grifos nossos.

⁷⁵ “לוטות בערפלי” “envolta em mistério” (BASAL, 2001) p7.

⁷⁶ Ou talvez Da'ur de acordo com 'Azulay (5754, קרעניל, p1.

como) R. Moshê Cohen Ibn Gīqatīlha e muitos outros [...] **no período do Nassí Ḥasda'y começaram a piar e na época de Shemu'el, o Naguid, soltaram a voz**⁷⁷ (tradução e grifos nossos).

Na literatura acadêmica existe um consenso de que Ḥayyūdj faleceu antes de Córdoba ser atacada por volta do ano 1010⁷⁸. Quanto à data de nascimento, alguns especulam que seja por volta de 940⁷⁹ e outros por volta de 970⁸⁰.

Tene acredita, por exemplo, que Ḥayyūdj escreveu **todas** as suas obras aproximadamente no ano 1000⁸¹. Todavia, datar todas as obras de Ḥayyūdj para o mesmo período é um pouco problemático, pois ele não considera o *kitāb 'al-tanqīṭ* e o *kitāb 'al-nuṭaf*, no qual Ḥayyūdj revisa o conteúdo de suas obras anteriores⁸².

Carlos Del Valle situa apenas o *kitāb 'al-līn* e o *kitāb 'al-miṭlayn* no ano 980 como anteriores às Críticas de Dunash contra Se'adia, que segundo ele, foram redigidas por volta do ano 985⁸³.

5.3 A identificação de Ḥayyūdj com o homônimo aluno de Menaḥem

O resultado da pesquisa do presente trabalho traz luz sobre uma longa discussão que se arrasta desde os meados do século XIX até os dias atuais, acerca da identificação de Ḥayyūdj com Yehudá Ben David homônimo, aluno de Menaḥem.

Del Valle e Sáenz-Badillos, dois estudiosos contemporâneos que se dedicam há décadas a explorar o renascimento da língua hebraica na Andaluzia medieval, sustentam opiniões opostas quanto à identificação de Ḥayyūdj com o aluno de Menaḥem. Representando a corrente inaugurada pelos irmãos Derenbourg⁸⁴, Del Valle⁸⁵ aposta na tal identificação atrás de Aloni. Sáenz-Badillos⁸⁶ apoia a corrente daqueles

⁷⁷ (NEUBAUER, 1888) p81.

ועוד מחברי ספרים בכתבי הקדש כגון ר' יהודה בר דוד אלפאסי ז"ל הנקרא חייוג שהעמיד לשון הקדש על בוריו אחר אשר נשכח בכל הגולה ור' מרינוס. אבן גנאח גם הוא השלים כל מה שהתחיל ר' יהודה בר דוד זצ"ל ועוד ר' משה הכהן כן גיקטיליא ורבים אחרים וחכמים שכתבו לנו ספרים בימי ר' חסדאי הנשיא התחילו לצפצף ובימי ר' שמואל הנגיד נתנו קול

⁷⁸ (VALLICROSA, 1968) p51; (TENE, 2006) p28; (BASAL, 2001) p7; (DELGADO, 2004) p12, nota 8.

⁷⁹ (BASAL, 2001) p7; (DELGADO, 2004) p12.

⁸⁰ (ASHTOR, 2004) p387. Nota-se que Ashtor não aceita a identificação de Ḥayyūdj com o aluno de Menaḥem, Yehudá Ben David, vide (ASHTOR, 2004) p453, nota 52.

⁸¹ (TENE, 2006) p25.

⁸² (BASAL, 2001) p14.

⁸³ (DEL VALLE, 1988) p28.

⁸⁴ (DERENBOURG, 1880) pX-XII. Outras fontes consultadas que compartilham da mesma opinião: (PINSKER, 1860) em anexos p160-161; (GRAETZ, 5720/IV) p19; (BASAL, 1992) p2 e p6-7.

⁸⁵ (DEL VALLE, 2002) p265 nota 104 (DEL VALLE, 1981a) p112 nota 266.

⁸⁶ (SÁENZ-BADILLOS e TARGARONA BORRAS, 2003) p69.

que seguem Stern⁸⁷ e refuta praticamente todos os argumentos favoráveis à identificação.

Sáenz-Badillos observa que caso os Derenbourg estejam corretos, pode-se chegar ao absurdo de afirmar que Ḥayyūdġ e talvez sua família⁸⁸ teriam se convertido ao cristianismo. Essa conclusão, compartilhada pelos partidários dos Derenbourg, foi baseada no poema dos alunos de Dunash Ben Labrat nas trélicas aos alunos de Menaḥem⁸⁹:

Y a Yehudah ben Dawd
reconocerán, ¡ay! desposeído
como el barro, el que inspecciona (será) aplastado
y su protección (serán) los cristianos⁹⁰
[...]
Confiasteis en un joven
jabalí⁹¹ venido del bosque
para hablar en la puerta
con palabras hábiles
(que es) Yehudah b. Dawd [...] ⁹²

⁸⁷ (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) pLXXV.

⁸⁸ Sáenz-Badillos observa que a suposição de a família de Ḥayyūdġ ter se convertido é mera especulação (SÁENZ-BADILLOS e TARGARONA BORRAS, 2003) p69. A leitura dos textos que fazem referência à conversão ao cristianismo não citam a família. Basal aponta a tréplica de Yehudí Ben Shéshet em (SÁENZ-BADILLOS e TARGARONA BORRAS, 2003) p22*-23* como referência a suposta conversão do aluno de Menaḥem, homônimo de Ḥayyūdġ, todavia, o nome de Ḥayyūdġ não é mencionado.

⁸⁹ (SÁENZ-BADILLOS e TARGARONA BORRAS, 2003) p69; (DELGADO, 2004) p13.

⁹⁰ (YEHUDÍ BEN SHESHET, 1981) p7* linha 50 (tradução para o espanhol p15) ou (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) trélicas p8 linha 50:

וְלִיהוּדָה בֶּן דָּוִד
יְהוּדוֹן הוּא שְׂדוּד
כְּטִיט הַבּוֹחֵן רִידוּד
קְרוֹמוֹ הַנוֹצְרִים
וְהוּא הַנּוֹדָה בֶּן דָּוִד

Tradução oferecida por (DEL VALLE, 1981a) p579 linha 197:

A Yehuda Ben Daud
dirán: ay de ti, desgraciado,
como fango probado y aplastado
exclamarán los cristianos.

⁹¹ (SÁENZ-BADILLOS e TARGARONA BORRAS, 2003) p69; A suposição que apenas a família se converteu não encaixa nas trélicas dos alunos de Dunash, pois as acusações de “javali”, “estrangeiro” e entre outras foram voltadas diretamente à pessoa de Yehudá Ben David.

⁹² (YEHUDÍ BEN SHESHET, 1981) p71 linha 84 (tradução para o espanhol p18) ou (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) trélicas p10 linha 84:

וְקִוִּיתֶם נֶעֶר
חֲזִיר בֶּא מִיעֵר
לְדַבֵּר בְּשַׁעַר
בְּמַלִּים מְכֻשָּׁרִים

Tradução oferecida por (DEL VALLE, 1981a) p586:

esperabais a un muchacho
pero un puerco es el que llegó del bosque
para hablar en las puertas

Apesar da ausência de elementos textuais convincentes, Sáenz-Badillos crê que a família do aluno de Menaḥem era originária da Espanha cristã. Del Valle confirma essa suposição pelo fato de os alunos de Dunash chamarem Ibn Daud de falante de língua estrangeira (em hebraico לִוְיָנִי), termo normalmente utilizado para habitantes de países cristãos falantes de línguas latinas⁹³.

Se Ḥayyūdj fosse o aluno de Menaḥem, ele seria originário de países cristãos e não de Fez como reportam Moshê Ben 'Ezra e 'Avraham Ben 'Ezra. Aqueles que aceitam tal identificação harmonizam a questão supondo que em algum momento a família de Ḥayyūdj viveu em países cristãos e se converteu ao cristianismo⁹⁴. Del Valle desenha o seguinte cenário: no período dos visigodos a família de Ḥayyūdj se converteu ao cristianismo para se salvar e de lá fugiram para Fez. Do Marrocos, a família retornou a suas raízes e migrou de volta para Córdoba⁹⁵. Com base em especulação do gênero Pinsker supôs que Ḥayyūdj acompanhou Menaḥem a Córdoba em uma de suas vindas de Tortosa⁹⁶.

Dada a fragilidade dos argumentos mencionados, defensores da tal identificação buscaram provas nas semelhanças que as obras de Ḥayyūdj tinham com as réplicas contra Dunash para corroborá-la. Basal lista, pelo menos, vinte itens gramaticais semelhantes, incluindo seus respectivos exemplos. A variedade de temas é diversa e refere-se aos planos ortográfico, fonético, fonológico, morfológico e ideológico. O argumento mais forte de Basal é a similaridade do termo “חונה” empregado pelo aluno de Menaḥem e o conceito do “repouso frágil”⁹⁷ apresentado por Ḥayyūdj no *kitāb 'al-tanqīḥ*⁹⁸.

O maior indício que as obras de Ḥayyūdj e as réplicas do aluno de Menaḥem saíram do mesmo punho, segundo Delgado, são as semelhanças entre as obras de Ḥayyūdj e as réplicas⁹⁹. Entretanto, Ashtor refuta veementemente esse tipo de

con palabras adecuadas.
reconoce a ben Daud [...]

⁹³ (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) Réplicas p29 linha 23; (YEHUDÍ BEN SHESHET, 1981) p21* tradução p44.

⁹⁴ (DERENBOURG, 1880) pX-XII. (PINSKER, 1860) em anexos p160-161; (BASAL, 1992) p2 e (BASAL, 2001) p8.

⁹⁵ Vide nota 85.

⁹⁶ (PINSKER, 1860) em anexos p160-161.

⁹⁷ (BASAL, 1992) p6-8.

⁹⁸ (SARA e MAUCK, 2005) p2-3.

⁹⁹ (DELGADO, 2005) p186 atrás de (BASAL, 1992). Esse é o único argumento oferecido por Basal em

argumentação alegando que na idade média era comum um autor copiar do outro¹⁰⁰. A favor de Ashtor, Sáenz-Badillos acrescenta outros problemas como: a) a questão cronológica; b) Ḥayyūdī que é um apelido de origem não hebraica não adequado para um aluno de Menaḥem; c) se Ḥayyūdī fosse o aluno de Menaḥem porque ele não cita seu mestre em nenhum momento e tem coragem de distanciar-se tanto de sua opinião? d) é estranho Ḥayyūdī replicar a um compatriota em um local onde ideias de estrangeiros são mal vistas.

Como foi mencionado anteriormente, pode-se dizer que os estudos sobre a doutrina gramatical de Ḥayyūdī só “começaram” trinta anos atrás, isto é, após Goldenberg decifrar adequadamente o conceito da (letra em) *repouso frágil* no artigo “Sobre a (letra em) *repouso frágil* e a raiz hebraica” publicado em 1980¹⁰¹. Percebeu-se que existe uma unanimidade a respeito da descoberta de Goldenberg, pois é citado por todos aqueles que tratam da doutrina gramatical de Ḥayyūdī¹⁰². Todavia, tratam-na de maneira inerte, isto é, sem alterar as suas conclusões a respeito do “repouso frágil”. Em outras palavras, apesar de concordarem com Goldenberg, não conseguiram se desvincular do modelo mental tradicional que não entendia direito o conceito do “repouso frágil”. Por esse motivo, aqueles que sustentam que Ḥayyūdī é o homônimo de Yehudá Ben David, aluno de Menaḥem, não conseguiram enxergar a grande diferença que há entre a visão sistêmica de Ḥayyūdī e as ideias espalhadas nas críticas dos alunos de Menaḥem e na literatura que o antecedeu¹⁰³.

Em relação, as semelhanças entre os textos de Ḥayyūdī e os alunos de Menaḥem, pode-se ver Ḥayyūdī como aluno de Menaḥem ou de uma escola afiliada a Menaḥem. Ou como dizia Morag, Ḥayyūdī expandiu a teoria da letra em *repouso frágil*

(BASAL, 2001) p8. Vale a pena notar que Delgado foi orientando de Sáenz-Badillos.

¹⁰⁰ Vide nota 80. Recentemente Becker revelou trechos inteiros extraídos de gramáticas árabes no *kitāb 'al-luma* de Ibn Djanah (BECKER, 1998) e na obra de Ibn Barun (BECKER, 2005). Caso o argumento de *semelhanças entre obras* fosse suficiente associariam gramáticos judeus a gramáticos árabes.

¹⁰¹ Com base em argumento semelhante Goldenberg afasta a possibilidade de o autor do livro com as críticas contra Se'ádīa ser predecessor da resolução da triliteralidade verbal. Goldenberg não vê que este autor, muito embora faça alusão às letras em “repouso frágil”, não apresenta uma teoria sólida se comparada com a exposição oferecida Ḥayyūdī (GOLDENBERG, 1979-1980) p291-292.

¹⁰² (SIVAN, 1989) (MORAG, 5751) (BASAL, 1992) (ELDAR, 1998) (DEL VALLE, 2002) (DELGADO, 2004) (SARA e MAUCK, 2005). Como exceção de Goldenberg que dezoito anos mais tarde, provou como a teoria verbal de Ḥayyūdī com base na letra em *repouso frágil* está de acordo com o mesmo princípio que rege as línguas semíticas (GOLDENBERG, 1998). Recentemente Goldenberg, em um artigo que explica a adaptação da quantidade vocálica do árabe ao hebraico associou o conceito abstrato do *repouso frágil* ao **arquifonema**. (GOLDENBERG, 2012).

¹⁰³ Como foi mencionado, Ḥayyūdī não começou a partir do zero.

que teve seu início nas réplicas dos alunos de Menaḥem¹⁰⁴. Apesar de ser supostamente aluno de Menaḥem, não deixou de aproveitar as novidades trazidas por rivais de Menaḥem¹⁰⁵.

5.4 Quando Ḥayyūdj escreveu suas obras?

A fim de contextualizar as obras de Ḥayyūdj histórica e gramaticalmente é preciso delimitar as datas de atuação de Ḥayyūdj, isto é, em qual período redigiu suas obras¹⁰⁶.

Segundo os dados coletados da literatura consultada é possível delimitar as obras de Ḥayyūdj como não anteriores ao ano 965 e não posteriores a 1012.

Com certeza, as obras de Ḥayyūdj são posteriores à divulgação do *Maḥberet Menaḥem*. Uma das evidências que sustentam que Ḥayyūdj redigiu o *kitāb 'al-līn* após o *Maḥberet* é a citação poética¹⁰⁷ criticada¹⁰⁸ por ele e que pode ser encontrada em uma das versões do *Maḥberet Menaḥem* segundo aparato crítico de Sáenz-Badillos:

“טרם הבראו ומקודש טרם צרותו הן נמצא האדם נודע”¹⁰⁹.

Outra evidência é a semelhança de conteúdo entre as obras de Ḥayyūdj e os livros envolvidos na querela entre Menaḥem e Dunash, isto é, o *Maḥberet Menaḥem*, as críticas de Dunash, as réplicas dos alunos de Menaḥem e as tréplicas dos alunos de Dunash¹¹⁰. Se as críticas do aluno de Dunash foram redigidas entre os anos 960 a 990¹¹¹, pode-se estimar que Ḥayyūdj não começou suas atividades antes do ano 960.

Não há dúvida que Ḥayyūdj terminou sua última obra, o *kitāb 'al-nuṭaf*,

¹⁰⁴ “יסודה במשנה הלשונית של תלמידי מנחם” [...] “תורה זאת” Esta teoria [das (letras) em “repouso frágil”] está baseada na doutrina gramatical dos alunos de Menaḥem (MORAG, 5751) p219; (MORAG, 1992) p35 nota 43 “נראה שאין הם אחד” “pelo que parece [Yehudá Ben David e Ḥayyūdj] não são a mesma pessoa”.

¹⁰⁵ (BASAL, 1992) p10. No presente trabalho serão pontuadas semelhanças não mencionadas por Basal.

¹⁰⁶ Isto é, o *kitāb 'al-tanqīṭ*, o *kitāb 'al-līn*, o *kitāb 'al-miṭṭayn* e o *kitāb 'al-nuṭaf*. Não está se considerando a participação de Ḥayyūdj na redação das réplicas às críticas de Dunash de sua autoria vide nota 36.

¹⁰⁷ (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p36*, vide aparato crítico.

¹⁰⁸ Chama atenção, o fato de de Sáenz-Badillos preferir a versão corrigida proposta por Ḥayyūdj. A versão do *Maḥberet Menaḥem* proposta por Sáenz-Badillos coincide com o texto editado em (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p21. Dukes em (ḤAYYŪDJ, 1844) p1 nota 2 aponta que essa citação encontra-se no *Tsaḥot* de 'Avraham Ben 'Ezra (EZRA, 1827) p47b e não faz referência para Menaḥem como faz Nutt, vide nota 109. Interessante o fato de 'Avraham Ben 'Ezra citar a mesma passagem encontrada em nome de Ḥayyūdj comentando que “Ḥayyūdj riu de um poeta”, como se ele não soubesse que a fonte de Ḥayyūdj fosse o *Maḥberet Menaḥem*. Essa pode ser uma evidência que o *Maḥberet Menaḥem* que estava nas mãos de 'Avraham Ben 'Ezra já estava adulterado.

¹⁰⁹ (DELGADO, 2004) p35 nota 1; Segundo Dukes citado por Nutt em (NUTT, 5630) p4 nota 1.

¹¹⁰ (DELGADO, 2004) p113.

¹¹¹ Em torno do ano de 960 (DEL VALLE, 1988). De 970-990 (YEHUDÍ BEN SHESHET, 1981) p6.

antes de 1012¹¹², pois nesse ano Ibn Djanah cita Ḥayyūdj no *kitāb 'al-mastalḥaq* em árabe, com o título “de abençoada memória” que é utilizado em meios judaicos para falecidos¹¹³.

5.5 As obras de Ḥayyūdj

Ḥayyūdj escreveu quatro¹¹⁴ obras em judeo-árabe, três gramaticais e uma exegética¹¹⁵. Das três primeiras, duas se tornaram mais famosas e ganharam destaque na literatura gramatical posterior, e enquanto a última obra por pouco não caiu no olvido.

5.5.1 As duas obras gramaticais mais famosas: o *kitāb 'al-līn* e o *kitāb 'al-miṭlayn*

O כתאב אלמלחין *kitāb 'al-līn* “Livro sobre a Fragilidade” e o כתאב אלמלחין *kitāb 'al-miṭlayn* “Livro sobre as Letras Duplas” são as duas obras mais citadas e elogiadas na literatura gramatical posterior a Ḥayyūdj.

As três obras gramaticais de Ḥayyūdj são citadas na literatura gramatical posterior, mas duas foram destacadas nas introduções das traduções de (1) Yehudá Ibn Tibbon ao *kitāb 'al-luma*¹¹⁶ e de (2) Ovádía ao *kitāb 'al-mastalḥaq*¹¹⁷ ambas de autoria de Ibn Djanah, (3) na introdução de Moshê Ibn Gīqatilha ao *kitāb 'al-līn*¹¹⁸ de Ḥayyūdj e (4) na introdução de Ibn Parḥon ao seu léxico. O discurso de todos é o mesmo, reconhecem Ḥayyūdj por ter trazido a solução definitiva para problemas que muitos se empenharam em resolver, mas sem sucesso. O *kitāb 'al-līn* solucionou a questão dos verbos fracos e como lidar com as letras <א, ה, ו, י>. E o *kitāb 'al-miṭlayn* resolveu o problema dos verbos com duas letras iguais consecutivas na raiz.

A princípio, parece que Ḥayyūdj resolveu uma questão limitada à morfologia dos verbos fracos e dos verbos com letras duplas, consoante aos nomes dos dois livros. Mas segundo a reanálise apresentada no presente trabalho, o problema das letras do grupo <א, ה, ו, י> que assolava os gramáticos e filólogos até Ḥayyūdj era muito

¹¹² (TENE, 2006) Introdução. A afirmação de Tene que “Ḥayyūdj faleceu **anos antes** de Ibn-Djanah redigir o *kitāb 'al-mastalḥaq*” (grifos nossos), não tem fundamento científico.

¹¹³ No *kitāb 'al-mastalḥaq* que Ibn Djanah redigiu antes do *kitāb 'al-luma* já cita o nome de Ḥayyūdj acompanhado de זכרונו לברכה o equivalente à expressão “de abençoada memória” utilizada como bênção póstuma (TENE, 2006) p3.

¹¹⁴ (SARA e MAUCK, 2005) pxxii. Abramson ao discutir se há possibilidade de existir alguma obra de Ḥayyūdj desconhecida, além dos quatro livros conhecidos, conclui: “על כל פנים אין לחפש ספרים אחרים של ”הייג”, tradução: “de qualquer maneira não se deve buscar outras obras de Ḥayyūdj [além dos quatro outros]”.

¹¹⁵ (BASAL, 1992) p3.

¹¹⁶ (DJANAH, 1964) p2, ou (PHILLIPSON, JOST e JELLINEK, 1856) pI.

¹¹⁷ (TENE, 2006) p3.

¹¹⁸ (NUTT, 5630) p1-2.

mais profundo e extravasava o plano morfológico, como sugere a leitura superficial em nome dos gramáticos supracitados, mas permeou os planos ortográfico, fonológicos segmental e suprasegmental além do principal, o morfológico.

Os nomes originais das duas obras mais famosas variam na literatura e nos manuscritos. O nome *kitāb 'al-līn* é a variante mais curta e a mais longa é כתאב אלאפעל דואת חרוף אללין ואלמד *kitāb 'al-af'al dawāt 'al-ḥuruf 'al-līn wa-l-madd* “Livro Sobre os Verbos com Letras Frágeis e de Prolongação”¹¹⁹. O nome *kitāb 'al-miṭlayn* é a variante mais curta e a mais longa é כתאב אלאפעל דואת חרוף אלמללין *kitāb 'al-af'al dawāt 'al-ḥuruf 'al-miṭlayn* “Livro Sobre os Verbos Com Letras Duplicadas”¹²⁰.

As traduções¹²¹ do nome *kitāb 'al-miṭlain* para o hebraico, segundo o título que consta nas edições de Nutt e Dukes é ספר פעלי הכפל¹²² “Livro sobre os Verbos com Letras Duplicadas”. Em todas as fontes consultadas, as variantes do nome não apresentaram diferenças importantes, uma vez que a palavra הכפל (lit. duplicação, duplicação de letras iguais) que indica o objetivo do livro estava presente.

O mesmo não ocorre com as traduções do nome *kitāb 'al-līn*. A princípio, os nomes ספר אותיות הנח “Livro sobre as Letras em Repouso” (‘Avraham Ben ‘Ezra) ספר אותיות הסתר “Livro sobre as Letras de Ocultação” (Moshê Ibn Gīqatīlha)¹²³ e ספר אותיות הרפיון “Livro sobre as Letras Moles” (Ibn Tibbon)¹²⁴ são variantes¹²⁵, cujo

¹¹⁹ (DELGADO, 2004) p16. Foram apresentadas as duas variantes, a mais curta e a mais longa, todavia existem variantes intermediárias.

¹²⁰ Vide nota 119.

¹²¹ A primeira tradução para o Hebraico foi elaborada pelo cordobes Moshê Ibn Shemu‘el, conhecido como Ibn Gīqatīlha, que segundo o texto que aparece no final da edição de Nutt, a tradução foi feita a pedido de Rabbi Yitshaq Ibn Shelomo, o Nassī (hebr. líder) (NUTT, 5630) p120. Segundo Patón, Moshê Ibn Gīqatīlha foi aluno de Ḥayyūdj (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) p17; ‘Avraham Ben ‘Ezra ao passar por Roma (c. 1140) ofereceu uma nova tradução por rejeitar a tradução de Ibn Gīqatīlha (ḤAYYŪDJ, 1844) p178 ver nota 1. Abramson observa que essas duas traduções são diferentes basicamente pelo a) uso da língua hebraica e na b) e uso da terminologia gramatical; (1988 אברהמסון) p161. No decorrer da discussão do presente trabalho algumas diferenças merecerão destaque. Ewald e Dukes editariam esse trabalho de ‘Avraham Ben ‘Ezra em 1844 acompanhado da tradução para o alemão. (ḤAYYŪDJ, 1844); Segundo Abramson havia outras traduções, mas apenas as mencionadas foram impressas; (1988 אברהמסון) p161. Nutt comenta que existe a tradução de Yitshaq Ben El‘azar em manuscrito, no livro *Sefāt Yēter*, mas ainda não foi editada (NUTT, 5630) introdução em inglês.

¹²² No *kitāb 'al-mastalḥaq* traduzido por Ovadia traduz *kitāb 'al-miṭlayn* como ספר בעלי הכפל (TENE, 2006) p3.

¹²³ Nome que consta no Corpus das traduções de Ibn Gīqatīlha (NUTT, 5630) p1.

¹²⁴ *Kitāb 'al-luma* em árabe ou *sēfer haRiqmā* em hebraico segundo a tradução de Ibn Tibbon (PHILLIPSON, JOST e JELLINEK, 1856) pXII.

¹²⁵ Outras variantes, no final da primeira parte do *kitāb 'al-līn*: “Fim do primeiro discurso do livro ‘*Maḥberet 'Otiot haNoaḥ veHaMeshekh*’ [caderno sobre as letras frágeis e de prolongação]” (PHILLIPSON, JOST e JELLINEK, 1856) p32; e no final da terceira parte: “Fim do terceiro discurso do livro *Maḥberet 'Otiot haNoaḥ*”, lit. “Caderno sobre as letras frágeis” p98.

contexto semântico é o mesmo, isto é, o “Livro Sobre as Letras <א, ה, ו, י>”. Talvez pareça redundante tratar do assunto, mas uma análise mais profunda revela que os tradutores tiveram dificuldade para encontrar um termo em hebraico que equivalesse ao conceito “repouso frágil” postulado por Ḥayyūdī e que, segundo Goldenberg¹²⁶, é a pedra fundamental de toda a doutrina gramatical de Ḥayyūdī.

A provável justificativa da discrepância acentuada nas traduções do título *kitāb 'al-līn* pode ser atribuída ao dilema que os tradutores estavam enfrentando: (a) havia divergências nas gramáticas árabes da época em relação à definição da função das letras frágeis na estrutura das palavras¹²⁷; (b) a realidade da língua árabe, em relação ao verbos fracos, é diferente, pois em árabe existem vogais longas e o *corpus* textual oral de Ḥayyūdī não tinha; (c) o conceito do “repouso frágil” como foi proposto por Ḥayyūdī estendia o conceito de “repouso” concebido por gramáticos árabes.

As mesmas dificuldades puderam ser observadas na instabilidade das traduções para o inglês. Nutt traduz o nome do livro *Sêfer 'Otiot haNoaḥ veHaMeshekh* (hebr.) como: “Book on the **Latent** and Lengthening Letters” (Livro das Letras Ocultas e de Prolongação). Nas referências bibliográficas do artigo de Basal que sairá na *Encyclopaedia of Hebrew Language* em 2013 o nome do mesmo livro é “Two Treatises on verbs containing **Feeble** and Double Letters” e a referência à edição de Jastrow (1897) é “The **Weak** and Geminative Verbs”.

Nas traduções para o espanhol ocorre o mesmo. Delgado (2004) traduz o nome do livro direto do árabe como “Libro sobre los verbos que contienen letras débiles y de alargamiento”. Sáenz-Badillos, no lugar de “débiles” parafraseia como “quiescentes”¹²⁸.

Devido ao fato de a questão da tradução mal sucedida do “repouso frágil” reverberar negativamente em toda a literatura gramatical, a ponto de deixar monografias e dissertações dúbias e confundir os leitores, como adverte Goldenberg¹²⁹, esse tema é discutido em partes, após o esclarecimento do conceito “repouso frágil” e como ele é empregado por Ḥayyūdī.

5.5.2 A obra gramatical menos famosa – o *kitāb 'al-tanqīṭ*

O כתאב אל־תנקִיט *kitāb 'al-tanqīṭ* “Livro sobre os Sinais Massoréticos” é a

¹²⁶ (GOLDENBERG, 1979-1980) p281-292.

¹²⁷ (GOLDENBERG, 1979-1980) p281-292.

¹²⁸ (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) p109.

¹²⁹ Goldenberg em comunicação pessoa via correio eletrônico.

obra gramatical de Ḥayyūdj com menos reputação. Apesar do *kitāb 'al-tanqīṭ* não ter sido aclamado na literatura como uma obra importante conforme discutido no tópico anterior, ele estava presente como anexo na maioria dos manuscritos do *kitāb 'al-līn* e do *kitāb 'al-miṭlayn*¹³⁰ e foi citado por gramáticos posteriores¹³¹, mas com menos frequência¹³².

Segundo Delgado, além do nome *kitāb 'al-tanqīṭ* encontram-se mais duas variantes com o mesmo sentido: *כתאב שרות אלנקט* *kitāb shurut 'al-naqṭ* e *כתאב אלנקט* *kitāb 'al-naqṭ*. Nota-se que os três nomes citados compartilham a raiz verbal árabe *√nqṭ* ponto, a ação de introduzir vogais.

O objetivo do *kitāb 'al-tanqīṭ*, como o próprio nome informa, é apresentar o sistema de *niqqud*, mais especificamente, os *sinais massoréticos* de origem tiberiense.

Nesse livro, Ḥayyūdj explica a necessidade de existir dois símbolos para o fonema /a/ e outros dois para o fonema /e/; discute a acentuação melismática; estende a definição da trilateralidade verbal para os verbos fracos; redefine os conceitos de *מְלִיעִיל* *mil'el* e *מִלְרָע* *milrá'*; e discute transformações causadas pelos sinais melismáticos.

5.5.3 A obra exegética de Ḥayyūdj – o *kitāb 'al-nuṭaf*

No mundo acadêmico, o conteúdo do *kitāb 'al-nuṭaf* era um mistério até que fragmentos desse livro foram editados pela primeira vez por Kokowzoz em 1916. Desde então, outros fragmentos foram divulgados, mas somente quase um século depois, os fragmentos espalhados em diversas bibliotecas se tornaram acessíveis ao público, depois de serem compilados, reestudados, traduzidos e comentados por Basal (2001) em hebraico moderno¹³³, confirmando a tradição transmitida por Tanḥum Yerushalmi.

Os manuscritos da obra exegética de Ḥayyūdj não chegaram completos e nos fragmentos remanescentes não há menção do nome da obra e nem do autor.

¹³⁰ De acordo com a descrição dos manuscritos em (DELGADO, 2004) p31-33 e (DELGADO, 2005) p189-193.

¹³¹ (PHILLIPSON, JOST e JELLINEK, 1856) p56. Segundo Wilensky, o *Sēfer haNiqqud* é citado catorze vezes no *kitāb 'al-luma* (DJANAH, 1964) p492.

¹³² Segundo Wilensky, o *kitāb 'al-luma* cita o *kitāb 'al-līn* 63 vezes e o *kitāb 'al-tanqīṭ* 14 vezes (DJANAH, 1964) p492; Segundo Basal, o *kitāb 'al-nuṭaf* de Ḥayyūdj cita 16 vezes o *kitāb 'al-līn*, 9 vezes o *kitāb 'al-miṭlayn*, mas nenhuma vez o *kitāb 'al-tanqīṭ* (BASAL, 2001) p305.

¹³³ (DELGADO, 2005) p21.

Análises dos manuscritos levaram estudiosos a relacioná-los com o *kitāb 'al-nuṭaf*¹³⁴, cuja tradução pode ser Livro da Calvície ou Livro das Coletâneas, citado por Tanḥum Yerushalmi como sendo a última¹³⁵ obra de Ḥayyūdj¹³⁶.

Basal¹³⁷ classifica o conteúdo do *kitāb 'al-nuṭaf* em alusivo¹³⁸, certificativo¹³⁹, explicativo¹⁴⁰, retrativo¹⁴¹ e inédito¹⁴².

5.5.4 A ordem cronológica das obras gramaticas

Segundo a lista de 'Avraham Ben 'Ezra, o primeiro livro redigido por Ḥayyūdj foi o Livro sobre as Letras Frágeis; o segundo, o Livro sobre as Letras Duplicadas; o terceiro, o Livro sobre os Sinais Massoréticos; e o último, o Livro da Calvície. A ordem proposta por 'Avraham Ben 'Ezra foi atestada em manuscritos que continham os três primeiros livros na ordem citada. Apesar de os autores listados por 'Avraham Ben 'Ezra estarem em ordem cronológica, a ordem dos livros de Ḥayyūdj parece não estar.

Delgado crê que o primeiro livro de Ḥayyūdj foi o Livro sobre as Vogais. Para sustentar essa afirmação apresenta os seguintes argumentos¹⁴³. No *kitāb 'al-tanqīṭ* Ḥayyūdj chama as letras que compõem a raiz verbal de duas maneiras, ora como *ḥarf* “letra” em árabe, ora com o paradigma פֿעַל *pa'al* (פֿ *pê* para a primeira letra radical, וֿ *ain* para a segunda e לֿ *lamed* para a terceira), enquanto no *kitāb 'al-līn* e *kitāb 'al-miṭlayn*, utiliza apenas o paradigma פֿעַל *pa'al*¹⁴⁴. No *kitāb 'al-tanqīṭ*, Ḥayyūdj reconhece quatro letras frágeis <א, ה, ו, י> enquanto que no *kitāb 'al-līn* que é obra dedicada para esclarecê-las, as reduz a três, excluindo a letra <ה>¹⁴⁵. No *kitāb 'al-tanqīṭ* a nomenclatura vocálica das vogais <ֿ, ֿֿ, ֿֿֿ, ֿֿֿֿ> é respectivamente *qamats gadol*, *qamats qaton*, *pataḥ gadol* e *pataḥ qaton* será substituída no *kitāb 'al-līn* e no *kitāb 'al-miṭlayn*

¹³⁴ Existe uma discussão acerca de como ler esse nome e sobre a existência de outros possíveis nomes para essa obra em (BASAL, 2001) p10-13 e em (BASAL, 1992) p25-26.

¹³⁵ (1988 אברהם מסון, p25).

¹³⁶ (DELGADO, 2004) p21; e (BASAL, 2001) p12.

¹³⁷ Segundo (DELGADO, 2004) p21-22; e (BASAL, 2001) p39-44.

¹³⁸ Fazer referência a explicações anteriores citando ou não a fonte.

¹³⁹ Confirmar explicações expostas em dúvida nas obras anteriores.

¹⁴⁰ Desenvolver melhor temas mal explicados.

¹⁴¹ Voltar atrás de explicações propostas em obras anteriores.

¹⁴² Trazer ideias novas que não foram expostas em obras anteriores.

¹⁴³ (DELGADO, 2005) 188.

¹⁴⁴ (DELGADO, 2005) 188.

¹⁴⁵ (DELGADO, 2005) 188.

por *qamats*, *tseire*, *pataḥ* e *segol*¹⁴⁶. Segundo Delgado, há uma referência ao *kitāb 'al-tanqīṭ* no *kitāb 'al-līn*¹⁴⁷.

5.6 A (letra) em repouso frágil סָאכֵן לֵיָן סָאֵיִת לָתֵן *sākin layyin* – a base da doutrina gramatical de Ḥayyūdj

5.6.1 A origem da terminologia de Ḥayyūdj

Segundo Basal, todos os conceitos linguísticos empregados nos textos de Ḥayyūdj podem ser localizados na literatura gramatical árabe, fato que teoricamente aumentaria o espectro literário disponível para verificar traduções de conceitos gramaticais para o português. Todavia há um conceito excepcional¹⁴⁸ que de acordo com Goldenberg¹⁴⁹, seria a base da doutrina gramatical de Ḥayyūdj e a solução para os verbos fracos: o estado de סָאֵיִת לָתֵן¹⁵⁰ לֵיָן סָאכֵן¹⁵¹ *sākin layyin*¹⁵² “repouso frágil” das letras <א, ה, ו, י>.

5.6.2 A concepção da “fragilidade” das letras em “repouso” e sua origem na Messorá

O conceito סָאֵיִת לָתֵן לֵיָן סָאכֵן *sākin layyin* “repouso frágil” introduzido por Ḥayyūdj foi aplicado as letras <א, ה, ו, י>. Conforme será apresentado no presente trabalho, as letras <א, ה, ו, י> compõem um grupo especial de letras que podem ser suprimidas da dicção e que por sua vez, podem ser apagadas da escrita. O presente trabalho pretende mostrar, também, que a concepção de **letras suprimidas** na dicção teve sua origem na Messorá.

Pode-se questionar, então, qual foi a grande descoberta de Ḥayyūdj sabendo-se que os massoretas registraram a supressão fonética das letras <א, ה, ו, י>?

Na realidade, a grande diferença entre Ḥayyūdj e seus antecessores

¹⁴⁶ (DELGADO, 2005) 188.

¹⁴⁷ (DELGADO, 2005) 188; (DELGADO, 2004) p18:

Mas no es nuestra intención aburrir a causa de la extensión ni salirnos del propósito de este tratado, pues ya **he explicado** estas vocales que contiene la lengua hebrea de una manera clara y detallada y he aclarado **las posiciones del pataḥ y del qamets** de una forma satisfactoria (Grifos nossos).

Todavia é importante observar que o nome do *kitāb 'al-tanqīṭ* não aparece.

¹⁴⁸ (BASAL, 1999) p229.

¹⁴⁹ (GOLDENBERG, 1979-1980) p288: “הוא אכן פינה לכל תורתו של חיוג” [...], lit. “[...] o *sākin layyin* [...] é a **pedra angular** de todos os ensinamentos de Ḥayyūdj” (tradução e grifos nossos).

¹⁵⁰ Transcrição em árabe consoante as edições de (JASTROW, 1903) e (SARA e MAUCK, 2005). Os diacríticos foram aqui adicionados conforme (GOLDENBERG, 1979-1980) p288.

¹⁵¹ Transcrição do árabe em letras hebraicas de acordo com a edição de (DELGADO, 2005).

¹⁵² Transcrição extraída de (BASAL, 2013) e (GOLDENBERG, 2012). Nota-se que em (SIVAN, 1989) aparece equivocadamente *sākin layyin*.

estaria nas regras fonológicas que regem o comportamento das letras que podem chegar ao estado de “repouso frágil”. Os massoretas indicaram quais letras estariam em “repouso frágil”. Não havia regras. Eram indicações técnicas para escrita ou para leitura. Ḥayyūdġ descobriria as regras que regem as indicações técnicas apontadas pelos massoretas.

Em suma, seria possível afirmar que o conceito das letras em “repouso frágil” teve seu início embrionário na Messorá, começou a ser lapidado pelos primeiros filólogos andaluzes e, por fim, inspirado pela gramática árabe Ḥayyūdġ definiu o “repouso frágil” como uma entidade gramatical abstrata para solucionar, principalmente, a questão dos verbos fracos.

Gramáticos árabes distinguiram entre letras e vogais. As letras eram **حُرُوف** *hurūf*, pl. de **חֶרֶף חָרַף** *ḥarf* “letra”¹⁵³. O conceito de letra na literatura medieval era amplo e se parece com o mesmo encontrado em gramáticas gregas e latinas nas quais se considerava a letra do alfabeto como se fosse um símbolo gráfico que representaria o grafema, o fonema e seu nome por extenso:

Os gramáticos latinos focalizaram três aspectos distintos na letra:

- 1) a sua forma gráfica (*figura*),
- 2) seu nome convencional (ex: “ele” para l) (*nomen*),
- 3) o seu valor fonético (*potestas*) (cf. Abercrombie, 1949, 54); a noção de potestas supria até certo ponto no estudo gramatical o desconhecimento da noção de fonema. Uma letra sem *potestas* é uma letra muda (ex: h inicial em português (hoje) /o:ʒi/).

Goldenberg explica que as letras segundo os gramáticos árabes destacavam-se das vogais por serem entidades que não poderiam ser articuladas se não estivessem acompanhadas de vogal. Por esse motivo, as vogais eram chamadas de **חֲרָכָת חֲרָכָת** *ḥarakāt*, pl. de **חֲרָכָה חֲרָכָה** *ḥaraka* “movimento/moção/mobilidade”^{154,155}. O “movimento” das vogais permitia que as letras pudessem ser articuladas. Letras que não estavam em movimento, isto é, não acompanhadas de vogal, eram vistas como se estivessem em repouso, isto é, **סָאֵקִין סָאֵקִין** *sākin* “em repouso”¹⁵⁶.

Por esse motivo Ḥayyūdġ utiliza o verbo **movimentar**, na página 163, do *kitāb 'al-nutaf* para expressar que uma letra está acompanhada de vogal: “a letra está

¹⁵³ (SARA e MAUCK, 2005) p137.
(CÂMARA JR.) p198 e 244.

¹⁵⁴ O termo moção fazendo alusão às vogais encontra-se em português em “Os hebreos usam de pontos, a que chamão **moções**, em lugar das **vogaes**” (grifos nossos) (DA PAZ, 1826) p8.

¹⁵⁵ (SARA e MAUCK, 2005) p137.

¹⁵⁶ (GOLDENBERG, 2012) p59-63.

movimentada com *hataf qamats*” “הַרְכָּה עַל קוֹף בְּקַמֶּץ חֹטֵף” (BASAL, 2001). E na página 229 do *kitāb ‘al-nutaf* Ḥayyūdj faz uso de **repousar** para informar que uma letra não estaria acompanhada de vogal “בְּסֵאכָאן אֶלְהָא” “o *het* <ח> estaria em repouso”.

5.6.3 O grafema árabe: *sukūn* <◌ْ> e as letras em “repouso” versus o *shevā* <◌ַ> tiberiense

É importante destacar que, diferentemente do hebraico, a grafemática árabe possui um símbolo para representar as letras não acompanhadas de vogal, o *sukūn* <◌ْ>. Por exemplo, para indicar que o <م> não está acompanhado de vogal, marcam-no com <◌ْ>, como em *هُمْ* *hum* “eles”¹⁵⁷.

Quanto a grafemática desenvolvida para a escrita hebraica, na época de Ḥayyūdj existiam diversos sistemas massoréticos e cada qual tratava de modo diversificado a questão das letras não acompanhadas de vogal. O sistema grafemático tiberiense oferecia o *shevā* <◌ַ> para marcar as letras não acompanhadas de vogal, todavia o mesmo *shevā* <◌ַ> também podia representar sons vocálicos furtivos segundo a leitura tiberiense e sons vocálicos plenos, segundo a leitura andaluza. Por esse motivo, não seria possível comparar o *sukūn* <◌ْ> árabe com o *shevā* <◌ַ> tiberiense, mas apenas com o *shevā* <◌ַ> “em repouso” ou o chamado de *shevā mudo* ou *quiescente*¹⁵⁸, mas com ressalvas, pois nem sempre o *shevā* <◌ַ> *mudo* é marcado em letras não acompanhadas de vogal.

5.6.4 O termo *لَيِّنٌ* *layyin* “frágil”

Os conceitos de “letra”, “repouso” e “movimento” puderam ser verificados em gramáticas árabes modernas traduzidas para o português¹⁵⁹. O mesmo não pode ser dito quanto ao conceito da “fragilidade” introduzido por Ḥayyūdj.

Ḥayyūdj, conforme as gramáticas árabes, tratava de dois tipos de letras, aquelas em “movimento”, isto é, acompanhadas de vogal, e aquelas em estado *سَاكِنٌ* *sākin* “em repouso”, isto é, não acompanhadas de vogal. A novidade de Ḥayyūdj foi em relação às letras não acompanhadas de vogal, pois ele distinguia entre:

- a) letras proferidas foneticamente como o <ו> de *וַי* “brilho” que era realizado como /v/ na Andaluzia;

¹⁵⁷ (COWAN, 2006) p30.

¹⁵⁸ (ARAÚJO, 2005) p40, 131, 160 e 248.

¹⁵⁹ Uma referência é (COWAN, 2006).

- b) letras não proferidas foneticamente como o <ו> de וְ “para ele”. É importante destacar que textos antigos, de boa qualidade, acompanhados de sinais massoréticos, posicionavam o <וּ> /o/ a direita do <ו> /v/ assim: <וּו> como em וְ “para ele” e não sobre o ele, perfazendo assim, um dígrafo <וו>, como fazem os textos impressos atualmente.

Tanto letras do tipo (a) como (b) Ḥayyūdj qualificava como סָאקִין *sākin*, pois as letras <ו> de וְ e de וְ não são acompanhadas de vogal. Todavia, para distinguir entre letras do tipo (b) e do tipo (a), Ḥayyūdj passou a qualificar a letra do tipo (b) como לַיִין סָאקִין *layyin*, criando assim, a locução adjetiva: סָאקִין לַיִין *sākin layyin*.

Logo, לַיִין סָאקִין *layyin* “frágil” vem qualificar (ou talvez, especializar) o estado de סָאקִין *sākin* “repouso” da letra que é apagada foneticamente, em oposição ao סָאקִין *sākin* que não é לַיִין *layyin* “frágil” que é proferida.

Em suma, existem dois tipos de letras em repouso ou não acompanhadas de vogal: as proferidas “*sākin* não *layyin*” e as não proferidas “*sākin layyin*”.

5.6.5 A propriedade do סָאקִין לַיִין *sākin layyin* “repouso frágil”.

A letra definida סָאקִין לַיִין *sākin layyin* “repouso frágil” por não ser proferida tem uma propriedade que as destaca diante das letras restantes do alfabeto hebraico: a queda na escrita. Segundo esta propriedade estabelecida por Ḥayyūdj, as três grafias a seguir seriam consideradas corretas gramaticalmente: (a) מְהִטָּה; (b) מְהִטָּהּ; e (c) מְהִטָּהָ. Como as letras <ס> e <ו> são mudas ou na linguagem de Ḥayyūdj estariam סָאקִין *sākin* לַיִין *layyin* “em repouso frágil” o seu emprego na escrita torna-se “facultativo” e por esse motivo, poderiam cair da escrita como acontece em (a) e em (c);

5.6.6 Uma analogia do סָאקִין לַיִין *sākin layyin* “repouso frágil” e suas propriedades em português

Para explicar a realização fonética das letras <ס, ה, ו, י> em “repouso frágil” vamos refletir na letra <s> que em português que representa os fonemas /s/ ou /z/ dependendo do contexto sintagmático:

- (I) em <só> – o <s> está **móbil**, isto é, em movimento, pois está acompanhado de vogal;
- (II) em <os> – o <s> está em **repouso**, pois não está acompanhado de vogal, todavia é proferido como /s/ (ou /z/ dependendo do contexto

sintagmático);

- (III) em <descer> – o <s> está em **repouso**, pois não está acompanhado de vogal. Mas por não ser proferido, pode-se dizer que o <s> está definido como se estivesse em “**repouso frágil**”.

Quanto à propriedade das letras em “repouso frágil” caírem da escrita vamos refletir nos seguintes pares da língua Portuguesa: asma e *asthma*; ciência e *sciência*; e assinatura e *assignatura*¹⁶⁰. Nesses casos, o <h> do <th> de *asthma* deixou de ser proferido e caiu da escrita; o dígrafo <sc> e o <c> perderam sua distinção fonética e o <s> foi banido da escrita; o dígrafo <gn> e <n> perderam a distinção e o <g> foi banido da escrita.

Quanto à gramaticalidade de palavras com mais de uma grafia, reflitamos nos seguintes pares: aspecto e aspeto; contacto e contato; e corrupção e corrução¹⁶¹. O que esses três pares tem em comum? Duas grafias aceitas pela gramática portuguesa. No caso, poderíamos dizer o <c> e o <p> estariam em “repouso frágil”, pois podem cair da escrita. Entretanto, é preciso atentar que apesar da semelhança quanto à gramaticalidade das duas grafias, o caso do <p> e <c> facultativos aqui mencionado diverge das letras <א, ה, ו, י> em repouso frágil. Em português, as duas grafias mencionadas refletem duas pronúncias aceitas como em contacto /kontaktu/ e contato /kontatu/. Mas de acordo com o hebraico bíblico apresentado por Ḥayyūdj as três sequências (a) מִתְּחַלֵּי; (b) מִתְּחַלֵּי; e (c) מִתְּחַלֵּי são proferidas igualmente como /mexatô/.

5.6.7 O סָכִין לַיִין סָכִין לַיִין *sākin layyin* “repouso frágil” na literatura em português

A questão da tradução seria um detalhe e poderia ser ignorada se não fosse ofuscar um dos fundamentos da doutrina gramatical de Ḥayyūdj.

Em livros e em mecanismos de busca eletrônicos como a ferramenta americana www.google.com, a chinesa www.baidu.com e a russa www.yandex, além do www.altavista.com e do www.yahoo.com¹⁶² não foram encontrados¹⁶³ textos em

¹⁶⁰ (BECHARA, 2009) p 92.

¹⁶¹ (BECHARA, 2009) p 93.

¹⁶² As palavras chave utilizadas nas buscas foram *sākin layyin* e suas possíveis traduções em português como quiescente débil e quiescente latente. A última combinação foi encontrada em textos de biologia como sinônimos “quiescente (latente)”, cita-se o livro acessado pelo endereço: http://books.google.com.br/books?id=3gzvACnW15wC&lpg=PA256&ots=O_-S6QEhxF&dq=%22quiescente%20latente%22&hl=pt-BR&pg=PA256#v=onepage&q=%22quiescente%20latente%22&f=false

¹⁶³ Prof. Leopoldo, no dia da defesa, a 08 de março de 2013 afirmou que de fato há uma lacuna na literatura em português quanto ao tema abordado no presente trabalho.

português que discutissem a questão do סָאקִין לַיִין סָאִיט לָאֵן *sākin layyin* “repouso frágil”. Diante desse cenário, concluiu-se que o presente trabalho seria o primeiro, em língua portuguesa, a discutir sobre o “repouso frágil”.

Inicialmente adotou-se a paráfrase *quiescente*¹⁶⁴ *débil*¹⁶⁵ conforme a tradução para o espanhol oferecida por Delgado¹⁶⁶, todavia no dia de defesa do presente trabalho o prof. Leopoldo criticou severamente o uso de uma locução adjetiva estranha à língua portuguesa.

Após uma análise crítica da tradução **quiescente débil** percebeu-se que apesar de o termo **quiescente** etimologicamente significar “quieto” ou “em repouso” é utilizado na literatura brasileira moderna como sinônimo de “não articulado”, “não proferido” ou “mudo”¹⁶⁷. O sentido de “mudo” é sutilmente diverso de “repouso” (ou “não acompanhado de vogal”) empregado nas gramáticas árabes e por Ḥayyūdī. As qualificações “mudo” e “quiescente” em português são atribuídas às letras não proferidas como o <h> de “haver” /aver/ e o <s> de “descer” /deser/. Não seria correto qualificar como “mudo” ou “quiescente” o <s> no plural do artigo definido feminino “as” ou o <ר> de רִי “brilho”, pois são proferidos, apesar de não serem acompanhados de vogal.

5.6.8 Os critérios para a tradução de סָאקִין לַיִין סָאִיט לָאֵן *sākin layyin*

Pelo motivo exposto no tópico anterior, buscou-se uma tradução em língua portuguesa mais assertiva, adequada, que não induzisse a erros e que se enquadrasse nos critérios seguintes:

- a) os termos precisavam ser comuns a literatura moderna;
- b) a sequência de termos adotada deveria corresponder literalmente a original em árabe;
- c) a tradução precisava refletir a dicotomia de *movimento* e *repouso/descanso* existente na literatura árabe para qualificar חֶרֶף *ḥarf* “letra”;

¹⁶⁴ “Quiescente” com o sentido de quieto parafrasearia o termo árabe סָאקִין לַיִין *sākin layyin* que segundo o dicionário árabe–hebraico significa morar, habitar, residir: (מילון תלת-לשוני שימושי ערבי-עברי לערבית ספרותית ולערבית מדוברת, 2005) “סָאִיט: מְשַׁתָּבֵן (מְשַׁתָּבֵּת) גָּר (גָּרָה)” p343.

¹⁶⁵ No dicionário árabe–hebraico encontra-se לַיִין לָאֵן *layyin* com o sentido amolecer:

(מילון תלת-לשוני שימושי ערבי-עברי לערבית ספרותית ולערבית מדוברת, 2005) “לָאֵן: הֶגְמִישׁ, רַבֵּן” p564.

¹⁶⁶ Por exemplo em (DELGADO, 2005) e (DELGADO, 2004);

¹⁶⁷ “[...] o sh^{va} **quiescente**, isto é, **mudo** [...]” (grifos nossos) (ARAÚJO, 2005) 160. A mesma ideia aparece em outras palavras no op. cit. p40, 131, e 248.

- d) os termos da expressão adotada não deveriam colidir com qualificadores como *خَفِيّ* *khafi* “oculto(a)” em sequências como: *سَاكِنٌ لَّيْيِنٌ خَفِيّ* *sākin layyin khafi*. A tradução difundida em inglês *latent quiescent*¹⁶⁸ cria inconscientemente uma sequência de três sinônimos, visto que *latent* e *quiescent* podem ser sinônimos de “oculto”¹⁶⁹.
- e) a medida do possível não gerar uma sequência cacofônica como “muda fraca” que pode remeter a agricultura.

As sequências possíveis para traduzir *سَاكِنٌ لَّيْيِنٌ خَفِيّ* *sākin layyin* para qualificar *حَرْفٌ* *ḥarf* “letra” seriam estas:

- "letra muda frágil";
- "letra muda fraca";
- "letra em repouso frágil";
- "letra em repouso fraco" (fraco no masc., pois qualifica repouso);
- "letra em descanso frágil"; e
- "letra em descanso fraco" (fraco no masc., pois qualifica descanso).

As expressões mais assertivas seriam:

- "letra em descanso fraco"; e
- "letra em repouso fraco".

Diante dessas opções, o Prof. Dr. Moacir Amâncio aconselhou o uso de “repouso frágil”.

De fato, a sequência “repouso frágil” atende a todos os requisitos supracitados:

- “repouso” e “frágil” são termos comuns;
- “repouso” traduz literalmente *سَاكِنٌ* *sākin* e “frágil” corresponde a *لَّيْيِنٌ* *layyin*;

¹⁶⁸ (NUTT, 5630), (BASAL, 1999) p227, nota 4, (BASAL, 2013).

¹⁶⁹ A tradução de *لَّيْيِنٌ* *layyin* como “latent” em inglês dificulta a tradução de *خَفِيّ* *khafi* como “oculto”, pois latente e oculto basicamente são sinônimos, logo a sequência “repouso latente oculto” seria equivalente a dizer “oculto oculto oculto” ou “latente latente latente”. Segundo Goldenberg, de fato, os *لَّيْيِنٌ* *layyin* e *خَفِيّ* *khafi* fazem referência para a mesma coisa, todavia é um equívoco afirmar que são sinônimos. Segundo Goldenberg, Prijs errou ao afirmar que *لَّيْيِنٌ* *layyin* é sinônimo de *سَاكِنٌ* *sākin*. (GOLDENBERG, 1979-1980) p289 nota 23. Para Basal é difícil de entender como orientalistas de renome do séc. XX não trataram adequadamente um conceito tão importante da doutrina gramatical de Ḥayyūdj (BASAL, 1992) p 67.

- c) “repouso” contrasta com movimento/moção/mobilidade como em árabe¹⁷⁰;
- d) a expressão سَاكِنٌ لَّيِّينٌ خَفِيفٌ *sākin layyin khafī* poderia ser tranquilamente traduzida como “repouso frágil oculto”;
- e) “repouso frágil” não soa cacofônico como soaria “muda fraca” ou “muda frágil”

¹⁷⁰ “Quiescente” com o sentido de mudo não forma uma dicotomia com movimento/moção/mobilidade. Confrontando-se o par *quiescente* (ou *mudo*) e *móbil* diante do par *repouso* e *móbil* nota-se a diferença.

6 A CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

A contextualização histórica tem como objetivo identificar o cenário no qual Ḥayyūdġ estava inserido e as comunidades judaicas relacionadas diretamente ou indiretamente com as comunidades andaluzas. O intuito é procurar as possíveis fontes que subsidiaram e inspiraram os estudos filológicos de Ḥayyūdġ com ênfase para a teoria “repouso frágil” com destaque para:

- a) qual era a origem dos judeus Andaluzes;
- b) o poder dos judeus Andaluzes de atrair sábios e livros de todas as comunidades judaicas da Diáspora;
- c) as sociedades que moldaram linguisticamente os judeus andaluzes com ênfase para o mundo árabe e para o mundo judaico a Leste da Andaluzia.
- d) as principais comunidades judaicas, como elas interagiram entre si com destaque para as comunidades de centros babilônicas e israelenses.
- e) a interação entre as comunidades andaluzas e as comunidades babilônicas, israelenses e italianas.
- f) mito de que a continuação do judaísmo babilônico por volta da metade do século X transferiu-se para a Andaluzia.

A partir dos elementos levantados neste capítulo será possível delimitar o escopo das possíveis origens dos *corpus* textuais escrito e oral e os fundamentos teóricos de Ḥayyūdġ. E também ficará claro, por exclusão, porque os *corpus* textuais de origem samaritana e de outras comunidades judaicas como a iemenita não foram incluídas no presente trabalho.

6.1 Andaluzia

6.1.1 O apogeu cultural muçulmano

De acordo com os dados levantados em §55.2, Ḥayyūdġ atuou em Córdoba, cidade pertencente à Espanha Muçulmana, isto é, o Sul da Espanha, ou Andaluzia como chamavam os escritores da época¹⁷¹, não antes de 960 e não após 1012. Assim, pode-se enquadrar Ḥayyūdġ no terceiro período de dominação islâmica, citado

¹⁷¹ (AZIZ, 1977) p37; Em (SHPIGEL, 5752) p247 traz a seguinte citação na qual Sefarad é identificada como o sul da Espanha: “Os habitantes de Fez e de parte da **Andaluzia** que é o Sul de Sefarad, não fazem corretamente [...]”.

por Aziz¹⁷², isto é, no período em que a Andaluzia se tornara um califado independente e bem estruturado (912-1031) pelo empenho dos califas Abd 'al-Raḥman III (912-961) e 'al-Ḥakam II (962-976)¹⁷³.

Esse período, segundo Aziz, constituiu o verdadeiro apogeu da arte hispano-mourisca em que todos os letrados e artistas da península reuniam-se na mesma região¹⁷⁴.

6.1.2 *As comunidades judaicas na Andaluzia antes do apogeu cultural muçulmano*

Estudiosos não encontraram evidências que indiquem a continuidade das comunidades judaicas da antiguidade até Ḥayyūdj e se a Andaluzia judaica da época de Ḥayyūdj resultou de um desenvolvimento cultural dos séculos anteriores¹⁷⁵.

Relatos de poetas da época como Moshê Ben 'Ezra¹⁷⁶, de 'Avraham Ibn Dāwūd¹⁷⁷ e 'al-Ḥarizi¹⁷⁸ testemunham que os primeiros passos em direção à erudição em geral e aos estudos das letras hebraicas iniciaram-se no período de Ḥasda'y Ibn Shaprut, pois até então “[...] os andaluzes não eram eruditos nos ensinamentos de nossos mestres [talmúdicos]. Apesar disso o pouco que sabiam, explicavam, interpretavam, acrescentavam e subtraíam.”¹⁷⁹. Ashtor atribui essa estagnação cultural à situação sócio-política não favorável da região nos períodos visigóticos e nos dois primeiros períodos da conquista muçulmana¹⁸⁰.

Nas próximas linhas discute-se a situação da comunidade judaica nos dois primeiros períodos da conquista muçulmana e como ela se integrou socialmente e politicamente com os invasores.

¹⁷² A Civilização Hispano-Moura de Philippe Aziz, um fascículo da coleção Grandes Civilizações Perdidas, é uma fonte de história sobre a Espanha mourisca a partir da conquista árabe até o final do império omíada. Esse livro não somente traz citações de estudiosos, mas também, procura trazer uma visão crítica aos textos citados, vide (AZIZ, 1977) p26.

¹⁷³ A civilização hispano-moura passou por quatro grandes períodos sob dominação islâmica: a) de 711 a 756 – neste período, a Espanha começou como extensão do califado omíada e depois, abássida de Damasco; b) de 756 a 912 – foi um **emirado** independente, estabelecido em Córdoba, cujo fundador foi Abd al-Raḥman I, que fugiu da corte de Damasco; c) de 912 a 1031 – a Ibéria tornou-se um **califado** independente, cujo fundador foi Abd al-Raḥman III, descendente dos califas omíadas de Damasco derrubados pelos abássidas; 4) de 1031-1492 o reinado dos califas quebrou e se dividiu em 15 réculos que foram conhecidos como os reis das Taifas (AZIZ, 1977) p32.

¹⁷⁴ (AZIZ, 1977) p226.

¹⁷⁵ (DEL VALLE, 1981a) p38.

¹⁷⁶ (MAS, 1986) p63 em espanhol, em árabe p30.

¹⁷⁷ (NEUBAUER, 1888) p81.

¹⁷⁸ (KAMINCA, 1899) p179;

¹⁷⁹ (NEUBAUER, 1888) p68.

¹⁸⁰ (ASHTOR, 2004) p100.

O primeiro período (711-756) da conquista muçulmana foi marcado pela invasão em 711. Cronistas contam que judeus locais colaboraram¹⁸¹ com os invasores para livrar-se do regime totalitário visigodo que oprimia, discriminava e perseguia aqueles que não professavam a fé cristã¹⁸². Após a derrota do último soberano da dinastia visigótica na Espanha, o Rei Roderico, estabelecido no noroeste do país, os judeus passaram a ser *dhimmis* “tributários” e passaram a gozar de liberdade religiosa em troca de tributos¹⁸³.

Segundo Ibn Khaldun, “os muçulmanos eram árabes analfabetos que não sabiam escrever e nem contabilizar”¹⁸⁴. Para sanar este problema, ofereceram liberdade de culto aos nativos, judeus e cristãos, e com eles se instruíram¹⁸⁵. Foi essa a ideia de mestre que elevou uma sociedade de analfabetos a potência mundial. Segundo Olague, citado por Aziz, inclusive no âmbito religioso, os muçulmanos aprenderam do judaísmo, que possuía raízes antigas na península, e do cristianismo¹⁸⁶.

O segundo período da conquista muçulmana (756-912) é marcado pela chegada da dinastia omíada da Babilônia à Andaluzia. Cronistas relatam que os judeus protagonizaram a situação instável e de desordem causada por brigas tribais internas e

¹⁸¹ (AZIZ, 1977) p17, 162-163. Aziz cita a tese polêmica defendida por Ali Nasra de que os judeus ajudaram os árabes no século VIII a tramar a expulsão dos visigodos da Espanha. Apesar da controvérsia se houve colaboração por parte dos judeus na conquista muçulmana, Aziz observa que é impossível negar os documentos citados por Ali Nasra que registram como os visigodos maltratavam os judeus. Entretanto, Aziz conclui que “está estabelecido que os invasores árabes encarregassem os judeus de assegurar a guarda das cidades, enquanto que seus exércitos iam avante” (AZIZ, 1977) p163. Ashtor confirma que os judeus tiveram um papel fundamental para o sucesso muçulmano (ASHTOR, 2004) p16 e p93.

¹⁸² (AZIZ, 1977) p162, (VALLICROSA, 1968) p 13. (ASHTOR, 2004) p 199 e 121. Vallicrosa resume as atitudes discriminatórias contra os judeus que ocorreram antes da conquista muçulmana em 711 e após a conversão do rei visigodo Ricaredo (586-601) ao catolicismo. As leis promulgadas pelo Concílio Iliberis (300-303) que impediam cristãos de se relacionarem com judeus foram revividas e agravadas pouco tempo depois com o IV Concílio Toledano (633). Este Concílio obrigava os judeus a se converterem ao cristianismo. Antes da invasão árabe, em 693, o Rei Égica proibiu aos cristãos qualquer tipo de relação comercial com judeus. (VALLICROSA, 1968) p13. Segundo a tese de Ali Nasra intitulada como As Comunidades Judias na Espanha Omíada (em árabe) citada por Aziz, as medidas discriminatórias do Rei Égica foram aquelas que mais fizeram os judeus sofrerem (AZIZ, 1977) p162.

¹⁸³ O imposto aplicado aos não muçulmanos adultos de sexo masculino era chamado de *djizya*, era uma taxa pessoal de captação (ASHTOR, 2004) p 9, 32 e 121; (AZIZ, 1977) p155; (WELLS, 2006) 140. A quantidade arrecadada com a *djizya* era tanta que permitiu aos nasridas de Granada a construção de Alambra. (AZIZ, 1977) p65 nota 3. Segundo Ali Nasra, citado por Aziz, a taxa que os judeus pagavam era menos pesada que a dos compatriotas cristãos. Questionou se essa “generosidade” é uma retribuição pela conspiração contra os visigodos (AZIZ, 1977) p163; Em relação ao tratamento, os judeus tinham vantagem sobre os cristãos por serem associados à Bíblia, o *al-kitāb*, e por serem as “pessoas do livro” (AZIZ, 1977) p 152.

¹⁸⁴ (WELLS, 2006) 140.

¹⁸⁵ (AZIZ, 1977) p30; (WELLS, 2006) 140.

¹⁸⁶ (AZIZ, 1977) p26.

revoltas dos cristãos nativos¹⁸⁷. Momentos de tranquilidade e caos se intercalaram nesse período¹⁸⁸.

As comunidades judaicas mantiveram suas tradições nesses dois períodos como confirmam as respostas das academias babilônicas dirigidas à Península Ibérica encontradas na *guenizá* “cemitério de livros” do Cairo¹⁸⁹. O teor das perguntas era variado como solicitações de cópias fidedignas do Talmude Babilônico entre outros assuntos referentes à jurisdição rabanita¹⁹⁰. Apesar disso, as comunidades estavam estagnadas literariamente. Por esse motivo, Sáenz-Badillos em *La Academia Rabínica Córdoba X-XII* (2003) e Del Valle em seu livro recente *Historia de La Gramática Hebrea en España* (2002) não entram no mérito de como estava o estado intelectual dessas comunidades antes do século X.

Del Valle em *La Escuela Hebrea de Córdoba* (1981) e Morag em diversos artigos citam evidências que comprovam que no século IX já existiam círculos judaicos onde havia escolas que ensinavam o legado da cultura judaica, inclusive o Talmude Babilônico desde a chegada de Natrona’y¹⁹¹.

6.1.3 A chegada do dialeto judaico babilônico ao Ocidente: Rav Natrona’y¹⁹² de Pumbedita

Pesquisas recentes com base nas descobertas da *guenizá* “cemitério de livros” do Cairo comprovam como o exercício da influência babilônica em torno das comunidades da Diáspora estava presente na Espanha durante o Período Gaônico.

A fuga de Natrona’y da Babilônia¹⁹³ é um evento histórico, que Morag aponta como marco da introdução do *corpus textual oral* babilônico no Ocidente

¹⁸⁷ Neste período, os judeus eram cúmplices ativos dos omíadas, Ashtor cita o relato de um cronista latino encontrado nos *Annales Bertiniani* em *España Sagrada* 10 p603, que conta que os judeus de Barcelona ajudaram os muçulmanos a penetrar na cidade por volta do ano de 850. Assim liquidaram quase toda a população local. (ASHTOR, 2004) p100. Por volta do IX século, Toledo ficou sob domínio moçárabe por 80 anos. Ashtor pondera que muito provavelmente os judeus foram fieis com a etnia soberana (ASHTOR, 2004) p101.

¹⁸⁸ (ASHTOR, 2004) p43-117.

¹⁸⁹ (BAER, 2002).

¹⁹⁰ (ASHTOR, 2004) p119b-120.

¹⁹¹ (DEL VALLE, 2000) p41. A história de Natrona’y é discutida na próxima seção (6.1.3).

¹⁹² Existiram várias personalidades com o nome de Natrona’y, mas os dois mais proeminentes foram o Rav Natrona’y bar Havaiva’y tratado neste capítulo e o outro é Rav Natrona’y Bar Hila’y comumente citado na literatura rabínica. Para ver o esquema com a lista de *gue’onim*, pl. de *ga’on*, de Sura e Pumbedita vide prefácio de (2000 א״יזנברג); e (BRAND, ASSAF e DEROVAN, 2007) p380-386.

¹⁹³ (5763 משכיל לאיתן, 291 (RABINOVITCH, 1988) p128-129. (LEVIN, 1917) p104; (COHEN) p 213.

durante o Período Gaônico¹⁹⁴. Muito embora a oralidade babilônica se dissipe com a chegada de sábios da Itália, elementos do dialeto babilônico continuariam fossilizados na tradição espanhola (ou norte africana)¹⁹⁵.

Por volta da segunda metade do século VIII, Rav Natrona'y¹⁹⁶ filho de Haviva'y¹⁹⁷ ou Zavina'y¹⁹⁸ ou Hakhina'y¹⁹⁹ fugiu da Babilônia para o *Ma'arav*²⁰⁰. Rabinovitch, seguindo a opinião de Graetz, traduziu *Ma'arav* literalmente como Magrebe, mas em nota observa que poderia ser Espanha²⁰¹. Levin²⁰² e Cohen²⁰³ associaram o *ga'on* da Epístola com o homônimo de Barzila'y com base na tradição citada pelo rabino Barzila'y no *Sêfer Ha'itim* no qual conta que um Rav Natrona'y ensinou o Talmude Babilônico para as comunidades espanholas²⁰⁴.

Antes de Natrona'y, Yitshaq, *reish galuta*, aram. o líder da Diáspora, filho da irmã de Rav Beivai (Biboi²⁰⁵ ou Bebe²⁰⁶) chegou à Espanha²⁰⁷, segundo relato de Shemu'el HaNaguid citado por Barzila'y: “[...] não abandonaram o *targum* e nada oriundo do Talmude, pois eles sabiam de cor desde os tempos de Yitshaq, *reish galuta*, aram. o líder da Diáspora, filho da irmã de Rav Beivai que faleceu em *Sefarad* [localizada] entre Ispamia²⁰⁸ e Córdoba²⁰⁹”. Segundo Del Valle e Morag esse Rav

¹⁹⁴ Neuman e Zeitlin enxergam os fatos relatados na epístola de Sherira *Ga'on* como representativos e não como fatos isolados (SONNE, 1946).

¹⁹⁵ (MORAG, 2003a) p33 nota 24.

¹⁹⁶ O parentesco de Rav Natrona'y aparece em algumas versões na literatura, mas, pelo que parece, a discussão apenas está no nome. Carlos Del Valle cita Natrona'y como filho de Haviva'y (DEL VALLE, 2000) p41. Morag ao citar o texto do Barceloni, traz a versão de Del Valle. Mas, ao comentar a citação, traz entre parêntesis, as duas versões alternativas: Zavina'y (זבינאי) ou Hakhina'y (חכניאי) (MORAG, 2003a) p32-33 nota 24. Filipowsky, na epístola do Rav Sherira editada junto com o Iohassin de Zacutto mesclou as versões e fez: “Natrona'y filho de Haviva'y, o *nassí*, filho de Zavina'y”.

¹⁹⁷ זבינאי. Segundo manuscrito com a versão espanhola da epístola (LEVIN, 1917) p104.

¹⁹⁸ זבינאי. Segundo manuscrito com a versão francesa da epístola (LEVIN, 1917) p104.

¹⁹⁹ חכניאי. Versão que consta no *Sêfer Ha'itim* do Rabino Yehudá Barceloni (AL-BARCELONI, 1903) p 255-256.

²⁰⁰ מערב (5763) (משכיל לאיתן, 291); (RABINOVITCH, 1988) p128-129; (LEVIN, 1917) p104; (COHEN) p 213.

²⁰¹ (RABINOVITCH, 1988) p128-129. Professor Moacir observou no dia da qualificação que pode ser também a cidade de Algarve em Portugal, visto que o nome dessa cidade é derivado de Magrebe.

²⁰² (LEVIN, 1917) p104.

²⁰³ (COHEN) p213.

²⁰⁴ (AL-BARCELONI, 1903) p255-256. (2000) (אייזנברג, p272).

²⁰⁵ (MORAG, 2003a) p33 nota 24.

²⁰⁶ (DEL VALLE, 2000) p41.

²⁰⁷ (DEL VALLE, 2000) p42; (MORAG, 2003a) p33 nota 24.

²⁰⁸ Segundo Rappaport essa versão foi replicada pelo Rabino Yitshaq Alfassi em (ALFASSI/YEVAMOT) 24 e por outros, todavia, acredita esteja corrompida e corrige o texto para

Beivai viveu aproximadamente no século VIII²¹⁰. Del Valle não traz provas para sua afirmação²¹¹ mas Morag associa o tio desse Yitshaq com o Rav Baboi haLevi, *ga'on* de Sura em 1087 E.S. 776 A.D., e, contemporâneo de Natrona'y supracitado²¹².

Um glossário hebraico–grego–latim encontrado no monastério de Ripoll, na Espanha, datado da metade do século X, no qual se percebem traços do dialeto babilônico, é uma evidência de que a tradição oral babilônica chegou, de fato, à Península Ibérica²¹³.

6.1.4 *A ascensão sócio-política, financeira e cultural das comunidades judaicas andaluzas*

Em 926, Abd 'al-Rahman III corta as relações com Bagdá²¹⁴ e o vínculo entre a capital do judaísmo e a Andaluzia se estreitaria até ser extinto²¹⁵. Por volta de 929, com inteligência e astúcia, restaura o caos interno que reinava na Andaluzia, dirime conflitos e unifica o reinado²¹⁶.

Não passaria muito tempo e o médico Abū Yussuf Hasda'y Ben Yitshaq Ben 'Ezra Ibn Shaprut 'al-Isra'yli²¹⁷ (915²¹⁸-961), ou simplesmente Hasda'y Ibn Shaprut, citado por Moshê Ben 'Ezra²¹⁹ ascenderia à administração de Abd 'al-Rahman III²²⁰ e as comunidades judaicas locais enfraquecidas começariam a prosperar paulatinamente em todos os aspectos, financeiramente, politicamente e culturalmente²²¹ no seio de um reino tolerante, multifacetado e multiétnico, onde berberes, escravões, cristãos, judeus nativos e estrangeiros, com as restrições herdadas dos períodos

“Apamia para Cartara”, duas cidades na região da Mesopotâmia. (RAPPAPORT, 1852) p156-158; 180-181 Entretanto estudiosos modernos aceitam a versão atual do Talmude e a utilizam como prova da chegada do Talmude à Espanha. (MORAG, 2003a) p33 nota 24.

²⁰⁹ (Talmude Babilônico Yevamot (Aramaico e Hebr)) p115b; (ALFASSI/YEVAMOT) p43.

²¹⁰ (DEL VALLE, 2000) p42; (MORAG, 2003a) p33 nota 24.

²¹¹ (MORAG, 2003a) p33 nota 24.

²¹² (DEL VALLE, 2000) p42.

²¹³ (MORAG, 2003) p111.

²¹⁴ (AZIZ, 1977) p43.

²¹⁵ (GRAETZ, 5720/IV) 6-7.

²¹⁶ (ASHTOR, 2004) p156.

²¹⁷ (TEJEDO, 2008) p21.

²¹⁸ (AZIZ, 1977) p164.

²¹⁹ (MAS, 1986) texto em árabe p30 em espanhol p62. Texto traduzido em hebraico por Halper (הלפר , 5684) p63:

אכן במשך המאה השביעית לאלף החמישי לבריאת העולם הופיע אבו יוסף חסדאי בן יצחק בן שפרוט (מקור מחצבתו בגיאנה ושררתו בקורטובה) ירחמהו האלוהים. בימים הללו התעוררו המוחות מתרדמתם וקמו מתנומתם, כשראו את מעשיו של הראש האציל הזה ואת מחשבתו הרוממה והנשאה ואת רוממות נפשו הנדיבה ואת חשיבות טבעו היפה.

²²⁰ Como diplomata do “ministério de relações exteriores” e como responsável pelos tributos aduaneiros.

²²¹ (ASHTOR, 2004) p155.

anteriores supracitadas, e pessoas de todas as origens convertidas à fé muçulmana, sem as restrições impostas aos não fieis, viveriam em harmonia²²²:

Então, no decorrer do século VII do quinto milênio da criação do mundo apareceu **Abū Yussef Ḥasda'y Ben Yitsḥaq Ben Shaprut** (originário de Jaén e que trabalhava em Córdoba) que Deus o tenha. Nestes dias, os cérebros acordaram do sono e se levantaram do cochilo no momento em que viram as ações deste líder soberano e suas intenções nobres e exaltadas, sua boa vontade e seu caráter benévolo.

Ḥasda'y Ben Shaprut tornou as comunidades judaicas andaluzas prósperas e autossuficientes intelectualmente, conforme o testemunho de Rav 'Aharon Bar Sargado (953) *ga'on* de Pumbedita entre 943 e 960 em uma epístola destinada a um judeu andaluz importante²²³:

[...] desde tempos muy remotos hasta nuestro tempo la sabiduría se encuentra en España, puesto está claro que en tempos de Alejandro, el macedonio, cuando pretendía ascender a los cielos le aconsejaron los sabios de Palestina, en el templo, de que se fuera en España, **porque allí se encontraban los sabios del primer exilio.**

O poder de Ḥasda'y foi percebido por todas as comunidades da Diáspora. Missivas de comunidades da Alemanha, Itália e Turquia lhe dirigiam solicitações de ajuda financeira ou política²²⁴. Por este motivo, migrariam sábios de todas as regiões à Andaluzia como atesta Moshê Ben 'Ezra²²⁵:

[...] e reuniu os homens de ciência oriundos da Síria [segundo Morag: Israel] e da Babilônia [...] ele trouxe recursos de fontes de sabedoria do Oriente e bombeou pérolas da ciência de países distantes.

6.1.5 O afastamento das academias babilônicas

A ausência de alunos andaluzes nas academias babilônicas seria atestada na epístola citada anteriormente, na qual o rabino Bar Sargado reclama que não chegavam mais alunos andaluzes à Babilônia.

Todavia, apesar da existência de restrições políticas causadas pela quebra de relações diplomáticas entre o soberano omíada e o califa de Bagdá, as comunidades andaluzas mantiveram contato singelo com as academias babilônicas²²⁶ como comprova

²²² (AZIZ, 1977) 151-152, 226.

²²³ Trecho da epístola de Rav 'Aharon haCohen Bar Sargado para um sábio da Andaluzia traduzida por Del Valle em (DEL VALLE, 1981a) p368. Segundo a data grafada ao lado da assinatura, a carta é do ano de 953. Pelo contexto, Del Valle deduziu que era para Ibn Shaprut. Segundo (2000, א״ינבג), 'Aharon Bar Sargado liderou a academia de Pumbedita entre os anos 943-960.

²²⁴ (ASHTOR, 2004) p163-180.

²²⁵ (5684, הלפר) p63.

"ואסף אליו את אנשי המדע מסוריא ומבבל [...] הוא שאב ממעייני החכמה של המזרח ודלה את פניני המדע מכל המדינות הרחוקות"

²²⁶ (ASHTOR, 2004) p183.

o fato da epístola de Bar Sargado ter chegado à Andaluzia.

6.1.6 O desenvolvimento linguístico na Andaluzia

6.1.6.1 O desenvolvimento linguístico na Andaluzia entre os muçulmanos

Para sustentar o argumento de que filólogos judeus tiveram contato com *fundamentos teóricos* desenvolvidos por muçulmanos é preciso certificar que os estudos gramaticais iniciados no Oriente chegaram a Córdoba antes de Ḥayyūdī começar suas atividades.

No meio muçulmano, quando perceberam que o árabe falado estava se distanciando do árabe do Corão, começaram iniciativas para registrar e fixar o árabe normativo.

6.1.6.2 O desenvolvimento linguístico na Andaluzia entre os judeus

Moshê Ben ‘Ezra resume o desenvolvimento filológico (e poético) entre os judeus andaluzes que culminaria com Ḥayyūdī²²⁷

Y – cuando los árabes conquistaron la Península de al-Andaluz [...] después de largo tiempo, nuestra diáspora fue captando su propia personalidad, con fatiga aprendió su lengua su lengua y destacó en ella, penetrando las sutilezas de sus intenciones, ejercitándose en la flexión de sus palabras, asomándose a dulzura de sus versos, hasta que Dios le reveló los secretos de la lengua hebrea y su gramática; las letras débiles [...] por la autoridad indudable de Abu Zakariyya Yahya ibn Dawd Al-Fasi apodado Ḥayyūy [...].

Em leitura atenta é possível identificar dois estágios de aprendizado nas letras árabes e dois estágios nos estudos da língua hebraica.

O primeiro estágio de aprendizado das letras árabes aconteceria com a integração²²⁸ entre judeus e arabófonos. Neste momento, judeus aliaram-se aos muçulmanos e se empenharam em aprender a nova língua dos invasores “*con fatiga aprendió su lengua*”²²⁹.

O segundo estágio seria depois de terem aprendido árabe em um modo geral, penetrar em todos os detalhes e sutilezas da gramática e poesia árabe “y destaco en ella, penetrando las sutilezas de sus intenciones, ejercitándose en la flexión de sus palabras, asomándose a dulzura de sus versos”.

O primeiro estágio em direção aos estudos das letras hebraicas sucedeu o

²²⁷ (MAS, 1986) p61, em árabe p (29 v). Em hebraico, (5684 ,הלפר) p63.

²²⁸ “[...] fue captando su propia personalidad [...]” essa frase indica que os judeus se moldaram à nova realidade trazida pelos invasores. A questão em relação quando, na prática, os judeus começaram a aprender árabe não é possível saber, mas com certeza depois dos falantes de árabe se tornarem letrados, lembrando que segundo Ibn Khaldun, os muçulmanos chegaram analfabetos à Andaluzia, vide citação em §6.1.2.

²²⁹ (MAS, 1986) p61, em árabe p (29 v). Em hebraico, (5684 ,הלפר) p63.

primeiro estágio de aprendizado do árabe. Neste momento, judeus andaluzes começaram a se desenvolver literariamente. Esse desenvolvimento se deu em duas vertentes. Produziram léxicos e descreveram fenômenos gramaticais com base nos fundamentos teóricos de filólogos como Se'ádia e Yehudá Ben Quraish aliados ao conhecimento de árabe recém-adquirido; e a outra vertente foi a introdução da métrica árabe na poesia hebraica²³⁰.

A este estágio, pertenceu a primeira e a segunda onda de gramáticos citados por Moshê Ben 'Ezra. Menaḥem Ben Saruq, Dunash Ben Labrat e seus alunos, com destaque para Yehudí Ben Sheshet na primeira onda; Yitshaq Ibn Giqaṭilha, Yitshaq Ben Mar Saul, ambos de Lucena, Abū Umar Ibn Yakwa, Abū Zakariya' Ibn Ḥaniga, Yitshaq Ben Capron e Ibn Mudarram haCohen e Yossef Ben Santas (Sutanas²³¹) Ibn Avitur (? -1005) natural de Mérida e radicado em Córdoba²³². Este último, segundo 'Avraham Ibn Dāwūd, foi aluno de Rabbi Moshê Ben Ḥanokh e traduziu o Talmude para o árabe a pedido de 'al-Ḥakam II²³³. Segundo 'al-Ḥarizi, Ibn Avitur era poeta²³⁴ e redigiu textos litúrgicos para o dia de Kippur²³⁵, que foram encontrados em *guenizot* nos últimos séculos²³⁶. Entretanto, o mais versado em árabe, segundo Moshê Ben 'Ezra, era Yitshaq Ibn Giqaṭilha²³⁷.

Se o período de atuação de Ḥayyūdj estava limitado entre 960 e 1012 e Ibn Avitur faleceu em 1005, isso indica que estes filólogos e poetas eram contemporâneos de Ḥayyūdj.

Os tópicos relevantes das doutrinas gramaticais destes filólogos serão tratados na contextualização gramatical.

A segunda onda do aprendizado do hebraico foi inaugurada por Ḥayyūdj, como atesta Moshê Ben 'Ezra “[...] hasta que Dios le reveló los secretos de la lengua hebrea y su gramática [...] por la autoridad indudable de Abū Zakariyya Yaḥya Ibn Dawd 'al-Fasi apodado **Ḥayyiuḥ**” (grifos nossos). Para Moshê Ben 'Ezra, Ḥayyūdj

²³⁰ (DEL VALLE, 1988); (VALLICROSA, 1968) p35.

²³¹ Leitura oferecida em (VALLICROSA, 1968) p35. Segundo Ashtor, os moçárabes que falavam romance apelidaram Ibn Avitur de Santas e os judeus alteraram para Satanás (ASHTOR, 2004) p299.

²³² (ASHTOR, 2004) p299 e p356.

²³³ (NEUBAUER, 1888) p69; (ASHTOR, 2004) p299 e p356; (VALLICROSA, 1968) p35.

²³⁴ (KAMINCA, 1899) p39.

²³⁵ (KAMINCA, 1899) p41.

²³⁶ (VALLICROSA, 1968) p35.

²³⁷ (MAS, 1986) p65 e em árabe 31v.

conseguiu um feito singular: adaptar e aplicar os conceitos das gramáticas árabes, entre eles o segredo das letras frágeis, ao hebraico bíblico.

’Al-Ḥarizi resume o desenvolvimento filológico deste período, mas com ênfase na poesia²³⁸:

A partir de 4700 da criação (=940 A.D.), inspiração, coragem e linguagem clara vingaram sobre os andaluzes nos anos 700. Então, os hebreus começaram a se treinar nos caminhos da poesia [...] Entretanto a qualidade de expressão era de baixa qualidade [...] até que nos 4800 (1040) [...] brilhou o sol de glória, eis que é o Rabbi Yitshaq, o andaluz, filho de Ḥasda’y [...] e se juntaram a ele todo *ga’on* e todo rabino, das terras de ’Edom (=Espanha cristã), de países árabes do Ocidente e do Oriente [...].

Apesar de adiantar erroneamente a ascensão de Ibn Shaprut (1040) em um século, era claro para ele que Ibn Shaprut foi o responsável pela ascensão do judaísmo andaluz.

6.2 Os centros litúrgicos israelenses

A contextualização do desenvolvimento gramatical de Ḥayyūdī em relação aos círculos judaicos israelenses é importante para explicar como um dentre os *corpus textuais orais israelenses* penetraram na Andaluzia, antes de Ḥayyūdī começar suas atividades.

Morag considera o fato de Israel ser o centro da liturgia judaica e das rezas como o que impulsionou o *corpus textual oral* de Israel para as sinagogas da Diáspora.

A descoberta de quase 60.000 fragmentos de *piyutim*, pl. de *piyut* “poesia litúrgica”, na *guenizá* “cemitério de livros” do Cairo atribuídos a poetas israelenses revelou a existência de centros judaicos israelenses e uma intensa atividade litúrgica. Apesar de os fragmentos serem de um período relativamente tardio, não anterior ao século VIII, segundo as análises de Fleischer, o maior estudioso da liturgia judaica da atualidade, são anteriores aos mesmos cerca de dois séculos²³⁹. Entre os poetas que foram identificados por Davidzon, encontram-se Rabbi Yana’y, Rabbi Eli’ezer haQalir de Qiriat Sêfer e Iossi beRabbi Iossi²⁴⁰. Fleischer concluiu que Israel foi o berço da poesia judaica e que de lá se espalharam para a Diáspora²⁴¹.

Neste contexto, os centros massoréticos tiberienses também estavam

²³⁸ (KAMINCA, 1899) p183.

²³⁹ (FLEISCHER, 2007) p10-13.

²⁴⁰ (RABINOVITCH, 1921) p18-19; Os mesmos nomes podem ser encontrados em (YABETS, 5698) p140-141.

²⁴¹ (FLEISCHER, 2007) p10-13.

inseridos devido ao fato de diversos textos tiberienses serem redigidos poeticamente. Para ilustrar, segue uma estrofe rimada que aborda a dualidade fonética das <כ, פ, ר, ת>, <ג, ב, ד>, extraída do livro *Diqduqê haTe'amim* editado por Frensdorff²⁴²:

עוד שבע
רחבות ידיים
והנה מאירות עיניים
מחכימות לבבות בכפלים
וחמודות לשמע אזנים

Tradução livre:

Ainda há sete [כ, פ, ר, ת, ג, ב, ד, >],

De mãos largas

Elas iluminam olhos,

Ensinam os corações duplamente [com *daguessh* e *rafê*]

E são agradáveis aos ouvidos

A produção de códices e rolos bíblicos, o domínio da língua hebraica e a redação de *piyutim*, pl. de *piyut* “poesia litúrgica”, para rezas e eventos religiosos, segundo Morag, renderam a Israel o status de centro da língua hebraica da Diáspora²⁴³. Mediante este prestígio, um dos dialetos israelenses²⁴⁴ foi veiculado para as comunidades da Diáspora, dentre elas a Andaluzia, por meio do *piyut* “poesia litúrgica” deslocando paulatinamente o *corpus textual oral* de origem babilônica no início do século X. Ainda segundo Morag, a chegada de Rabbi Moshê e seu filho Ḥanokh da Itália na metade do século colaborou para o estabelecimento do dialeto israelense²⁴⁵. Os contatos entre a Andaluzia e a Itália são testemunhados por 'Aḥima'ats Birbi Paltoy na *Meguilat 'Aḥima'ats*²⁴⁶.

6.3 As academias babilônicas

A contextualização do desenvolvimento gramatical de Ḥayyūdj em relação às academias rabínicas babilônicas é importante dada a grande influência que elas exerceram em todas as comunidades da Diáspora, com destaque à Andaluzia. O objetivo é discorrer sobre os principais eventos relacionados com o desenvolvimento filológico judaico na Diáspora e em Israel. Uma questão chave discutida é quando o *corpus textual* babilônico chegou à Andaluzia e qual é o papel que ele exerceu nos

²⁴² (FRENSDORFF, 5624) p3.

²⁴³ (MORAG, 5740) p154.

²⁴⁴ Vide nota 28.

²⁴⁵ (MORAG, 5751) p216; Nota-se que no corpus do texto Morag sustenta que o corpus textual oral israelense deslocou o corpus textual oral babilônico na metade do século X, mas na nota 53 Morag retrata-se e levanta a suposição que o deslocamento ocorreu antes do século X e Rabbi Moshê Ben Hanokh apenas foi um coadjuvante.

²⁴⁶ (KLAR, 1944) p43.

ensaios filológicos de Ḥayyūdj. A necessidade dessa análise é verificar o quanto as comunidades judaicas envolvidas com o desenvolvimento filológico judaico estavam interligadas com as academias babilônicas e em que momento uma influenciou a outra.

As academias rabínicas babilônicas exerceram forte influência em todas as comunidades da Diáspora por volta de meio milênio até o falecimento de Ha'y Ga'on em 1040²⁴⁷. A partir da metade do século X o “império judaico” babilônico começou a minguar. Por volta do século XI, os centros judaicos da Diáspora não dependiam mais das academias rabínicas babilônicas. A data exata da queda do império judaico babilônico de fato não é importante para o presente estudo, uma vez que esse advento ocorreu depois do término das atividades gramaticais de Ḥayyūdj, em 1012.

A importância das crônicas do judaísmo babilônico percebe-se na obra de Del Valle, em *La Escuela Hebrea de Córdoba* (1981). Antes de começar a tratar os estudos linguísticos desenvolvidos em Córdoba, Del Valle faz um resumo dos eventos relevantes relacionados com o desenvolvimento filológico na Andaluzia.

A princípio, a literatura filológica anterior a Ḥayyūdj produzida nos diversos centros judaicos e iniciada no Egito em 902, com a publicação do *'Egdon* por Se'adia Ga'on, não tem relação alguma com a tradição babilônica. O mesmo pode ser dito em relação às obras de Ḥayyūdj. A ausência do *corpus textual escrito e oral* de tradição babilônica nos ensaios gramaticais ganha realce no *kitāb 'al-luga* de Se'adia Ga'on²⁴⁸, que apesar de ter sido redigido na Babilônia não remete à tradição local²⁴⁹.

Outra evidência do não uso do *corpus textual escrito e oral babilônicos* para a produção gramatical encontra-se na avaliação do caraíta Abū Iossef Ya'aqov 'Al-Qirqissani (c. 937). Segundo ele, os babilônicos não tinham como extrair gramática de textos de tradição babilônica e por este motivo apelavam para textos israelenses (leia-se tiberiense)²⁵⁰.

Apesar de todas essas evidências, uma análise mais profunda dos textos de Ḥayyūdj levantou questões que somente puderam ser solucionadas à luz do *corpus textual escrito* de origem babilônica.

A fonte mais antiga que conta um pouco sobre o judaísmo babilônico no

²⁴⁷ (אייזנברג, 2000). pXIX.

²⁴⁸ (DOTAN, 1997) p33.

²⁴⁹ O único texto que confronta a tradição babilônica com a tiberiense é aquele que aborda a pronúncia do *reish*. (MORAG, 5720) p159; (MORAG, 5754) p135.

²⁵⁰ (YEIVIN, 1985) p28.

Período Gaônico (c. 600²⁵¹ -1050²⁵² A.D.) é a epístola (1298 E.S. ou 986 A.D.) do Rav Sherira *Ga'on* (906-1006 A.D.) de Pumbedita na Babilônia.

6.3.1 A epístola do Rav Sherira *Ga'on*

Essa epístola é uma carta resposta do Rabino Sherira (c. 906-1006), *ga'on* de Pumbedita (968-1006)²⁵³, às perguntas de Ya'aqov Ben Nissim em nome da comunidade de Cairuan²⁵⁴. Questionavam a origem da Mishná. Em quais circunstâncias a Mishná, a Tosefta, o Talmude Babilônico e o Talmude Hierosolimitano foram escritos. Quem foram os sábios e os líderes pós-talmúdicos que mantiveram a chama do judaísmo acesa? Em suma, buscavam saber mais detalhes sobre a Tradição Oral. Trechos da epístola explicam a origem e a importância do Talmude, ao ponto de o autor afirmar ser mais importante estudá-lo do que o texto bíblico²⁵⁵. Essas dúvidas surgiram em uma época em que seitas caraitas estavam em expansão e o judaísmo rabínico, perdendo adeptos para essas seitas²⁵⁶, que estavam espalhadas em quase todas as localidades onde era possível encontrar comunidades judaicas: na África do Norte, no Oriente Médio, do Egito até o Afeganistão, inclusive em Israel e na Europa ocidental, principalmente na Espanha. Muito provavelmente, essas questões surgiram no meio do embate com esses grupos do sul da Espanha ou da África do Norte.

Sem dúvida, essa Epístola é de extrema importância para as crônicas do

²⁵¹ A inauguração do Período Gaônico segundo a epístola de Sherira foi no ano 900 E.S. ou 589 da A.D. (RABINOVITCH, 1988) p124 (משכיל לאיתן, 5763) p282. Essa datação corresponde à data de atuação do primeiro *Ga'on* de Pumbedita (2000 אייזנברג), mas Brand prefere não citar datas. Ressalva que Sherira pôs o título de *Ga'on* para Rava'y, um ancestral de Sherira, anterior ao Período Gaônico, que liderou a academia de Pumbedita (BRAND, ASSAF e DEROVAN, 2007) p380-386. Segundo Rabinovitch as citações referentes à Rava'y e à R. Iossi mencionadas anteriormente na epístola são problemáticas, uma vez que o título *Ga'on* pertencia ao Período do Gueonato, isto é, desde 900 E.S. ou 589 A.D. Rabinovitch procura solucionar esse problema propondo que, de fato, sábios anteriores ao Período do Gueonato receberam o título de *Ga'on* e **provavelmente**, por serem proeminentes eruditos da Torá, foram intitulados de *Ga'on* informalmente por não ocuparem um cargo oficial na comunidade judaica (RABINOVITCH, 1988) p 123 n71.

²⁵² O término do Período Gaônico babilônico, segundo Aisenberg, Hizqia, descendente de David Ben Zaka'y, foi o último *Ga'on* de **Pumbedita**. Começou o seu mandato em 1038 e provavelmente terminou vinte anos depois. (BASAL, 1999) pXXIV e p117. Segundo a epístola de Sherira *Ga'on*, o último *Ga'on* de Sura foi Rav Iossef que assumiu o cargo após o falecimento de Se'adia *Ga'on* em 1253 E.S. 942 A.D. (RABINOVITCH, 1988) p151. Entretanto, em relação ao gueonato da academia de Sura, segundo Aisenberg o último *Ga'on* Rav Yitshaq.

(1348 E.S. ou 1037 A.D.). (2000 אייזנברג) pXXII. (BRAND, ASSAF e DEROVAN, 2007) p380-386.

²⁵³ (HVAZELET, 2007) p463.

²⁵⁴ (RABINOVITCH, 1988) p1; (BASAL, 1999) p352.

²⁵⁵ (RABINOVITCH, 1988) p57-58.

²⁵⁶ (RABINOVITCH, 1988) p56-57. Observam Jehoshua e Assaf que, apesar do foco dos *gue'onim*, pl. de *ga'on*, ser o Talmude, eles se ocuparam com outras áreas a partir do século X. Cita dois nomes como que se destacaram fora da área talmúdica: Se'adia *Ga'on* (até a metade do século X), Shemu'el Ben Hofni (segunda metade do século X e início do século XI) (BRAND, ASSAF e DEROVAN, 2007) p380-386.

povo judeu. Apesar da exatidão dos dados estarem comprometidos devido a contradições internas²⁵⁷, como observa Yehi'el Tsimles (יחיאל צמלים), pois se não fosse a Epístola do Rav Sherira para preencher o vácuo histórico de mais de 500 anos do final do período talmúdico (ano 500 A.D.) até o início do período rabínico (c. 1050 A.D.) ter-se-ia um elo perdido na história²⁵⁸.

Segundo Del Valle, pode-se basear cientificamente nos relatos referentes aos duzentos anos anteriores à redação da epístola de Sherira, uma vez que documentos desse período foram guardados cuidadosamente, como afirma Sherira²⁵⁹. De fato, nomes de diversos líderes babilônicos foram encontrados em fragmentos de cartas emitidas por *gue'onim*, pl. de *ga'on*, da Babilônia para comunidades espalhadas pelo mundo²⁶⁰.

6.3.2 *Yeshivá de Sura, Yeshivá de Pumbedita e os centros massoréticos babilônicos*

Sherira *Ga'on* conta que, na Babilônia, no decorrer do Período Gaônico, existiam duas grandes *yeshivot*, pl. de *yeshivá* “academia rabínica”, tradicionais que remontam ao período do Talmude Babilônico: uma localizada em Sura e a outra em Pumbedita²⁶¹. O papel dessas duas academias era de ensinar, propagar e manter os estudos talmúdicos que se desenvolveram na região séculos antes. Funcionavam como tribunais ou cortes rabínicas que tratavam de questões jurídicas e civis da comunidade judaica local²⁶².

Após as perseguições dos persas, a Yeshivá de Pumbedita deslocou-se para Peroz-Shevor, nos arredores de Neharda. Anos mais tarde a situação melhorou e a academia reestabeleceu-se em Pumbedita²⁶³. Segundo Levin, a academia de Neharda

²⁵⁷ Apesar das contradições encontradas na epístola, como a soma das datas dos eventos descritos entre os anos 1100-1239 ser maior que o período de 139 anos e da dificuldade que certos estudiosos tiveram ao calcular as datas a partir da Era Selêucida. (RABINOVITCH, 1988) p145 e introdução nota 36. Sem contar os problemas inerentes ao copista, como lembra Rabinovitch na nota 36 que Weiss em seu livro *Dor WeDorshaw* acusa Neubauer de editar a epístola corrompida.

²⁵⁸ (2000, אײזנברג, p352. Nota-se que depois de trazer a cronologia de todos os reis de Israel, sábios da Mishná e do Talmude, Maimônides discorre brevemente sobre o Período Gaônico, sem citar nomes. Vide Introdução do *Mishnê Torá*.

²⁵⁹ (DEL VALLE, 1981a) p3. “אבל משנת אלפא ואילך קים לו בהון” Rabinovitch traduz: “but from the year 1000 on, we do have clarity about them (i.e. about the chronology of the Gueonim of Sure)”.²⁵⁹

²⁶⁰ Vide Gaônica 6 volumes.

²⁶¹ (RABINOVITCH, 1988) p132-160. (5763, משכיל לאיתן, p272; Mapa da região e a localização das academias vide (2000, אײזנברג, pXIV.

²⁶² (BRAND, ASSAF e DEROVAN, 2007) p380-386. (5763, משכיל לאיתן, p272-274.

²⁶³ (LEVIN, 1917) p99-100.

não fechou as portas²⁶⁴.

Estudos da Messorá Babilônica revelaram que as cidades de Sura e Neharda também se ocuparam com atividades massoréticas, muito provavelmente desde a fundação da Yeshivá de Neharda²⁶⁵. Por exemplo, em Sura e Neharda discutia-se se o *lamed* <ל> de “התגלה” em Lev. 13:33 está com *daguesh* <◌◌̣> ou com *rafê* <◌◌̣̣>: “para *sura*’e [academia massorética de Sura] é *digsha* [<◌◌̣̣> análogo ao *daguesh* <◌◌̣> tiberiense] e *neharda*’e [academia massorética de Neharda] é *qufia* [<◌◌̣̣> aram., análogo ao *rafê* <◌◌̣̣> tiberiense]”²⁶⁶.

Gramáticos rabínicos como Profiat Durán (sec. XIII) desconheciam a existência das escolas massoréticas babilônicas ao ponto de afirmar que os estudos bíblicos foram quase abandonados diante dos estudos talmúdicos no período gaônico²⁶⁷.

6.3.3 A preocupação e o empenho nos estudos talmúdicos

As academias babilônicas estavam focadas em zelar e difundir²⁶⁸ os estudos e as leis do Talmude. O Talmude, para Sherira, era a fonte de sabedoria: “O Talmude é a sabedoria dos *rishonim*, pl. de *rishon* ‘(sábio) antigo’. No Talmude discutiam os princípios da Mishná”²⁶⁹.

Sherira endossa a importância dos estudos talmúdicos com as seguintes citações do Talmude²⁷⁰:

Rabbi Yehudá dizia: tome cuidado com o Talmude, pois um equívoco no Talmude é considerado como uma transgressão cometida de propósito²⁷¹.

[...]

Disseram os nossos sábios: o mestre não é aquele que ensina a Mishná ou as Escrituras, mas sim, aquele que ensina Talmude²⁷².

Os estudos talmúdicos transmitidos oralmente e a imposição de novas

²⁶⁴ (LEVIN, 1917) p99.

²⁶⁵ Em (BREUER, 2002) p78-79 nota 8: Yeivin cita evidências de *sura*’e “academia massorética de Sura”, em (YEIVIN, 1985) p155 e p208; e de *neharda*’e “academia massorética de Neharda” em p208-209.

²⁶⁶ Pode-se encontrar em (OFER, 2001) p41 outro exemplo onde há menção dos massoretas de outra cidade babilônica: Mehoza.

²⁶⁷ (DURAN, 5625) p14-15é,

²⁶⁸ (2000 א״יזנברג, p 158-161.

²⁶⁹ (RABINOVITCH, 1988) p56.

²⁷⁰ (RABINOVITCH, 1988) p57.

²⁷¹ (Ética dos pais (Pirkei Avot) (Hebr)) 4:3 (Talmude Babilônico Bava Metsi’a (aramaico e hebr)) 33b.

²⁷² (RABINOVITCH, 1988) p57 Rabinovitch faz referência ao (Talmude Babilônico Bava Metsi’a (aramaico e hebr)), mas segundo ele, a citação do rabino não foi encontrada no Talmude impresso. Neubauer põe em nota que a origem da citação é o Talmude Babilônico de *Bava Metsi’a* 33A (NEUBAUER, 1888). Entretanto, a citação que consta no Talmude é ligeiramente diferente do citado na epístola, mas apesar disso, o conteúdo parece ser o mesmo.

leis²⁷³ foram o meio pelo qual o *corpus* textual oral babilônico chegou à Andaluzia, conforme discutido em §6.1.3. A prolífica produção literária babilônica no Período do Gueonato, como por exemplo, as obras e respostas de Yehuda'y *Ga'on* (século VIII)²⁷⁴ trouxe o *corpus* textual escrito babilônico da Espanha até a China²⁷⁵. Importante destacar que, naquela época, judeus radanitas costumavam comprar e vender mercadorias desde o norte da África até a China²⁷⁶.

Apesar do afastamento entre os judaísmos israelense e babilônico, foram encontrados textos massoréticos tiberienses “contaminados” por traços massoréticos babilônicos²⁷⁷.

6.3.4 Os métodos de estudo dos textos bíblicos

Sherira faz referência a vários métodos para a interpretação dos textos bíblicos que constam na *Braita* de Rabbi Ishma'el e no *Sifrá*²⁷⁸. O conhecimento destes métodos é importante, pois eles foram a base para as atividades massoréticas e para os estudos gramaticais de Ḥayyūdj, de acordo com o presente trabalho, conforme será explicado nos próximos capítulos.

Dentre os métodos de estudo apontados por Sherira, o terceiro²⁷⁹ é o *'em laMiqla*²⁸⁰, parafraseando “texto oral é autoritativo”²⁸¹. Esse método representa a

²⁷³ Rabinovitch cita dois exemplos que ilustram a adaptação de leis para a época: 1) leis de *guitin*, pl. de *guet*, hebr. “contrato de divórcios” (RABINOVITCH, 1988) p131 e 2) de *ketubbot*, pl. de *ketubba*, hebr., “contratos matrimoniais”, na p128.

²⁷⁴ (2000) (אייזנברג, p158-160).

²⁷⁵ Abu Iossef Ya'aqov Qirqissani (c. 937) no *kitāb 'al-anwar wal-marakib*, contemporâneo de Se'adia *Ga'on* discute com um mestre rabínico chamado Ya'aqov Ben 'Efraim Al-Shami, isto é, o sírio ou da cidade de Sham, em árabe (mas Se'adia utiliza *sham* como sinônimo de tiberiense no *kitāb 'al-mabādi* (KAPAH, 5765), compare “sham” da p112 com tiberiense na p116) e no meio da discussão Qirqissani comenta que o *corpus* textual escrito e oral babilônicos tinha se espalhado desde a cidade de Raqa (localizada atualmente no norte da Síria, 80 km sudeste de Alepo na Síria) até a China, incluindo Al-Jazeera (norte da Mesopotâmia, situada entre os rios Tigre e Eufrates e abrangendo territórios além do norte do Eufrates); regiões da Pérsia estendida como Curaçao (na época, as fronteiras de Curaçao chegavam até a China Faris, Quirman, Asspahan; e regiões da Arábia Saudita como Alimama, Bahrein e Iêmen (YEIVIN, 1985) p28; (MORAG, 2003a) p90; Segundo este testemunho Morag calcula que essa deveria ser a difusão da tradição babilônica por volta dos séculos IX e X (MORAG, 2003a) p102.

²⁷⁶ (MORAG, 2003a) p92; Ibidem. p89 e nota 11 Morag observa que embora Yeivin trate de textos babilônicos de procedência chinesa, não menciona China ao citar Qirqissani.

²⁷⁷ (DOTAN, 2007) p618.

²⁷⁸ (RABINOVITCH, 1988) p54; (LEVIN, 1917) p38.

²⁷⁹ Segundo (RABINOVITCH, 1988) p54 está no *Sifrá*.

²⁸⁰ “*'em laMassoret* the traditional Scripture text (letters without vowels) is authoritative in Biblical interpretation, opp. *'em laMiqla* the traditional Reading (vowels) must guide us” (JASTROW, 1903) p73 (grifos nossos) (DOTAN, 2007) p615. A mesma ideia encontra-se no comentário talmúdico de Maccot atribuído à Rashi: “*'em laMassoret*: assim como foi transmitida a grafia daquela palavra por Moises devemos *ledorshá* [hebr. “explica-la conforme o *derash*”] e não de acordo como o texto é lido [*miqla*’]; [...] [*'em laMiqla* “texto oral é autoritativo”] quando você lê [...] você precisa acrescentar alguns sons

tradição oral (*corpus textual oral*) que orienta a leitura do texto. É importante atentar que a leitura segundo essa tradição não necessariamente está conforme a sugerida pelo texto como está escrito (*corpus textual escrito*). O quarto método é o “*’em laMassoret*”²⁸² “texto escrito é autoritativo”. Esse método representa a leitura segundo a **tradição escrita** do texto (*corpus textual escrito*). Essa leitura se opõe à anterior por oferecer uma interpretação “literal” que ignora a tradição oral (*corpus textual oral*)²⁸³.

Para ilustrar o que é *’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo” e *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” pode-se citar o Talmude Babilônico de San’hedrin, que trata do período de impureza da mulher após o nascimento de uma menina. Os talmudistas discutem se שבעים (*sh v y m*) dias, em Levítico 12, deve ser interpretado de acordo com a tradição escrita (*’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo”) ou de acordo com a tradição oral (*’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo”). Segundo a leitura do **texto escrito** (*’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo”) lê-se: “setenta” (שבעים), mas por outro lado, a leitura segundo a **tradição oral** (*’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo”) seria “duas semanas” (שבועיים), como se o texto estivesse com um <י> a mais שבועיים²⁸⁴.

Um modo mais simples para explicar os conceitos de *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” e *’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo”, apesar do anacronismo, seria associá-los às orientações massoréticas pós-talmúdicas, onde o

[...]” (Talmude Babilônico de Maccot (Aramaico e Hebr)) p7B-8A. Na interpretação de Rashi sobre o Talmude Babilônico de San’hedrin: “**em laMiqrā**: batar aqra’ aihu ’azlinan”, aram. “devemos seguir o texto do modo que é lido [*miqrā*]” (Talmude Babilônico San’hedrin (Aramaico e Hebr)) p4. Hidenhaim relaciona *’em* às letras <א, ה, ו, י>. Assim ele interpreta *’em laMiqrā*: “as *matres lectionis* [<א, ה, ו, י>] pertencentes à leitura” e *’em laMassoret*: “as *matres lectionis* [<א, ה, ו, י>] pertencentes à escrita”. De acordo com *’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo” a orientação é de se ler o texto de acordo com as *matres lectionis* embora não necessariamente estejam escritas visto que elas são facultativas. Enquanto *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” orienta à interpretar o texto exatamente de acordo como está escrito, defectivo ou pleno (HIDENHEIM, 5720(1960)) final do livro p14 e (DOTAN, 2007) p611. (LUZZATTO, 1852) p92. Interpretações alternativas para *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” e *’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo” vide (EISENSTEIN, 1951) p76-78.

²⁸¹ Apesar da tradução literal de *’em* ser mãe em oposição à *’av* pai, Luzzatto mostra que *’em* encontra-se na literatura rabínica com o sentido de fonte, origem. (LUZZATTO, 1852) p92 vide nota de rodapé sinalizada por (**).

²⁸² Recentemente Zeev Ben Hayyim cita que Luzzatto associou a raiz מטרף com *siman* “sinal, símbolo”. Com base nisso, Ben Hayyim vincula os “sinais” às letras e propõe uma nova interpretação para *’em laMassoret*: os “sinais”, isto é, as letras do texto são autoritativos (BEN-HAYYIM, 1992) p408; Outras interpretações, vide nota 280.

²⁸³ (RABINOVITCH, 1988) p54

²⁸⁴ (Talmude Babilônico San’hedrin (Aramaico e Hebr)) p4. (LUZZATTO, 1852) p86. Outra opção de interpretação vide (HIDENHEIM, 5720(1960)) final do livro p12-15.

primeiro conceito é análogo ao *ketiv* “escreve-se” e o segundo ao *qere* “lê-se”²⁸⁵.

É importante observar que *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” e *’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo” são conceitos talmúdicos e foram instituídos antes da introdução dos sinais massoréticos. Por outro lado, as expressões *qere–ketiv* “lê-se/escreve-se” foram introduzidas depois que os sinais massoréticos foram instituídos. Por esse motivo, apesar de o *qere* “lê-se” como o *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” fazerem referência ao **canal oral** e o *ketiv* “escreve-se” e o *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” fazerem referência ao **canal escrito**, a correspondência precisa ser verificada caso a caso. Pode ocorrer que em determinados textos o *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” faça referência à um texto análogo ao *qere* “lê-se” instituído pelos massoretas e o *’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo” faça referência à um texto análogo ao *ketiv* “escreve-se” instituído pelos massoretas. No caso do *’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo” de נשל conforme discutido no Tratado Talmúdico de *Maccot*, p. 7 verso, seria נאשל* (ou נשל) “desprendeu-se (verbo intransitivo)” e o *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” seria נשל (ou נשל) “desprendeu (verbo transitivo)”. Pode-se observar que o par נאשל / נשל seria semelhante ao par (*ketiv* “escreve-se”) ויראו המוראים / (*qere* “lê-se”) וירו המורים de 2Sam 11:24.

6.3.5 *Shemu’el HaNaguid e as relações com a Babilônia*

Dentre os alunos de Ḥanokh, destaca-se Shemu’el HaNaguid²⁸⁶. Conta Ibn ’Avraham Ibn Dāwūd que Shemu’el HaNaguid fugiu de Granada para Málaga quando a cidade foi destruída²⁸⁷. Em 1027 A.D., Shemu’el foi nomeado para o cargo de *naguid*. A partir de então passou a comprar vários livros, entre eles, tratados de Mishná e talmúdicos de diversas partes do mundo. Shemu’el HaNaguid ficou tão rico ao ponto de conseguir manter o judaísmo de várias comunidades da Diáspora, inclusive as de Israel²⁸⁸. Ele tinha muitos escribas que copiavam livros para aqueles que quisessem estudar²⁸⁹.

²⁸⁵ (EISENSTEIN, 1951) p76. Essa visão simplificada encontra-se também no Rashi e nos tossafitas do (Talmude Babilônico de Qidushin) p18b.

²⁸⁶ (NEUBAUER, 1888) p71.

²⁸⁷ (NEUBAUER, 1888) p81.

²⁸⁸ (NEUBAUER, 1888) p81.

²⁸⁹ (NEUBAUER, 1888) p72

6.4 A interação entre as academias babilônicas e os centros israelenses

6.4.1 Conflitos entre os centros israelenses e babilônicos

Proximidade geográfica relativa não significa proximidade de ideias. Dois episódios ilustram o conflito entre o judaísmo babilônico e israelense²⁹⁰.

Segundo testemunho de Pirqoi Ben Baboi que migrou para Israel, aluno de 'Abba que era aluno de Yehuda'y *Ga'on* (§6.3.3), seu mestre enviou epístolas para as comunidades de Israel para orientar os fiéis a não recitar *piyutim*, pl. de *piyut* “poesia litúrgica” durante as orações. As comunidades israelenses refutaram tal imposição alegando que o costume local de se recitar *piyutim*, pl. de *piyut* “poesia litúrgica” era antigo, e portanto deveria ser respeitado²⁹¹.

Segundo Neuman e Zeitlin essas discussões culminariam com a querela entre Se'adia *Ga'on* e o líder espiritual israelense Ben Me'ir antes da metade do século X²⁹².

6.4.2 A migração de sábios babilônicos a Israel

O influxo de sábios babilônicos para Israel, relatado por Sherira e em outras fontes, é um indício da migração do conhecimento das academias babilônicas para Israel.

Segundo Grinspan, a transferência do Talmude Babilônico para Israel ocorreu quando Mar Zutra (c. séc. VI-VII)²⁹³ se deslocou para a Terra Santa.

Sherira relata que Rav 'Aha de Shabha (séc. VII), sábio de Pumbedita, se frustrou ao ver Natroi, seu servente, ser nomeado *ga'on*²⁹⁴ em seu lugar²⁹⁵ e por esse motivo migrou para Israel vindo a falecer por volta da metade do século VIII²⁹⁶.

Pirqoi Bar Baboi²⁹⁷, segundo os fragmentos encontrados na *guenizá*

²⁹⁰ Esse fato em particular dos habitantes de Israel não aceitarem “ordens” de sábios babilônicos e preferirem manter os seus costumes não contradiz o fato de terem o conhecimento do Talmude babilônico. Apenas demonstra que as comunidades de Israel não aceitavam decretos rabínicos que não constavam ou que destoassem do Talmude.

²⁹¹ (2000) (אייזנברג, p158-160).

²⁹² (SONNE, 1946) p427-428; (SHPIGEL, 5752) p246.

²⁹³ (GRINSPAN, 1935) p40. Segundo Yabets, Mar Zutra foi ancestral de Rav Pinhas *Rosh haYeshivá* vide nota 564.

²⁹⁴ Na epístola *nassí*, mas Rabinovitch traduz como *ga'on*. (RABINOVITCH, 1988) p127.

²⁹⁵ (2000) (אייזנברג, p33).

²⁹⁶ Sobre a vida desse sábio não há muitas informações na literatura (RABINOVITCH, 1988) p127. (ZACUTI, 1857) p130 (5763) (משכיל לאיתן, p290 (5768) (קונפורטי, p8; (Seder Olam Zuta, 5610) capítulo sobre o Período Gaônico.

²⁹⁷ Vide §6.4.1.

“cemitério de livros” do Cairo, era um sábio fanático em difundir as orientações babilônicas entre os centros israelenses²⁹⁸. Suas epístolas enviadas à Babilônia comprovam o uso do sistema de sinais massoréticos de origem judaica babilônica em Israel por volta do século IX²⁹⁹.

6.5 A interação entre os centros israelenses, italianos e andaluzes

Uma grande transformação no cenário “geopolítico” judaico mundial ocorreu antes ou talvez durante a atuação de Ḥayyūdj em Córdoba, segundo 'Avraham Ibn Dāwūd.

Por volta do ano 4750 (ou 4720) da Criação, isto é, no ano 990 (ou 960) A.D., 'Avraham Ibn Dāwūd conta que os centros judaicos da Andaluzia começaram a ascender, enquanto as academias babilônicas definhavam devido à diminuição no fluxo de alunos ocasionada pela falta de recursos financeiros³⁰⁰.

'Avraham Ibn Dāwūd atribui essa mudança de cenário a uma história real ou lenda que foi replicada em toda a literatura rabínica posterior³⁰¹.

Quatro sábios, Rav Ḥushi'el Ben Ḥanan'el, Rav Shemariyahu, Rabbi Moshê Ben Ḥanokh e um quarto sábio cujo nome é desconhecido, saíram em um navio do porto de Bari em direção a Sapastan. No meio do percurso, a embarcação foi interceptada por Ibn Rumaḥis, chefe das tropas navais do califa omíada Abd 'Al-Raḥman III e os quatro sábios foram sequestrados. Ibn Rumaḥis, ao atracar na África do Norte, ofereceu Ḥushi'el à comunidade judaica de Cairuan que o resgatou. Atracou no Egito, ofereceu Shemariyahu à comunidade judaica que não mediu esforços para libertá-lo. Quando chegou de volta à Andaluzia, o Rabbi Moshê e seu filho Ḥanokh foram apresentados à comunidade local e Ḥasda'y Ben Shapruṭ os resgatou³⁰².

Quando o Rabino Natan, juiz da comunidade de Córdoba, percebeu que Moshê era um grande erudito, renunciou ao cargo e nomeou-o em seu lugar.

Após o falecimento de Rabbi Moshê, seu filho Ḥanokh ocupou o posto do pai e, segundo 'Avraham Ibn Dāwūd, Ḥanokh veio a falecer em 1015 A.D., antes de Ha'y Ga'on³⁰³.

²⁹⁸ (SHPIGEL, 5752) p243.

²⁹⁹ (SHPIGEL, 5752) p779.

³⁰⁰ (NEUBAUER, 1888) p67-68; (5768 קונפורטי) p15-16.

³⁰¹ (LUZZATTO, 1852) p10-11 nota 1.

³⁰² (NEUBAUER, 1888) p67-68; (5768 קונפורטי) p15-16.

³⁰³ (NEUBAUER, 1888) p71. Graetz, na edição completa da Geschichte der Juden, cita a versão original

Estudiosos do século XIX acreditavam na veracidade da história. Para Filosseno Luzzatto, o fato de Conforte³⁰⁴ trazer como referência o *Mevô' haTalmud*, “Introdução ao Talmude”, de autoria de Shemu'el haNaguid (993-1050), aluno de Hanokh, um dos protagonistas da história, foi suficiente para concluir que a fonte de 'Avraham Ibn Dāwūd foi a Introdução ao Talmude³⁰⁵. Graetz³⁰⁶ propõe algumas modificações no texto de 'Avraham Ibn Dāwūd. Para ele, a história estava truncada, pois Bari, na Itália, representaria um dos pontos de parada no meio do percurso entre a Babilônia e o destino final. Graetz com base nessa “correção” concluiu que esse episódio marca a transferência do conhecimento talmúdico da Babilônia às comunidades da Diáspora, isto é, a descentralização da autoridade babilônica. Seguindo essa linha de pensamento, a chegada de Rabbi Moshê à Andaluzia marca a ascensão da Andaluzia como epicentro judaico que iria substituir as academias babilônicas. Graetz reavalia a data do ocorrido para os anos de 948-950, data semelhante à sugerida por Castro³⁰⁷. Rabinovitch crê que a data citada era originalmente o ano 4720 ou 960 A.D.³⁰⁸.

Pesquisas recentes concluíram que três sábios com esses nomes, oriundos da Península Itálica, atuaram em Cairuan, no Egito e na Andaluzia por volta do século X³⁰⁹.

A importância de rever essa história se deve à crença produzida por Graetz, que ecoa na literatura moderna sobre as letras hebraicas na Andaluzia até os dias de hoje³¹⁰. Segundo a história forjada por Graetz, o florescimento do judaísmo ibérico ascendeu linearmente com base na migração da sabedoria babilônica à Península

da história conforme está em 'Avraham Ibn Dāwūd, mas propõe alterações como a origem babilônica dos quatro sábios e a identificação do quarto sábio como Rabbi Natan haBavli (GRAETZ, 1908) p539-543; Na versão resumida em seis volumes que traduzidas, Graetz apresenta a história com as modificações propostas na versão completa (GRAETZ, 5720/IV) p5-7; ou (GRAETZ, 2002 (1891)/IV) p208-211.

³⁰⁴ Rabino David Conforte, rabino e historiador, nasceu de uma família de origem espanhola em 1617 em Salonica. Aprendeu gramática hebraica com os principais mestres da época e estudou Qabbalá com mestres em Jerusalém e em sua cidade natal. Atuou como rabino no Cairo em 1648. Viveu em Salonica, em Jerusalém e em Gaza, onde teve contato com o poeta e rabino Israel Nadjara. Zobel, Moshê Nahum. "Conforte, David." *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 5. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

³⁰⁵ (LUZZATTO, 1852) p10-11 nota 1.

³⁰⁶ (GRAETZ, 1908) p539-543.

³⁰⁷ (CASTRO, 1847) p30; Nas versões resumidas, Graetz não cita datas, mas induz que o fato tenha ocorrido entre os anos 960-968, período no qual os líderes das academias babilônicas estavam em atrito. (GRAETZ, 5720/IV) p7; ou (GRAETZ, 2002 (1891)/IV) p211.

³⁰⁸ (RABINOVITCH, 1818) p298.

³⁰⁹ Vide a longa discussão em (ASHTOR, 2004) p429 nota 14. E também (BAER, 2002).

³¹⁰ (KIRSCHBAUM, 2008) p38.

Ibérica. Entretanto, o grande problema dessa visão é que ela implicaria na migração dos dialetos babilônicos, isto é, o *corpus textual oral*, o *corpus textual escrito* e dos *fundamentos teóricos* babilônicos à Andaluzia justamente no período do florescimento gramatical andaluz. Visão distante da encontrada em dissertações de linguistas modernos como Blau³¹¹ e Morag³¹², que discutem sobre o *corpus textual oral* das diversas comunidades judaicas medievais; como Dotan que questiona a não migração dos *fundamentos teóricos* de Se'adia Ga'on para as obras gramaticais andaluzes, especialmente as de Ḥayyūdj³¹³; como Yeivin e Ofer que apontam que, basicamente, não foram encontrados resquícios do *corpus textual escrito* babilônico na Península Ibérica. Por outro lado, não se pode negar o “antigo” influxo babilônico a Andaluzia (§6.1.3).

³¹¹ (BLAU, 5746 (1986)) p139.

³¹² (MORAG, 5751) p220.

³¹³ (DOTAN, 2005) p61-62.

7 A CONTEXTUALIZAÇÃO MASSORÉTICA

Com base nas informações elicitadas no capítulo anterior a respeito dos centros judaicos que influenciaram direta ou indiretamente o judaísmo andaluz, mais especificamente: os centros acadêmicos judaicos babilônicos e os centros litúrgicos israelenses, discutem-se os dialetos, os sistemas grafemáticos e as pronúncias dos hebraicos praticados nesses centros, destacando os seguintes tópicos.

- a) o que seria a Messorá;
- b) a origem dos sistemas massoréticos responsáveis pela perpetuação de textos sagrados nos meios judaicos e não judaicos;
- c) a Messorá e o desenvolvimento dos sistemas massoréticos de sinais;
- d) anotações massoréticas dos tipos *qere-ketiv* “lê-se/escreve-se” e *malê-ḥasser* “pleno-defectivo”;
- e) os sistemas massoréticos oriundos de centros israelenses tiberienses, israelenses não tiberienses e judaicos babilônicos;
- f) as tradições orais de cada centro massorético
- g) a relação dos sistemas massoréticos entre si;
- h) o mito presente na literatura quanto à concepção que a literatura gramatical hebraica se desenvolveu a partir do apogeu das atividades massoréticas³¹⁴;
- i) a possibilidade de Ḥayyūdj ter conhecido o códice de Ben ‘Asher³¹⁵.

A partir deste levantamento surgirá a pergunta: qual era o dialeto, a pronúncia e o sistema grafemático refletidos pelos textos de Ḥayyūdj. A resposta para essa pergunta converge das diversas fontes analisadas no presente trabalho. Apresentam-se as contextualizações histórica e massorética em que se discute a ligação entre a Andaluzia, os centros litúrgicos israelenses não tiberienses e os centros judaicos italianos. Por outro lado, analisa-se criticamente crítica os textos de Ḥayyūdj.

Com base no que será discutido no presente capítulo, percebe-se que a teoria do “repouso frágil” concebido por Ḥayyūdj teve suas origens nos textos massoréticos provenientes dos centros massoréticos tiberienses e judaicos babilônicos.

³¹⁴ Vide a opinião de Tene a respeito do início das atividades gramaticais na nota 60.

³¹⁵ Isso é constatado quando se depara com artigos científicos que vocalizam os exemplos citados segundo o Códice de Alepo ou de acordo com os textos impressos. Enquanto que, na realidade, Ḥayyūdj informa outra leitura. Cita-se como exemplo de tais desvios, o caso de מְשִׁיבָה que consta no Salmo 63:2 que Delgado em (DELGADO, 2005) p217 grafa o melisma no <מ> conforme as edições atuais enquanto que Ḥayyūdj explica claramente que o acento estaria no <ש>.

É importante observar que a discussão sobre a origem massorética do “repouso frágil” não foi tratada na literatura consultada. Normalmente, textos sobre Messorá não costumam discutir gramática, e por outro lado, textos gramaticais não fazem referência a Messorá.

Outra questão tratada é: qual era a posição de Ḥayyūdj em relação aos sábios da Messorá? Ḥayyūdj estava discutindo com a Messorá ou a interpretando? Será que Ḥayyūdj teria autoridade para discutir com a Messorá?

Por fim, perceber-se-á que Ḥayyūdj fez a proeza de descobrir as regras que regem os verbos fracos em uma época conturbada na qual os sistemas massoréticos judaicos estavam lutando pela hegemonia ao mesmo tempo em que os dialetos judaicos presentes nos centros massoréticos buscavam dominar o mundo judaico.

7.1 A origem dos termos *messorá* ou *massoret*

A raiz etimológica dos termos *messorá* e *massoret* não é muito clara. A princípio, *messorá*³¹⁶ ou *massoret*³¹⁷ são associados à raiz $\sqrt{\text{מסר}}$, que significa transmitir ou dar³¹⁸. Ben-Ḥayyim (1958)³¹⁹ percebeu que os termos derivados de $\sqrt{\text{מסר}}$ poderiam significar *contabilizar*, análogo ao seu cognato $\sqrt{\text{מסר}}$, empregado no aramaico samaritano³²⁰, pois uma das principais tarefas dos massoretas era contabilizar o número de letras, sequência de letras, palavras, versículos, entre outros fenômenos que ocorriam no Texto Bíblico. Dentre as contabilizações massoréticas, destacam-se o total de sequências de letras cujo denominador comum era apenas a homofonia, como na anotação massorética “מִלִּיל בֹּ אַ מֶל וְאֵ חֵסֶ” cuja interpretação é: “a sequência מִלִּיל ocorre duas vezes no texto [bíblico], uma plena e outra defectiva”, isto é, em Is 21:11 é plena (מִלִּיל) e defectiva (מִלֵּל) em Gn 21:7. Breuer observa que se fossem buscar por todas as ocorrências de /millel/ em uma concordância bíblica, o leitor encontraria sob a raiz

³¹⁶ מסרה. Segundo Ben Ḥayyim, foram encontradas as seguintes vocalizações em textos judaicos antigos: מִסְרָה מְסָרָה מִסְרָה מְסָרָה. Para Ben Ḥayyim, a última vocalização é a mais comum. (BEN-HAYYIM, 1992) p405-406 e nota 4.

³¹⁷ מסרת segundo Ben Ḥayyim não há discussão quanto essa vocalização p405.

³¹⁸ Segundo Ibn Djanah palavras derivadas da raiz $\sqrt{\text{מסר}}$ encontradas nos textos bíblicos estão relacionadas à נתינה, isto, a ação de dar. De acordo com Qimḥi, “essa raiz está relacionada a ação cuidadosa de entregar ou colocar um objeto ou uma pessoa em propriedade alheia” “ענינם ענין הנתינה ותשומה ברשות אחר הן בדבר מדברים הן בגוף האדם עצמו” (RITTENBERG, 5726) p197. Transmitir, isto é, passar para outra pessoa como em “המוסר שטרותיו לבית דין” tratado de Shevi’it capítulo X:II aquele que entrega seus documentos ao tribunal rabínico (SHOSHAN, 2003) p1026 e p1027.

³¹⁹ (BEN-HAYYIM, 1992).

³²⁰ Essa descoberta foi bem recebida por estudiosos como Breuer (BREUER, 2011) p45-46. (KHAN, 2012) p1-2; (DOTAN, 2007) p615.

verbal מלל apenas uma ocorrência (מלל em Gn 21:7). Entretanto, na realidade, existe outra ocorrência da mesma sequência fônica /millel/ na expressão מליל em Is 21:11 que é contração de מן ליל “de noite”. Segundo Breuer, esse tipo de trabalho preciso impressiona os pesquisadores da Messorá³²¹. Atualmente, parte das contabilizações massoréticas registradas no final de livros bíblicos, estão presentes na mesma posição nas edições rabínicas da Bíblia. Pode-se citar a anotação massorética do final do livro de Josué que informa que o total de versículos deste livro é 656.

Observa-se que no texto bíblico encontra-se o termo *massoret* em מסרת (Ez 20:37). Segundo David Qimhi³²², que segue a opinião de Hayyūdj, ao tratar da raiz √sr³²³ מסרת (Ez 20:37) explica que *massoret* em מסרת (Ez 20:37) significa “prender” semelhante à אסר “prende”. Segundo eles, מסרת seria a contração de מאסרת, isto é, מסרת <מאסרת>³²⁴. Para Khan a explicação de acordo com Hayyūdj é a mais aceita atualmente³²⁵.

7.2 Messorá ou massoret na literatura até Hayyūdj

Na literatura pós-bíblica, os termos *messorá* e *massoret* são intercambiáveis e seu significado dependerá do contexto.

Em textos talmúdicos como os mencionados anteriormente³²⁶, a variante nominal *massoret* na expressão ‘em laMassoret “texto escrito é autoritativo” faz referência ao Texto Consonantal dos rolos bíblicos.

Em colofões de códices bíblicos de referência encontram-se a variante verbal *massar* ou *misser* referindo-se à ação de se inserir anotações de *messorá* nos espaços em branco³²⁷ das páginas desses códices e em adendos anexados no início e no final de livros que compõem os códices bíblicos de referência³²⁸.

Em textos gramaticais andaluzes, *messorá* e *massoret* referem-se a regras

³²¹ (BREUER, 2011) p45-56.

³²² (RITTENBERG, 5726) p24.

³²³ (DELGADO, 2004) p73.

³²⁴ Levita crê que segundo Qimhi o *samekh* <ס> estaria com *daguesh* <◌◌> מסרת como em מכלת <מכלת> (RITTENBERG, 5726) p424. Entretanto, observa-se que מסרת no texto de David Qimhi está sem *daguesh* <◌◌>.

³²⁵ (KHAN, 2012) p1.

³²⁶ Vide §6.3.4.

³²⁷ Normalmente, os códices, como os livros modernos, tinham espaços em branco entre o texto e as margens direta, esquerda, superior e inferior das páginas. Se o códice era escrito em várias colunas por página, os escribas aproveitavam o espaço entre as colunas para introduzir anotações.

³²⁸ Por exemplo, segundo o colofon do Códice de Alepo Ben 'Asher “וניקד ומסר אותו” hebr. parafraseando: “e introduziu sinais e anotações massoréticas” (OFER, 5749 /1) p287.

de leitura, de escrita e gramaticais que tangem tanto o Texto Consonantal como o sistema massorético de sinais. Tais regras podiam ser encontradas em códices bíblicos ou em folhas avulsas³²⁹. Nas críticas de Dunash, *massoret* é citada como fonte de regras de leitura ou de escrita³³⁰ e como fonte de siglas com propósitos gramaticais³³¹. Nas réplicas dos alunos de Menaḥem contra Dunash³³² a mesma *massoret* ganha autoridade superior à de códices bíblicos de referência³³³.

No legado deixado por Ḥayyūdj encontram-se apenas quatro³³⁴ ocorrências de “a Messorá³³⁵” e todas estão no *kitāb 'al-nutaḡ*³³⁶. De um modo geral, são orientações relacionadas ao sistema massorético de sinais extraídas de códices bíblicos de referência. Segundo Basal, Ḥayyūdj restringe o uso da Messorá para apoiar suas análises etimológicas³³⁷. Todavia, o presente trabalho mostrará que a presença da Messorá nas discussões de Ḥayyūdj é bem mais ampla e complexa e que a observação de Basal recai apenas às citações que mencionam a Messorá nominalmente por “A Messorá”.

7.3 O início das anotações massoréticas em textos bíblicos

Originalmente os textos bíblicos utilizados para estudos (na linguagem de Yeivin: “uso profano”) e em serviços religiosos (na linguagem de Yeivin: “uso sagrado”) eram transmitidos em rolos, e segundo a Lei Rabanita, não podiam ser rabiscados³³⁸.

³²⁹ Como exemplo de Messorá em folhas avulsas, citam-se as listas massoréticas antigas estudadas por Dotan em (DOTAN, 2005) e a Messorá Babilônica analisadas por Yeivin (YEIVIN, 1985) e Ofer (OFER, 2001).

³³⁰ “והן נכתבין במסורת” hebr. lit. “e esses casos [*qere* ”lê-se” לו, *ketiv* “escreve-se” לא] estão escritos [elencados] na *Massoret* [Messorá].” (FILIPOWSKI, 1855) p8.

³³¹ “וְיֵתֵר סִמְנֵי הַמַּסֹּרֶת” tradução para o espanhol “y el resto de los signos de la Messorá” (SÁENZ-BADILLOS, 1980) p14* e em espanhol p18.

³³² (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) 67-68; (DEL VALLE, 1981a) p550; (DEL VALLE, 2002) p524: “כִּי אֵם בַּמַּסֹּרֶת”, lit. “a não ser de acordo com a Messorá”.

³³³ Os alunos de Menaḥem dizem que mesmo se em dez livros encontra-se /lo/ escrito com *vav* <ו> לו e em um com *'alef* <א> (לא) deve-se decidir de acordo com a orientação da “*massoret*”, isto é, a Messorá (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) 67-68; (DEL VALLE, 1981a) p550; (DEL VALLE, 2002) p524.

³³⁴ (BASAL, 2001) 5; Texto em judeo-árabe p179, 193, 249 e 267; e na tradução para o hebraico p178, 192, 248, 266.

³³⁵ אַלמסרה.

³³⁶ (BASAL, 1992) p17-18.

³³⁷ (BASAL, 2001) p46.

³³⁸ Entende-se como “rabiscos”, todo tipo de anotação e marcas que se introduzidas aos rolos bíblicos o invalidavam de acordo com a Lei Rabanita. Segundo a Lei Caraíta os sinais massoréticos foram entregues a Moises no Monte Sinai e faziam parte do Texto Consonantal.

Não antes dos anos 700 A.D.³³⁹ surgiram os códices e os escribas se sentiram livres para introduzir ao *corpus* do texto anotações massoréticas e assim preservar a sua correta transmissão tanto por escrito como oralmente³⁴⁰. Com o tempo, os rolos foram abolidos do “uso profano” e mantidos no “uso sagrado” até os dias atuais³⁴¹.

As anotações massoréticas são todas as anotações introduzidas nos Textos Bíblicos que aparecem (a) nas marginais dos textos; (b) em listas no topo e no rodapé das páginas; (c) anexadas no início ou no final de livros bíblicos; (d) em folhas avulsas.

Apesar das restrições impostas pela Lei Rabanita quanto aos cuidados de confecção de rolos para “uso sagrado”, foram encontrados na *guenizá* “cemitério de livros” do Cairo fragmentos de rolos com sinais massoréticos (vogais e diacríticos que auxiliam a leitura). Com base nessas evidências, Dotan concluiu que a introdução de códices nos meios judaicos não era condição necessária para o início do registro da *Messorá*. Dotan estabelece o *terminus a quo* e *terminus ad quem* em um período de 200 anos entre o início do séc. VI e o final do séc. VII³⁴².

7.4 Messorá e massoret

Segundo Ben Hāyyim, dicionários modernos discernem entre *massoret* e *messorá*. *Massoret*³⁴³, de um modo geral, significa tradição enquanto que o termo *messorá*³⁴⁴ é reservado para todo o sistema de preservação dos textos bíblicos³⁴⁵.

³³⁹ (KHAN, 2012) p15.

³⁴⁰ (KHAN, 2012) p6.

³⁴¹ (YEIVIN, 2003) p3-4.

³⁴² (DOTAN, 2007) p613; Dotan vincula o início das atividades massoréticas com a introdução dos sinais massoréticos. Dotan prova que no final do século IV e no início do século V ainda os sinais massoréticos para as vogais não existiam, pois Jerônimo (346-420 A.D.) afirmava que os textos bíblicos não possuíam vogais. Tanto no Talmude Hierosolimitano (concluído por volta da metade do séc. V) como no Talmude Babilônico (concluído no final do séc. V) e nos midrashes antigos não há menção aos sinais massoréticos (diacríticos que auxiliam a leitura e vogais). Dotan comprova indiretamente que no final do século VII a *Messorá* já estava sendo escrita, pois 'Asher, o fundador da dinastia Ben 'Asher de massoretas viveu não depois de a metade do século VIII. Ele cita outras duas provas de que os sinais massoréticos já estavam consolidados na metade do século IX. Segundo seus cálculos não após os anos 850 Rav Pinhas *Rosh haYeshivá* citado no “*Diqduqê haTe'amim*” introduziu o *hataf pataḥ* <◌◌◌> em letras que não pertencem ao conjunto das <א, ב, ג, ד>; e Rav Natrona'y, *ga'on* da Babilônia (c. 858) mencionava a grafemática massorética ao proibir a inclusão de sinais nos rolos bíblicos, vide em (DOTAN, 2007) p632-635; Uma abordagem mais detalhada pode ser encontrada em (DOTAN, 1981) p87-99; Vide também (KHAN, 2012) p43-44.

³⁴³ (SHOSHAN, 2003) p1026.

³⁴⁴ (SHOSHAN, 2003) p1017.

³⁴⁵ (BEN-HAYYIM, 1992) p405; Ofer alerta os leitores para não confundirem o termo técnico מסורה com

7.4.1 Messorá

O presente estudo segue a divisão de Messorá em duas categorias como proposto por Dotan: (a) anotações massoréticas; (b) sistemas massoréticos de sinais³⁴⁶, compostos pelo (i) sistema massorético de vogais, (ii) pelo sistema massorético de melismas³⁴⁷ e pelo (iii) sistema massorético de diacríticos³⁴⁸.

Dentre os diversos tipos de anotações massoréticas, o presente estudo faz o uso de três: (a) tipo *qere-ketiv* “escreve-se/lê-se”; (b) tipo *male-ḥasser*, hebr. “pleno-defectivo”; e (c) listas massoréticas;

As **listas massoréticas** são divididas em duas categorias (1) listas de palavras que possuem elementos em comum; (2) listas de exceções comumente indicadas pelas anotações massoréticas por meio do símbolo לֹ de לֹית, aram. “não há [outra ocorrência igual]”.

É importante notar que as anotações massoréticas também podem ser encontradas no Talmude, na literatura gramatical e em folhas avulsas.

מסורה nas expressões מִסֻּרַת הַנִּיקּוּד parafraseando “tradição relacionada ao sistema massorético de sinais”, מִסֻּרַת הַקְרִיאה “tradição relacionada aos sistemas de leitura”, מִסֻּרַת הַלֶּשׁוֹן “tradição relacionada ao idioma” e etc. (OFER, 2001) p3 nota 2.

³⁴⁶ (DOTAN, 2007) p612-613.

³⁴⁷ (DOTAN, 2007) p612-613.

³⁴⁸ “In addition to the vowel signs there are also a number of diacritical marks to distinguish between different pronunciations of the same letter” (DOTAN, 2007) p626. Por exemplo: *dagesh/rafê* <◌◌◌>, diacrítico que distingue entre *sin/shin* <◌◌◌>, o *mappiq* <◌◌> entre outros cuja função não é clara, como o pontinho no interior do primeiro *waw* de וו em final de palavra em וַיִּשְׁתַּחֲוּי (א ל Deut 29:25; ש ל Num 25:2; ק ISam 1:19) que de acordo com Breuer, sua ocorrência é instável nos códices א ל ש ק (BREUER, 2002) p8.

7.4.1.1 *Qere–ketiv “escreve-se/lê-se”*

As anotações massoréticas do tipo *qere–ketiv* “escreve-se/lê-se” são orientações de leitura suplementares aos sinais massoréticos, cujo objetivo é orientar a leitura, em voz alta, quando a tradição do texto oral diverge da tradição do texto escrito. Perfazendo, então, duas variantes textuais, uma segundo a tradição escrita e outra, segundo a tradição oral. Existem inúmeros tipos de anotações massoréticas desse gênero, todavia discutem-se apenas aquelas que podem lançar luz à doutrina gramatical de Ḥayyūdj.

Em códices como o Códice de Aleppo, a variante textual do *ketiv* “escreve-se” sempre está no corpo do texto, enquanto que a variante do *qere* é apresentada como uma variante textual na marginal do códice. Um exemplo é

, cuja variante do *ketiv* “escreve-se” é וְשִׁגְלָנָה e a variante do *qere* é יִשְׁכַּבְנָה, isto é, וְשִׁכְבָּנָה. É importante observar que o massoreta introduziu os sinais massoréticos da variante textual do *qere* יִשְׁכַּבְנָה no *ketiv* “escreve-se” וְשִׁגְלָנָה e o leitor precisa projetar os sinais massoréticos do *ketiv* “escreve-se” no *qere*³⁴⁹.

Entre outros exemplos de *qere–ketiv* “lê-se/escreve-se” e que são tratados Ḥayyūdj podemos citar: (*qere*) לְהַכְרוֹת / (*ketiv*) לְהַכְרוֹת³⁵⁰ em 2Sam 3:35³⁵¹ e מְגִדּוֹל / מְגִדִּיל em 2Sam 22:51.

³⁴⁹ Ofer observa que as edições das Bíblias Hebraicas de Guinsburg apresentam o *ketiv* com sinais massoréticos em nota de rodapé. Segundo Ofer é uma reconstrução inventada por Guinsburg, pois tais variantes nunca foram encontradas com sinais massoréticos na Messorá (OFER, 2008).

³⁵⁰ (NUTT, 5630) p83; (DELGADO, 2004) p158; (OFER, 2009/1) p259.

³⁵¹ Ofer observa que esse *qere–ketiv* é segundo o Talmude Babilônico de San’edrin 20a, pois segundo a Messorá lê-se e escreve-se לְהַכְרוֹת; Qimḥi sanciona a versão do *qere–ketiv* segundo o Talmude Babilônico (BIESENTHAL e F. LEBRECHT, 1847) p339.

7.4.1.1.1 *Qere-ketiv “lê-se/escreve-se” de homófonos reais*

Dentre as inúmeras anotações massoréticas de *qere-ketiv* “lê-se/escreve-se” encontra-se uma classe intrigante, cuja pronúncia das variantes textuais tanto segundo o *qere* como *ketiv* é a mesma.

Esse tipo de orientação massorética tende a confundir os leitores com a falsa impressão de que a leitura, em voz alta, da variante do *ketiv* difere da variante do *qere*.

Denomina-se de *qere-ketiv de homófonos reais* aqueles *qere-ketiv* compostos por duas variantes textuais homófonas que são reconhecidas como tais pelas tradições judaicas babilônicas, israelenses e tiberiense³⁵².

O caso que exemplifica bem essa classe de homófonos é o das variantes textuais לֹא “não” (*ketiv*) e לוֹ “para ele” (*qere*)³⁵³. Membros das comunidades israelenses, tiberienses e babilônicas leem, em voz alta, ambas as variantes como /lo/, apesar do significado ser diferente.

7.4.1.1.2 *Qere-ketiv de palavras relativo à tradição*

Existe outro tipo de *qere-ketiv* “lê-se/escreve-se” cuja pronúncia das variantes textuais tanto segundo o *qere* como o *ketiv* é relativa à tradição, isto é, segundo a tradição tiberiense as duas variantes textuais representam duas sequências

³⁵² É importante ressaltar, que neste estudo excluem as tradições iemenitas, pois segundo essas, mesmo os denominados aqui de homófonos reais, na realidade não são homófonos.

³⁵³ Como exemplo, cita-se Ex 21:8:

“אם-רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר-לֹא (קרי לו) יַעֲדָה וְהַפְּדָהּ לָעַם זָכָרִי לֹא-יִמְשָׁל לְמַכָּרָהּ בְּבָגְדוֹ-יָבֵה:”.

fônicas, enquanto que, segundo a tradição israelense, representam a mesma sequência fônica. Por exemplo, pares do tipo: בְּמוֹתַי\בִּמְתִּי são *qere-ketiv* “lê-se/escreve-se” apenas segundo as tradições tiberiense (e babilônica), pois segundo a tradição tiberiense o <וֹ> seria realizado como /o/ e o <ֹ> indicado pelo <וֹ> como /o/.

Enquanto que segundo a tradição israelense tanto <ֹ> indicado pelo <וֹ> como o <וֹ> são realizados como /o/.

7.4.1.1.3 *Qere-ketiv de palavras compostas*

Outro tipo de *qere-ketiv* “lê-se/escreve-se” é constituído pelas palavras compostas que podem ser (a) grafadas com uma palavra e lidas como duas; (b) grafadas em duas palavras e lidas como uma; (c) grafadas e lidas como estão escritas.

Uma lista de exemplos de *qere-ketiv* “lê-se/escreve-se” de palavras compostas encontra-se no Códice Sasson folio 46 no qual se lê, da direita para esquerda, na primeira coluna: “essas quinze palavras escrevem-se em uma [palavra] e lê-se em duas [palavras]”; na segunda coluna, a forma como o texto deve ser ortografado; na terceira coluna, uma letra ם de *ketiv* em cada linha; na quarta coluna, a localização das palavras representadas com as iniciais do versículo onde se encontram; na quinta coluna, como as sequências de palavras devem ser lidas; e na última coluna, uma letra ם de *qere*.

A instabilidade da grafia das palavras compostas era comum, mesmo em códices de referência. Podem-se citar os seguintes exemplos, nos quais é possível ver que os códices de referência divergiam entre si quanto à ortografia.

Grafia→	Junto	Separado
Código	ב ש ¹	ש
Texto ³⁵⁴	פְּדָה־צוֹר	פְּדָה־צוֹר ³⁵⁵
Código	א ק ש ¹	ל
Texto ³⁵⁶	רַב־שָׁקָה	רַב־שָׁקָה
Código	א ש ¹	ש
Texto ³⁵⁷	פְּדָר־לְעוֹמֶר	פְּדָר־לְעוֹמֶר

O próximo exemplo apresenta um caso de variação intrínseca. A expressão idiomática אָף וַיֵּהָר אֵף “ficou nervoso” que normalmente é grafada em duas

³⁵⁴ Num 1:10; 2:20; 7:54, 59; 10:23.

³⁵⁵ De acordo com a lista de versões preparadas por Breuer em (MOSSAD HARAV KOOK, 1988) p40, em Num 7:54 o código ש apresenta פְּדָה־צוֹר. Nota-se que Breuer não cita as versões admitidas em ל. Acredita-se que o motivo seja o fato de o Texto Consonantal de ל, em certos casos, não apresentar uma separação clara entre palavras.

³⁵⁶ IIReis 18:17, 26, 28, 37; 19:4, 8; Is 36:2, 4, 11, 12, 13, 22; 37:4, 8.

³⁵⁷ Gen 14:1, 4, 5, 9, 17.

palavras é excepcionalmente grafada em uma palavra וַיִּחַרְצָף “ficou nervoso”³⁵⁸ no Códice ל.

Grafia→	Junto	Separado
Códice	ל	א ק ש ¹ ש
Texto ³⁵⁹	וַיִּחַרְצָף	וַיִּחַר אָף

7.4.1.1.4 *Qere–ketiv onde a superfície vocálica contradiz a superfície consonantal*

Outro tipo de *qere–ketiv* “lê-se/escreve-se” são aqueles cuja leitura natural do Texto Consonantal induz uma leitura diferente daquela registrada pelos sinais massoréticos (vogais e diacríticos que auxiliam a leitura), semelhante aos métodos talmúdicos de *’em laMiqra* “texto oral é autoritativo” e *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo”.

O tipo mais famoso e que de tão famoso deixou de ser registrado nas marginais dos códices é constituído pelo par הוּא/הִיא.

A Messorá Babilônica³⁶⁰ citada pelo massoreta Shemu’el Ben Ya’aqov em ל^{361(נ)} e a Messorá anotada no Códice Sasson¹ informam que a ortografia ambiente de הִיא é com ו. Isso é possível ver no trecho extraído do mesmo códice folio 413, no qual se lê: “*Onze* [vezes grafa-se הִיא]. Todo הִיא ‘ela’ [encontrado] na Torá escreve-se הוּא ‘ele’ exceto [em] onze [ocorrências] em que se escreve הִיא ‘ela’, e lê-se [‘ela’]” (grifos nossos).

É curioso notar que *onze* no início da sentença é um sinal mnemotécnico, pois as letras que o compõem são as duas últimas letras de הִיא;

³⁵⁸ Num 12:9.

³⁵⁹ Num 1:10; 2:20; 7:54, 59; 10:23.

³⁶⁰ (OFER, 2001) p392 “הִיא “ela” escreve-se com ו [excepcionalmente] onze vezes na Torá”, em outras palavras, a grafia ambiente é הוּא.

³⁶¹ (BREUER, 2002) p506; “todo הִיא escreve-se como ו exceto [em] onze [ocorrências]”.

7.4.1.2 *Malê-ḥasser “pleno-defectivo”*

Outra sorte de anotação massorética é o tipo *malê-ḥasser* “pleno-defectivo”, que serve para indicar se uma sequência está plena ou defectiva. Esse tipo de orientação normalmente aparece ao lado das exceções. Se uma sequência é indicada como *malê* “plena” significa que, segundo o massoreta, a grafia ambiente dela deveria ser *ḥasser* “defectiva”. Por outro lado, se a sequência fosse marcada como *ḥasser* “defectiva”, indicaria que segundo o massoreta, ela deveria ser grafada *malê* “plena”.

Como exemplo de sequência *ḥasser* “defectiva”, pode-se citar

onde o massoreta informa que a sequência תשאבות está defectiva, isto é, sua grafia normal seria: תשאבות. Como exemplo de *malê* “plena”,

cita-se: ותשלחני, que segundo o massoreta a ortografia comum deveria ser ותשלחני.

Os casos de *malê-ḥasser* são inúmeros e às vezes são marcados de maneira diversa. Para indicar a grafia plena-defectiva correta de מְחַטּוֹ em três situações o massoreta diz: “três [ocorrências de מְחַטּוֹ], uma escrita com טו; uma escrita com טא, e outra escrita com טוא”

Em outras palavras, o massoreta informa que a sequência fônica representada por מְחַטּוֹ encontra-se grafada, plena-defectiva, no Texto Massorético de três maneiras: (a) מְחַטּוֹ; (b) מְחַטּוֹא; e (c) מְחַטּוֹא.

Outro exemplo é a palavra הַרְיָמָה extraída do mesmo códice³⁶², que deve

³⁶² Códice Sasson¹ folio 71.

desse último caso, cita-se (a) o caso de *qere–ketiv* ³⁶⁴ do Códice de Leningrado folio 14 verso, mantido nas bíblias rabínicas. Nesse caso, nota-se que o texto oferecido pelo *qere* “lê-se” גוים³⁶⁵ representar uma leitura idêntica à oferecida pelo *ketiv* “escreve-se” com a ajuda dos sinais massoréticos. Parece que esse tipo de anotação informa ao *sofêr* que a leitura destoa do texto; (b) o caso de *malê–ḥasser*

onde o massoreta observa, na mesma página, que תולדות “gerações” está defectiva e aparece apenas uma vez no Texto Bíblico com essa grafia. Desses dois exemplos, observa-se que o massoreta se preocupou em informar que o texto assinalado merecia atenção, em (a) o massoreta chamou atenção com uma anotação do tipo *qere–ketiv* para que o leitor não leia, como se estivesse escrito גוים “orgulhosos” ou “vale [entre montanhas]”; e em (b) o massoreta chamou a atenção com uma anotação do tipo *ḥasser* que a leitura não é תולדת “geração” no caso constructo. Ambas as anotações referem-se à ausência do <ו>, mas em um momento o massoreta preferiu o estilo *qere–ketiv* e outra o estilo *ḥasser*.

Essa discussão é importante, pois corrobora a visão do presente trabalho que Ḥayyūdj enxergava todo o texto massorético como se fosse *qere–ketiv*, independente das informações passadas pela Messorá.

No presente trabalho, dependendo do contexto, *qere–ketiv* não necessariamente significa que exista uma anotação massorética com o texto “*qere–ketiv*”. Por exemplo, no caso de תולדת, dizer que תולדת está *ḥasser* ‘defectiva’ ou (*qere*) תולדות / (ketiv) תולדת, é dizer a mesma coisa, mas em outras palavras.

7.4.1.4 *Qere–ketiv nas obras de Ḥayyūdj*

Muito embora trate extensivamente de casos de *qere–ketiv*, Ḥayyūdj faz referência a eles com termos mais abrangentes em judeo-árabe: כַּת “escreve-se” para o *ketiv*; e לִפְט “lê-se”. A não correspondência terminológica entre os termos árabes e os massoréticos percebe-se nitidamente pelas traduções de לִפְט ao hebraico oferecidas por ‘Avraham Ben ‘Ezra e Moshê Ibn Gīqatilha: מִקְרָא “pronúncia”.

³⁶⁴ Gen 25:23.

³⁶⁵ É importante observar que segundo Ḥayyūdj גוים = גוים = גוים = גוים. Todavia, apenas גוים é o mais intuitivo. Nota-se que em גוי, sing. de גוים o *yod*, não está em *repouso frágil*, pois está no final de palavra, como em גוי e גוי.

O uso de termos mais abrangentes torna a leitura dos textos de Ḥayyūdj mais complexa, pois o leitor, não tem como saber se Ḥayyūdj se refere a uma variante textual de *qere* ou se ele remete a uma leitura do texto escrito aos moldes dos métodos talmúdicos *’em laMiqla* “texto oral é autoritativo” e *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo”.

Ainda assim, Ḥayyūdj diversifica a terminologia e utiliza outros termos em judeo-árabe, como מכתוב *maktub* para o *ketiv* e מקרא *maqru* para o *qere*³⁶⁶.

Por esse motivo, o presente trabalho tomou a liberdade de utilizar os termos *qere–ketiv* de modo que abranja casos de *malê–ḥasser* que oferecem mais de uma leitura conforme explicado em §7.4.1.3.

De acordo com o presente estudo, Ḥayyūdj refletiu sobre: os “*qere–ketiv*” massoréticos de homófonos reais; sobre os “*qere–ketiv*” relativos a tradição andaluz; e sobre as anotações massoréticas do tipo *malê–ḥasser* para descobrir a “fragilidade” ou “metaestabilidade” das letras <א, ה, ו, י> associando-as as letras de prolongação do árabe.

7.4.2 *Massoret*

Em textos talmúdicos, o termo *massoret* na expressão “*’em laMassoret*” “texto escrito é autoritativo” refere-se ao Texto Consonantal dos rolos bíblicos³⁶⁷. Em textos medievais encontra-se *massoret* como sinônimo de *messorá*³⁶⁸. Segundo Ben Ḥayyim, nas últimas gerações o termo *massoret* passou a ser usado para designar a tradição, isto é, a transmissão de costumes de geração em geração³⁶⁹.

No presente trabalho, estudam-se três componentes das tradições das comunidades judaicas babilônicas, tiberienses e israelenses não tiberienses³⁷⁰, com o intuito de identificar a tradição de Ḥayyūdj. Nota-se que a Messorá desenvolvida por essas comunidades, originalmente, refletia suas respectivas tradições, muito embora seja possível encontrar textos grafados em uma tradição e que refletiam outra. Os componentes da *massoret* “tradição” analisados são: (a) a pronúncia; (b) o sistema massorético de sinais; e (c) o dialeto.

³⁶⁶ (BASAL, 2001) p47; (1988 אברהם מסון).

³⁶⁷ Vide §6.3.3.

³⁶⁸ Vide §7.2.

³⁶⁹ (BEN-HAYYIM, 1992) p405.

³⁷⁰ A tradição iemenita é discutida com menos frequência, pois dificilmente Ḥayyūdj teve contato com a tradição israelense não tiberiense. Apesar disso, a tradição iemenita foi consultada, pois segundo Morag, os iemenitas preservam traços judaicos babilônicos fossilizados.

É importante observar que as comunidades preservam até os dias de hoje pronúncias diferentes de acordo com o gênero literário³⁷¹. Acredita-se que Ḥayyūdj tenha sido o primeiro a registrar que a leitura dos textos bíblicos durante a leitura da Torá seria diferente da leitura dos mesmos nos textos das orações³⁷².

7.5 A abrangência da Messorá

A princípio, a Messorá estava limitada aos textos bíblicos e apresentava apenas contabilizações e anotações textuais lacônicas.

Entretanto, foram descobertos textos targúmicos com anotações

³⁷¹ (MORAG, 5745) p100.

³⁷² (BASAL, 2001) p80-85 páginas pares o texto em hebraico e páginas ímpares o texto em judeo-árabe.

massoréticas semelhantes às dos textos bíblicos³⁷³. Foram encontrados, também, diversos estilos literários com o sistema massorético de sinais pertencentes ao período dos fragmentos de textos bíblicos mais antigos: textos targúnicos, midráshicos, massoréticos, mishnáicos, talmúdicos, piúuticos e gaônicos³⁷⁴.

A existência de textos não bíblicos com sinais massoréticos anteriores à Ḥayyūdj podem ajudar a entender porque Ḥayyūdj discutia os sinais massoréticos de palavras não encontradas nos textos bíblicos, no início do seu tratado dedicado às vogais, o *kitāb 'al-tanqīṭ*.

Estudos recentes focados na Messorá revelaram que o escopo da Messorá era mais amplo do que se imaginava. Envolve diversas disciplinas como ortografia, fonética, fonologia, morfologia, lexicografia, literatura comparada (as diversas variações do texto massorético entre si e diante de traduções), exegese e até teologia. Devido à grande diversidade de material massorético produzido ao longo de séculos, os estudos massoréticos poderiam ser estudados não apenas sincronicamente, mas diacronicamente³⁷⁵. No presente trabalho atem-se apenas em tópicos da Messorá que podem ajudar a esclarecer a doutrina gramatical de Ḥayyūdj.

7.6 O início da messorá escrita

A Messorá de origem judaica era tão antiga quanto a leitura dos rolos bíblicos em público durante o período bíblico, muito anterior à Peshita (c. 400 AD³⁷⁶)³⁷⁷.

No período talmúdico, sábios judeus mantinham Listas Massoréticas no Talmude Babilônico e no Talmude Hierosolimitano, espalhadas entre discussões sobre a

³⁷³ (YEIVIN, 2003) p100; (DOTAN, 2007) p622.

³⁷⁴ Fragmentos dos diversos estilos literários foram analisados em (YEIVIN, 1985) por Yeivin em seus estudos sobre as tradições e os sistemas massorético de sinais de origem judaica babilônica. Textos massoréticos foram reanalisados por Ofer (OFER, 2001); e recentemente Birnbaum fez um estudo sistemático sobre a linguagem e os sistemas massoréticos de fragmentos mishnáicos datados paleograficamente como pertencentes ao século IX (BIRNBAUM, 2008).

³⁷⁵ (ZER, 2011) p80-89.

³⁷⁶ (HEALEY, 2005) p xvii.

³⁷⁷ A Peshita é a tradução da Bíblia Hebraica para o siríaco (DOTAN, 2007) p611.

Lei Rabanita e exegeticas³⁷⁸.

No período pós-talmúdico surgiram centros massoréticos localizados em Israel e na Babilônia³⁷⁹. Costuma-se separar os centros de Israel em centros israelenses não tiberienses e centros tiberienses, dada a grande importância que esses últimos exerceram na perpetuação de textos bíblicos.

Yeivin resume a relação cronológica entre as escolas massoréticas babilônicas e tiberienses e propõe três momentos que, segundo Ofer são cronológicos³⁸⁰:

- a) momento em que as atividades massoréticas se iniciaram. Os textos babilônicos e tiberienses eram “puros”, isto é, possuíam Messorá sem contaminações externas;
- b) momento em que as tradições massoréticas se “contaminaram”, isto é, a migração de Messorá Babilônica para textos tiberienses “puros” e vice-versa; segundo Ofer, um exemplo de manuscrito tiberiense “contaminado” pela Messorá Babilônica é o ⁽ⁿ⁾ל;;
- c) momento em que as duas tradições procuraram voltar a suas origens, isto é, expurgar as contaminações externas³⁸¹.

7.7 Questões massoréticas no Talmude

Os talmudistas se preocuparam em registrar diversos aspectos relacionados à correta transmissão escrita e oral dos rolos bíblicos³⁸². Um dos casos que merece destaque é o das palavras compostas, que desde aquela época era tema de debates e se estendeu por séculos, passando pelo período massorético até chegar a Hayyūdj.

³⁷⁸ Por exemplo, no Talmude Hierosolimitano de Meguilá p13A; e no Talmude Babilônico de Pessahim p117A.

³⁷⁹ Segundo Wickes, os judeus apenas seguiram o exemplo das igrejas gregas e siríacas (WICKES e DOTAN, 1970) p1.

³⁸⁰ (OFER, 2011) p261

³⁸¹ (OFER, 2011) p261. Ofer observa que Yeivin não cita exemplos de manuscritos que pertençam a esses “momentos”.

³⁸² Em textos espalhados no Talmude encontram-se orientações relativas à transmissão correta do texto escrito como no caso de letras que devem ser escritas: (a) em tamanho maior como <ע> e <ד> em:

“שָׁמַע יִשְׂרָאֵל [...] אֶחָד” (Lev. 1:1); (b) em tamanho menor como o <ה> “בְּהַבְרָאָם” de Genesis e como o <א> de “לְמַרְפֵּה הַמִּשְׁרָה” (Lev. 1:1); (c) de maneira irregular como o <ם> de “לְמַרְפֵּה הַמִּשְׁרָה”; (d) com pontinhos sobre elas como em “לִנְזוֹ וּלְבִנְיָנוֹ”; entre outras. Quanto à transmissão do texto oral registraram-se casos onde o texto apresentava palavras que segundo os talmudistas “não eram apropriadas” e cuja leitura tradicional deveria ser diferente como “שִׁגְלָנָה” que se lê “שִׁכְבָּנָה” “deitará com ela”; e “עֲפֻלִּים” que se lê “טְחוּרִים” “hemorroidas” (Talmude Babilônico de Meguilá 25B).

Ḥayyūdj não trata de todos os casos citados pelo Talmude e na Messorá, todavia, se dedica a explicar alguns deles, passando para o leitor uma regra geral, que segundo ele, seria suficiente para orientar a leitura.

Na sequência, apresentam-se como os talmudistas trataram as palavras compostas e destacam-se, em nota de rodapé, os casos mencionados por Ḥayyūdj encontrados no Tratado de *Sofrim*³⁸³.

7.7.1 Talmude Hierosolimitano

O Talmude Hierosolimitano de *Meguilá* p13A apresenta duas listas massoréticas de palavras compostas e orienta que a ortografia das palavras da primeira lista deve ser “*não separável*”³⁸⁴ enquanto que a segunda lista não tem essa restrição.

A primeira lista contém sete nomes próprios de líderes tribais e orienta o escriba:

Escreve-se “עמיאל” (“*não divisível*”), mas não “עמי אל” (“*divisível*”).
 Escreve-se “צוריאל” (“*não divisível*”), mas não “צורי אל” (“*divisível*”).
 Escreve-se “צורישדי” (“*não divisível*”), mas não “צורי שדי” (“*divisível*”).
 Escreve-se “גמליאל” (“*não divisível*”), mas não “גמלי אל” (“*divisível*”).
 Escreve-se “פדהצור” (“*não divisível*”), mas não “פדה צור” (“*divisível*”).
 Escreve-se “פדהאל” (“*não divisível*”), mas não “פדה אל” (“*divisível*”).

A segunda lista contém nomes próprios e expressões idiomáticas e o instrui:

Escreve-se “צפנת פענח” (“*divisível*”), mas não “צפנתפענח” (“*não divisível*”).
 Escreve-se “בית אל” (“*divisível*”), mas não “ביתאל” (“*não divisível*”).
 Escreve-se “בית און” (“*divisível*”), mas não “ביתאון” (“*não divisível*”).
 Escreve-se “וחרה אף” (“*divisível*”), mas não “וחראף” (“*não divisível*”).
 Escreve-se “וחרה אפי” (“*divisível*”), mas não “וחראפי” (“*não divisível*”).
 Escreve-se “פוט פרע” (“*divisível*”), mas não “פוטפרע” (“*não divisível*”).

Na sequência, o Talmude Hierosolimitano traz uma discussão de talmudistas quanto à palavra “הללויה”, sem chegar a um consenso. Alguns atribuem “הללויה” à lista massorética de palavras “*não divisíveis*”, isto é, que se escreve “הללויה”, mas não “הללו יה”, e outros atribuem “הללויה” à lista de palavras “*divisíveis*”, isto é, que se pode escrever “הללו יה”, mas não “הללויה”.

Essa discussão mostra que, no período do Talmude Hierosolimitano, já havia em Tiberíades diversas escolas de escribas que divergiam entre si sobre o texto

³⁸³ Uma breve coletânea de questões massoréticas tratadas por Ḥayyūdj pode ser encontrada em Ofer (OFER, 2009/1) p3-4 e notas 5 e 6.

³⁸⁴ “שאינן נחלקין” lit. “*não divisíveis*”. O comentário impresso na marginal esquerda do texto talmúdico mencionado “*não divisível*” quer dizer que o escriba não tem permissão de separar certas palavras em duas (na mesma linha). O comentário impresso na marginal direita explica que com “*não divisível*” significa “*não separável em duas linhas*”, isto é, se não houver espaço suficiente para escrever essas palavras em uma linha, o escriba deve escrevê-las, por inteiro, na linha seguinte.

bíblico.

7.7.2 *Talmude Babilônico*

Além da ortografia da palavra “הללויה” que era discutida pelos talmudistas hierosolimitanos como citado na seção anterior, os talmudistas babilônicos, no Talmude Babilônico de *Pessahim* p117A, discutem a ortografia de mais três palavras, sem entrar no mérito de sua leitura. Entretanto, não chegam a um consenso se essas palavras devem ser grafadas em “uma”³⁸⁵ ou em “duas”³⁸⁶ palavras como segue:

“כס יה” ou “כסיה”?
 “ידיד יה” ou “ידידיה”?
 “מרחב יה” ou “מרחביה”?

Nota-se que também na Babilônia existiam escolas de escribas que divergiam entre si.

7.7.3 *Tratado de Sofrim*

Semelhante ao Talmude Hierosolimitano e ao Talmude Babilônico, o tratado de Sofrim³⁸⁷ capítulo 5 parágrafo 10 cita uma discussão entre sábios sobre quais palavras pertencem à lista massorética de palavras “*divisíveis*”. Comparando-se as listas mencionadas por esses sábios com as dos dois Talmudes percebe-se que as palavras discutidas, basicamente, são as mesmas.

Quanto às palavras “*não divisíveis*”, no mesmo capítulo parágrafo 11 são citadas outras que não foram mencionadas nos dois Talmudes, como por exemplo:

Escreve-se “נבוכדנצר” (“*não divisível*”), mas não “נבוכד נצר” (“*divisível*”).
 Escreve-se “פוטפר” (“*não divisível*”), mas não “פוט פר” (“*divisível*”).
 Escreve-se “געתם” (“*não divisível*”), mas não “געה תם” (“*divisível*”).
 Escreve-se “ישראל” (“*não divisível*”), mas não “ישר אל” (“*divisível*”).

A grande novidade oferecida pelo Tratado de Sofrim é a discussão sobre a orientação de leitura das palavras compostas. No capítulo 7 parágrafo 3 há uma lista de palavras compostas cuja ortografia deve ser como “*uma fala*”³⁸⁸, mas a leitura deve ser em “*duas*”³⁸⁹ [falas]³⁹⁰, como por exemplo:

³⁸⁵ “אחת” “uma”. De acordo com o comentário do Rabino Shelomo Ben Yitshaq, o Rashi, impresso na marginal direita do texto mencionado, “אחת” significa uma palavra “*não separável*” em duas. Essa explicação converge com a abordagem do Talmude Hierosolimitano.

³⁸⁶ “שתיים” “duas”

³⁸⁷ O Tratado de Sofrim contém as leis e os procedimentos que os escribas devem respeitar durante a preparação de rolos da Torá e outros textos sagrados.

³⁸⁸ “דבר אחד” “uma fala”. Não faz sentido traduzir דבר *davar* como “coisa”, pois דבר *davar* também significa “fala”.

³⁸⁹ “שניים” “duas [falas]”.

³⁹⁰ “כותבים דבר אחד וקוראים שניים” “escreve-se como uma fala, mas lê-se em duas [falas]”.

Escreve-se “בגד”, mas lê-se “בא גד”³⁹¹.
 Escreve-se “מלכם”, mas lê-se “מה לכם”³⁹².
 Escreve-se “והנה הוא”, mas lê-se “והנה הוא”.
 Escreve-se “מהם”, mas lê-se “מה הם”.
 Escreve-se “בנימן”, mas lê-se “בני מן”³⁹³.
 Escreve-se “לבנימני”, mas lê-se “בן ימיני”³⁹⁴.
 Escreve-se “חלכאים”, mas lê-se “חל כאים”.
 Escreve-se “לגאיונים”, mas lê-se “לגאי יונים”.

Na mesma referência, há outra lista de palavras cuja ortografia deve ser em “*duas falas*”, mas a leitura é em “*uma fala*”³⁹⁵. Por exemplo:

Escreve-se “כי טוב”, mas lê-se “כטוב”.
 Escreve-se “מן בת”, mas lê-se “מבת”.

7.8 A Messorá pós-talmúdica

As atividades massoréticas pós-talmúdicas se expandiram basicamente em centros massoréticos babilônicos, tiberienses, israelenses não tiberienses e posteriormente andaluzes.

Os estudos sobre a Messorá dos centros massoréticos babilônicos no Ocidente³⁹⁶ são relativamente recentes, em oposição ao tiberiense que nunca deixou de ser estudado. Na Andaluzia, Menaḥem e Dunash fizeram uso da Messorá Tiberiense para suas análises exegéticas e Ḥayyūdj foi o primeiro a analisar profundamente o sistema massorético de sinais de origem tiberiense e diversas anotações massoréticas.

7.8.1 A Messorá Babilônica

7.8.1.1 Os estudos modernos sobre a Messorá Babilônica

Textos e fragmentos de textos bíblicos³⁹⁷ e targúmicos com sinais massoréticos até então desconhecido foram descobertos na sinagoga da cidade de Tshufut-Qale em Odessa, na Ucrânia, por Firkovitch em 1839 e anunciados ao Ocidente no periódico mensal *Tsion* do ano judaico de 5601 (ou 1841 A.D.)³⁹⁸. Pinner (1845) em *Prospectus* (catálogo de manuscritos de Firkovitch) descreveu o material anunciado e

³⁹¹ Discutido por Ḥayyūdj em (NUTT, 5630) p106; ou (DELGADO, 2004) p195; (BASAL, 2001) p84.

³⁹² Discutido por Ḥayyūdj em (NUTT, 5630) p8; ou (DELGADO, 2004) p43.

³⁹³ Discutido por Ḥayyūdj em (NUTT, 5630) p8; ou (DELGADO, 2004) p26.

³⁹⁴ Discutido por Ḥayyūdj em (NUTT, 5630) p8; ou (DELGADO, 2004) p26.

³⁹⁵ “והיפיהם” “o contrário”.

³⁹⁶ Judeus iemenitas, até os dias de hoje utilizam livros com um sistema massorético de sinais simples de origem judaica babilônica. Nos últimos anos, o Rabino Kapaḥ editou o livro apócrifo de Antiokhos com sinais judaicos babilônicos.

³⁹⁷ Alguns trechos bíblicos foram editados por Pinsker em (PINSKER, 5623 (1863)).

³⁹⁸ (OFER, 2001) p4; (YEIVIN, 1985) p91; (PINSKER, 5623 (1863)) p1; (STEINSCHNEIDER, 1857) nota 21 p323. Uma folha original do manuscrito publicado foi enviada ao Rabino Reggio (Yashar) e outras duas para a “Sociedade Oriental Alemã”.

publicou um fac-símile de um trecho de Ḥabaquq³⁹⁹. O primeiro trabalho mais abrangente e revolucionário sobre esse material foi elaborado por Pinsker (1863) que denominou o tal sistema de *niqqud* “*sistema de sinais*” de assírio ou babilônico⁴⁰⁰.

Em 1885 Guinsburg inaugurou os estudos da Messorá Babilônica ao publicar textos cedidos por Strack⁴⁰¹ sob o tópico המסורה מצ'ופוט קאלי, hebr. “a Messorá de Tshufut-Qale⁴⁰²”, mas sem comentá-los⁴⁰³. Kahle identificou que parte do material massorético de Tshufut-Qale fazia parte da Messorá Babilônica⁴⁰⁴. O trabalho de Breuer (1992) sobre a Messorá do espanhol Shemu'el Ben Ya'aqov – Códice de Leningrado^(M) (ל) – (c. sec. XI) abriu novos horizontes para os estudos massoréticos babilônicos⁴⁰⁵. Apesar de o códice ser de tradição tiberiense, as suas anotações massoréticas são de origem judaica babilônica⁴⁰⁶. Ofer completa os trabalhos de Yeivin e de Breuer⁴⁰⁷ em sua obra dedicada às anotações massoréticas babilônicas, apresentada na reunião da Academia de Língua Hebraica em 23 de março de 1998⁴⁰⁸.

7.8.1.2 O período de atuação dos centros massoréticos babilônicos

Yeivin acredita que as atividades massoréticas iniciaram-se na Babilônia e de lá migraram para Tiberíades⁴⁰⁹. Em um estudo recente dedicado às anotações massoréticas babilônicas, Ofer inferiu que a composição dessas iniciou-se na Babilônia em um período anterior ao da fixação do texto bíblico pelos *sofrim*, pl. de *sofer*, babilônicos⁴¹⁰.

Segundo os manuscritos de tradição babilônica analisados, a Messorá Babilônica foi contaminada gradativamente pela Messorá Tiberiense por volta do século

³⁹⁹ (YEIVIN, 1985) p37.

⁴⁰⁰ (OFER, 2001) p4; (YEIVIN, 1985) p37; Segundo o próprio autor essa obra era a introdução para um trabalho mais abrangente e detalhado vide introdução de (PINSKER, 5623 (1863)).

⁴⁰¹ Vide prefácio em (GUINSBURG, 1885).

⁴⁰² (GUINSBURG, 1885) p207-258; (OFER, 2001) p4.

⁴⁰³ (OFER, 2001) p4.

⁴⁰⁴ (OFER, 2001) p4.

⁴⁰⁵ (OFER, 2001) p5.

⁴⁰⁶ Vide introdução em (BREUER, 2002); (OFER, 2001) p5.

⁴⁰⁷ (OFER, 2001) p5; Segundo Ofer, Yeivin tocou em aspectos da Messorá Babilônica, mas sem se aprofundar. Por outro lado, Breuer tratou de uma Messorá que não era puramente babilônica, pois acompanhava um texto basicamente de tradição tiberiense.

⁴⁰⁸ Contracapa de (OFER, 2001).

⁴⁰⁹ (YEIVIN, 2003) p98. Yeivin pontua quatro fatos, que segundo ele, são sinais de antiguidade. Dentre eles, mencionam-se dois: a) a Messorá Babilônica apenas descreve as palavras comentadas sem incluir o número de ocorrências como fazem os tiberienses. b) textos (judaicos) babilônicos não possuem Messorá em colofões como os tiberienses.

⁴¹⁰ (OFER, 2001) p176.

IX⁴¹¹. Esse fato é corroborado por gramáticos como Se'ádia que, apesar de atuarem na Babilônia, basearam seus estudos gramaticais em textos tiberienses e raramente citavam elementos de tradição babilônica⁴¹².

7.8.1.3 Os centros massoréticos de Sura e Neharda e outros centros babilônicos

Segundo Levita, os seguintes termos que aparecem em listas massoréticas tiberienses: *madinḥa* 'e " 'orientais' " e *ma'arva* 'e " *ocidentais* " referem-se respectivamente aos centros massoréticos babilônicos e aos centros massoréticos israelenses⁴¹³.

Na Messorá Babilônica são citados diversos centros massoréticos⁴¹⁴. Dentre eles, se destacam os centros massoréticos de Sura e Neharda⁴¹⁵. Por exemplo, na Messorá de ⁽²⁾ל há uma anotação massorética que reporta à discussão entre *sura* 'e "centros judaicos de Sura", e *neharda* 'e "centros judaicos de Neharda" quanto ao *lamed* <ל> de "והתגלח" em Lev. 13:33: "para os centros massoréticos de Sura é *digsha* [<◌◌> análogo ao *daguesh* <◌◌> tiberiense] e para os centros massoréticos de Neharda é [<◌◌> análogo ao *rafê* <◌◌> tiberiense]"⁴¹⁶. Na Messorá Babilônica editada por Ofer, o centro de Sura é citado em uma anotação que diz que *sura* 'e "centros judaicos de Sura" escrevem o versículo de Gn 3:16 em um parágrafo diferenciado⁴¹⁷. Os centros massoréticos de Neharda e de Sura aparecem em uma discussão quanto aos versículos com a palavra ויטר que, segundo Ofer, não está clara a sua finalidade⁴¹⁸.

Outros centros babilônicos são citados, mas menos frequentemente. O centro de Meḥoza foi identificado acrescentando o versículo de Gn 9:10 em uma lista massorética que contém a partícula "ואת" cuja finalidade não é clara para Ofer⁴¹⁹.

7.8.1.4 Os dialetos judaicos babilônicos

Nesta seção, abordam-se os dialetos judaicos babilônicos com o intuito de apresentar os obstáculos que o presente estudo encontrou ao comparar os textos

⁴¹¹ (YEIVIN, 2003) p93-94.

⁴¹² (YEIVIN, 1985) p24.

⁴¹³ (LEVITA, 1867) p118 ou (LEVITA, 1771) p8.

⁴¹⁴ (OFER, 2001) p41.

⁴¹⁵ Esses centros são os mesmos onde estavam instaladas as academias rabínicas no Período do Gueonato, vide §6.3.2.

⁴¹⁶ (BREUER, 2002) p78-79 nota 8.

⁴¹⁷ "פסקה סתומה", Ofer não explica o que é uma *pisqá* "fechada", mas pelo contexto entende-se que se trata do espaçamento entre o versículo apontado e o anterior (OFER, 2001) p319.

⁴¹⁸ (OFER, 2001) p420.

⁴¹⁹ (OFER, 2001) p370.

tiberienses tratados por Ḥayyūdj com os textos babilônicos. Nota-se que a ausência de um *corpus textual escrito* completo que represente a tradição babilônica e a diversidade de fragmentos com características variadas traz incertezas⁴²⁰ e novas descobertas podem sugerir alterações nos modelos estabelecidos⁴²¹.

Em 1902, Kahle expandiu as pesquisas sobre a tradição judaica babilônica. Ele identificou corretamente que certos manuscritos refletiam um dialeto que, segundo ele, seria o dialeto judaico babilônico original, isto é, em um estágio anterior à sua “contaminação” pela tradição tiberiense⁴²². Com base nisso, Kahle classificou os manuscritos que refletem este dialeto em (Judaico) Babilônico Antigo (JBA)⁴²³ e os outros como (Judaico) Babilônico Recente (JBR). Diéz-Macho continuou o trabalho de Kahle na edição de manuscritos e na sua análise classificatória⁴²⁴. Yeivin juntou todo o material disponível espalhado em diversas bibliotecas, analisou-o e o reclassificou em sua obra magna (1.273 páginas!) em função do dialeto veiculado, independente do sistema de vogais e em função do sistema grafemático, independente do dialeto⁴²⁵. Manuscritos com escrita babilônica que reproduzem 100% o dialeto tiberiense foram excluídos dos estudos de Yeivin, pois o objetivo de Yeivin era documentar o dialeto babilônico.

⁴²⁰ (YEIVIN, 1985) p3. Outro agravante é a limitação de acesso ao material original e a necessidade de trabalhar fotocópias, dentre elas, algumas de baixa qualidade (YEIVIN, 1985) p5.

⁴²¹ Em relação à associação dos textos com sistema massorético de sinais à tradição por ele representada vide (YEIVIN, 1985) p90-100. Em relação à tradição relacionada à divisão e organização da Bíblia Hebraica segundo a tradição judaica babilônica, vide (OFER, 2001) p124-184.

⁴²² Em *Der Massoritiche Text des AT nach der Ueberlieferung de babylonischen*, Leipzig – 1902 citado em (YEIVIN, 1985) p45.

⁴²³ Segundo Yeivin não há discussões sobre essa proposta. Convém atentar que textos que refletem o dialeto babilônico antigo já tinham sido publicados por Strack (1875) em um compêndio no qual analisa questões massoréticas e divergências entre as tradições ocidentais e orientais entre outras. Todavia somente 27 anos depois Kahle perceberia que parte do material publicado por Strack refletia um dialeto hebraico diferente daquele conhecido pelos textos tiberienses. (YEIVIN, 1985) p43.

⁴²⁴ (YEIVIN, 1985) p49-51 e p91.

⁴²⁵ (OFER, 2001) p5; (YEIVIN, 2003) prefácio de Moshê Bar 'Asher.

Yeivin identificou manuscritos híbridos que apresentam traços de JBA e de JBR simultaneamente. Concluiu que se trata de um estágio de transição entre o JBA e o JBR⁴²⁶ e o denominou de Judaico Babilônico Intermediário (JBI). Enfatiza que os manuscritos não apresentam data e localidade e as classificações propostas baseiam-se no contingente de traços tiberienses e por esse motivo, não atestam a cronologia e a localização onde foram escritos⁴²⁷. Yeivin resume as diferenças entre JBA e JBR assim: “a mesma língua ‘vestiu’ duas formas diferentes”, pois as semelhanças constatadas são maiores que as diferenças, isto é, os fenômenos fonológicos, morfológicos e estruturas gramaticais que os distinguem são mínimos⁴²⁸. Por este motivo pode-se dizer que o dialeto mais próximo do dialeto judaico babilônico é o tiberiense. Essas semelhanças, segundo Yeivin, justificam a não necessidade de comparar o dialeto judaico babilônico com outras línguas semíticas⁴²⁹

Manuscritos em JBR reproduzem o dialeto tiberiense com o sistema judaico babilônico de vogais massoréticas, porém mantêm resquícios fossilizados do dialeto judaico babilônico antigo. Como exemplos citam-se:

- a) a vocalização do *vav* <ו> conectivo grafado em expressões como

וּמֶלֶךְ (וּמֶלֶךְ) “e rei” (JBR) em oposição à וּמֶלֶךְ (T); וּדְבַשׁ (וּדְבַשׁ) “e mel” (JBR) em oposição à וּדְבַשׁ (T)⁴³⁰;

- b) a vocalização com /i/ no lugar de *segol* e /u/ no lugar de *qamats* em

sílabas fechadas não tônicas como אֲשֹׁמֶר (אֲשֹׁמֶר) “guardarei” (JBR) em oposição à אֲשֹׁמֶר (T); חֲכָמָה (חֲכָמָה) “inteligência” (JBR) em oposição à חֲכָמָה (T)⁴³¹.

Manuscritos em JBI contêm mais traços de JBA que em JBR. Por exemplo:

- a) encontram-se palavras no padrão מְקַטֵּל (מְקַטֵּל) (JBI) em oposição à מְקַטֵּל (T), como por exemplo מְדַבֵּר (JBI) em vez de מְדַבֵּר “deserto”

⁴²⁶ (YEIVIN, 1985) p92-93.

⁴²⁷ (YEIVIN, 1985) p91.

⁴²⁸ (YEIVIN, 1985) p21.

⁴²⁹ (YEIVIN, 1985) p17-18.

⁴³⁰ (YEIVIN, 1985) p91.

⁴³¹ (YEIVIN, 1985) p91.

(T). Nota-se que o padrão ^{מקטל} (מקטל) (JBI) se derivaram em מקטל
 (T), מִדְבָּר > מִדְבָּר “deserto”⁴³².

- b) não há regra clara para a vocalização das letras <א> e <ע> em sílabas cuja “origem” seria uma vogal “curta” e átona, pois ora são sinalizadas com o equivalente do *shevá* <◌◌̣> tiberiense ora com vogal plena, sem uma regra fixa⁴³³.

Manuscritos em JBA “mais recentes” apresentam as letras <א> e <ע> vocalizadas tanto com o equivalente do <◌◌̣> tiberiense como com vogal plena, respeitando certas regras. O <א> e <ע> em manuscritos JBA “mais antigos” são sinalizados com vogal plena de maneira estável⁴³⁴. Há o equivalente do <◌◌̣> tiberiense após <◌◌̣> consonantal e equivalentes dos <◌◌̣, ◌◌̣> tiberienses após <◌◌̣> consonantal. Há o equivalente do <◌◌̣> tiberiense após o <ע> em final de palavra e há vogal de apoio⁴³⁵.

Paulatinamente, o dialeto como o sistema massorético de sinais foi “contaminado” e passou a apresentar características tiberienses até sucumbir.

Apesar de os sinais massoréticos judaicos babilônicos terem sobrevivido por mais tempo entre comunidades iemenitas, o dialeto representado é o tiberiense⁴³⁶. Yeivin acreditava que a tradição dos judeus iemenitas era a continuação da tradição judaica babilônica e que, com o tempo, começaram a substituí-la pela tiberiense⁴³⁷. Todavia, Morag, no final de sua vida, chegou à conclusão que a tradição iemenita é uma tradição independente, muito embora mantenha traços fossilizados do dialeto judaico babilônico⁴³⁸.

⁴³² (YEIVIN, 1985) p91.

⁴³³ (YEIVIN, 1985) p91.

⁴³⁴ (YEIVIN, 1985) p91.

⁴³⁵ (YEIVIN, 1985) p91.

⁴³⁶ Entretanto, o mesmo não aconteceu com a Messorá targúmica. Ela manteve traços da vocalização massorética antiga de origem judaica babilônica. Isso pode ser observado pelo *targum* não ter sido vocalizado originalmente com o sistema massorético tiberiense de sinais como aconteceu com os textos bíblicos (YEIVIN, 2003) p40.

⁴³⁷ (YEIVIN, 2003) p23. Segundo Morag o processo de “tiberização” dos iemenitas teria começado no sec. XIII por influência de Maimônides (MORAG, 1963) p21-22.

⁴³⁸ Vide prefácio de Ilan Eldar em (MORAG, 2001). O fato de serem encontrados manuscritos de origem iemenita cuja tradição representada pelos sinais massoréticos sobrescritos era de origem judaica babilônica, não é suficiente para comprovar que a tradição de todas as comunidades do Iêmen era um *continuum* do judaísmo babilônico.

7.8.1.5 Os sistemas massoréticos judaicos babilônicos de vogais

7.8.1.5.1 Pinsker – a identificação das seis vogais judaicas babilônicas

Pinsker identificou corretamente seis fonemas vocálicos nos manuscritos com o sistema de vogais massoréticas de origem judaica babilônica que ele analisou⁴³⁹. Pinsker percebeu que o diacrítico <-> presente em cima ou embaixo dos grafemas vocálicos indica se a sílaba está fechada com *daguesh* <◌◌> ou por *shevá* <◌◌̣> respectivamente⁴⁴⁰. Entretanto, não conseguiu reconhecer o sistema simples de vogais⁴⁴¹. Pinsker acreditava que o <◌◌̣> fosse uma instituição tiberiense para corresponder aos grafemas judaicos babilônicos <בּ, ב, בַּ> /a, i, ê/⁴⁴². Ḥayyūdī discute a afinidade entre o <◌◌̣> e o <◌◌̣> no primeiro capítulo do *kitāb 'al-tanqīṭ*.

A tabela abaixo extraída da obra de Pinsker resume o sistema massorético de vogais de origem judaica babilônica que posteriormente foi reclassificado como *murkav* “composto”⁴⁴³.

Fechada por letra com <i>shevá</i> <◌◌̣> (ou <i>ḥataf</i>)	Fechada por letra com <i>daguesh</i>	Sílaba aberta ou acentuada	Vogais
		בּ בַּ	חולם
בּ	בַּ בְּ	בּ בַּ	שורוק
בּ	בַּ	בּ	קמץ
בַּ	בְּ	בַּ	פתח
בְּ	בַּ	בַּ בְּ	צירי
בַּ	בַּ	בַּ בְּ	חיריק

Pinsker associou corretamente os grafemas vocálicos babilônicos <בּ,

⁴³⁹ (PINSKER, 5623 (1863)) p11-14; (KAHLE, 1902) p24; (YEIVIN, 1985) p55, p59 e p264 em diante. (DEL VALLE, 2002) p104-105; Morag registra sete fonemas para tradição babilônica, pois segundo ele o *shevá* <◌◌̣> móbil é fonêmico (MORAG, 1962a) p30.

⁴⁴⁰ (PINSKER, 5623 (1863)) p12. O sistema complexo utiliza o diacrítico <-> para indicar se a vogal é delimitada por *daguesh* ou por *shevá* <◌◌̣> mudo. No primeiro caso o diacrítico é posto na posição superior da vogal e no segundo na posição inferior.

⁴⁴¹ Nota-se que com base nos manuscritos JBI e JBR, Pinsker não conseguiu identificar o sistema simples de vogais de origem judaica babilônica.

⁴⁴² (YEIVIN, 1985) p38.

⁴⁴³ (YEIVIN, 1985) p64.

, > correspondentes aos <◌◌, ◌◌, ◌◌> tiberienses com as letras <כ, ך, ן>⁴⁴⁴. Graetz percebeu que o *pataḥ* babilônico lembrava um pequeno <v> sem os braços⁴⁴⁵. A descoberta de manuscritos judaicos babilônicos com pequenas letras sobrescritas para indicar as vogais ratificou as teorias de Pinsker e Graetz⁴⁴⁶. Essa associação entre o *qamats* e o <כ> aparece no primeiro capítulo do *kitāb 'al-tanqīṭ*. Quanto aos grafemas vocálicos que representam as vogais <◌◌, ◌◌> tiberienses, ambos os autores não conseguiram identificar correspondência com letras do alfabeto hebraico.

O quadro abaixo apresenta as vogais babilônicas e as letras que as representam de acordo com Pinsker e Graetz. A primeira coluna exibe as vogais judaicas babilônicas extraídas do livro de Pinsker⁴⁴⁷. A segunda coluna traz os mesmos grafemas como estão impressos em Yeivin⁴⁴⁸. A terceira coluna mostra as quatro letras do alfabeto hebraico que inspiraram as vogais babilônicas. A quarta coluna mostra os grafemas equivalentes encontrados no sistema siríaco ocidental e a quinta coluna os respectivos fonemas. A sexta coluna apresenta os grafemas gregos <A>, <O>, <H> e <OY> (<ov>) que inspiraram as vogais siríacas⁴⁴⁹ e a sétima, os respectivos fonemas no grego clássico, de acordo com a Gramática Grega de Freire⁴⁵⁰. Nesta tabela é possível ver como os massoretas babilônicos imitaram os massoretas siríacos ao utilizarem letras do alfabeto para representar vogais.

Pinsker	Yeivin	Letra Hebraica	Siríaco Ocidental	Fonema siríaco	Grafema Grego	Fonema grego
װ		/ī/ (raramente /i/)	H	/e/
א		/ā/	O	/o/
ו		/ū/ (raramente /u/)	OY (ov)	/u/
ע		/a/	A	/a/

⁴⁴⁴ (PINSKER, 5623 (1863)) p8; Pinsker notou que o <◌◌> é um pequeno <כ> sem a perna esquerda; o pontinho do <◌◌> é um pequeno <◌>; e o <◌◌> é um <◌> pequeno; (YEIVIN, 2003) p55.

⁴⁴⁵ (YEIVIN, 2003) p55.

⁴⁴⁶ (YEIVIN, 2003) p55.

⁴⁴⁷ (PINSKER, 5623 (1863)) p8.

⁴⁴⁸ (YEIVIN, 2003) p55.

⁴⁴⁹ (HEALEY, 2005) p8 e p141.

⁴⁵⁰ (ANTONIO FREIRE, 2008) p5.

7.8.1.5.2 *O sistema de pontinhos*

Além desses sistemas massoréticos de vogais, há outro baseado em pontinhos que é muito parecido graficamente com o sistema siríaco de sinais massoréticos⁴⁵¹.

7.8.1.5.3 *Comparação entre os sistemas massoréticos de vogais simples de origem judaica babilônica, e os sistemas siríaco e tiberiense*

O quadro abaixo ilustra os sistemas massoréticos de vogais de origem judaica babilônica (normal e pontinhos), tiberiense e siríaco oriental. A primeira coluna representa fonemas de referência. As três colunas seguintes trazem os nomes correspondentes das vogais conforme as tradições tiberiense, judaica babilônica e siríaca oriental⁴⁵². As quatro colunas seguintes exibem os grafemas vocálicos das tradições tiberiense, babilônica simples, babilônica de pontinhos, e siríaca-oriental. As três colunas seguintes apresentam exemplos extraídos do Códice de Alepo (א), do Códice de Berlim (ב) e do Códice 120א. As últimas duas colunas apresentam as transcrições fonéticas dos exemplos e as respectivas traduções.

É importante observar que o Códice de Berlim é um manuscrito que foi originalmente vocalizado com o sistema judaico babilônico simples, que possivelmente representava a tradição judaica babilônica antiga. O sistema de vocalização original desse manuscrito foi adulterado por outro escriba que apagou as vogais originais e inseriu outras, mas no mesmo sistema judaico babilônico, para representar uma tradição próxima à tiberiense. Só foi possível perceber que o manuscrito foi modificado após encontrar no próprio texto parte das vogais originais que não foram apagadas⁴⁵³.

Segundo Ofer, o manuscrito 120א⁴⁵⁴ é datado aproximadamente do final do século IX ou início do século X e pode ser o mais antigo e mais extenso encontrado até hoje⁴⁵⁵. Destaca-se por ser o único manuscrito bíblico de tradição babilônica antiga, escrito com rigor que, ao ser adaptado para representar a tradição tiberiense, foi mantido intacto⁴⁵⁶.

Por comodidade, na sequência, os grafemas dos sistemas babilônicos são

⁴⁵¹ (YEIVIN, 2003) p55.

⁴⁵² (GUISNBURG, 1885).

⁴⁵³ Vide introdução em (Códice de Berlim).

⁴⁵⁴ Essa é a referência oferecida em (OFER, 2011) p130-131.

⁴⁵⁵ (OFER, 2011) p154.

⁴⁵⁶ (OFER, 2011) p154.

referenciados pelos nomes tiberienses, por exemplo, emprega-se *pataḥ* no lugar de *miftaḥ puma* para os grafemas < פֿתָּח > e < פֿתּח >.

	Nome			Grafema				Exemplo			Tradução
	Tiberiense	Babilônico	Siríaco Oriental	Tiberiense 7 Fonemas	Babilônico 6 fonemas		Siríaco Oriental 7 fonemas	T	BS	BS + T	
					Simples	Pontinhos		Ⲁ	Ⲃ	120Ⲁ	
/ā/	<i>Qamats</i>	<i>Miqpats puma, Mitsaf Puma, 'Imtsa</i>	<i>Zqāppā</i>	Imprensa: Ⲁ			⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸	⁴⁵⁹	⁴⁶⁰	⁴⁶¹	“Todo”, “por favor”
/u/	<i>Shuruq-qubbut</i>	<i>Miqpats puma</i> (uma única vez)	<i>Rvāḥā</i>					⁴⁶²	⁴⁶³	⁴⁶⁴	“Ele”
/a/	<i>Pataḥ</i>	<i>Miftaḥ Puma, Pithá</i>	<i>Ptāḥā</i>					⁴⁶⁵	⁴⁶⁶	⁴⁶⁷	“Sobre”
/e/	<i>Segol</i>		<i>Zlāmā pshiqā</i>					⁴⁶⁸	⁴⁶⁹	⁴⁷⁰	“Longo”, “coragem”

⁴⁵⁷ (GOLDENBERG, 2011) e em (HEALEY, 2005) p141.

⁴⁵⁸ (YEIVIN, 1985) p55 e (MORAG, 1962a) vide tabela anexa ao livro.

⁴⁵⁹ (Códice de Alepo) folio 465 II última linha.

⁴⁶⁰ (Códice de Berlim) folio 96 última linha.

⁴⁶¹ Três linhas de baixo para cima.

⁴⁶² (Códice de Alepo) folio 472 II terceira linha de baixo para cima.

⁴⁶³ (Códice de Berlim) folio Ⲁ 100 linha 13.

⁴⁶⁴ Linha 12.

⁴⁶⁵ (Códice de Alepo) folio 520 I linha 5.

⁴⁶⁶ (Códice de Berlim) folio Ⲃ16 linha 8.

⁴⁶⁷ Linha 4.

⁴⁶⁸ (Códice de Alepo) folio 519 II última linha.

⁴⁶⁹ (Códice de Berlim) folio Ⲃ16 linha 3.

⁴⁷⁰ 4 linhas de baixo par cima.

	Nome			Grafema				Exemplo			Tradução
	Tiberiense	Babilônico	Siríaco oriental	Tiberiense 7 Fonemas	Babilônico 6 fonemas		Siríaco oriental 7 fonemas	T	BS	BS + T	
					Simples	Pontinhos		ⲥ	ܒ	120ⲁⲥ	
/ē/	<i>Tseire</i>	?	<i>Zlāmā qashyā</i>	ⲉ	ⲉ	ⲉ	ⲉ ou (ⲉ ⁴⁷¹)	472	473		“Mãe”, “meus amigos”
/o/	<i>Ḥolam</i>	<i>Ḥalma?</i>	<i>Rvāḥā</i>	ⲟ	ⲟ	ⲟ	ⲟ	474	475		“Não”
/i/	<i>Ḥiriq</i>	?	<i>Rvātsā /i/ Ḥvātsā /ī/</i>	ⲏ	ⲏ	ⲏ	ⲏ	476	477	478	“Cidade”, “se”

⁴⁷¹ (HEALEY, 2005) p141.

⁴⁷² (Códice de Alepo) folio 490 II penúltima linha.

⁴⁷³ (Códice de Berlim) folio ܒ 6 última linha.

⁴⁷⁴ (Códice de Alepo) folio 487 II linha 1.

⁴⁷⁵ (Códice de Berlim) folio ⳨ 3 linhas 7 e 8.

⁴⁷⁶ (Códice de Alepo) folio 523 I linha 14.

⁴⁷⁷ (Códice de Berlim) folio ܒ 17 linha 19.

⁴⁷⁸ Linha 11.

Analisando-se o quadro acima, observa-se que:

- a) os nomes siríacos das vogais diferem dos nomes babilônicos e tiberienses com exceção do *pataḥ* (SO *ptāḥā*, B *miftaḥ puma*). Nota-se também semelhança entre os nomes *miqpats puma* (B) e *qamats* (T).
- b) há semelhanças grafemáticas entre os sistemas de vogais de pontinhos de origem judaica babilônica e o siríaco oriental. Por exemplo: o *ḥiriq* babilônico <𐤒> é o *rvātsā* /i/ e o *ḥvātsā* /ī/ representados pelo <𐤒> siríacos orientais, porém em posições diferentes; o /ā/ *qamats* babilônico de pontinhos é o /a/ *ptāḥā* siríaco <𐤒>. A partir dessas semelhanças gráficas entre os sistemas de vogais de pontinhos e o siríaco, Kahle concluiu que o primeiro evoluiu a partir de um estágio do segundo, datado do século VIII⁴⁷⁹. Goldenberg, em artigo mais recente, observa que, apesar das semelhanças, ainda não foram encontradas evidências sólidas que comprovem que os massoretas judeus tiveram contato direto com os massoretas siríacos⁴⁸⁰;
- c) apesar de o sistema de vogais de pontinhos e o sistema simples de vogais, ambos de origem judaica babilônica, serem diferentes, é possível encontrar semelhanças grafemáticas e fonéticas: o <𐤒> representa o *ḥiriq* nos dois sistemas, assim como o <𐤒> representa o *ḥolam* e o <𐤒> representa o *tseire*;
- d) as semelhanças grafemáticas existentes entre as vogais do siríaco Oriental, as vogais judaicas babilônicas representadas por pontinhos e as vogais tiberienses sugerem que os tiberienses se inspiraram, pelo menos, em um dos dois primeiros sistemas de vogais, corroborando a teoria apresentada no presente estudo que as vogais massoréticas surgiram na Babilônia no período em que esta exercia influência

⁴⁷⁹ (YEIVIN, 2003) p56.

⁴⁸⁰ (GOLDENBERG, 2011) p65-66; “אין עדות של ממש לקשר ישיר בהתפתחות שיטות הסימון בין שתי הלשונות”, tradução livre: “Não há provas palpáveis que indiquem uma ligação direta no desenvolvimento dos métodos de sinalização das duas línguas”.

cultural em todo o mundo judaico. O único recurso acrescentado pelos escribas tiberienses é o diacrítico <◌◌̇>, posicionado embaixo das letras para representar o *pataḥ* ou acima do *ḥiriq* para representar o *qamats* <◌◌̄> como descreveu 'Avraham Ben 'Ezra⁴⁸¹. Nota-se que, o *qamats* tiberiense e o *ḥiriq* fechado por *daguesh* do sistema de vocalização “*murkav*” composta de origem judaica babilônica são semelhantes grafematicamente, apesar de o primeiro estar posicionado sob as letras e o segundo acima, entre duas letras.

- e) como já foi mencionado, o *qamats* babilônico <◌◌̄> é derivado da letra <כ> e o *pataḥ* <◌◌̇> da letra <ע>. Importante atentar ao fato que não há relação grafemática alguma entre esses dois símbolos e o *qamats* tiberiense <◌◌̄>⁴⁸², pois como foi visto em (d) o segundo é composto pelos grafemas *ḥiriq* e *pataḥ* tiberienses;

- f) além das variações no formato dos grafemas vocálicos, os manuscritos apresentam diferenças na posição em relação aos grafemas consonantais. Segundo as análises de Yeivin, manuscritos babilônicos escritos com rigor apresentam os grafemas vocálicos no espaço em branco entre grafemas consonantais, enquanto que letras-vogais são sinalizadas com o grafema vocálico posicionado sobre

estas. Comparando-se as palavras do 120א and do Códice de Berlim, nota-se nitidamente que a primeira está vocalizada no espaço entre as letras em oposição à segunda, cuja vogal está sobre a

primeira letra, isto é, o <ע>. Comparando-se , nota-se que o *ḥiriq* babilônico do segundo está sobre o <י> para indicar que ele está em “repouso frágil”, enquanto que no primeiro, o representa o valor fonético nulo, como foi determinado por Ḥayyūdī.

Em nota-se o contraste entre os sistemas de vogais tiberiense

⁴⁸¹ (EZRA, 1827) p3 verso.

⁴⁸² O *qamats* de imprensa <◌◌̄> juntou o pontinho no traço de modo que se pareça uma pequena letra <T>.

e judaico babilônico, no qual o tiberiense vocaliza o /i/ embaixo do <א>, enquanto o judaico babilônico entre as letras. Outro exemplo é a

palavra *hirḥiq* do Códice de Berlim que tem o *hiriq* como vogal no espaço em branco entre o <ה> e o <ר> e sobre o <י> para indicar que a letra <י> estaria em “repouso frágil”⁴⁸³.

7.8.1.5.4 O *hitfa* <ֿ>

Nos sistemas judaicos babilônicos de vogais o grafema <ֿ> denominado *hitfa* aparece nas mesmas posições do *shevá* <ֿ>⁴⁸⁴ e dos *hătafîm*, pl. de *hataf*, <ֿ> (ֿ), <ֿ> (ֿ), <ֿ> (ֿ) tiberienses. Segundo Yeivin, não está claro se o *hitfa* <ֿ> representa *shevá* <ֿ> vocálico ou mudo. Entretanto, ele percebeu que em manuscritos BI o *hitfa* <ֿ> é grafado apenas em posições onde, segundo a tradição tiberiense, o *shevá* <ֿ> é vocalizado. Por outro lado, quando o *shevá* <ֿ> é mudo o *hitfa* <ֿ> não é grafado (isto é, o texto não recebe símbolo algum)⁴⁸⁵. O costume de não anotar o símbolo do *shevá* <ֿ> quando representa o fonema zero foi perpetuado em textos targúmicos, de origem iemenita, vocalizados de acordo com a tradição tiberiense⁴⁸⁶.

Segundo Bauer & Leander, o *hitfa* <ֿ> era realizado como fonema zero antes das letras <ע, ה, ה, א>⁴⁸⁷. Como exemplo, transcreveram תַּאֲמַן (T) como *n'āmān* (segundo Yeivin⁴⁸⁸ o texto originalmente era vocalizado תַּאֲמַןֿ (B)). Yeivin acredita que seja mais simples crer que, nessas circunstâncias, antes das letras <ע, ה, ה, א>, o *hitfa* <ֿ> assimila o fonema vocálico da letra que o sucede, como orientaram os massoretas tiberienses. Yeivin justifica sua posição com base na proposição que manuscritos BI grafam o *hitfa* <ֿ> quando vocalizado. Por exemplo, em sequências como תַּעֲמֹדֿ (תַּעֲמֹדֿ) “levantar em 2ps do futuro” encontradas no BI certamente era vocalizado e a realização mais natural poderia ser deduzida comparando-se תַּעֲמֹדֿ (B) a תַּעֲמֹדֿ (T). É

⁴⁸³ (YEIVIN, 1985) p54-58.

⁴⁸⁴ Realizado como fonema /Ø/ ou como um dos fonemas vocálicos representados graficamente pelas vogais com anceps < ˘ >: ä, ě, ě, ĭ, ǫ, ǫ, ŭ. Segundo Khan a realização desses fonemas são respectivamente: [a], [ɛ], [e], [ɪ], [ɔ], [o] e [u] (KHAN, 2012) p90-92.

⁴⁸⁵ (YEIVIN, 1985) p307 e 365;

⁴⁸⁶ (Tiqun qor'im weSofrim - Yakhin uVoaz, 2011) por exemplo, “וְאֶרֶץ” “e a terra” em Gn 1:2. Compare com “וְאֶרֶץ” nas outras edições targúmicas.

⁴⁸⁷ (BAUER e LEANDER, 1922) p173 e 211.

⁴⁸⁸ (YEIVIN, 1985) p307.

importante ressaltar que a realização vocálica do *hitfa* <ֿ> em outras circunstâncias ainda não foi determinada⁴⁸⁹.

7.8.1.5.5 A reclassificação dos sistemas de sinais massoréticos de origem judaica babilônica segundo Yeivin

Yeivin reclassificou os sistemas de sinais massoréticos de acordo com o método grafemático em: a) sistema de pontinhos, b) sistema simples, c) sistema “*murkav*” composto⁴⁹⁰. Em função de quanto o texto está vocalizado, o sistema de vocalização simples é classificado em: i) parcialmente vocalizado, isto é, um grafema por palavra; ii) parcialmente meio vocalizado, isto é, palavras comuns não aparecem vocalizadas; iii) parcialmente completo, isto é, apenas preposições não aparecem vocalizadas; e iv) pleno, isto é, vocalização completa. O sistema de vocalização composto é classificado: i) em função do nível de desenvoltura (não desenvolvido⁴⁹¹, misturado⁴⁹² ou desenvolvido); ii) se apresenta um grafema equivalente ao *segol* <ֿ> tiberiense; e (iii) se apresenta diacríticos, cuja função ainda não foi identificada⁴⁹³.

⁴⁸⁹ (YEIVIN, 1985) p307.

⁴⁹⁰ Kahle em (KAHLE, 1902) p1 utiliza o termo alemão *kompliziert* cujas traduções segundo o Dicionário Michaelis podem ser: complicado, intrincado, complexo. (Dicionário Michaelis, <http://michaelis.uol.com.br/escolar/alemao/index.php?lingua=alemao-portugues&palavra=kompliziert>, acessado em 03/05/2012 às 00:55).

⁴⁹¹ Textos com sistema de vocalização não desenvolvido apresentam, por exemplo, sílabas fechadas por *daguesh*, mas não as separadas por *shevá* <ֿ>. (YEIVIN, 1985) p69.

⁴⁹² Textos com sistema de vocalização misturado apresentam, por exemplo, sílabas fechadas com *shevá* <ֿ> no lugar de estarem fechadas com *Daguesh* e vice-versa. (YEIVIN, 1985) p69.

⁴⁹³ (YEIVIN, 2003) p55-88.

7.8.1.5.6 O surgimento dos sistemas massoréticos de sinais de origem judaica babilônica

Antes mesmo da descoberta de textos com o sistema massorético babilônico Luzzatto (1836) seguindo Jahn (1809) acreditava que judeus da Pérsia e da Babilônia, inspirados no siríaco⁴⁹⁴, inventaram o sistema massorético de vocalização

⁴⁹⁴ Assim fizeram os gregos, etruscos e latinos (ROBINSON, 2007) p164-171. Em Creta (750 A.E.C.), em Atenas (700 A.E.C) e na Jônia (400 A.E.C.) desenvolveram o sistema de escrita para o sistema

por volta do séc. V⁴⁹⁵ e que o mesmo foi sancionado por savoraítas um século depois⁴⁹⁶. Com a descoberta do sistema massorético judaico babilônico de pontinhos, Kahle⁴⁹⁷ segundo Yeivin⁴⁹⁸, postergou a data de surgimento do sistema massorético judaico babilônico de pontinhos para o século VIII e propôs que massoretas judeus da Babilônia se inspiraram em um estágio do sistema massorético de vogais, de origem siríaca, desenvolvido por volta do século VIII. Para Yeivin os outros sistemas massoréticos de sinais de origem judaica babilônica também surgiram no mesmo período.

Goldenberg destaca que, até o momento, não foram encontradas provas de contato entre massoretas judeus e siríacos⁴⁹⁹. Na mesma linha, Yeivin observa que não foram descobertos manuscritos judaicos babilônicos anteriores à metade do século IX.

7.8.1.6 A conexão da Tradição Babilônica à Babilônia

A existência de uma tradição diferente na Babilônia pode ser questionada. Quem garante que os manuscritos com vocalização supra linear são de origem babilônica?

No livro Eldad haDani⁵⁰⁰ conta-se que Rav Tsemaḥ Ben Ḥaim, *ga'on* de Sura⁵⁰¹ (c. 879-885)⁵⁰² dizia que havia diferenças entre os códices bíblicos confeccionados na Babilônia e em Israel:

Apesar de o Texto Consonantal ser fixo existem diferenças entre a Babilônia e a Terra de Israel quanto a seções abertas e fechadas, quanto às palavras defectivas e plenas, quanto à divisão em versículo pela cantilena e divisão interna dos versículos⁵⁰³.

'Al-Qirqissani (937), o caraíta, que segundo Yeivin foi quem trouxe mais

fonológico do grego baseando-se no sistema de escrita fenício (tribos de cananeus que residiam na região do sul do Líbano) (FISCHER, 2008) p126. O alfabeto etrusco (600 A.E.C.) emprestou e adaptou o alfabeto grego da Eubéia (700 A.E.C.) (FISCHER, 2008) p138. O alfabeto latino antigo (500 A.E.C.) adotou o alfabeto grego adaptado pelos etruscos (FISCHER, 2008) p138.

⁴⁹⁵ (LUZZATTO, 1836) p15-18; Em inglês (RUBIN, 2005) p10 Luzzatto baseia-se em Jahn que cita Jerônimo (JAHN, 1809) p443. Vide mais detalhes na nota 342.

⁴⁹⁶ (LUZZATTO, 1836) p13.

⁴⁹⁷ The Cairo Guenizá, 1959 p55. Segundo Morag, inclusive a dicotomia massorética דגרא, lit. paroxítona e גרא, lit. oxítona, é de origem siríaca (MORAG, 1995) p237; (MORAG, 5745) 297.

⁴⁹⁸ (YEIVIN, 1985) p21 e p55.

⁴⁹⁹ (GOLDENBERG, 2011) p65-66.

⁵⁰⁰ (EPSTEIN, 1891) p7.

⁵⁰¹ O nome desse rabino aparece na Epístola de Sherira (RABINOVITCH, 1988) p143; (NEUBAUER, 1888) p63-64; (5768 קונפורטי) p10.

⁵⁰² (2000 אייזנברג) p300.

⁵⁰³ (EPSTEIN, 1891) p7: "יש שנוי בהן בין בבל לא" בחסרות וביתירות ובפתוחות ובסגורות ובפסקי טעמים ובמסורות בחתוך הפסוקים"

Segundo Yeivin "מסורות", lit. nas tradições, talvez signifique na pronúncia. (YEIVIN, 1985) p28.

relatos sobre as diferenças entre as tradições babilônicas e israelenses, cita que o rabanita Ya‘aqov Ben ‘Efraim ao tratar do assunto disse: “Vemos que a pronúncia da leitura, em voz alta, dos judeus babilônicos e israelenses era diferente”⁵⁰⁴.

A fonte mais antiga que relaciona claramente o sistema massorético de sinais judaico babilônico à Babilônia encontra-se no cólofon de um Códice com a paráfrase aramaica:

Esse *targum* foi copiado de um códice trazido da **Babilônia** que foi pontuado **supra linearmente** com o *niqqud* assírio e que foi traduzido por Rabbi Natan [...] de Ancona [...], verificou se estava bem copiado e traduziu-o ao **sistema de pontuação tiberiense**.

Em suma, há registros de que a Tradição Babilônica distinguia-se na tradição do Texto Consonantal, na tradição oral e na tradição do sistema massorético de sinais:

7.8.2 A Messorá Tiberiense

7.8.2.1 Ḥayyūdj – o precursor dos estudos sobre a Messorá Tiberiense

Pelo que se sabe, o primeiro sábio não tiberiense a analisar a Messorá Tiberiense profundamente foi Ḥayyūdj.

Não se sabe exatamente quando a Messorá Tiberiense chegou à Andaluzia, mas, segundo Morag, provavelmente foi antes do início do séc. X⁵⁰⁵.

Os primeiros gramáticos andaluzes que se basearam nela para escrever suas obras gramaticais e filológicas foram Menahem, Dunash e seus alunos (~960). Muito embora mantenham o estilo massorético de listas, não analisam o sistema

⁵⁰⁴ “קראה מכאלפה לקראה אהל אלשאם פי אללפט” (YEIVIN, 1985) p28.

⁵⁰⁵ (MORAG, 5752) p81-94.

massorético de origem tiberiense⁵⁰⁶.

Entre os anos 962-1012, Ḥayyūdj seria o pioneiro a analisar, profundamente, o sistema massorético de origem tiberiense e, a redefini-lo de acordo com a tradição oral andaluza. Ḥayyūdj adaptou o sistema massorético de vogais de origem tiberiense de sete vogais ao sistema andaluz de cinco vogais e tratou de conceitos massoréticos como מְלֵעִיל, aram. paroxítona e מְלֶרַע, aram. oxítona⁵⁰⁷. Como Menaḥem, Ḥayyūdj mantém o estilo massorético de listas de palavras em suas obras gramaticais.

O sistema massorético tiberiense de sinais só seria rediscutido pelos Qimḥi (sec. XIII), mas sem muitos avanços significativos⁵⁰⁸. Por volta do século XVI, Elias Levita revolucionaria os estudos massoréticos tiberienses, como é discutido na sequência.

7.8.2.2 Os estudos modernos sobre a Messorá Tiberiense

Segundo Yeivin⁵⁰⁹, Elias Levita⁵¹⁰ (1469-1549) foi o primeiro a fazer um estudo sistemático sobre a Messorá que, até então, era citada como referência para questões textuais. Levita atribuía a autoria da Messorá a centenas ou mesmo milhares (!) de sábios tiberienses, os *ba'alei haMassoret* “senhores da Messorá”⁵¹¹, citados nas obras de Ibn-Djanaḥ (sec. XI)⁵¹² e denominados por 'Avraham Ben 'Ezra⁵¹³ (sec. XII) de *ba'alei haTe'amim* (senhores das entoações melismáticas)⁵¹⁴.

Levita confessou o desconhecimento do início e do término das atividades massoréticas⁵¹⁵. Ele sugeriu que as atividades massoréticas se estenderam por gerações e defendeu a tese perpetuada pelos meios acadêmicos contemporâneos de que

⁵⁰⁶ (HANAN, 2011); As regras gramaticais em estilo de Messorá encontram-se em (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p2-10.

⁵⁰⁷ (DELGADO, 2005).

⁵⁰⁸ Vide em introdução de (SARA e MAUCK, 2005).

⁵⁰⁹ (YEIVIN, 2003) p124.

⁵¹⁰ Elias Levita, oriundo do sul da Alemanha, mais conhecido na literatura rabínica como 'Eliahu Baḥur ou haBaḥur redigiu diversos livros sobre a Messorá que foram publicados inúmeras vezes (YEIVIN, 2003) p124. Algumas edições estão disponíveis na biblioteca virtual de livros fotocopiados www.hebrewbooks.org.

⁵¹¹ (LEVITA, 1539) p81.

⁵¹² Ao discutir sobre as <ת, ר, פ, כ, ד, ג, ב>, 'Avraham Ben 'Ezra informa que os tiberienses pronunciavam <ר> dual devidamente (TENE, 2006) p139.

⁵¹³ Ao abordar os nomes e a fonética dos diacríticos de vocalização, 'Avraham Ben 'Ezra comenta que o *niqqud* foi transmitido pelos massoretas tiberienses “מהם קיבלנו הניקוד” “deles (dos tiberienses) recebemos o niqqud” (EZRA, 1827) p7.

⁵¹⁴ (LEVITA, 1538) p7-8.

⁵¹⁵ (LEVITA, 1539) p91.

o sistema massorético de sinais foi instituído pelos massoretas⁵¹⁶.

Levita discerniu entre elementos cuja origem é a tradição oral e elementos instituídos pelos massoretas. Segundo ele, os sinais massoréticos referentes às vogais e as variantes de leitura faziam parte da tradição oral enquanto que o sistema melismático foi instituição massorética⁵¹⁷. Com base na tradição oral, Levita foi o pioneiro em propor que o texto bíblico foi transmitido em **dois canais complementares**, um oral e outro escrito⁵¹⁸. Ele não utilizou a expressão **dois canais complementares**, mas essa expressão resume a ideia descrita nas suas obras dedicadas à Messorá, o *Massoret haMassoret* e o *Tuv Ta'am*.

Levita conhecia três **tradições** para a leitura da Torá de sua época, a *ashkenazí*, *sefardí* e *lo'azí* “pessoa de fala estrangeira (italiana)”⁵¹⁹. No entanto, não entrou no mérito das diferenças fonéticas e fonológicas existentes entre essas tradições, apenas comenta que a *ashkenazí* realizava uma quantidade maior de entoações melismáticas. Italianos e sefarditas costumavam entoar uniformemente quase todos os melismas conjuntivos e, dentre os disjuntivos, destacavam apenas os melismas de maior valor de interrupção⁵²⁰.

A única observação fonética mencionada por Levita é o fato do <◌◌> e do <◌◌> representarem originalmente duas vogais. Segundo ele, a diferença estava no fechamento dos lábios, como indicam os nomes de origem massorética *qamets*⁵²¹ “feche” e *pataḥ* “abra”. Por outro lado, nas traduções latinas intercaladas em suas obras, o <◌◌> e o <◌◌> foram transcritos como <a> indicando que, para ele, possuíam o mesmo valor vocálico⁵²². O mesmo pode ser observado a respeito do <◌◌> e do <◌◌> que foram transcritos como <e>. Em relação à dualidade a:o do *qamats*, não foi possível encontrar exemplos nas transliterações do livro *Meturgueman* que comprovem como ele o realizava, mas foi possível identificar no livro *Harkavá* onde o mesmo autor reconhecia

⁵¹⁶ (LEVITA, 1538) p7-8.

⁵¹⁷ (LEVITA, 1538) p7-8.

⁵¹⁸ (LEVITA, 1539) p51 e p59. Meio milênio depois, essa visão volta a ser aceita por acadêmicos modernos como Ofer (OFER, 2008) e Khan (KHAN, 2012) após Breuer (BREUER, 2002) resgatá-la.

⁵¹⁹ Segundo Levita, costumam denominar os judeus italianos de *lo'azim*, pl. de *lo'ez* “falante de língua estrangeira” por se considerarem descendentes dos judeus que chegaram a Roma e que provavelmente não falavam hebraico, isto é, eram *lo'azim*, pl. de *lo'ez* “falante de língua estrangeira” (LEVITA, 1541) p185.

⁵²⁰ (LEVITA, 1538) p7-8.

⁵²¹ Levita sabia que os tiberienses articulavam o timbre representado pelo *qamats* de 'Avraham Ben 'Ezra (EZRA, 1827) p3.

⁵²² (LEVITA, 1541).

a dualidade do *qamats*⁵²³. Em suma, Levita acreditava que a pronúncia correta do hebraico distinguia entre *qamats* e *pataḥ*, como assegurou 'Avraham Ben 'Ezra no *Sefer Tsaḥot* que apenas os **cidadãos** tiberienses e os **sábios** egípcios e norte-africanos sabiam distinguir entre o <◌◌̄> e o <◌◌̅>⁵²⁴.

7.8.2.3 Os centros tiberienses citados em ensaios gramaticais próximos a Ḥayyūdj

Os “*sefarim*”⁵²⁵, pl. *sêfer* “livro”, isto é, códices ou rolos bíblicos citados no *Mahberet Menaḥem* em:

Encontramos en todas las ciudades de **Sefarad** en los libros corregidos que han examinado hombres ilustrados, entendedores de ciencia, ‘*pen yifqod ‘aleha*’ (Is 27:3)⁵²⁶, mientras que en las ciudades de **Tiberias** ‘*pen ‘efqod ‘aleha*’. ¡No hay quien conozca lo correcto sino solo Dios!⁵²⁷

deveriam ser códices ou rolos de referência para consulta, por serem “libros corregidos que han examinado hombres ilustrados”. Segundo a tradução de Del Valle “que han examinado hombres ilustrados” tem-se a impressão de que “homens”, emissários de Menaḥem, “examinaram textos” de centros tiberienses e andaluzes. Todavia, uma leitura em conjunto com o texto em hebraico sugere que a intenção de Menaḥem era informar que ele (Menaḥem) consultou “textos que foram examinados” nos dois círculos mencionados por peritos, “homens ilustres”.

A origem apontada para tais “*sefarim*”, pl. de *sêfer* “Códice com a Bíblia Hebraica”, eram as “*qiyriot*”⁵²⁸, pl. de *qiyriá* “cidade”, de Tiberíades “ciudades de Tiberias” e as “*qiyriot*”, pl. de *qiyriá* “cidade”, da Andaluzia “ciudades de Sefarad”. Convém observar que as expressões “ciudades de [...]” são ambíguas, pois podem fazer referência tanto à proximidade geográfica como à ideológica. No último caso, “ciudades de Tiberias” poderia ter um sentido mais amplo e incluir cidades próximas

⁵²³ Em (LEVITA, 1546) p16 discute se o *qamats* <◌◌̄> de הַשְׁמָוָה está com *daguesh* <◌◌̄◌̄> para definir se o *qamats* <◌◌̄> é *qamats raḥav* ou *ḥataf qamats*. Tal discussão é cabível para quem reconhece a dualidade do *qamats* /a:/o/.

⁵²⁴ (EZRA, 1827) p3.

⁵²⁵ Del Valle em (DEL VALLE, 1981a) p405 traduz “texto” e em (DEL VALLE, 2002) p524 como “códice”.

⁵²⁶ Códice de Leningrado p463:II embaixo פִּיפְקָד עֲלֵיהָ, Códice de Alep237:I פִּיפְקָד עֲלֵיהָ,

Códice Sasson I:III em cima: פִּיפְקָד עֲלֵיהָ, Códice do Cairo p309:II פִּיפְקָד עֲלֵיהָ. Idem em (Tanakh - Breuer, 1959).

⁵²⁷ (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p20; (DEL VALLE, 1981a) 405, (grifos e comentários nossos):

"אבל מצאנו בכל קריות ספרים בספרים המוגהים מהם אשר הבדיקו אנשי לבב מביני מדע פן יפקד עליה ובקריות טבריא פן אפקד עליה ואין מי יתבונן הנכוחה זולתי אלוהים".

⁵²⁸ Aloni propôs outra explicação: קריאות como קריות, isto é, leituras. (ALLONI, 1995a) p19;

ideologicamente, mas distantes geograficamente, como cidades na região da Andaluzia, da Península Itálica e na Alemanha⁵²⁹. O mesmo pode-se dizer em relação às “ciudades de Sefarad”.

Independente da intenção de Menaḥem, atualmente sabe-se que massoretas de tradição tiberiense atuaram além das fronteiras de Tiberíades. Segundo Ofer, os códices anteriores ao ano 1100⁵³⁰, isto é, o Códice de Leningrado (Espanha, 1008 A.D.), Códice de Alepo (Tiberíades, primeira metade do século X), Códice do Cairo (séc. XI), Códice Sasson (séc. X) e Códice Sasson¹ (séc. X) foram avaliados por estudiosos que concluíram serem os mais representativos do **corpus textual escrito** tiberiense.

O período em que os *sefarim*, pl. de *Sêfer* “Códice com a Bíblia Hebraica”, andaluzes e tiberiense foram redigidos não está claro, mas pode-se deduzir que foram preparados muitos anos antes, como Del Valle observa pela palavra-chave *antiguos* encontrada nas críticas dos alunos de Menaḥem⁵³¹:

Dices que hay *waw* en *we-lo yerafe'u*⁵³² (Ez 47:11). No puedo menos de decir que lo has inventado. Textos⁵³³ bíblicos corregidos **antiguos**, tanto **españoles** como **tiberienses**, no tienen escrito *waw*, sino *l' yrp 'w*, sin *waw*. Si encontrásemos en diez textos bíblicos (la palabra) escrita con *waw* y una sin *waw* no podríamos más decidir según la masora. Tú careces de una sola prueba, tenemos más nosotros que tú⁵³⁴

De acordo com os textos de Menaḥem e de seus alunos, subentende-se que havia mais de um código de referência representativo por centro massorético: “todas

⁵²⁹ (OFER, 2001) p10 e 260.

⁵³⁰ Os códices anteriores ao ano 1100 foram considerados por estudiosos como representantes de escolas específicas. Códices posteriores a essa data, em sua maioria, representam textos que misturam tradições de diversas escolas (KHAN, 2012) p2-3.

⁵³¹ (DEL VALLE, 1981a) p178.

⁵³² “[...] e no se sanearán [...]” (DEL VALLE, 2002) p524. Códice de Leningrado f609:III embaixo

Códice de Alepo – Códice Sasson¹ p288:II embaixo

Códice do Cairo p518:II em cima

. Idem em (Tanakh - Breuer, 1959).

⁵³³ “sefarim” códices (DEL VALLE, 2002) p524.

⁵³⁴ • (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) 67-68:

אמרת כי יש וי"ו בולא ירפאו (יחזקאל מ"ז י"א) וגזרת עליו כן אינני לך מודה כי מלבך אתה בודה והנה מקריות מוגהות קדומות ספרדיות וטברניות ולא נכתב בהם וי"ו כי אם לא ירפאו בלא וי"ו ולו מצאנוהו בעשר מקריות בווי"ו ובאחת בלא וי"ו לא יכולנו לגזור כי אם במסורת ואין לך עד אחד עליו כי רבים אשר אתנו מאשר אתך

(DEL VALLE, 1981a) p550; (DEL VALLE, 2002) p524.

las ciudades de **Sefarad** e ciudades de **Tiberias**” (grifos nossos). Esse é um indício da existência de variações textuais entre os códices de centros de mesma tradição⁵³⁵. Essa suposição em relação às “cidades tiberienses” foi confirmada por estudiosos que identificaram, pelo menos, quatro escolas, dentre elas a escola da família dos Ben ‘Asher⁵³⁶.

Sabendo-se que Ḥayyūdj atuou entre 960-1012 e foi contemporâneo dos alunos de Menahem, deve-se atentar que, na época, dele os códices tiberienses concorriam com os códices andaluzes, em outras palavras, os centros tiberienses e os andaluzes estavam disputando o espaço nos centros judaicos andaluzes. Este período é interessante, pois os massoretas buscavam apoio em ensaios produzidos por gramáticos e lexicógrafos, como foi comprovado em estudos recentes⁵³⁷. Para Ofer, apenas o núcleo das anotações massoréticas foi desenvolvido de modo independente, anterior a qualquer influência externa⁵³⁸. Não foram encontrados estudos a respeito da influência dos ensaios gramaticais de Ḥayyūdj sobre massoretas tiberienses posteriores a ele. Entretanto, Ofer e Delgado comprovaram, de maneira independente, como o massoreta espanhol Shemu‘el Ben Ya‘aqov, autor dos códices de Leningrado (ל) (Espanha, 1008 A.D.) e de Leningrado-Breuer (לⁿ)⁵³⁹, introduziu anotações massoréticas orientadas pelo *Maḥberet Menaḥem*⁵⁴⁰.

Segundo o modo como Menahem cita o grupo de “sefarim”, pl. de *Sêfer* “Código com a Bíblia Hebraica”, tiberienses e o grupo de “sefarim”, pl. de *Sêfer*, andaluzes, supõe-se que ambos eram equivalentes: “No hay quien conozca lo correcto sino solo Dios”. Todavia, para os alunos de Menahem, as escolas tiberienses superaram as andaluzes em relação ao sistema de sinais massoréticos, como é possível ver no trecho extraído do meio de uma discussão a respeito da leitura do <ֿ> em palavras como שְׁמֵרָה. É importante notar que, neste caso, os alunos de Menahem não fazem menção aos códices andaluzes⁵⁴¹: “Así se encuentra en los libros de **Tiberias** corregidos

⁵³⁵ (DEL VALLE, 2002)p119-137.

⁵³⁶ Vide 7.8.2.4.

⁵³⁷ (OFER, 5769); (DELGADO, 2009) p336.

⁵³⁸ Ofer, em comunicação eletrônica sexta-feira, 11 de Novembro de 2011 10:30: “אבל הגרעין של הערות” “mas o núcleo da Messorá é antigo, pelo visto não foi influenciado pelas antigas gramática árabes e hebraicas.

⁵³⁹ (OFER, 2001) p11. As datas foram extraídas de (YEIVIN, 2003) p13-19.

⁵⁴⁰ (OFER, 5769); (DELGADO, 2009) p336; Yeivin aceitou o resultado das pesquisas de Ofer (YEIVIN, 2003) p24.

⁵⁴¹ Curioso que Del Valle chama a atenção para a importância dos dois primeiros textos supracitados

Rosh haYeshivá. Ainda, em relação ao primeiro grupo, o texto continua e cita que os “anteriores” (alunos anteriores)⁵⁵³ eram Tsemaḥ Abū Seiva; Tsemaḥ (conhecido como Ben) Suara⁵⁵⁴; R. Ḥaviv Ben R. Pifim⁵⁵⁵; e Aḥiyahu haCohen, membro⁵⁵⁶ da cidade-estado Tiberíades. O segundo grupo é o da dinastia dos Ben ‘Asher mencionada como partidária da opinião ou tradição semelhante à dos alunos do primeiro grupo: “e com esses (havia quatro)⁵⁵⁷: ‘Asher, outrora o grande ancião⁵⁵⁸, seu filho Neḥemiya, (seu filho Moshê)⁵⁵⁹, seu filho ‘Asher, seu filho Moshê, outrora Moshê Ben ‘Asher, e seu filho ‘Aharon”. E o fragmento citado termina a lista informando que “‘Aharon Ben Moshê Ben ‘Asher Ben Neḥemiya Ben ‘Asher, o grande Anciã⁵⁶⁰” foi o último da dinastia. O terceiro grupo é mencionado como aquele que era composto por “especialistas do sistema massorético de sinais dos vinte e quatro livros, dentre eles estava o Rabino Moshê Moḥe de abençoada memória e Moshê de Tiberíades, o *naqdan*, além de outros cujos nomes não foram lembrados”⁵⁶¹.

Não há dúvida a respeito da cronologia dos Ben ‘Asher e que o fundador dessa dinastia tenha vivido por volta da metade do século VIII⁵⁶². Mas com base em outra lista de massoretas mais curta oferecida por outro gramático anônimo, Dotan deduz que o famoso Rav Pinḥas *Rosh haYeshivá* não é posterior à metade do século IX⁵⁶³ e assim foi contemporâneo de ‘Asher Ben Neḥemiya, avô do famoso ‘Aharon Ben ‘Asher⁵⁶⁴.

⁵⁵³ Dotan observa que o texto não está claro, pois pode se referir a Rav Pinḥas *Rosh haYeshivá* ou a todos os mencionados.

⁵⁵⁴ צוארא.

⁵⁵⁵ פיפיים.

⁵⁵⁶ חבר.

⁵⁵⁷ “ועם אלה (היו ארבעה)”. O trecho entre parêntesis encontra-se no texto de (RABINOVITCH, 1921) p183.

⁵⁵⁸ “הזקן הגדול”.

⁵⁵⁹ Segundo Dotan, esse Moshê Ben Neḥemiya é um acréscimo de copistas aos textos em hebraico (DOTAN, 1967) p386 §23. Em (RABINOVITCH, 1921) p183, na continuação tampouco esse Moshê é lembrado: “‘Aharon Ben Moshê Ben ‘Asher Ben Neḥemiya Ben ‘Asher, o grande Anciã”.

⁵⁶⁰ (RABINOVITCH, 1921) p183.

⁵⁶¹ (RABINOVITCH, 1921) p183.

⁵⁶² (BEN-HAYYIM, 2007) e (DOTAN, 2007) p615; A datação dos membros da dinastia Ben ‘Asher é calculada com base no ano 928 que é a data conhecida para a finalização do Códice de Alepo por ‘Aharon Ben ‘Asher, último membro da dinastia vide §7.8.2.7.

⁵⁶³ (DOTAN, 1967) p304 no final.

⁵⁶⁴ (YABETS, 5698) p141; Segundo Yabets, Rav Pinḥas *Rosh HaYeshivá* era filho de ‘Avdimi filho de Rav Neḥemiya filho de Rav Migash filho de Rav Ya‘aqov filho de Mar Zutra filho de Guriá filho do Mar Zutra que fugiu da Babilônia para Israel e que se tornou Rosh Yeshivá em Tiberíades vide 6.4.2 e nota 293; Essa opinião é compartilhada por Mann todavia, Dotan, seguindo a opinião de B. Klar, não aceita tal

A existência de quatro (ou cinco) escolas de massoretas tiberienses ganha reforço com uma Anotação Massorética marcada nas marginais laterais do códice Sasson que, ao tratar a leitura melismática da palavra “שֶׁוֹאֵל”, cita membros das escolas supracitadas: (1) Rav Pinhas (citado no primeiro grupo do “Discurso sobre o *Shevā*”), (2) Rabbi Mohe (citado no terceiro grupo do “Discurso sobre o *Shevā*”), (3) Ben Naftali (citado no “Livro das Diferenças”) e (4) Ben ’Asher (citado no livro das Diferenças e no segundo grupo do “Discurso sobre o *Shevā*”); e (5) Rabbi H̱aviv (citado no primeiro grupo do “Discurso sobre o *Shevā*”)⁵⁶⁵.

Não há menção sobre a localização geográfica dessas escolas, todavia, pela ênfase de alguns massoretas serem identificados como tiberienses “Aḥiyahu haCohen, membro da cidade-estado Tiberíades”, outros como oriundos de cidades próximas a Tiberíades, deduz-se que alguns membros não eram necessariamente de Tiberíades.

Em resumo, Ḥayyūdj devia reconhecer, pelo menos, dois grandes centros que produziam códices e ou rolos de referência, um centro de escolas andaluzes cujo *corpus textual escrito* é conhecido indiretamente pelas citações de Menaḥem e de seus alunos e centros de escolas tiberienses, como mostra o diagrama abaixo:

identificação, sob a justificativa que há uma anotação massorética no topo da página 281 do Códice de Leningrado (Jo 32:3) na qual o *masran* cita Rav Pinhas diante dos sábios de Tiberíades. Para Dotan, Rav Pinhas poderia ser um Rosh Yeshivá em Jerusalém (DOTAN, 1967) p354 nota 13 e p385 nota 28.

⁵⁶⁵ (Códice Sasson, Séc. XI-XII) p254.

7.8.2.5 O início e o término das atividades massoréticas tiberienses

As datas de início e fim das atividades massoréticas tiberienses são obscuras, de acordo com Elias Levita⁵⁶⁶. Yeivin estima o início das atividades massoréticas em Tiberíades por volta dos anos 650 a 800 A.D.⁵⁶⁷.

7.8.2.6 As três fases das atividades massoréticas

O mundo acadêmico costuma dividir as atividades massoréticas tiberienses em três fases⁵⁶⁸. A primeira fase, anterior à 'Aharon Ben 'Asher, 915⁵⁶⁹, seria inaugurada não antes dos anos 600, com a introdução da Messorá⁵⁷⁰. A segunda fase é caracterizada pelo apogeu das atividades massoréticas protagonizadas por

⁵⁶⁶ (LEVITA, 1539) p91. Vale lembrar que Levita só conhecia a Messorá Tiberiense. Como foi visto em §7.8.1 a Messorá Babilônica tinha sido esquecida dos meios judaicos até ser publicada em 1839.

⁵⁶⁷ (YEIVIN, 2003) p9.

⁵⁶⁸ (YEIVIN, 2003) p9; (DOTAN, 2007) p613; (KHAN, 2012) 1-2.

⁵⁶⁹ Essa data é citada por Yeivin. Entretanto é preciso entendê-la como uma média, pois segundo o cólofon do Códice de Alepo, parece que este foi redigido por volta do ano 930.

⁵⁷⁰ (YEIVIN, 2003) p9.

'Aharon Ben 'Asher por volta do ano 915. A terceira fase, após Ben 'Asher, constituiria o declínio das atividades tiberienses, que terminariam por volta do ano 1100⁵⁷¹. Durante a terceira fase, as atividades massoréticas tiberienses já tinham se espalhado pela Diáspora, antes da destruição de Tiberíades pelos cruzados no final do século XI.

Se Ḥayyūdj atuou entre os anos 960-1012, pode-se dizer que suas atividades gramaticais coincidem com o declínio das atividades massoréticas tiberienses.

7.8.2.7 'Aharon Ben 'Asher

As datas de nascimento e falecimento de 'Aharon Ben 'Asher, citado em §7.8.2.4, não são conhecidas, apenas sabe-se que ele terminou o Códice de Alepo em 928 e que não estava mais vivo em 989⁵⁷². Além do Códice, atribui-se a Ben 'Asher a autoria do “*Diqduqê haTe'amim*”⁵⁷³.

O “*Diqduqê haTe'amim*” era um compêndio de anotações massoréticas e uma tentativa de criação de regras gramaticais ortográficas e de leitura⁵⁷⁴. O “*Diqduqê haTe'amim*” nunca foi encontrado completo e trechos atribuídos a Ben 'Asher foram encontrados em colofões de Códices e em folhas massoréticas avulsas. Baer e Strack (1879) editaram o “*Diqduqê haTe'amim*” pela primeira vez. Essa edição incluía setenta e cinco capítulos. Dotan (1967) publicou uma edição científica com apenas 26 capítulos que ele julgava ter saído do punho de Ben 'Asher⁵⁷⁵.

⁵⁷¹ (YEIVIN, 2003) p9; (DOTAN, 2007) p613; (KHAN, 2012) 1-2.

⁵⁷² (BEN-HAYYIM, 2007) p319-321.

⁵⁷³ Dotan se recusa a aceitar que Ben 'Asher foi autor do Códice de Alepo por ter encontrado contradições entre as orientações ortográficas do “*Diqduqê haTe'amim*” e o texto do Códice de Alepo (DOTAN, 1967) p15-25.

⁵⁷⁴ (DOTAN, 1967) p1.

⁵⁷⁵ (DOTAN, 1967) p3-14; (DOTAN, 2007) p649 Normalmente estudiosos costumam citar em suas bibliografias a edição antiga de Baer & Strack. Para esclarecer o motivo pela preferência pela edição antiga, a seguinte pergunta foi enviada eletronicamente ao prof. Yossef Ofer da Universidade Bar-Ilan:

“למה כבודו ועוד מלומדים מעדיפים לצטט את הוצאת בן א"ש של דקדוקי הטעמים ולא של דותן ג' כרכים?”

Por que o senhor e outros estudiosos preferem citar a edição de Baer & Strack diante da edição de Dotan em três volumes?

Resposta:

“מהדורת דותן כוללת רק 26 שערים, ולפי תפיסתו רק השערים האלה נכללו בחיבור שיצא מתחת ידו של אהרן בן אשר. סעיפים אחרים הועתקו ונכללו בקונטרסי המסורה, שהועתקו בסוף כתבי-היד הקדומים. רוב הסעיפים הכלולים במהדורת בן א"ש (75 במספר) - אינם כלולים במהדורת דותן. דותן עוסק כבר כמה עשרות שנים בהוצאת מהדורה משלימה של קונטרסי המסורה, ומי יודע מתי תצא לאור.”

A edição de Dotan inclui apenas 26 capítulos, e como ele acredita, faziam parte da obra que saiu do punho de 'Aharon Ben 'Asher.

Outros trechos foram copiados e incluídos em *quntressim*, pl. de *quntres* “fólio”, de Messorá, que eram copiados em colofões acoplados ao final de manuscritos antigos. A maioria dos tópicos inclusos na edição de Baer & Strack (75 ao total) não estão inclusos na edição de Dotan. Dezenas de anos, Dotan está se ocupando em editar uma edição completa dos *quntressim*, pl. de *quntres* “fólio”, de Messorá, e quem sabe

O Códice de Alepo era uma Bíblia Hebraica encadernada em um único volume com sinais (vogais e diacríticos) e anotações de origem massorética. Um dos colofões do Códice de Alepo anexado no século XII⁵⁷⁶ informa que o texto consonantal foi preparado por בויאעא בן שלמה enquanto os sinais (vogais e diacríticos que auxiliam a leitura) e as anotações massoréticas foram obra de Ben 'Asher:

Esse é o códice [=Códice de Alepo] completo com os vinte quatro livros que escreveu meu mestre⁵⁷⁷ Shelomo Ben Bwya 'a⁵⁷⁸ [...] pontuou [*niqqed*] e introduziu anotações massoréticas [*misser/massar*] [...] o único de sua geração *Mar Rav 'Aharon Bar 'Asher*⁵⁷⁹.

Dotan confrontou as regras ortográficas propostas no “*Diqduqê haTe'amim*” com o texto do Códice de Alepo e concluiu que os dois textos não são de mesma autoria e essa descoberta reforça a teoria de Dotan que o Cólófon supracitado é falso⁵⁸⁰.

O Códice de Alepo permaneceu um tempo em Jerusalém até ser adquirido por caraítas no Egito e mais tarde foi comprado por uma comunidade rabanita de Alepo, onde permaneceu guardado durante séculos em uma sinagoga local. Em 1948, o Códice retornou a Jerusalém depois que foi danificado consideravelmente quando a sinagoga foi invadida por vândalos⁵⁸¹.

Graetz observa que o destino do Códice de Alepo e do “*Diqduqê*

quando será publicado.

Em entrevista com o Dr. Zer do departamento de Escrituras Sagradas da Universidade de Jerusalém, o Dr. Zer se referiu ao “*Diqduqê haTe'amim*” como uma obra artificial criada por Dotan, mas que na realidade nunca existiu em formato de livro.

Por este motivo, no presente trabalho, cita-se o “*Diqduqê haTe'amim*” entre aspas, tanto a edição de Dotan como a de Baer & Strack.

⁵⁷⁶ Quando foi doado à um templo caraíta anos, após o falecimento dos seus autores (OFER, 5749 /1) p245.

⁵⁷⁷ Em hebraico מלמד *melamed*. Ben Ḥayyim observa que o sentido de מלמד *melamed* é como معلم *mu'allim* em árabe que em hebraico significa מלומד, o estudioso (BEN-HAYYIM, 1992) p415, nota 31. Provavelmente esse comentário vem porque em hebraico moderno, *melámed* é um professor de crianças do antigo *heider* (SHOSHAN, 2003) volume III p990.

⁵⁷⁸ Não está claro se “בבן בויאעא” é nome de pessoa ou de lugar. De acordo com a versão “בן בויאעא” registrada por 'Even Safir em (JACOB, 1866) p12 não há dúvidas que é apelido. Mas, “בבן בויאעא” (lit. em Ben Bwy'a) publicado em (BAER e STRACK, 1879) pXXII e em (OFER, 5749 /1) p287 de acordo com as anotações de Cassuto (vide nota 71), gera dúvidas.

⁵⁷⁹ Texto extraído de fontes secundárias que registraram o conteúdo do cólofon do Códice de Alepo. Segundo Ofer, o cólofon foi copiado sete vezes da fonte primária, mas a versão oferecida por Cassuto parece ser a mais fidedigna de todas. Segue a versão preparada por Ofer:

“זה המצחף שלם של עש וארבעה ספרים שכתב אותו מרי ורבנא שלמה הנודע בבן בויאעא הסופר המהיר רוח ה' תניחנו ונקד ומסר אותו באר היטב המלמד הגדול החכם הנבון אדון הסופרים ואבי החכמים וראש המלמדים המהיר במעשיו המבין במפעליו היחיד בדורותיו מר רב אהרן בר אשר.”

As divergências textuais apontadas por Ofer não tangem o assunto discutido no presente tópico.

⁵⁸⁰ (DOTAN, 1967) p15-27;

⁵⁸¹ (OFER, 5749 /1) p278.

haTe'amim” foi distinto. O primeiro ganhou prestígio e a partir dele foram derivados todos os códices bíblicos utilizados pelas comunidades judaicas enquanto o último caiu no esquecimento⁵⁸².

Para Ben Ḥayyim, Ben 'Asher foi um dos primeiros a estabelecer os fundamentos da gramática hebraica com a publicação do “*Diqduqê haTe'amim*”⁵⁸³. Autores como Sara & Mauck⁵⁸⁴ enxergam Ben 'Asher como um dos principais nomes da Messorá judaica, mas são cautelosos quanto ao início das atividades gramaticais.

Tene e outros⁵⁸⁵ afirmam categoricamente que as atividades linguísticas ocorreram linearmente, a partir da canonização dos textos sagrados por Ben 'Asher. Curioso que o próprio Tene, duas linhas antes, afirma que os estudos linguísticos se separaram das atividades massoréticas com a “publicação” do *'Egron* por Se'ádia no Egito em 902⁵⁸⁶, data anterior ao término de confecção do Códice de Alepo (928)⁵⁸⁷. E de acordo com Dotan, Se'ádia teria escrito a primeira edição de sua grande obra gramatical, o *kitāb 'al-luga* entre os anos de 915 e 921, antes de chegar à Babilônia⁵⁸⁸.

É importante atentar que os trabalhos linguísticos de Se'ádia se iniciaram antes do apogeu do período massorético. Em outras palavras, as atividades gramaticais iniciaram-se com base em um *corpus textual escrito* de origem tiberiense (anterior a Ben 'Asher) que poderia ser confeccionado em uma das escolas massoréticas tiberienses

⁵⁸² Em hebraico (GRAETZ, 5720/III) p234. Em inglês: (GRAETZ, 2002 (1891)/III) p207.

⁵⁸³ (BEN-HAYYIM, 2007) p319-321.

⁵⁸⁴ (SARA e MAUCK, 2005) pxvi

The beginning of the Hebrew linguistic tradition can be traced to the masoretes, the scholar who added vowels and cantorial markings to the purely consonantal Biblical text. The most important of these, Aharon ben Asher (fl. 1st half of 10th century) wrote sefer Diqduqey haTeamim [...] a work on the vowels and accents of the Bible.

⁵⁸⁵ (TENÉ, MAMAN e BARR, 2007). Vide citação na nota 68.

⁵⁸⁶ (DOTAN, 1997) p33.

⁵⁸⁷ Segue a citação de Tene na íntegra:

The literature of linguistics arose against a background of both the literature of the [*masorah](#) and the exegetical literature of the Bible which is incorporated in the Talmuds and in the Midrashim. Breaking away from them, it came to constitute an independent branch of literature, with its own delimitations of subject matter, its own system, and phraseology [...] It is generally assumed that its formation was completed by the beginning of the tenth century C.E. at the latest. It is also commonly held that the works of [*Saadiah Gaon](#)– *Agron* [*'Egron*], the first edition of which was written in 902, and *kitāb 'al-luga* – are the first two books of linguistics proper – the former dealing with lexicography and the latter with grammar.

(TENÉ, MAMAN e BARR, 2007). Prof. Aslanov, em comunicação eletrônica concordou que Tene entrou em contradição para fazer uma apresentação metódica.

⁵⁸⁸ A localidade da redação do *kitāb 'al-luga* é incerta, Israel ou Egito (DOTAN, 1997) p38.

citadas.

7.8.2.7.1 A relação entre Ben 'Asher e seus contemporâneos

Na sequência, discute-se o nível de afinidade entre Ben 'Asher e seus contemporâneos, como Se'ádia, Ibn Quraish, Menaḥem e Dunash e quanto prestigiavam Tiberíades.

Se'ádia, segundo o cronista árabe Mas'udi, esteve em contato com o *sofêr* tiberiense, אבו כתיב יחיי בן זכריא (Abū Kathir Yahya ben Zakariya' 'al-katib)⁵⁸⁹, levando a crer que permaneceu um tempo em um dos centros massoréticos e poéticos tiberienses da cidade de Tiberíades, onde atuava Ben 'Asher⁵⁹⁰. Estima-se que o encontro de Se'ádia com tal *sofêr* aconteceu não antes de 902 e nem depois de 928⁵⁹¹. Em solo babilônico, segundo Dotan, Se'ádia reformulou o quarto capítulo do *kitāb 'al-luga* (c. 930-931)⁵⁹². Em nenhuma das duas edições Se'ádia menciona Ben 'Asher ou diz que consultou textos tiberienses como referência para o seu *corpus textual escrito*. Mesmo estando na Babilônia, demonstrou afinidade com as escolas tiberienses no *kitāb 'al-luga*, ao tratar das sete vogais tiberienses⁵⁹³ e da dualidade fonética das letras <ת, ר, פ, כ, ד, ג, ב>⁵⁹⁴. Apesar disso, Dotan destaca o fato de Se'ádia não justificar a leitura do *shevā* <ֿ> que aparece na primeira de duas das letras consecutivas iguais do grupo <א, ע, ה, ה, ה> com base no sistema massorético tiberiense de sinais⁵⁹⁵. Outra observação: mesmo que Se'ádia cite Tiberíades, ele se refere a Israel⁵⁹⁶.

Na *rissala* “carta” redigida na Argélia por Yehudá Ben Quraish entre os anos 902 e 950, também não há menção a Ben 'Asher ou mesmo às escolas tiberienses⁵⁹⁷. David Ben 'Avraham 'Alfesi, que era caraíta e vivia em Israel, também não menciona Ben 'Asher em seu léxico⁵⁹⁸.

⁵⁸⁹ Dizem que esse *sofêr* foi um dos primeiros tradutores de textos bíblicos para o árabe (DOTAN, 1997) p19.

⁵⁹⁰ (DOTAN, 1997) p19.

⁵⁹¹ De acordo com os cálculos de Dotan, Se'ádia não podia estar em Israel antes de 902 e nem após 928 (DOTAN, 1997) 18-19.

⁵⁹² (DOTAN, 1997) p38.

⁵⁹³ (DOTAN, 1997) p454.

⁵⁹⁴ (DOTAN, 1997) p207.

⁵⁹⁵ (DOTAN, 1997) p231.

⁵⁹⁶ (DOTAN, 1997) p436, nota 131.

⁵⁹⁷ (BECKER, 1984) p379-380.

⁵⁹⁸ (DOTAN, 1977) p16.

Menaḥem Ben Saruq (960)⁵⁹⁹ em seu *Maḥberet* apenas menciona os códices tiberienses e andaluzes como se fossem equivalentes⁶⁰⁰. Os alunos de Menaḥem já lembram os códices tiberienses como se fossem superiores aos andaluzes, no que concerne, à vocalização do texto, mesmo assim, em nenhum momento há destaque para Ben 'Asher. Dunash Ben Labrat, que segundo Graetz, esteve em Israel e supostamente conheceu Ben 'Asher, também não o menciona⁶⁰¹.

Pelo que se sabe, as primeiras referências a Ben 'Asher são encontradas em Rav Ha'y⁶⁰² (939-1038), *ga'on* de Pumbedita (998-1038)⁶⁰³ e em Ibn Djanah (sec. XI)⁶⁰⁴. Em uma análise das citações, Rav Ha'y comenta que apesar da leitura em voz alta de יִשְׂשָׁכָר ser /isaxar/, há discussão na representação grafemática. Ben 'Asher marca o <ִ> no primeiro <ש> e não vocaliza no segundo (יִשְׂשָׁכָר) e Ben Naftali (יִשְׂשָׁכָר) marca o primeiro *shin* e o segundo com *qamats*⁶⁰⁵. Rav Ha'y não ratifica qual das grafias é a ideal. O mesmo fenômeno ocorre no *kitāb 'al-luma* de Ibn Djanah, onde Ben 'Asher é citado seis vezes das quais cinco ao lado de Ben Naftali⁶⁰⁶.

Em suma, pode-se questionar se realmente o prestígio de Ben 'Asher era tão grande como afirmava Maimônides. Por que os contemporâneos a Ben 'Asher, de fato o ignoraram? Chama ainda mais atenção o fato de 'Avraham Ben 'Ezra (Roma, c. 1140)⁶⁰⁷ que era um profundo conhecedor de toda a literatura gramatical e exegética, tanto de origem rabanita como caraíta, não incluir 'Aharon Ben 'Asher e o “*Diqduqê haTe'amim*” na lista de autores e obras de “os primeiros sábios da língua hebraica”.

7.8.2.7.2 O prestígio de 'Aharon Ben 'Asher na época de Ḥayyūdj

A ausência de referências em contemporâneos de 'Aharon Ben 'Asher

⁵⁹⁹ Nota-se que Menaḥem cita seus antecessores como Se'adia e Yehudá Ben Quraish. Por exemplo: o primeiro é citado no *Maḥberet Menaḥem* no item גַּרְגְּלִי (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p68-69 e o segundo no item אֶסְפֵּר ibid. p35.

⁶⁰⁰ Vide §7.8.2.1.

⁶⁰¹ (DOTAN, 1977) p14. Dotan refuta a omissão de Ben 'Asher nos escritos de Dunash e de seus alunos sob o argumento que silêncio não é prova. Todavia, no presente trabalho mostra-se que a omissão do nome de Ben 'Asher é generalizada entre seus contemporâneos (ALLONI, 1995a) p17.

⁶⁰² Filho de Sherira, autor da epístola mencionada em §6.3.1.

⁶⁰³ (BEN-SASSON, HILLEL, et al., 2007) p232.

⁶⁰⁴ (DOTAN, 1977) p41.

⁶⁰⁵ (MANN, 1921).

⁶⁰⁶ (DJANAH, 1964) p490. Ben 'Asher e Ben Naftali são encontrados, na edição de Wilensky nas páginas 77, 134, 172, 297 e 298. Ben 'Asher aparece sozinho na página 135.

⁶⁰⁷ (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) p12.

pode ser explicada por ele ter sido caraíta⁶⁰⁸, conforme sugeriu Pinsker axiomáticamente⁶⁰⁹. Posteriormente Graetz⁶¹⁰ corroborou a teoria de Pinsker com uma série de argumentos. Uma boa prova apresentada por Graetz é a rejeição de Se'ádia a Ben 'Asher, citada nas Críticas dirigidas a Se'ádia⁶¹¹ redigidas por Dunash, um contemporâneo e conterrâneo de Ḥayyūdj⁶¹². Klar trouxe outra prova que confirma que Ben 'Asher era caraíta, com base em uma crítica a Ben 'Asher encontrada no opúsculo מְשִׁלֵּי נִשְׁפָּטִים dirigido contra grupos caraítas⁶¹³. Recentemente, Zer em uma análise aprofundada das anotações massoréticas do Códice de Alepo encontrou evidências teológicas de que Ben 'Asher apresentava opiniões anti-rabanitas⁶¹⁴.

Outro motivo que pode ter afetado a chegada do prestígio de Ben 'Asher à Andaluzia seria a falta de contato dos andaluzes com o texto original por ele preparado. Como já foi mencionado, o Códice de Alepo foi concluído em 928 na cidade de Tiberíades e, segundo as informações que se tem sobre seu destino, nunca chegou à Andaluzia⁶¹⁵. No máximo, os andaluzes poderiam ter códices derivados dele, mas não necessariamente livres de intervenções de massoretas e erros de copistas.

⁶⁰⁸ (ZER, 2009). Dotan em 1957 publicou o artigo em hebraico “Was Ben Asher Really a Karaite” (duas partes) na revista Sinai p280-312, 350-362 uma revisão sobre o credo de Ben Asher e concluiu que ele era rabanita. Dotan em (DOTAN, 1977) amplia o mesmo artigo. Nota-se que Ben-Ḥayyim ignora os artigos de Dotan (BEN-HAYYIM, 2007).

⁶⁰⁹ (PINSKER, 1860) p32; Indiscriminadamente, Pinsker suspeitou que **todos** os massoretas e os primeiros gramáticos eram de fé caraítas caso não fossem encontradas provas contrárias.

⁶¹⁰ Argumentos de Graetz: (1) Ben 'Asher é venerado com o título caraíta, *melamed*, hebr. lit. mestre (vide nota 577), em diversas fontes; (2) Dunash Ben Labrat lembra que Se'ádia *Ga'on* escreveu uma resposta desprezando Ben 'Asher com a expressão תִּלְף תִּלְף (vide nota 612); (3) Dunash e seus alunos não mencionam Ben 'Asher em suas críticas contra Menaḥem e seus alunos (vide adiante); (DOTAN, 1977) p14; Dotan refuta todos os argumentos de Graetz: (1) O título *haMelamed* encontra-se também na literatura rabanita; (2) Dotan oferece outra interpretação para תִּלְף תִּלְף; (3) Silêncio não é prova; Dotan deduz que Ben 'Asher era rabanita com base na ratificação que Maimônides oferece ao código de Ben 'Asher (vide adiante).

⁶¹¹ Graetz acredita que Dunash Ben Labrat escreveu as críticas contra Se'ádia. A identificação desse Dunash com Dunash Ben Labrat é um tema debatido atualmente (DOTAN, 1997) p21 nota 4.

⁶¹² “E fez o *tav* de *talpiot* Ct 4:4 como se fosse radical, pois [Se'ádia] retrucou a Ben 'Asher **‘aprenda a lição!’**” (grifos nossos). A expressão em hebraico *telaf telef* “aprenda a lição” é um jogo de palavras de desprezo formado com *talpiot*.

p21 “ועשה התו אשר בתלפיות (שיר השירים ד:ד) כי הוא מעיקרה לפי שהשיב על בן אשר ואמר תלף תלף האותת [...]” (DUNASH BEN LABRAT, 1866). Segundo Dotan, a vocalização correta seria תִּלְף תִּלְף הָאֹתֶת “equip yourself with weapons” (DOTAN, 1977) p89, nota 29.

⁶¹³ Identificado por Benjamin Klar segundo Dotan em (DOTAN, 1977) p58 e p83. Vale observar que o nome 'Aharon não é mencionado por Se'ádia, mas apenas Ben 'Asher. Com base nisso Dotan refuta a teoria de Klar e argumenta que Se'ádia se dirigiu a outro Ben 'Asher, isto é, Samuel Ben 'Asher Mansur, contemporâneo de 'Aharon Ben 'Asher. (DOTAN, 1977) p58. Zer replica que “Ben 'Asher” na literatura refere-se ao famoso 'Aharon Ben 'Asher (ZER, 2009).

⁶¹⁴ (ZER, 2009) p239-262.

⁶¹⁵ (OFER, 5749) p277-344.

O Rabino Shelomo Minortsi identificava o Códice de Jerusalém, que segundo David Qimhi, foi consultado por Ibn Djanah (sucessor de Ḥayyūdj) como sendo o Códice de Alepo⁶¹⁶. Todavia, segundo as informações aqui apresentadas, o Códice de Alepo nunca esteve em solo Ibérico, e pelo que se sabe, Ibn Djanah nunca esteve em Israel⁶¹⁷.

Ḥayyūdj, em oposição a Menaḥem, não cita livros e autores, mas em certos casos, informa que consultou fontes massoréticas, sem citar origem ou autoria⁶¹⁸. Para saber o quanto Ben 'Asher era autoritativo para Ḥayyūdj, é possível deduzir a da lista que Basal fez na qual confrontou a vocalização proposta por Ḥayyūdj em suas quatro com o Códice de Alepo⁶¹⁹ e encontrou (pelo menos oito) divergências⁶²⁰. O resultado obtido por Basal corrobora o que foi aqui exposto no presente trabalho: o Códice de Ben 'Asher na época de Ḥayyūdj não gozava de prestígio na Andaluzia. É importante observar que Basal não apresenta uma análise entre o “*Diqduqê haTe'amim*” e as obras de Ḥayyūdj⁶²¹. Uma pequena parcela dessa lacuna é preenchida no presente estudo quando se mostra que as anotações massoréticas não eram autoritativas para Ḥayyūdj⁶²².

7.8.2.7.3 O reconhecimento de Ben 'Asher em círculos judaicos

Ben 'Asher só seria reconhecido no meio judaico dois séculos depois por Maimônides⁶²³ sob o argumento de (Ben 'Asher) ter revisado um Códice por vários anos, meticulosamente e diversas vezes⁶²⁴:

⁶¹⁶ (BETSER, 2005) p66.

⁶¹⁷ (TENNE, 2007/1) p680-683.

⁶¹⁸ Todavia, ainda pode-se encontrar algumas referências à anotações massoréticas e divergências textuais (BASAL, 1992) p10 e p16-17.

⁶¹⁹ Vale lembrar que parte do Códice de Alepo está danificada e outra parte ainda não foi encontrada, como foi mencionado no início do presente tópico.

⁶²⁰ (BASAL, 1992) p16-17.

⁶²¹ Basal não cita o “*Diqduqê haTe'amim*” ao discutir a relação de Ḥayyūdj e seus antecessores em seu trabalho abrangente sobre a doutrina gramatical de Ḥayyūdj (BASAL, 1992) p10-11. Na sua edição do *kitāb 'al-nutaf*, Basal apenas faz referência ao “*Diqduqê haTe'amim*” em nota de rodapé (BASAL, 2001) p92, p192, p223, p224 e 262.

⁶²² O escopo do presente trabalho não permite confrontar todas as obras de Ḥayyūdj com o *Diqduqê haTe'amim*.

⁶²³ (ZER, 2009) p239-262; (DOTAN, 1977).

⁶²⁴ (BEN MAIMON, 5718) cap. VIII lei IV:

"וספר שסמכנו עליו בדברים אלו, הוא הספר הנדוע במצרים, שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים, שהיה בירושלים מכנה שנים להגיה ממנו הספרים; ועליו, היו הכל סומכין, לפי שהגיהו בו אשר ודקדק בו שנים, והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו. ועליו, סמכתי בספר תורה שכתבתי בהלכותו."

Texto extraído do site www.mechon-mamre.org. Tradução livre do autor foi baseada em (ZER, 2009) p241-242.

O *Sêfer* [=Códice com a Bíblia Hebraica] que nos baseamos nesses assuntos [relacionados ao Texto Consonantal e à sua formatação] é o *Sêfer* conhecido no Egito que contém os vinte e quatro livros [da Bíblia Hebraica] e esteve anteriormente em Jerusalém por muitos anos [para corrigir cópias de acordo com ele] e todos o aceitaram como autoritativo, pois **Ben 'Asher o revisou por muitos anos e foi meticuloso nos mínimos detalhes**. Ele [Ben 'Asher] revisou-o diversas vezes como transmitiram [para ele, Ben 'Asher]⁶²⁵. Apoiei-me [para preparar] o Sefer Torá [Pentateuco], segundo a *halakhá* [hebr. lit. “lei rabanita”] (grifos nossos).

Zer⁶²⁶ observa que, com uma leitura cuidadosa do texto acima, percebe-se que até Maimônides não considerava Ben 'Asher uma autoridade rabanita de renome, mas “Ben 'Asher serves here as a sort of precise ‘scanner’ of the traditional text” que (a) revisou textos bíblicos transcritos por ele (b) examinou-os cuidadosamente por anos; e (c) revisou “como transmitiram” para ele.

7.8.2.8 O sistema massorético tiberiense de sinais e Ḥayyūdj

Apresentam-se, aqui, os elementos do sistema massorético tiberiense de sinais que foram tratados por Ḥayyūdj em suas quatro obras descritas anteriormente em §5.5⁶²⁷.

7.8.2.8.1 O sistema massorético tiberiense de vogais

O sistema massorético tiberiense de vogais é composto por:

- a) sete fonemas representados por oito grafemas vocálicos cujas realizações fonéticas são (i) qualitativas, (ii) tem relação grafema–fonema e (iii) são fonológicas, conforme esquematizado no quadro abaixo⁶²⁸;

⁶²⁵ "הַעֲתִיקוּ" "copiaram". Mas Zer comprova que nos textos de Maimônides que העתקה significa “transmitir” (ZER, 2009) p244.

⁶²⁶ (ZER, 2009) p243-245.

⁶²⁷ Os elementos do sistema massorético de sinais de origem tiberiense são expostos conforme a divisão apresentada em §7.4.1 que segue Dotan.

⁶²⁸ (DOTAN, 2007) p633-634.

Grafema	Nome curto ⁶²⁹	Nome longo	Fonema
◌ִ	<i>Qamats</i>	<i>Qamats Gadol</i>	/ɔ/
◌ֵ	<i>Tseire</i>	<i>Qamats Qaton</i>	/e/
◌ֶ	<i>Pataḥ</i>	<i>Pataḥ Gadol</i>	/a/
◌ִּ	<i>Segol</i>	<i>Pataḥ Qaton</i>	/ɛ/
◌ִי	<i>Ḥiriq/shever</i>		/i/
◌ֹ	<i>Ḥolam</i>	<i>Mela pum</i>	/o/
◌ֻ, ◌ֹּ	<i>Shuruq, Qubbutz</i>	<i>Qibbutz pum</i>	/u/

- b) três grafemas vocálicos compostos cujas realizações fonéticas são (i) quantitativamente mais breves que os grafemas simples; (ii) tem relação grafema–fonema; e (iii) não necessariamente são fonológicos (quadro abaixo);

Grafema	Nome ⁶³⁰	Fonema	Exemplo
◌ִּ	<i>Ḥataf qamets</i> ou <i>shevá veQamats</i>	/ɔ/	אָנִי “Sofrimento”
◌ֵּ	<i>Ḥataf pataḥ,</i> ou <i>shevá vePataḥ</i>	/ã/	אֵנִי, ⁶³¹ עֵנוּ “Eu”, “advertiram” ou “testemunharam” ⁶³²
◌ֶּ	<i>Ḥataf pataḥ</i> ou <i>shevá veSegol</i>	/ɛ/	עֶנוּ ⁶³³ “Louvem” ⁶³⁴

- c) um grafema cuja realização fonética (i) depende do contexto sintagmático; (ii) não possui relação grafema–fonema; (iii) não é fonológico (quadro abaixo).

⁶²⁹ Quanto a variantes nomes curtos vide em (ALLONI, 1995a) p203-204.

⁶³⁰ Outras variantes, vide em (ALLONI, 1995a) 210; As transliterações seguem Dotan em (DOTAN, 2007) p633-634.

⁶³¹ ISam 12:3.

⁶³² Segundo a tradição rabínica, os verbos testemunhar e advertir em hebraico compartilham a mesma raiz, pois as testemunhas, ao presenciarem uma ação ilegal, costumavam advertir as pessoas para afastá-las da ilegalidade.

⁶³³ Num 21:17 e Salmo 147:7.

⁶³⁴ Segundo Qimḥi significa cantar em voz alta (BIESENTHAL e F. LEBRECHT, 1847) p271.

Grafema	Nome	Contexto	Realização fonética
◌ֿ	Shevá móbil	Antes de ׀	/i/
		Antes de ם, ן, ף, ץ	Assimila o som vocálico da letra que o sucede
		Posições restantes	/ã/
	Shevá não móbil	Quando não for móbil	/ø/

7.8.2.8.2 O sistema massorético tiberiense de diacríticos

O sistema massorético tiberiense de diacríticos é composto por diacríticos simples adicionados às letras cuja função, basicamente, é retirar a ambiguidade da realização fonética.

a) o pontinho no *shin* <װ>:

Diacrítico	Nome	Posição gráfica	Realização fonética	Exemplo
װ	Não há um nome claro	Na metade direita do <i>shin</i> , posicionado acima ou em seu interior	/ʃ/	םװ “Lá”
װ		Na metade esquerda do <i>shin</i> , posicionado acima ou em seu interior	/s/	םװ ”pôs”

b) *daguesh* <◌◌> e *rafê* <◌◌> são dois grafemas que normalmente aparecem em distribuição complementar para indicar uma alteração fonética que pode ser ou não fonológica. No quadro a seguir, apresenta-se, de modo simplificado, as regras que regem o *daguesh* <◌◌> e o *rafê* <◌◌>.

Quanto à dualidade fonética do *Reish* indicada pelo *daguesh* <◌◌> e pelo *rafê* <◌◌>, Se'ádia Ga'on (882-942)⁶³⁵ no *kitāb 'al-mabādi*, informa que o *reish* <ר> geminado era praticado pelos tiberienses na leitura dos textos bíblicos enquanto que na Babilônia permanecia na fala⁶³⁶. Quanto a realização fonética Morag acredita que o *reish* <ר> geminado seria realizado foneticamente como uma consoante vibrante análoga ao <rr> de *perro*, ‘cão’ em espanhol, em oposição à vibrante <r> de *però*, ‘mas’

⁶³⁵ “צחים בלשון” “eram eloquentes” (DJANAH, 1964) p39A.

⁶³⁶ (KAPAH, 5765) p79. Na p116, Se'ádia volta a discutir a questão do *reish geminado*.

em espanhol⁶³⁷.

Quanto à realização fonética do <ײ> com *daguesh*, segundo Se'adia os tiberienses instituíram o *daguesh* no <ײ> para indicar o *djim* árabe⁶³⁸. De acordo com Se'adia, o ponto de articulação do *djim* seria entre o ponto de articulação do <ײ> e do <ג>⁶³⁹. Segundo Khan, gramáticos árabes medievais descreviam o som do *djim* como uma consoante oclusiva palatal vozeada [j]⁶⁴⁰.

Diacrítico	Posição gráfica	Incidência	Contexto	Realização Fonética
◌ֿ	Sobre as letras	בגד כפת	Antes de som vocálico, por questões de eufonia	Fricativa
		Em todas as letras exceto בגד כפת	Para indicar a ausência de <i>daguesh</i> forte	Não geminada
◌װ	No interior da letra	בגד כפת	Após sílaba fechada com letra em repouso não frágil	Oclusiva
		בגד כפת	Após sílaba fechada com letra “em repouso frágil”	Oclusiva geminada
		ך	O contexto não é claro	Vibrante geminada
		י	Por motivos morfológicos	[j]
		ה em final de palavra	Quando há contração de sufixo como o לה	Indica que o ה precisa ser realizado
		Em todas as letras do alfabeto hebraico	Para retirar ambiguidade de homógrafos e por questões gramaticais	Realização geminada

7.8.2.8.3 O sistema massorético tiberiense de melismas

O sistema massorético tiberiense de melismas é bastante complexo e

⁶³⁷ (MORAG, 5720) p159; (MORAG, 5754) p135.

⁶³⁸ (KAPAH, 5765) p75: “אבל “הג'ים” הרי בין הגימל והיוד ולפיכך עשוהו הטברנים בתוך היוד דגושה”, lit. “mas (a realização fonética do) *djim* é entre (o ponto de articulação) do *guimel* e do *yod* e por esse motivo, os tiberienses o instituíram no *daguesh* no *yod*”. Segundo Ibn Djanah (sec. XI), Se'adia está afirmando que o som do *yod* com *daguesh* é como o *djim* árabe (TENE, 2006) p139.

⁶³⁹ (KAPAH, 5765) p75: “אבל “הג'ים” הרי בין הגימל והיוד”, lit. “mas [a realização fonética do] *djim* é entre (o ponto de articulação) do *guimel* e do *yod*”.

⁶⁴⁰ (KHAN, 2012) p77.

exigiria um trabalho à parte para discuti-lo. Por esse motivo, apresenta-se apenas o necessário para a compreensão da doutrina gramatical de Ḥayyūdj discutida no presente trabalho.

Grosso modo, o sistema melismático, em hebraico טעמי המקרא, lit. “‘motivos’ do texto”, desenvolvido pelos tiberienses tem três características básicas⁶⁴¹:

- a) Indicar as sílabas com acento primário e secundário;
- b) retirar a ambiguidade de homófonos, por exemplo, בָּאָה “veio”, בָּאָה “vem”⁶⁴²;
- c) indicar o fluxo do texto, análogo aos sinais de pontuação ortográfica utilizados em textos de escrita latina como: ponto final, vírgula e ponto e vírgula, para esclarecer as relações lógico-sintáticas entre as palavras.

O melisma de maior importância para os estudos de Ḥayyūdj é o גַּעְיָה, lit. mugido ou מֵטֵג *méteg*, representado pelo <◌◌◌> e atrás dele, o ⁶⁴³מְקַיָּה, lit. envolvido, que é representado pelo <◌◌◌> ou por palavras grudadas ou demasiadamente próximas como acontece no Códice de Leningrado.

A função principal do <◌◌◌> seria, na maioria dos casos, indicar uma acentuação melismática secundária, análogo ao diacrítico fonético < , >. O מְקַיָּה <◌◌◌> basicamente exerceria a mesma função do hífen <-> no português quando usado na composição de palavras, mas com o propósito de indicar a perda melismática da primeira palavra em prol da adjacente.

É importante destacar a relação complementar entre o *ḥataf* e o גַּעְיָה <◌◌◌>, pois o *ḥataf*, lit. “raptar” orienta o leitor a realizar o som de maneira mais breve, enquanto que o גַּעְיָה lit. “mugido” orienta o leitor a realizar um prolongamento melismático. Por exemplo, no caso do *qamats* <◌◌◌>, o *ḥataf qamats* <◌◌◌> seria realizado como /ḥ/, o *qamats* como /q/ e o *qamats* seguido de מְקַיָּה <◌◌◌> como /ḥq/:

⁶⁴¹ (DEL VALLE, 2002) p108.

⁶⁴² (NUTT, 5630) p42.

⁶⁴³ (DOTAN, 2007) p641.

Grafema vocálico	Realização fonética
/ɔ̄/
/ɔ̄/
/ɔ̄/

7.8.3 A Messorá israelense não tiberiense

Quanto aos centros massoréticos israelenses não tiberienses, segundo Yeivin o *corpus textual escrito* é escasso. Há poucos fragmentos bíblicos com sistema massorético de sinais e neles há poucas Anotações Massoréticas⁶⁴⁴.

Segundo Dotan, fragmentos desses círculos apresentavam mais de um sistema massorético de vogais, todavia os mais antigos possuíam apenas cinco vogais⁶⁴⁵. Segundo Morag, as cinco vogais israelenses que não distinguem entre *qamats/pataḥ* e *tseire/segol* suplantaram as seis vogais de origem babilônica⁶⁴⁶. Quanto à realização do *shevá* <◌◌̇>, recentemente Birnbaum informa que há provas suficientes indicando que os israelenses não tiberienses realizavam, na maioria das vezes, o *shevá* <◌◌̇> móbil tiberiense como /e/⁶⁴⁷. Basicamente essa seria a diferença entre esse dialeto e o andaluz.

Birnbaum descobriu recentemente sete fragmentos (sec. VIII-X) de textos rabínicos provenientes da *guenizá* “cemitério de livros” do Cairo no sistema massorético tiberiense de vogais que trocam livremente entre *qamats/pataḥ* <◌◌̇/◌◌̇> e *tseire/segol* <◌◌̇/◌◌̇> e refletem o dialeto israelense de cinco vogais apontado por Dotan e por Morag⁶⁴⁸.

7.8.3.1 O início e o término das atividades massoréticas israelenses não tiberienses e a sua distribuição geográfica

Segundo Birnbaum, a maioria dos estudiosos acredita que o sistema massorético israelense não tiberiense de sinais certamente é anterior ao tiberiense, e começou a ser desenvolvido, provavelmente no centro ou no sul de Israel a partir do início do século VII, ou mesmo antes⁶⁴⁹.

⁶⁴⁴ (YEIVIN, 2003) p101.

⁶⁴⁵ (DOTAN, 2007) p624-626.

⁶⁴⁶ (MORAG, 5740) p49, nota 59.

⁶⁴⁷ (BIRNBAUM, 2008) p340; Compare com (MORAG, 1962a) p35.

⁶⁴⁸ (BIRNBAUM, 2008) p203 e p338.

⁶⁴⁹ (BIRNBAUM, 2008) p203.

Morag calcula que, por volta do início do século VIII, a tradição oral refletida pelo sistema massorético de cinco sinais se difundiu entre as comunidades judaicas do império bizantino, sul da Itália, Egito e Norte da África, e a partir do século X ou talvez antes, chegou à Espanha e à Alemanha⁶⁵⁰.

7.8.4 A Messorá Andaluza

Quanto à Messorá andaluza e a relação entre ela e os três centros massoréticos discutidos anteriormente não foram encontradas referências em Dotan⁶⁵¹ e em Yeivin⁶⁵² e por este motivo a Messorá andaluza não será discutida no presente trabalho.

7.9 Texto Massorético

Define-se aqui Texto Massorético como o Texto Consonantal acompanhado da Messorá em seu estágio de desenvolvimento mais avançado apresentado em códices como ם, ן, ן₁, ן e ן^(״).

⁶⁵⁰ (MORAG, 1963) p291-292, nota 5.

⁶⁵¹ (DOTAN, 2007).

⁶⁵² (YEIVIN, 2003).

8 A CONTEXTUALIZAÇÃO GRAMATICAL

Com o intuito de esclarecer a origem das teorias linguísticas de Ḥayyūdī com ênfase para o “repouso frágil” e discutir os elementos facilitadores que culminaram na revolução linguística de Ḥayyūdī revisam-se alguns tópicos que contextualizam Ḥayyūdī no contexto do desenvolvimento gramatical nos meios judaicos.

8.1 Os estudos linguísticos anteriores A Ḥayyūdī

Os estudos linguísticos anteriores à Ḥayyūdī começaram no período talmúdico⁶⁵³, se especializaram na ortografia, fonética e fonologia durante o período massorético e oficialmente se separaram das atividades massoréticas⁶⁵⁴ em 902⁶⁵⁵ com a “publicação” do *Egdon*, no Egito, por Se’adia⁶⁵⁶ e se ramificaram nos campos da linguística comparada, lexicografia, fonética, fonologia, ortografia e melismática.

Conforme a lista de gramáticos de ‘Avraham Ben ‘Ezra, os estudos gramaticais anteriores à Ḥayyūdī foram desenvolvidos por sábios de diversas origens: Egito (Se’adia), Jerusalém (sábio anônimo), Babilônia (Dunash Ben Labrat), Yehudá Ben Quraish (Argélia), Espanha cristã (Menaḥem Ben Saruq), Fez (Dunash Ben Labrat⁶⁵⁷) e Dunash Ben Tamim (Cairuan). Nota-se que nesta lista ‘Avraham Ben ‘Ezra:

- a) não lembra os alunos de Menaḥem e nem os de Dunash, que seguramente eram contemporâneos de Ḥayyūdī.
- b) não incluiu obras massoréticas como o *kitāb al-matsuitat* em árabe (ou *Sêfer haQolot* em hebraico) “livro das vogais” atribuído à Moshê

⁶⁵³ Stern reuniu dos dois talmudes e dos midrashes análises de teor gramatical e lexical diferentes dos conhecidos no opúsculo מבוטא לקורות לשון העברי “Introdução a História da Língua Hebraica” (STERN, 1870) מא-נהק. Com base nisso, Stern chegou à conclusão que a Messorá escrita foi consultada por talmudistas e que gramáticos posteriores à ela aproveitaram sua terminologia (STERN, 1870) פי; Skoss reuniu ocorrências talmúdicas onde os talmudistas aplicavam a permutação de letras para solucionar palavras ou oferecer interpretações homiléticas. (SKOSS, 1932).

⁶⁵⁴ É importante atentar que os trabalhos filológicos de Se’adia e de alguns de seus sucessores não dependeram da obra magna de Ben ‘Asher, pois Se’adia iniciou suas atividades gramaticais uns 30 anos antes do Códice de Alepo ser confeccionado.

⁶⁵⁵ Segundo Maman e Isaacs, o primeiro dicionário atestado na literatura judaica era o dicionário de termos talmúdicos de Tsemaḥ Ben Paltoy, *Ga’on* de Pumbedita por volta do ano 732 A.D., mas se perdeu (MAMAN, 2005) e (ISAACS, 1991) p191; (RABINOVITCH, 1988) p149; (2000) (אייזנברג, 2000) p300-301.

Esse dicionário chamava-se ערוך e o autor era o mesmo citado no livro de Eldad haDani (5754) (קרעניל, 5754) p85, nota 10.

⁶⁵⁶ (DOTAN, 1997) p33.

⁶⁵⁷ Em relação à Dunash Ben Labrat que segundo ele, foi aluno de Se’adia *Ga’on* existem divergências quanto ao lugar de seu nascimento, mas há um consenso que Dunash Ben Labrat esteve em Fez e na Babilônia (DEL VALLE, 1988) p21-29; (PATÓN e SÁENZ-BADILLOS, 2002) p109, nota 25.

Ben 'Asher; e nem o “*Diqduqê haTe'amim*” do famoso Ben 'Asher⁶⁵⁸.

Dessa lista, Menaḥem representaria o pensamento gramatical espanhol, sendo o único linguista importante dessa origem anterior à Ḥayyūdj.

'Avraham Ben 'Ezra atribui a Dunash Ben Labrat duas obras: (1) as Críticas contra Menaḥem e (2) as Críticas contra Se'adia. Quanto à última obra, Ḥazon crê que foi redigida por outro Dunash após Ḥayyūdj ter escrito suas primeiras obras gramaticais, porque nas as Críticas contra Se'adia encontram-se a concepção da triliteralidade verbal e um conceito próximo a “repouso frágil”⁶⁵⁹. Para Del Valle, trata-se do mesmo Dunash que escreveu as Críticas contra Menaḥem, mas em idade avançada, após Ḥayyūdj divulgar a teoria do “repouso frágil”⁶⁶⁰.

Dunash seria a ponte entre Tiberíades e a Andaluzia, pois teria sido educado segundo a tradição tiberiense na academia de Se'adia *Ga'on*⁶⁶¹ e assim Dunash trouxe a cultura tiberiense à Andaluzia. A importância de se buscar uma ponte entre Tiberíades e a Andaluzia é atribuída ao fato de Ḥayyūdj ter uma concepção tiberiense das vogais, enquanto que Menaḥem as apresentava de maneira diversa.

De acordo com 'Avraham Ben 'Ezra, Se'adia *Ga'on* foi o “primero de los gramáticos”. Entretanto, estudiosos modernos divergem a respeito: Dotan⁶⁶² e Del Valle acreditam que Se'adia foi pioneiro nos estudos gramaticais enquanto Maman, de acordo com a opinião de Tene, acredita que as obras de Se'adia representavam uma fase bastante desenvolvida de um processo de desenvolvimento gramatical, e não o seu início⁶⁶³.

Na discussão sobre o desenvolvimento gramatical apresentada na sequência expõe-se também a contribuição dos gramáticos listados por 'Avraham Ben 'Ezra aos temas relacionados abordados por Ḥayyūdj. Por comodidade, a exposição é feita de acordo com as áreas da linguística e da gramática como são estudadas no

⁶⁵⁸ Sobre Ben 'Asher e o “*Diqduqê haTe'amim*” vide §7.8.2.7.

⁶⁵⁹ (2009, חזון) p289-304.

⁶⁶⁰ Vide referências na nota 657.

⁶⁶¹ Chega-se a essa conjectura a partir das afirmações de Dunash (autor das Críticas contra Menaḥem) quanto sua relação com Se'adia. Vide mais detalhes na nota 657; Segundo Zulay Se'adia constitui o anel que liga os *payytanim*, pl. de *payytan*, israelenses e a Andaluzia (SÁENZ-BADILLOS, 2007) p170 e p194.

⁶⁶² (DOTAN, 1997) p11; (DEL VALLE, 2002) p163.

⁶⁶³ (MAMAN, 2004) p181, nota 6; Observa-se que Maman não faz menção aos estudos linguísticos comparativos encontrados no Talmude e no Midrash citados por Skoss mencionados na nota 653. Quanto a estudos linguísticos na literatura talmúdica, vide nota 655.

Ocidente⁶⁶⁴.

8.2 Ortografia

Encontram-se discussões ortográficas no Talmude e com mais frequência na Messorá, como foi discutido no capítulo §7.

Os *qere-ketiv* “escreve-se/lê-se” de homófonos reais foram alvo de debates acirrados entre as escolas de Menaḥem e Dunash. De um lado, a escola de Menaḥem defendia que a chave para interpretação do *qere* “lê-se” era o *ketiv* “escreve-se” conforme estava inserido no contexto. Por outro lado, a escola de Dunash de modo pragmático acreditava que o texto deveria ser lido e interpretado conforme o *qere*, e o motivo da existência do *ketiv* “escreve-se” seria a orientação da Messorá.

Menaḥem na seção para raízes cuja primeira letra radical é o *lamed* <ל> optou por ratificar a versão que aparece no *corpus* – *ketiv* “escreve-se”. A princípio, Menaḥem ignorou as orientações massoréticas de leitura – *qere* “lê-se” – e sugeriu que o texto fosse interpretado como “não” em Ex 21:5, Lev 11:21 e Lev 25:30 análogo à Jo 9:33⁶⁶⁵. Dunash criticou Menaḥem por interpretar de acordo como o *qere* os três versículos citados no *Maḥberet*, pois segundo Dunash, essa interpretação feriria a Lei Rabanita⁶⁶⁶. Dunash alertou Menaḥem de que os três casos citados por Menaḥem aparecem em uma lista da Messorá que orienta que “לֹא” “não” seja proferido como “לֹ” “para ele” em diversos casos e entre eles estariam os versículos citados por Menaḥem: Is 63:9, Sal 139:16, Es 4:2, ISam 2:3, Is 9:2, Sal 100:3, Jo 13:15, Mishlê 26:2, Ex 21:5, Lev 11:21, Lev 25:30⁶⁶⁷. Dunash finaliza o discurso em um jogo de palavras com a palavra ‘alef: ” quando está escrito “não” com *lamed* [<ל>] ‘alef [<א>], deve-se ler com ‘alef [<א>], reflita no ‘alef [<א>] e assim aprenderás [תֵּאֵלֶף – cuja raiz verbal é a mesma de אָלַף]”⁶⁶⁸. Os alunos de Menaḥem replicaram que Menaḥem, sim, conhecia a dualidade textual (*qere-ketiv*) e perguntaram a Dunash se ele encontrou no *Maḥberet* algum ponto onde Menaḥem rechaçou o *qere*. Os alunos de Menaḥem defenderam seu

⁶⁶⁴ De fato, existe uma problemática no enquadramento das disciplinas gramaticais árabes às equivalentes da linguística tradicional. Mais detalhes vide (VERSTEG, 2001) p74.

⁶⁶⁵ (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p111. A nova edição de Sáenz-Badillos não trará alterações no texto de Filipowsky aqui referenciado. Agradeço ao Prof. Sáenz-Badillos por ter concedido capítulo do *Maḥberet Menaḥem* com as raízes que começam com a letra *lamed* <ל>.

⁶⁶⁶ Na linguagem de Dunash “proibiu o que era permitido e permitiu o que era proibido” (FILIPOWSKI, 1855) p8.

⁶⁶⁷ Dunash não especifica se essas orientações de leitura são aquelas que aparecem nos códices ou em tratados avulsos. (FILIPOWSKI, 1855) p8.

⁶⁶⁸ Dunash finaliza em um jogo de palavras:

“כֹּאשֶׁר יִקְרָא בְּלִמּוֹת אֵלֶיךָ כֵּן יִקְרָא בְּאֵלֶיךָ – וְהִתְבּוֹנֵן בְּאֵלֶיךָ – וְכֵן תֵּאֵלֶף” (FILIPOWSKI, 1855) p8..

mestre e justificaram que ele não quis entrar em detalhes para explicar que a interpretação correta do *qere* “lê-se” é de acordo com o *ketiv* “escreve-se”⁶⁶⁹. Os alunos de Dunash, sem trazer novos argumentos, triplicaram defendendo a posição de Dunash e afirmaram que não seria correto interpretar o texto de acordo com o *ketiv* “escreve-se”⁶⁷⁰.

Em suma, as escolas de Menaḥem e Dunash estavam discutindo a função do *ketiv* na interpretação do Texto Massorético, para Menaḥem e sua escola, o *ketiv* era importante para interpretar o texto e de acordo com Dunash e sua escola, o *ketiv* poderia ser ignorado.

Ḥayyūdj explicou que לֹא e לֵא são duas variantes equivalentes cujo sentido só pode ser solucionado pelo contexto. Segundo Ḥayyūdj לֹא e לֵא são equivalentes, pois o <א> e o <ל> quando “frágeis” tornam-se intercambiáveis, muito embora a forma ambiente de “não” em hebraico seja ortografada com <א> (לֹא) e “para ele” com <ל> (לֵא).

8.3 Fonética e fonologia segmental

Os estudos fonéticos e fonológicos remontam ao período talmúdico. O texto judaico mais antigo que apresenta teorias fonéticas encontra-se no *Sêfer Yetsirá* “Livro da Criação”.

Massoretas foram comparados por Morag a fonólogos modernos que escutam atentamente os fones de uma língua falada, para abstrair os fonemas pertinentes. O método massorético de registro era econômico e lacônico. Inicialmente, os massoretas utilizavam diacríticos inspirados em letras ou letras para representar fonemas, fones e orientações de leitura. Por exemplo, entre os massoretas babilônicos, a letra *dalet* <ד> de *digra* indicava que a palavra era oxítona e a letra *nun* <נ> de *nigra* paroxítona.

Tratados redigidos por massoretas como o *kitāb 'al-matsuitat*, o

⁶⁶⁹ (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) p63-64; Apesar de a seguinte fórmula expressada pelos alunos de Menaḥem não estar muito clara, é importante notar que para eles “não” e “para ele” são **homófonos reais** (vide §7.4.1.1.1), e esse princípio está de acordo com as bases das teorias tratadas por Ḥayyūdj.

"כי פתרון הפסוק אשר לו חומה בלמ"ד וי"ו אין זה פתרון – ה'לא' הנכתב בלמד אלף - כי אם 'לא' אחר הנכתב למ"ד וי"ו ולכן נאמר כתיב למד אלף וקרי למד וי"ו [...]"

“No enseña que el significado del verso ‘*asher lo homa*’ con *lamed waw* no es ese el significado? Acaso el que escribe con *lamed alef* no es **sino otro lo** (לֵא), **el escrito con lamed waw**. Por eso se dice: *ketiv, lamed alef, qere, lamed waw*.” (grifos nossos). Tradução para o espanhol de (DEL VALLE, 1981a) p546.

⁶⁷⁰ (YEHUDÍ BEN SHESHET, 1870) p44; ou (YEHUDÍ BEN SHESHET, 1981) p15*-16* (hebraico), p65-66 (Espanhol); ou em (DEL VALLE, 2002) p500.

“*Diqduqê haTe’amim*”, o *’Okhla ve’Okhla* e o *kitāb ’al-ḥilaf* passavam instruções técnicas de leitura, em voz alta, em listas de palavras.

Na sequência citam-se e comentam-se quatro exemplos ilustrativos extraídos da literatura massorética para mostrar como os massoretas orientavam os leitores:

- a) *’Okhla ve’Okhla* cita uma lista referente a leitura do ש como ם:
 “Escrevemos ש dezoito vezes, mas lemos ם.”⁶⁷¹ e uma das dezoito ocorrências é: וְהָיָה בְּעֶבֶר ם do versículo que contem a sequência: “וְהָיָה בְּעֶבֶר ם”⁶⁷². É interessante notar que de acordo com essa anotação massorética, a leitura de ש como ם é tratada como um caso de *qere-ketiv*⁶⁷³, muito embora, não se trate de duas variantes textuais, mas apenas uma orientação para o leitor tomar cuidado durante a leitura ou para o escriba ficar atento à ortografia;
- b) o “*Diqduqê haTe’amim*” informa a realização (ou marcação, segundo Dotan⁶⁷⁴) excepcional do <ֻ> como /ǎ/, segundo o Rav Pinhas *Rosh haYeshivá*: “Rav Pinhas *Rosh haYeshivá* lê⁶⁷⁵ [סוככים como] סוככים; [הַרְשָׁעִים] [...], וְקָרַב־לָבוּ [como] וְקָרַב־לָבוּ, [הַמְשַׁרְרִים] [como] הַמְשַׁרְרִים [como] הַרְשָׁעִים [...]”⁶⁷⁶. Como no caso anterior, o “*Diqduqê haTe’amim*” apresenta uma lista de exceções, mas sem propor regras;
- c) quanto à marcação (e também à realização) do אַ com <ֻ> ou com <ֹ>, o “*Diqduqê haTe’amim*” informa:

Todo אַ (acompanhado de) *maqṣaf* [<ֹ>] reforça-se com três pontinhos [<ֻ>], com exceção de um caso que consta em [Job 41:26] “אַת־כְּלִי־גִבֹּהַ יִרְאֶה”. E todo “אַת ואת” separado, acompanhado de melisma, marca-se com dois pontinhos [<ֻ>], com exceção de três [casos] que estão separados, [mesmo assim] com três pontinhos [<ֻ>], escreve-se “אַת גֵּאוֹן יַעֲקֹב”⁶⁷⁷, “אַת אֲרָם”⁶⁷⁸, “כִּי אַת אֲשֶׁר”⁶⁷⁹.

⁶⁷¹ “יה מלין כתבי ש וקריין ס” em (FRENSDORFF, 5624) p120.

⁶⁷² Ex 33:22.

⁶⁷³ Os termos em aramaico “escrevemos” e וקריין “lemos”, são os termos *ketiv* e *qere* respectivamente flexionados.

⁶⁷⁴ Dotan interpreta קרי como מנקד (DOTAN, 1967) p139, 256-257.

⁶⁷⁵ Dotan interpreta como מנקד, lit. marcava.

⁶⁷⁶ “רב פנחס ראש הישיבה קרי”.

⁶⁷⁷ Salmo 47:5.

⁶⁷⁸ Salmo 60:2.

⁶⁷⁹ Prov 3:12.

Nota-se que, nesse caso, em oposição aos casos anteriores (a) e (b), a orientação massorética propõe uma regra geral de marcação e de leitura para o תא segundo o contexto melismático da sentença e aponta as exceções. Outra observação é que, segundo o dialeto tiberiense, a realização de תא seria /'et/ e de תא seria /'et/; enquanto que segundo o dialeto israelense a realização de ambos seria a mesma: /'et/. Nota-se que o problema causado pela redundância grafemática segundo a tradição israelense Ḥayyūdj trata ao longo de suas obras. Por exemplo, no início do *kitāb 'al-nutaf* Ḥayyūdj justifica as duas grafias <תא> e <תא>⁶⁸⁰;

- d) quanto a marcação (e também a realização) do כל com <◌◌> ou com <◌◌>, o “*Diqduqê haTe ‘amim*” esclarece:

Com *maqqaḥ* [<◌◌>] e próximo [a palavra seguinte] não perderá o *qamats* [<◌◌>] e se estiver separado e não estiver interligado, ficará sem *qamats* [<◌◌>] e um pontinho será exigido [<◌◌>], com exceção de “כל אֶחָדָם”⁶⁸¹, “כל עֲצֻמוֹתַי”⁶⁸², “כל מַעֲנֵי בָרָךְ”⁶⁸³, “וְכָל בִּשְׁלֹשׁ”⁶⁸⁴ [que estão separados e mesmo assim devem ser grafados com *qamats* <◌◌>].

Também neste caso, foi formulada uma regra geral e suas exceções semelhante a da regra descrita anteriormente em (c).

Nota-se que a divergência de interpretação entre judeus de dialeto tiberiense e de dialeto israelense é mais acentuada no caso do כל. Segundo o dialeto tiberiense, o כל seria realizado como /kol/, mas כל representaria /kol/; enquanto que, segundo o dialeto israelense, tanto o כל como o כל seriam realizados como /kol/, mas o כל seria realizado como /kal/. A questão da dualidade fonética do *qamats* <◌◌> foi alvo de discussão entre as escolas de Menahem e Dunash⁶⁸⁵. Segundo a escola de Menahem deve-se seguir o texto como está escrito e portanto se כל estiver grafado com *ḥataf qamats* <◌◌> ou acompanhado de *maqqaḥ* <◌◌>, a leitura seria /kol/; e se ocorrer *mêteg*

⁶⁸⁰ (BASAL, 2001).

⁶⁸¹ Prov 19:7.

⁶⁸² Salmo 35:10.

⁶⁸³ Salmo 87:7.

⁶⁸⁴ Is 40:12.

⁶⁸⁵ Apesar de o contexto ser a respeito da leitura da palavra עֲשֵׂה, a discussão também visa solucionar a pronúncia do primeiro *qamats* <◌◌> de עֲשֵׂה se seria /a/ ou /o/. Compare (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p8; (FILIPOWSKI, 1855) p87; (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) p47-48; e (YEHUDÍ BEN SHESHET, 1870) p11.

<ֿ> a leitura passaria a ser /kal/. Todavia, segundo Dunash⁶⁸⁶, cada caso precisaria ser analisado e logo, não seria possível oferecer uma regra mecânica para a leitura⁶⁸⁷.

Nesses casos Ḥayyūdj propõe uma nova maneira de pensar solução. Para ele, o *mêteg* <ֿ> foi introduzido em um estágio avançado do período massorético e portanto, não necessariamente faz parte da estrutura da palavra e, portanto, dependendo do caso, poderia ser ignorado.

Para resolver a questão do לָ, Ḥayyūdj segue Dunash quanto ao princípio da não mecanicidade da leitura e ensina que o leitor precisaria saber qual é a raiz da palavra. Se לָ, de acordo com o contexto, significar “medir”, a raiz da palavra contaria com um “repouso frágil” em C2, uma vez que raiz de לָ seria כּוּל. Nesse caso לָ seria proferido como /kal/. Caso a acepção de לָ fosse “todo, toda” não haveria repouso frágil” em C2 uma vez que sua raiz verbal seria כּלֵה. Nesse caso לָ seria proferido como /kol/.

A maior prova da existência de textos massoréticos diversos é a citação supracitada em nome do “*Diqduqê haTe‘amim*” quanto a ortografia correta das três ocorrências excepcionais da sequência לָ. Caso Ben ‘Asher e outros massoretas não tivessem visto versões textuais consideradas por eles como “erradas” e que deveriam ser banidas, eles não perpetuariam tal orientação.

Ḥayyūdj aplica a mesma filosofia de Dunash para resolver a leitura do <ֿ> em casos como os do <ק> de קִדְּשִׁים, pl. de קִדְּשׁ “santo”. Ḥayyūdj orienta o leitor para verificar se a primeira letra da raiz no singular estaria com <ֿ>. Caso positivo, o leitor precisaria proferir o <ֿ> como <ֿ>. No caso de קִדְּשִׁים, o singular é קִדְּשׁ, logo a realização do plural também seria com <ֿ> como se estivesse grafado קִדְּשִׁים.

Em suma:

- a) Ḥayyūdj seguiu Dunash ao estabelecer que o conhecimento morfológico torna-se necessário para solucionar a leitura em voz alta;
- b) gramáticos até o período de Ḥayyūdj tinham o poder de discutir com os massoretas tardios que introduziram o *mêteg* <ֿ> no texto orientando o leitor para ignorá-lo. Mas, de onde Ḥayyūdj tinha o poder de “discutir” com os massoretas? A resposta emerge da

⁶⁸⁶ (HANAN, 2011)p23.

⁶⁸⁷ (ROBLES, 1986) p*24-25 e em espanhol 35-36.

contextualização massorética (§7) que situa Ḥayyūdj no final do período massorético elevando-o ao status de massoreta.

Se'adia *Ga'on* procurou regras mais claras para os fenômenos fonéticos e fonológicos do Texto Massorético conforme o dialeto tiberiense e foi o primeiro a descrever as vogais tiberienses, segundo o seu ponto de articulação. As descrições de Se'adia⁶⁸⁸ convergem com o modelo apresentado anteriormente com base nos estudos mais recentes de Khan⁶⁸⁹.

Menaḥem, na introdução do *Maḥberet*, faz uma breve exposição fonético-fonológica, uma parte em estilo massorético, outra parte de maneira discursiva e outra no decorrer de suas exposições morfológicas.

Os alunos de Menaḥem, Dunash e seus alunos também trataram de fonética e fonologia no meio das discussões morfológicas a respeito do *Maḥberet*.

8.3.1 As vogais tiberienses

Uma análise dos textos gramaticais anteriores à Ḥayyūdj redigidos na Andaluzia indica que não houve um *continuum* quanto à concepção vocálica tiberiense. As vogais tiberienses, ao chegarem à Andaluzia, foram absorvidas de modo diverso de como foram elaboradas e um dos grandes desafios de Ḥayyūdj foi adaptar, com coerência, o sistema tiberiense à tradição oral Andaluz.

Textos massoréticos tiberienses informavam que havia sete vogais. Diziam: “sete [vogais] e não seis, sete [vogais] e não oito”. Segundo Aloni, a primeira parte da fórmula “sete e não seis” era para excluir o sistema judaico babilônico de seis vogais e a segunda parte excluía o *shevá* <◌◌̣> da contagem⁶⁹⁰.

Não há a possibilidade de se ter uma visão completa de como deveria ser a concepção vocálica na Andaluzia no período anterior à Ḥayyūdj, visto que as obras de Menaḥem e Dunash e de seus alunos que conhecemos eram dedicadas à lexicografia e exegese bíblica⁶⁹¹.

O sistema vocálico tiberiense não parece ter ecoado na Andaluzia do modo que foi concebido pelos tiberienses. Menaḥem, ao lembrar as vogais tiberienses segundo a edição de Sáenz-Badillos, cita-as em uma ordem singular, diferente de todas

⁶⁸⁸ (DOTAN, 1997) p113-116.

⁶⁸⁹ Vide em §7.8.2.8.1.

⁶⁹⁰ (ALLONI, 1995a) p125.

⁶⁹¹ (MORAG, 5751) p207.

as encontradas em textos massoréticos tiberienses⁶⁹²: (1) *qamats gadol* (2) *qamats qaton*, (3) *qamats hatef*, (4) *pataḥ gadol*, (5) *pataḥ qaton* (6) *pataḥ gadol hatef* (7) e *pataḥ qaton hatef*⁶⁹³. Mais adiante no *Maḥberet*⁶⁹⁴, Menaḥem apresenta cinco vogais como “governadores”⁶⁹⁵ das letras: (1) *nequdá* (2) *petuḥá* (3) *qevutsá* (4) *peshutá* (5) *shevá*⁶⁹⁶. Apesar de não apresentar os sinais massoréticos correspondentes, pode-se inferir que Menaḥem se refere à seguinte sequência de grafemas vocálicos: <◌◌, ◌◌, ◌◌, ◌◌, ◌◌, ◌◌, ◌◌>⁶⁹⁷. Quanto à segunda lista, o único sinal claro é o último, o *shevá* <◌◌>. Del Valle especula que *nequdá* refere-se ao *ḥiriq* e ao *ḥolam*; *petuḥá*, ao *pataḥ* e ao *segol*; *qevutsá*, ao *qamats* e ao *tseire*; e *peshutá*, provavelmente é a vogal restante, o *shuruq*⁶⁹⁸. Curioso que Ḥayyūdj, como foi mencionado anteriormente, denomina o <◌◌> de *qubbuts*, conforme o cognato árabe, *damma*.

Em suma, nota-se a diferença entre a concepção de Menaḥem e a dos massoretas tiberienses em relação à importância dos grafemas vocálicos. Menaḥem considerava o *shevá* <◌◌> e os *ḥātafim*, pl. de *ḥataf* “(vogal) furtiva”, como grafemas vocálicos enquanto os massoretas tiberienses procuravam excluí-los da lista de vogais (“[...] sete e não oito”)⁶⁹⁹;

Nas críticas contra Menaḥem não há referência a lista de vogais. Del Valle deduz que a expressão de Dunash “los padres (‘*avot haMivta*) de la lectura son siete” refere-se às sete vogais tiberienses⁷⁰⁰. Mas essa dedução não é compartilhada por Filipowsky que interpreta “os sete pais da leitura” como os sete *binianim*, pl. de *binian* “paradigma verbal”⁷⁰¹.

De acordo com a insinuação que os alunos de Menaḥem fizeram à

⁶⁹² (ALLONI, 1995a) p142; Nota-se que nenhuma das listas de grafemas vocálicos contém os *ḥātafim*, isto é, vogal acompanhada de *shevá* <◌◌>.

⁶⁹³ (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p7*; tradução para o espanhol (DEL VALLE, 2002) p386; Na edição de Filipowsky, (1) *qamats gadol*, (2) *qamats qaton*, (3) *qamats hatef*, (4) *pataḥ gadol hatef* e (5) *pataḥ qaton hatef*; (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p4; Tradução para o espanhol da edição de Filipowsky (DEL VALLE, 1981a) p383.

⁶⁹⁴ Texto extraído de (DEL VALLE, 2002) p387; A versão proposta por (SÁENZ-BADILLOS, 1986) em p10* possui pequenas variações textos; Idem em Filipowsky (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p7.

⁶⁹⁵ מושלים.

⁶⁹⁶ מֶשֶׁבֶּא isto é מֶשֶׁבֶּא, *shevá* <◌◌>.

⁶⁹⁷ (MORAG, 5751) p211.

⁶⁹⁸ Del Valle em (DEL VALLE, 1981) p206, traduz *nequdá* como *ḥiriq* e *petuḥá* como *pataḥ*, todavia, na edição mais recente mantém os termos em hebraico sem traduzi-los (DEL VALLE, 2002) p387.

⁶⁹⁹ (ALLONI, 1995a) p125.

⁷⁰⁰ "ולהבין כי אבות המבטא שבעה" (FILIPOWSKI, 1855) p5; (DEL VALLE, 2002) p453.

⁷⁰¹ (FILIPOWSKI, 1855) p5.

representam o mesmo fonema /o/, e a diferença entre <ֹֿ, ֻֿ> e o último <ֹֿ> estaria na presença da suposta letra “em repouso frágil”.

8.3.3 A dupla leitura das <ת, פ, כ, ד, ג, ב>

Outro tópico discutido por Ḥayyūdj refere-se às letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> que de acordo com o *Sêfer Yetsirá* “Livro da Criação” seriam realizadas foneticamente de duas maneiras, uma “mole” e outra “dura”. A princípio o *Sêfer Yetsirá* “Livro da Criação” trata de realizações alofônicas das letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> semelhante ao que foi apresentado em §7.8.2.8.2. Qual seria a intenção fonética de “duro” e “mole” é um debate à parte, pois até o momento, não há consenso quanto ao período e local em que o *Sêfer Yetsirá* “Livro da Criação” foi redigido.

O primeiro a tratar da questão das letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> na Andaluzia foi Menaḥem, na introdução do seu léxico. Menaḥem discute esse tópico duas vezes: (a) ao tratar das últimas três das onze “regras gramaticais” ou “degraus”⁷⁰⁵ das letras do alfabeto hebraico; (b) no decorrer da discussão sobre a função gramatical da letra <ב>.

Ao tratar das três últimas das onze classes gramaticais, Menaḥem (a) estabelece que a dicotomia *daguesh* <ֿ> e *rafê* <ֹֿ> do *Sêfer Yetsirá* refere-se ao *daguesh lene*; (b) estende a dicotomia de *daguesh* <ֿ> e *rafê* <ֹֿ> do *Sêfer Yetsirá* para todas as letras do alfabeto exceto <ע> e <ה>; (c) estabelece que a ocorrência de *daguesh* <ֿ> e de *rafê* <ֹֿ> para as demais letras não é apenas eufônica, mas semântica. Segundo Menaḥem, as três *regras gramaticais* do *daguesh* <ֿ> e do *rafê* <ֹֿ> seriam: (a) *rafê* <ֹֿ> ocorre nas letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> próximas às letras <א, ה, ו, י> (b) “*daguesh*” <ֿ> ocorre nas letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> distantes das letras <א, ה, ו, י>; e (c) o *daguesh* <ֿ> semântico⁷⁰⁶. As duas primeiras regras parafraseiam a orientação massorética que ensina que as letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> próximas das letras <א, ה, ו, י> tornam-se fricativas

⁷⁰⁵ "מעלה: כלל מכללי הדקדוק", "regra gramatical" Segundo (FILIPOWSKI, 1855) p1a e לבב. (DEL VALLE, 1981a) p379 traduz literalmente para o espanhol como “grado”. Segundo (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p1 nota א as onze *ma'alot* (classes, regras ou “graus”) são: as cinco letras para afixo <ה, מ, נ, ת, י>; as três classes das letras do alfabeto segundo sua função na composição dos verbos: (1) onze letras são “radicais” e יסוד “bases” (“מיוסדים ונשרשים”) dos verbos. São as letras permanentes que estão presentes em todas as flexões do verbo: <ג, ד, ז, ח, ט, ע, פ, צ, ק, ר>. Os termos יסוד, שורש e עיקר em hebraico soam como variantes de אָסַל *asl* em árabe; (2) as letras servis <ה, א, מ, נ, ת, י> que se aglutinam à raiz como afixos e que se tornam parte da raiz (נאחזים אחיזת עיקר); (3) as letras servis <ש, מ, ל, א, ב, ת, ו, י, ה, נ, י>; As cinco classes das letras <ה, א, מ, נ, ת, י>. As últimas três classes são referentes ao (1) *rafê* nas letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> próximas as letras <א, ה, ו, י>; (2) as letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> longe das letras <ה, ו, י, א, נ>; e (3) *daguesh forte*. (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p1; (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p1*. Tradução para o espanhol em (DEL VALLE, 1981a) p381.

⁷⁰⁶ Apesar de apresentar leves nuances o texto oferecido por (FILIPOWSKI, 1855) p3b-4a e o de (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p5* são equivalentes. Tradução para o espanhol em (DEL VALLE, 1981a) p382.

exceto quando (as <א, ה, ו, י>) exercem a função de consoante, em pausa e nas situações de דחיק ואתי מרחיק⁷⁰⁷.

As duas últimas situações דחיק ואתי מרחיק podem ser reduzidas a casos das palavras compostas tratadas por Ḥayyūdj e discutidas anteriormente no tópico sobre o מזה\מה-זה (9.2.5.4.3). Nesse momento percebe-se como Menaḥem se distanciou de Se'adia que refutou essa regra massorética no *kitāb 'al-luga*. Segundo Se'adia, essa regra massorética não seria suficiente, pois não justificaria porque após os sufixos ה-, ה-, as letras <ב, ג, ד, כ, פ, ת> perderiam o *daguesh* <◌◌>⁷⁰⁸ como ocorre em “מִי־לֶךְ פֶּה”⁷⁰⁹.

Ao tratar da letra <ב>, Menaḥem determina que o *daguesh* <◌◌> e o *rafê* <◌◌> foram inclusos ao Texto Massorético por *sofrim*, pl. de *sofêr*, para retirar a ambiguidade de certos homônimos como: “תִּזְקֹק”⁷¹⁰ “deem suporte [para mãos fracas]”, “תִּזְקֹק”⁷¹¹ “[as palavras de vocês] me fortaleceram”; “לְמַדְוִי”⁷¹² “ensinaram”, “לְמַדְוִי”⁷¹³ “estudem”: “[...] todas las demás **tienen daguesh o rafe por razón del sentido** de su significación. He aquí algunos (ejemplos): *hazzequ* Is 35,3; *hazequ* Mal 3,13; *limmedu* Is 9,4; *limdu* Is 1, 17 [...]”.

Morag⁷¹⁴ observa que os pares mostrados podem ser considerados pares mínimos, uma vez que a realização do *shevá* <◌◌> como vogal pode ser vista como uma realização alofônica do fonema zero (*shevá* <◌◌> mudo) e a realização do *shevá* <◌◌> como vogal seria consequência do *daguesh* <◌◌> *forte*⁷¹⁵.

Por fim, Menaḥem acrescenta que o *daguesh forte* pode vir por motivos eufônicos, como são os casos de דחיק ואתי מרחיק:

Todas las letras pueden ir provistas de daguesh o *rafe* con objeto de hacer bello el lenguaje, de acuerdo con su moción en la boca y con su asentamiento en lengua, conforme al contenido de la palabra y a la cercanía de las palabras allegadas, como asimismo de las letras colindantes. **Del mismo modo pueden estar afianzadas con daguesh o rafe por razones eufónicas, sino semánticas**, esto es, de significado. Todas pueden tener daguesh o *rafe* en

⁷⁰⁷ "כל בגד כפת דסמיק לאהוי רפי בר ממפיק ומפסיק ודחיק ואתי מרחיק".

⁷⁰⁸ (DOTAN, 1997) p213.

⁷⁰⁹ Gen 19:12.

⁷¹⁰ Is 35,3.

⁷¹¹ Mal 3:13.

⁷¹² Jer 9,4.

⁷¹³ Is 1, 17.

⁷¹⁴ (MORAG, 1962a) p24 nota 23. “por eufonia e não por motivos semânticos”, versão de (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p5B no final da coluna. As diferenças textuais sutis, neste caso, não alteram o conteúdo.

⁷¹⁵ (MORAG, 2003a) p 34-39.

posición inicial, media o final de acuerdo con la forma de la palabra y su significación.⁷¹⁶

A visão de Ḥayyūdj quanto à dualidade do *daguesh* <◌◌> proposta pelo *Sêfer Yetsirā* “Livro da Criação” diferente daquela apresentada por Menaḥem. Ḥayyūdj associa a articulação “dura” à realização oclusiva e geminada das letras <ת, פ, כ, ד, ג, ב> e a “mole” à realização oclusiva não geminada das mesmas letras. Como exemplos de *daguesh* “duro”, Ḥayyūdj exemplifica com o verbo יִשְׁכַּר. Quanto à realização “mole”, Ḥayyūdj cita, entre os exemplos, a realização do <ב> em בְּרָאִישִׁית e בְּרָא.

Quanto à crítica de Se’adia à regra massorética que rege o *daguesh* <◌◌> em <ת, פ, כ, ד, ג, ב>, Ḥayyūdj resolveu com muita simplicidade a partir do princípio do “repouso frágil”. Conforme postulou no início do *kitāb ‘al-tanqīṭ*, do *kitāb ‘al-līn* e do *kitāb ‘al-nuṭaf*, as vogais podem ser sucedidas por (letras) em “repouso frágil”, e no caso dos sufixos ת־, פ־, כ־, eles poderiam ser expandidos como ת־ה, פ־ה, כ־ה. Então, no caso, o ת־מִי־לָכָה פֹה poderia ser expandido como ת־ה, isto é, מִי־לָכָה פֹה > מִי־לָכָה פֹה.

Outra realização “dura” do *daguesh* <◌◌> foi apresentada no tocante às palavras compostas como (qerê) מִזְהָה־מִזְהָה/(ketiv) מִזְהָה. O *daguesh* <◌◌> indicaria a realização geminada do <ז> por causa do “repouso frágil” que estaria contraído no <ז>⁷¹⁷.

8.3.4 O *hitfa* <◌◌◌> e o *shevá* <◌◌◌> (e os *hătafīm*)

Parece que antes de Ḥayyūdj o símbolo <◌◌◌> e o termo *shevá*, ambos de origem tiberiense, ainda não eram conhecidos ou aceitos por todos os círculos gramaticais cordobeses. Tal suposição pode ser subentendida quando os alunos de Menaḥem insinuaram à Dunash que os “dois pontinhos” dispostos verticalmente são chamados de *shevá* <◌◌◌> na escola de Menaḥem. Curioso o fato que a escola de Menaḥem adotou o “novo” nome *shevá* de origem tiberiense para o <◌◌◌> e o nome “antigo” *hitfa* de origem judaica babilônica para o *shevá* <◌◌◌> acompanhado de vogal: <◌◌◌◌, ◌◌◌◌, ◌◌◌◌>.

⁷¹⁶ (DEL VALLE, 1981a) p385, (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p4; Texto em hebraico extraído de (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p8*:

ואפס לא לאלה לבדם יקרה מקרה, כי אם לכל האותיות: כולם ידגשון וירפיון עקב עניני פתרונותיהם. ואלה קצותם: חזקו ידיים רפות; חזקו עלי דבריהם; למדו לשונם; למדו היטב; [...]
כל האותיות טעונות דגש ורפה לצחצח הלשון כפי הנעתם בפה ומושכם בלשון וכפי תוכן המלה וקרבת המלים הקרובים אליהם, וכפי האותיות הדבקות לה. וגם ככה הם נכונים לדגש ולרפה ולא לצחצח כי אם לעניני פתרונות וטעמי פירושם. כולם ידגשון וירפיון בראש ותוך וסוף המלה וכפי הפתרון.

⁷¹⁷ (BASAL, 1992) p44-46.

consultou exegetas anônimos anteriores à ele⁷²³. A partir disso Maman deduz que ele praticou um método comparativo consolidado por seus predecessores⁷²⁴. Para Maman, Abū Sahal Dunash Ibn Tamim fez o mesmo em suas obras⁷²⁵.

Na *rissala*, Yehudá Ben Quraish exalta o estudo do *targum* e mostra que é possível solucionar palavras difíceis em hebraico por intermédio de suas cognatas estrangeiras⁷²⁶. Ben Quraish extrapola o limite das famílias semíticas ao comparar termos bíblicos com cognatos latinos e berberes. Por exemplo, para interpretar “מְשׁוּרָה” em Lev 19:35, Ben Quraish apela para a cognata latina *mensurare*⁷²⁷ na acepção de “medida”⁷²⁸: “לֹא-תַעֲשׂוּ עוֹל, בַּמִּשְׁפָּט, בַּמִּידָה, בַּמִּשְׁקָל וּבַמְשׁוּרָה”.

Em oposição a Ben Quraish, Menaḥem Ben Saruq⁷²⁹ que defendia o purismo hebraico, combateu a prática de solucionar termos bíblicos com cognatos estrangeiros, inclusive o aramaico rabínico. Para ele era uma vergonha expressar claramente o uso do árabe para resolver termos difíceis e por esse motivo fazia o uso do termo כְּמִשְׁמַעוֹ “de acordo com o sentido literal” para camuflar referências ao árabe.

Segundo as análises de Basal, parte das fontes de boa parte dos exemplos citados por Ḥayyūdj seria a *Rissala* e o *Maḥberet Menaḥem*⁷³⁰. Quanto às análises comparativas, muito embora Ḥayyūdj não as combatesse como Menaḥem, comparou o hebraico ao árabe apenas uma vez⁷³¹, para explicar os <א> de “מִשְׁקָלָא”⁷³² e em “אָבוּא”⁷³³ que segundo ele seriam análogos à forma árabe فَعْلُوا (فَعْلُوا) ⁷³⁴. Quanto à “אָבוּא”, no *kitāb ‘al-nutaf*⁷³⁵, Ḥayyūdj explica que o <א> está lá mais por motivos de eloquência, como em “אָבוּא”⁷³⁶. Maman esclarece que Ḥayyūdj não voltou atrás, mas explica que a forma original é a forma árabe (*kitāb ‘al-līn*) e que essa se tornou a forma mais eloquente

⁷²³ (BECKER, 1984) p164 “אחד המפרשים” Um dos exegetas.

⁷²⁴ (MAMAN, 2004) p180 e vide nota 6.

⁷²⁵ (MAMAN, 2004) p180 e vide nota 1.

⁷²⁶ (MAMAN, 2004) p180-181.

⁷²⁷ Do latim tardio, Dicionário Aurélio (FERREIRA, 2010).

⁷²⁸ (BECKER, 1984) p354 “מְשׁוּרָה – מְשׁוּרָה [...] מְשׁוּרָה – מְשׁוּרָה”: tradução livre: ao que cerne à línguas latinas – מְשׁוּרָה *messurá* é *messura* [em latim].

⁷²⁹ Menaḥem Ben Saruq cita diversas vezes Ben Quraish, por exemplo, em (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p12 e p23.

⁷³⁰ (BASAL, 1992) p10-11.

⁷³¹ (MAMAN, 2004) p296.

⁷³² Jos 10:24.

⁷³³ Is 28:12.

⁷³⁴ (BASAL, 1992) p22; (NUTT, 5630) p12- (DELGADO, 2004) p51.

⁷³⁵ (BASAL, 2001) p176.

⁷³⁶ Sal 139:20.

(*kitāb 'al-nutaf*). Em relação às cognatas⁷³⁷ árabes, Ḥayyūdī apenas as menciona apenas no *kitāb 'al-nutaf*, como, por exemplo, em “אֲנִי־לִי־לֵךְ”⁷³⁸, cuja cognata árabe é *أَنْتُمْ*⁷³⁹.

Em relação ao aramaico⁷⁴⁰, Ḥayyūdī apenas compara o morfema da 3ª pessoa do singular em: (a) “הִמְסִיר”⁷⁴¹ com o mesmo morfema encontrado no termo aramaico “אֲשִׁתִּיר”⁷⁴²; e em (b) “תִּגְמֹלְוֹהִי”⁷⁴³ com o mesmo morfema encontrado em “עֲלֹהִי”⁷⁴⁴.

Apesar de não se destacar em métodos comparatistas, Ḥayyūdī alterou o rumo da linguística comparada ao estabelecer que toda raiz verbal seria triliteral. A partir de então, os filólogos passaram a investigar a raiz das palavras em vez de recorrer a línguas estrangeiras para solucionar palavras difíceis⁷⁴⁵.

8.6 Morfologia

8.6.1 *Se'adia Ga'on*

A primeira obra gramatical conhecida e organizada didaticamente é o “Livro da Eloquência da Língua dos Judeus”, de *Se'adia Ga'on*⁷⁴⁶. Nessa gramática, *Se'adia* instituiria os primeiros alicerces quanto ao reconhecimento de um conceito que

⁷³⁷ (MAMAN, 2004) p297.

⁷³⁸ Is 48:9.

⁷³⁹ Fechar a narina, em outras palavras, ser paciente (BASAL, 2001) p184.

⁷⁴⁰ (MAMAN, 2004) p297; (BASAL, 2001) p2 (BASAL, 1992) p23.

⁷⁴¹ Jos 14:8.

⁷⁴² Dan 5:4.

⁷⁴³ Sal 116:12.

⁷⁴⁴ Dan 3:28.

⁷⁴⁵ (MAMAN, 2004) p5 e p298.

⁷⁴⁶ Apesar da grande importância dessa obra para a história dos estudos filológicos e gramaticais da língua hebraica, ela não recebeu atenção desde que seus manuscritos foram descobertos no último século. Harkavi anunciou a descoberta na revista *haGoren* Vol. I em 1898 e publicou os manuscritos em 5666, 1906 A.D. (DOTAN, 1997) p23; (BLAU, 5757) p124-125. No *haGoren*, o texto em árabe era acompanhado pela tradução em hebraico e antecedido por notas do editor (HORODEZKY, 1897) P30-38. Skoss, 35 anos depois “descobriu” os manuscritos na biblioteca de Leningrado e levou uma cópia para Filadélfia. Ao voltar, publicou artigos que descrevem a “descoberta”. Em 1942 publicou o terceiro capítulo sobre flexões verbais com tradução para o inglês em *A study of inflection in Hebrew from Saadia Ga'on's Grammatical Work "Kutub Al-Lugah"* por Solomon L. Skoss, *Dropsie College*, em *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 33, No. 2, Oct, 1942. Dez anos depois, Skoss publicou o quinto capítulo sobre as vogais com tradução para o inglês (e pouco antes, publicou uma tradução para o hebraico) (DOTAN, 1997) p23. Nos anos de 1952, 1953 e 1954 foram editadas partes dos manuscritos e estudos de Skoss e, segundo Dotan, o material publicado em inglês serviu para os estudiosos conhecerem os estudos filológicos de *Se'adia*. Todavia, Blau considera que os estudiosos tiveram acesso à maioria da obra, uma vez que o terceiro e quinto capítulos publicados por Skoss – traduzidos para o hebraico – foram vertidos para inglês, além de outras partes publicadas apenas em inglês (BLAU, 5757) p124. Dotan observa que Aloni, depois de conseguir cópias dos manuscritos, teve a oportunidade de finalizar o trabalho de Skoss há 50 anos, mas não o fez (DOTAN, 1997) p11.

constituiria o elemento mínimo do discurso, por ele chamado de “raiz”⁷⁴⁷. O método como Se’ádia identificava a “raiz” era maximalista, isto é, segundo ele, a raiz da palavra seria a palavra inteira acompanhada de seus infixos. O termo אַשְׁל *ašl* em árabe utilizado por Ḥayyūdī para raiz, Se’ádia empregava para fazer referência a substantivos abstratos de ação como נְתִיקָה “ação de arrancar”, נְשִׂיָּא “ação de erguer”. O conceito de “raiz”, segundo a concepção de Se’ádia, era flexível e podia ser alterada com a introdução de infixos na estrutura que a compõe. Segundo Dotan, Se’ádia se aproximou do conceito abstrato de “raiz” ao discutir, no sétimo capítulo do *kitāb ‘al-luga*, nomes de duas letras ou três letras radicais, onde ele aponta a palavra בֵּית como um nome de duas letras, $\langle \text{ב} \rangle$ e $\langle \text{ת} \rangle$ ⁷⁴⁸.

Dotan observa que o método de como Se’ádia lidava com as raízes verbais não ecoou na Andaluzia⁷⁴⁹.

8.6.2 *Menaḥem*

No outro extremo, encontra-se Menaḥem, que trouxe o conceito da trilateralidade verbal, conforme comprovou Goldenberg⁷⁵⁰. A raiz, para Menaḥem, era minimalista, isto é, poderia ser constituída de uma a cinco letras. Essas letras formariam uma sequência abstrata que, para ganhar uma forma concreta, precisaria ser expandida com infixos⁷⁵¹. Goldenberg explica que a visão de Menaḥem era semelhante à dos gramáticos árabes, que apesar de reconhecer a trilateralidade verbal, identificavam raízes de uma, duas, três ou mais letras⁷⁵².

As regras que Menaḥem utilizou para eleger as letras constituíam a raiz verbal não são muito claras, mas *grosso modo*⁷⁵³, o critério era: as letras da sequência pertenceriam à raiz do verbo, se, quando flexionado, as letras estariam presentes em todos os derivados do verbo; se, quando flexionado, a letra “cai”, não mais pertenceria à

⁷⁴⁷ Se’ádia não possuía uma terminologia fixa para a raiz verbal. Ele utilizava de maneira livre os termos גִּזְרָה , טַבַּע עֲנָצֵר , e אֵס , que segundo Dotan, significam correspondem ao mesmo termo hebraico יִסוּד , lit. base, empregado por Se’ádia (DOTAN, 1997) p127.

⁷⁴⁸ (DOTAN, 1997) p127.

⁷⁴⁹ (DOTAN, 2005).

⁷⁵⁰ (GOLDENBERG, 1979-1980) p285-288; Sáenz-Badillos refuta a opinião de Goldenberg por ele ter se baseado na edição de Filipowsky (SÁENZ-BADILLOS, 1986) vide introdução em espanhol; Entretanto, a opinião de Goldenberg foi aceita por Dotan (DOTAN, 2005) p61.

⁷⁵¹ (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p1 e p40-43.

⁷⁵² (GOLDENBERG, 1979-1980) p285-288.

⁷⁵³ (SIVAN, 1989) p115-116; Nota-se que Menaḥem não explica claramente as regras que regem o modo como ele identificou as raízes e como ele organizou o seu léxico. Certos casos são obscuros como extraiu as raízes verbais.

raiz. Por esse motivo, Ḥayyūdī⁷⁵⁴ critica Menaḥem por ter associado derivados de $\sqrt{\text{צר}}$ ⁷⁵⁵ “criou” e $\sqrt{\text{צה}}$ ⁷⁵⁶ “sofrer” à mesma raiz $\sqrt{\text{צר}}$ ⁷⁵⁷ ao criar a sequência צרותו que significa “fez alguém sofrer” para dizer יצירתו “criou-no”.

8.6.3 *Dunash, autor das críticas contra Menaḥem*

Dunash Ben Labrat ou Dunash, o autor das críticas contra Menaḥem, corrigiu Menaḥem informando-o que os verbos יבש ⁷⁵⁸, יגע ⁷⁵⁹ e יזה ⁷⁶⁰ têm três letras radicais e não duas בש ⁷⁶¹, גע ⁷⁶² e זה ⁷⁶³, como está no livro de Menaḥem. Nesses três casos, Dunash aproximou-se da teoria da trilateralidade verbal de Ḥayyūdī, todavia, não a definiu como uma teoria, mas apenas aplicou o conceito⁷⁶⁴.

Essa descoberta de Dunash seria reconhecida por 'Avraham Ben 'Ezra, ao afirmar que Dunash Ben Labrat quase identificou a trilateralidade verbal como Ḥayyūdī⁷⁶⁵.

8.6.4 *Dunash, autor das críticas contra Se'adia*

Nas críticas contra Se'adia, nota-se uma inclinação do autor em identificar os verbos fracos como מסוכנים , que segundo Goldenberg seguindo a opinião de Ben-Ḥayyim, se opõe a שלימים “completos”⁷⁶⁶, pois traduzem o termo árabe معتل “frágil”. Del Valle traduz, מסוכנים para o espanhol como “débiles”. Segundo Del Valle, a prova que as críticas contra Se'adia refletem as teorias de Ḥayyūdī é que Dunash refere-se aos verbos fracos de primeira, segunda e terceira letras, tema amplamente discutido

⁷⁵⁴ (NUTT, 5630) p1-2; (ḤAYYŪDĪ, 1844) p1-2.

⁷⁵⁵ (SHOSHAN, 2003) p713.

⁷⁵⁶ (SHOSHAN, 2003) p1611.

⁷⁵⁷ (SIVAN, 1989) p115-116; O exemplo foi extraído do *kitāb 'al-līn*; (NUTT, 5630) p1-2; (ḤAYYŪDĪ, 1844) p1-2.

⁷⁵⁸ (SÁENZ-BADILLOS, 1980) p51*.

⁷⁵⁹ (SÁENZ-BADILLOS, 1980) p50*.

⁷⁶⁰ (SÁENZ-BADILLOS, 1980) p82*.

⁷⁶¹ (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p48; (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p91*.

⁷⁶² (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p57; (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p109*.

⁷⁶³ (MENAHEM BEN SARUQ, 1854) p78; (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p152*.

⁷⁶⁴ Nota-se que Sivan considera Dunash, autor das críticas contra Menaḥem e o Dunash, autor das críticas contra Se'adia, a mesma pessoa (SIVAN, 1989) p115-116. Vide nota 10 onde Sivan cita Dunash Ben Labrat como autor das Críticas como Se'adia; Del Valle também acredita que os dois autores sejam a mesma pessoa, sendo que as críticas contra Menaḥem Dunash teria redigido em sua juventude e as Críticas como Se'adia em idade avançada (DEL VALLE, 1988) p26-28; Hazon rejeita a identificação dos dois Dunash como a mesma pessoa (2009 (הזון). Por esse assunto ser tema de discussão, no presente trabalho, adota-se a postura de Dotan que prefere abster-se de identificar os dois autores como a mesma pessoa (DOTAN, 1997) p21 nota 4.

⁷⁶⁵ (GOLDENBERG, 1979-1980) p292.

⁷⁶⁶ (GOLDENBERG, 1979-1980) p291-292.

nas obras de Ḥayyūdj⁷⁶⁷.

8.6.5 Os alunos de Menaḥem

Quanto à teoria das raízes verbais, os alunos de Menaḥem não trazem novidades, mas lançam luz sobre um tópico que futuramente seria discutido amplamente por Ḥayyūdj e que se tornaria um dos conceitos mais importantes da sua doutrina gramatical. Esse conceito seria o “repouso frágil” das letras <א, ה, ו, י>. Segundo os alunos de Menaḥem, palavras como עָשָׁן “fumaça” possuiriam um <א> ou <ה> entre as letras <ש> e <ן> de עָשָׁן, como se estivesse escrito עָשָׁאן. No início do *kitāb 'al-tanqīṭ*, Ḥayyūdj faz a mesma exposição com os exemplos citados pelos alunos de Menaḥem⁷⁶⁸.

8.6.6 Ḥayyūdj

8.6.6.1 A normalização dos substantivos

Em princípio, Ḥayyūdj, com suas teorias fonético-fonológicas, conseguiu realizar um grande feito ao mostrar que substantivos como גִּבּוֹר “herói” e עָשָׁן “fumaça” enquadram-se no mesmo padrão estrutural, uma vez que עָשָׁן seria a forma contraída de עָשָׁאן. No quadro abaixo, compara-se as formas expandidas de גִּבּוֹר, עָשָׁן, אֹכֵל e mostra-se que ambas as formas são equivalentes estruturalmente.

גִּבּוֹר	ר	ו	ב	ב	ג
עָשָׁן	ן	א	ש	א	ע

8.6.6.2 Os verbos

Ḥayyūdj destacou-se por aplicar as teorias fonético-fonológicas do “repouso frágil”, da assimilação e da metátese aos verbos fracos, mostrando que tais verbos poderiam ser enquadrados ao esquema dos verbos comuns, de três radicais.

Para citar como exemplo, o verbo קָם com o sentido de levantar foi tratado por lexicógrafos como Menaḥem⁷⁶⁹ como se fosse composto por uma raiz não contígua de duas letras radicais <ק> e <מ>. Em oposição à eles, Ḥayyūdj passou a considerar קָם como um verbo de três letras radicais não contíguas. Como Ḥayyūdj conseguiu tal feito?

Segundo foi mostrado no presente trabalho a respeito das anotações

⁷⁶⁷ (DEL VALLE, 2002) p28 nota 47.

⁷⁶⁸ (DELGADO, 2005) p198 em árabe e p218 em espanhol.

⁷⁶⁹ (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p155-156.

massoréticas dos tipos pleno–defectivo e lê-se/escreve-se (§7.4.1), acredita-se que Ḥayyūdj teria refletido nelas e que a partir disso concluiria que as variantes textuais plenas e defectivas deveriam ser equivalentes ou duas variantes dialetais, o que lhe permitiu afirmar que a variante defectiva corresponderia ao texto contraído e a variante plena faria alusão ao texto expandido. Com base nisso, Ḥayyūdj passou a expandir os verbos defectivos e conseguiu enquadrá-los no modelo dos verbos comuns de três letras radicais não contíguas.

No caso, Ḥayyūdj descobriu que מָנַח estaria defectivo, muito embora, a Messorá não apontasse como tal. Ḥayyūdj identificou em Oséias 10:14 a forma מָנַחָ e propôs que מָנַחָ seria a variante expandida – *malê* “plena” – de מָנַח e מָנַח, por sua vez, seria a variante contraída – *hasser* “defectiva” – de מָנַחָ. Para Ḥayyūdj מָנַחָ seria uma variante e מָנַח outra, ou na linguagem talmúdica, a variante expandida seria *’em laMiqrā* “texto oral é autoritativo” e a variante defectiva corresponderia ao *’em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” (§6.3.4).

Ao comparar as duas formas מָנַח e מָנַחָ Ḥayyūdj percebeu que o <ח> não estaria apenas מָנַחָ *sākin* “em repouso”, isto é, **não acompanhado de vogal**, mas também não seria proferido, ou na sua linguagem מָנַחָ *līn* “frágil”.

Pode-se dizer que Ḥayyūdj teria feito o mesmo exercício com inúmeras formas bíblicas apontadas ou não pela Messorá e ele concluiu que o que elas teriam em comum seria uma letra não proferida como o <ח> de מָנַחָ > מָנַח.

Ḥayyūdj qualificou as letras não proferidas e que podem se ausentar dos verbos (como acontece com o <ח> de מָנַחָ > מָנַח) de מָנַחָ לָיִין ⁷⁷⁰סָכֵת לָיִין ⁷⁷¹מָנַחָ לָיִין *sākin layyin* ⁷⁷² “em repouso frágil” (§5.6).

Todavia Ḥayyūdj não se preocupou em identificar com precisão qual letra estaria em “repouso frágil” e assim emerge o conceito abstrato do מָנַחָ לָיִין ⁷⁷³סָכֵת לָיִין ⁷⁷⁴מָנַחָ לָיִין *sākin layyin* ⁷⁷⁵ “repouso frágil” como o elemento que completaria os verbos

⁷⁷⁰Transcrição em árabe consoante as edições de (JASTROW, 1903) e (SARA e MAUCK, 2005). Os diacríticos foram aqui adicionados conforme (GOLDENBERG, 1979-1980) p288.

⁷⁷¹Transcrição do árabe em letras hebraicas de acordo com a edição de (DELGADO, 2005).

⁷⁷²Transcrição extraída de (BASAL, 2013) e (GOLDENBERG, 2012). Nota-se que em (SIVAN, 1989) aparece equivocadamente *sākin layyin*.

⁷⁷³Transcrição em árabe consoante as edições de (JASTROW, 1903) e (SARA e MAUCK, 2005). Os diacríticos foram aqui adicionados conforme (GOLDENBERG, 1979-1980) p288.

⁷⁷⁴Transcrição do árabe em letras hebraicas conforme a edição de (DELGADO, 2005).

⁷⁷⁵Transcrição extraída de (BASAL, 2013) e (GOLDENBERG, 2012). Nota-se que em (SIVAN, 1989) aparece equivocadamente *sākin layyin*.

fracos. Sivan optou em representar o “repouso frágil” com abre e fecha colchetes <[]> e no caso, reescreveu קָם > קָם assim: קָם > קָם. Basal em seu último artigo enviado para a *Encyclopaedia of Hebrew Language and Linguistics* (2013) optou em representar o “repouso frágil” com um asterisco <*>, e no caso, reescreveu קָם > קָם*.

Outro exemplo, תָּמַר, segundo Ḥayyūdj, entre o <ת> e o <מ> haveria um uma letra em “repouso frágil”: “תָּמַר[]”, conforme a notação de Sivan ou “תָּמַר*”, de acordo com a notação de Basal.

8.7 Lexicografia

8.7.1 Messorá

Recentemente, em uma análise da Messorá, Dotan concluiu que o trabalho de agrupar palavras que compartilhem a mesma raiz verbo-nominal teve o seu início embrionário em listas massoréticas⁷⁷⁶.

8.7.2 Se‘ádia Ga’on

O campo da lexicografia foi inaugurado por Se‘ádia em 902⁷⁷⁷ com a redação do כתאב אצול אלשער אלעבראני, em árabe ou אֶגְרוֹן *Egron*, em hebraico. Segundo Malter, o *Egron* era um “*rhyming dictionary*”⁷⁷⁸ pois seria uma espécie de dicionário dividido em duas partes: na primeira, os verbetes estão em ordem alfabética e na última estão em ordem alfabética segundo as letras finais⁷⁷⁹. Outra obra lexicográfica de Se‘ádia foi o כתאב אל־סבעין לפֿטָה, em árabe, ou פתרון לשבעים מלים em hebraico “solução para setenta palavras”. O *Egron* era um dicionário de *hápax legomena* com, apenas, setenta verbetes no qual o autor procurou traduzi-los de acordo com o hebraico mishnaico e talmúdico⁷⁸⁰.

8.7.3 David Alfesi, Yehudá Ben Quraish e Menaḥem

O exemplo de agrupar palavras para solucioná-las foi seguido por filólogos posteriores a Se‘ádia como Yehudá Ben Quraish, David Ben ‘Avraham Alfesi e Menaḥem Ben Saruq. Ḥayyūdj, diferentemente dos citados filólogos, agrupou as raízes verbais, em ordem alfabética segundo o paradigma verbal por ele definido.

⁷⁷⁶ (DOTAN, 2005).

⁷⁷⁷ No fragmento publicado em 1891 encontra-se a data de redação do *Egron*, 1214 da E.S.. Nesse fragmento, afirma Se‘ádia que: “[...] depois de vinte anos da minha vida [...]”. Dotan calculou que esse ano corresponde ao ano 902, se a Era Selêucida começa no ano 311 A.E.C. (DOTAN, 1997) p17.

⁷⁷⁸ (MALTER, 1921) p306.

⁷⁷⁹ (MALTER, 1921) p306.

⁷⁸⁰ (DOTAN, 1989).

David Alfesi⁷⁸¹ e Menaḥem⁷⁸² aperfeiçoaram o trabalho com as palavras e elaboraram os primeiros léxicos bíblicos, em árabe e em hebraico, respectivamente⁷⁸³. As semelhanças entre Alfesi e Menaḥem sugerem que o último tenha conhecido a obra do primeiro ou talvez existisse uma obra em comum desconhecida⁷⁸⁴.

Menaḥem e Alfesi, por terem uma concepção minimalista da raiz verbal, incluíram vários itens lexicais sob a mesma raiz⁷⁸⁵. A partir da descoberta da triliteralidade dos verbos fracos foi possível enquadrá-los ao modelo dos verbos comuns, e assim os itens lexicais passaram a ser agrupados de maneira mais adequada.

Apesar de o foco não ser lexicográfico, Ḥayyūdj trouxe avanços expressivos à lexicografia, pois autores que o seguiram teriam mais sucesso na confecção de léxicos e dicionários bíblicos, uma vez que conseguiriam associar as palavras a suas respectivas raízes verbo nominais com mais sucesso.

⁷⁸¹ O léxico de David Alfesi foi editado, pela primeira vez por em Pinsker nos anexos de (PINSKER, 1860).

⁷⁸² A edição mais difundida do *Maḥberet Menaḥem* foi preparada por Filipowsky (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854). Sáenz-Badillos editou uma edição científica (SÁENZ-BADILLOS, 1986). Del Valle em seu primeiro livro sobre a gramática hebraica na Andaluzia utiliza o texto de Filipowsky (DEL VALLE, 1981a). Em 2002, Del Valle publicou um novo estudo sobre a filologia andaluza e critica a edição científica de Sáenz-Badillos (DEL VALLE, 2002).

⁷⁸³ Aloni acreditava que Menaḥem desenvolveu sua teoria verbal a partir do léxico de David Alfesi. Aloni chegou a essa conclusão com base nas semelhanças que os dois dicionários apresentam (ALLONY, 1969) p46. Todavia, Dotan prefere expor que Menaḥem e David Alfesi chegaram a conclusões semelhantes, de maneira independente (DOTAN, 2005) p62; Sobre a teoria dos radicais de Menaḥem vide (FILIPOWSKI, 1855) p1 e p39-43.

⁷⁸⁴ (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p8-9 e p12; Sáenz-Badillos em seu livro mais recente não cita mais a opção de existir uma obra em comum (SÁENZ-BADILLOS e TARGARONA BORRAS, 2003) p25;

⁷⁸⁵ (GOLDENBERG, 1979-1980) p281-292;

9 A BASE DA DOUTRINA GRAMATICAL DE ḤAYYŪDJ

O presente estudo constatou, como é mostrado durante a discussão sobre a doutrina gramatical, que as teorias de Ḥayyūdĵ resultaram de uma profunda análise de um *corpus textual escrito*, um *corpus textual oral*, **fundamentos teóricos básicos** e **fundamentos teóricos gramaticais** aliados à sua criatividade:

9.1 O fundamento teórico básico

A base para a leitura dos textos bíblicos desde o momento em que foram “impressos” em “papel” até os dias de hoje é a noção de que o texto foi transmitido em dois canais, um **escrito** (*corpus textual escrito*) e outro **oral** (*corpus textual oral*)⁷⁸⁶.

Para os talmudistas, esse conceito era tácito e foi transmitido pelas academias rabínicas babilônicas às gerações seguintes, junto com os métodos de como interpretar o texto bíblico conforme foi exposto em §6.3.4.

A necessidade da preservação dos textos sagrados diante das tribulações causadas pela Diáspora incentivou um aumento do canal escrito (*corpus textual escrito*) e um estreitamento gradual do canal oral (*corpus textual oral*).

Pode-se dizer que a redação das primeiras anotações massoréticas espalhadas no Talmude Hierosolimitano⁷⁸⁷ iniciou-se diante do estreitamento do canal oral que teve seu início por volta da metade do séc. V.

9.2 *Corpus textual escrito*

Define-se no presente estudo *corpus textual escrito* como todo o material

⁷⁸⁶ Assim afirmava Levita, vide §7.8.2.2.

⁷⁸⁷ Vide §7.7.1.

escrito que foi submetido às análises linguísticas de Ḥayyūdj. Faz parte desse material textos bíblicos encontrados em: rolos, códices comuns, códices de referência e em anotações massoréticas específicas distribuídas na literatura rabínica e massorética que refletem o seu *corpus textual oral*. Também fazem parte do *corpus textual escrito* textos da literatura rabínica como textos poéticos, textos litúrgicos e talmúdicos com e sem o sistema massorético de sinais.

Enquanto Ḥayyūdj se dedica a uma análise profunda dos textos bíblicos, casualmente ele cita textos não bíblicos. Em relação aos textos poéticos, limita-se a criticá-los pela sua agramaticalidade⁷⁸⁸. Quanto aos textos litúrgicos, faz breves comentários sobre a prosódia de citações bíblicas durante as orações⁷⁸⁹. Quanto aos textos talmúdicos, cita-os esporadicamente, quando não encontra alternativa para explicar questões lexicais⁷⁹⁰. No *kitāb 'al-tanqīṭ* encontram-se palavras não bíblicas citadas como exemplos de formação de palavras cuja origem não foi identificada⁷⁹¹.

Dada a importância dos textos bíblicos e ao modo singular como Ḥayyūdj os analisa, na sequência será examinada apenas a formação dos Códices Bíblicos.

É importante ressaltar que o *corpus textual escrito* disponível na Andaluzia na época de Ḥayyūdj muito provavelmente era das escolas tiberienses, mas não necessariamente daquela liderada por Ben 'Asher⁷⁹².

Quanto ao contato com os textos com os sistemas judaicos babilônicos de sinais, provavelmente Ḥayyūdj os conheceu, pois conforme discutido em §7.8.1.5.3, esses textos estavam passando por um processo de conversão para o tiberiense.

9.2.1 Os profissionais envolvidos na confecção dos códices bíblicos em uma visão diacrônica

Breuer⁷⁹³ e Ben-Ḥayyim⁷⁹⁴ distinguem três⁷⁹⁵ classes de profissionais que

⁷⁸⁸ No início do *kitāb 'al-līn* (ḤAYYŪDJ, 1844) p1-3; (NUTT, 5630) p2-4; Em espanhol (DELGADO, 2004) p35-36 há referência a um texto poético, que segundo Delgado (DELGADO, 2004) nota 1 foi extraído do *Maḥberet Menahem* (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p36* segundo uma das versões que consta em nota de rodapé.

⁷⁸⁹ No início do *kitāb 'al-nuṭaf* (BASAL, 2001) p82 a 85, texto original nas páginas ímpares e tradução para o hebraico nas páginas pares.

⁷⁹⁰ (BASAL, 1992) p19-21; (BASAL, 2001) 45-46.

⁷⁹¹ No início do *kitāb 'al-tanqīṭ* cap. I (DELGADO, 2005).

⁷⁹² Vide §7.8.2.3.

⁷⁹³ (BREUER, 2002) p7.

⁷⁹⁴ (BEN-HAYYIM, 1992) p415. “Massorá uMassoret”, artigo publicado originalmente em *Leshonênu* do ano 5717 p283-292.

estavam envolvidos na confecção dos códices bíblicos⁷⁹⁶: a classe do *sofêr*, a classe do *naqdan* e a classe do *masran*.

Grosso modo, a classe do *sofêr* foi responsável pela transmissão do Texto Consonantal, a classe do *naqdan* introduziu o sistema massorético de sinais e a classe do *masran* registrou as anotações massoréticas.

O cólofon anônimo anexado ao códice de Alepo cerca de dois séculos após sua finalização ilustra esses três papéis: “escreveu [*catav*] [...] o *sofêr*, introduziu o sistema massorético de sinais [*niqqed*] e introduziu anotações massoréticas [*massar/misser*]”⁷⁹⁷ (**grifos nossos**).

No trecho a seguir, extraído do folio 240 do Códice de Alepo, observa-se que o texto consonantal se encontra parcialmente apagado, enquanto que o sistema massorético de sinais e as anotações massoréticas estão mais legíveis. Isso pode ser um forte indício de que havia pelo menos dois profissionais envolvidos na confecção do Códice de Alepo.

⁷⁹⁵ Khan e Ofer enxergam apenas duas atividades na confecção dos códices, a atividade do *sofêr* (transmissão do Texto Consonantal) e a inclusão de anotações massoréticas e o sistema massorético de sinais que podia ser executada tanto pelo *naqdan* como pelo *masran* (KHAN, 2012) p7 (OFER, 2008) p62. Essa classificação é evidenciada pelo Texto Consonantal ser escrito por uma “mão” e a Messorá por outra mão. Breuer vê os sinais (vogais e diacríticos que auxiliam a leitura) e as anotações massoréticas dos códices de referência como o produto de um copista que transcreveu textos mais antigos, que supostamente tinham os sinais massoréticos e as anotações massoréticas escritas por “duas mãos” (BREUER, 2002) p7. A afirmação de Breuer de que a Messorá de códices conhecidos foi introduzida por copistas que encontraram códices com o sistema massorético de sinais acompanhado de anotações massoréticas é um pouco problemática, de acordo com o cólofon do Códice de Alepo como discutido em §7.8.2.7, pois Ben ‘Asher “pontuou e introduziu as anotações massoréticas”.

⁷⁹⁶ Estudos sobre manuscritos e fragmentos de *guenizá* “cemitério de livros” com textos rabínicos também distinguem entre as tradições de leitura do *sofêr* e do *naqdan*. Como exemplo de tradição do *sofêr*, cita-se a preferência por escrita defectiva, isto é בן “entre” em vez de בין; “onde” אן em vez de אין; e o mais curioso é a prefixação da partícula של “de” em textos mishnáicos em oposição à não prefixação em textos da Tossefta (BIRNBAUM, 2008) p320-270. Quanto à tradição da classe do *naqdan*, citam-se variações do tipo רבי רבי רבי “meu mestre” e אינו אינו “não tem”. Quanto a divergências entre as tradições do *sofêr* e do *naqdan* em textos rabínicos, vide (BENTOLILA, 1989) p14-15.

⁷⁹⁷ Vide nota 579.

O quadro abaixo resume os papéis envolvidos na produção dos códices bíblicos e suas respectivas atribuições.

No presente trabalho, distingue-se entre *masran* e massoreta, sendo que o último refere-se ao *masran* propriamente dito e ao *naqdan*, sem distinção.

9.2.2 Uma visão geral diacrônica da matriz vocálica do hebraico até o período massorético

Quanto à evolução da matriz vocálica do hebraico até o período massorético, Morag, com o intuito de simplificar a abordagem das discussões, distingue três estágios históricos: Proto-semítico (ou Proto-Hebraico⁷⁹⁸), Hebraico Bíblico e Hebraico Tiberiense⁷⁹⁹. O Proto-semítico corresponderia ao estágio da língua antes da subdivisão em línguas semíticas⁸⁰⁰. O Hebraico Bíblico seria o hebraico falado em Israel no período bíblico ou mesmo depois⁸⁰¹. E, por fim, o Hebraico Tiberiense seria o

⁷⁹⁸ Segundo Muraoka “hypothetical Proto-Hebrew or Proto-Semitic” (JÜOUN, 2005) p39.

⁷⁹⁹ (MORAG, 2009) p42.

⁸⁰⁰ Segundo Muraoka, esse estágio da língua é hipotético, vide nota 798.

⁸⁰¹ A datação proposta por Morag é 1.200 A.E.C. até 200 AD (MORAG, 2009) p41; Um dos estágios da língua que antecede ao hebraico bíblico foi encontrado em epígrafes egípcias vide (STEINER, 2008) p15-27; Quanto ao hebraico do *sofêr*, Cassuto reconheceu três tipologias nos textos bíblicos: Hebraico Antigo, Hebraico Padrão e Hebraico Recente (KUTSCHER, 1972) p22-24; Quanto à evolução do hebraico dos massoretas judeus babilônicos vide 7.8.1.5.5; Quanto à evolução do dialeto dos massoretas israelenses, Birnbaum apresenta uma cronologia quanto ao desenvolvimento do sistema de vocalização em quatro

hebraico representado pelo sistema massorético de vogais de origem tiberiense⁸⁰².

Para as necessidades do presente trabalho, considera-se o Hebraico Bíblico como o Hebraico do *Sofêr Bíblico* e o Hebraico Tiberiense é generalizado como Hebraico Massorético, para incluir os massoretas das três escolas massoréticas apresentadas anteriormente em §7.8, conforme o esquema abaixo:

Para Morag e Khan, a tradição tiberiense remonta aos períodos bíblicos e seria mais antiga que as tradições israelense⁸⁰³ e babilônica e também seria anterior à tradição dos Manuscritos do Mar Morto, muito embora, tenha sido registrada sistematicamente a partir dos anos 600 e 800 A.D.⁸⁰⁴. O principal argumento de Morag é que um sistema tão complexo e coerente como o tiberiense não pode ser fruto de uma instituição artificial proposta por massoretas⁸⁰⁵.

Uma visão diacrônica da matriz vocálica do hebraico até o período massorético ajuda a explicar como, de um lado, surgiu o problema da dupla realização do *qamats* (/a/ e /o/) segundo a tradição israelense–italiana–espanhola (ou apenas israelense para simplificar) e da tripla realização do <◌◌◌>, segundo a tradição judaica babilônica, ora como /ɔ/, ora como /o/ e ora como /u/. Por outro lado, tanto o *qamats furtivo* /ɔ/ como o *holam* /o/⁸⁰⁶ são diferentes nas tradições tiberiense e judaica babilônica.

estágios, que não necessariamente reflete diferenças fonéticas ou fonológicas (BIRNBAUM, 2008) p342. Quanto à evolução interna do dialeto tiberiense não foram encontradas referências.

⁸⁰² (MORAG, 2009) p42.

⁸⁰³ Vide §7.8.3.1.

⁸⁰⁴ (MORAG, 2009) p36-42; Segundo Khan, o dialeto dos Manuscritos do Mar Morto apresenta traços de uma linguagem vernacular, por perder a distinção entre as letras articuladas na faringe e na laringe <◌◌◌>, <◌◌◌> (KHAN, 2012) p54-55.

⁸⁰⁵ (MORAG, 2009) p36-42.

⁸⁰⁶ Para ilustrar, cita-se o caso da palavra *qere-ketiv* *qere-ketiv* que é sinalizada pelos massoretas tiberienses como *qere-ketiv*. De acordo com a leitura dos tiberienses, o <◌◌◌> do Texto Consonantal representa /o/ e o <◌◌◌> representa /ɔ/. Por outro lado, segundo a tradição israelense, tanto o <◌◌◌> como o <◌◌◌> representam /o/, e não haveria *qere-ketiv*, pois ambos representariam os mesmos fonemas.

No período bíblico, as vogais /ǎ/, /ā/ e /ū/ do Proto-semítico passaram por um processo fonológico de neutralização e se consolidaram no dialeto tiberiense como /ɔ/ (</ǎ/, /ā/, /ū/); enquanto que nos dialetos babilônicos ocorreu /ǎ/, /ā/ > /ɔ/⁸⁰⁷ e o /ū/ do Proto-semítico ora se manteve qualitativamente como /u/, ora deslocou-se para /o/. No dialeto israelense ocorreu o deslocamento /ǎ/, /ā/ > /a/ enquanto que o /ū/ se deslocou para /o/ (ū > o). Para facilitar a comparação entre os sistemas, todos os exemplos citados segundo as tradições babilônica e israelense são traduzidos para o sistema massorético tiberiense de vogais.

9.2.2.1 Caso /ǎ/ > “qamats”⁸⁰⁸

O caso /ǎ/ > “qamats” consolidou-se como /ǎ/ > /ɔ/ no dialeto tiberiense; como /ǎ/ > /ɔ/ no dialeto judaico babilônico; e como /ǎ/ > /a/ no dialeto israelense.

Exemplo: em חָכֵם “sábio” o segundo *qamats* originou-se de /ǎ/ > “qamats”.

De modo geral, o /ǎ/ histórico foi prolongado nos três dialetos, mas ainda pode ser encontrado no *pataḥ* (ǎ>a) de חָכֵם flexionado no *constructo* חָכֵם “sábio de”⁸⁰⁹. Entretanto, esse processo fonológico consolidou-se em realizações fonéticas diferentes, isto é, no dialeto tiberiense o segundo *qamats* de חָכֵם tornou-se /ɔ/; no dialeto judaico babilônico tornou-se /ɔ/⁸¹⁰; enquanto que no dialeto israelense tornou-se /a/ colidindo com o *pataḥ* tiberiense como se estivesse escrito חָכֵם⁸¹¹.

9.2.2.2 Caso /ā/ > “qamats”

O caso /ā/ > “qamats” consolidou-se como /ā/ > /ɔ/ no dialeto tiberiense; como /ā/ > /ɔ/ no dialeto judaico babilônico; e como /ā/ > /a/ no dialeto israelense.

Exemplo: o *qamats* de חָכֵם “escrita” originou-se de /ā/ > “qamats”.

De modo geral, o /ā/ histórico manteve-se longo nos três dialetos. No dialeto tiberiense o *qamats* de חָכֵם⁸¹² consolidou-se como /ɔ/; no dialeto judaico

⁸⁰⁷ Muito embora não seja clara a fonética do *qamats* babilônico, adota-se a representação de Morag com o símbolo ā (ou /ɔ/) (MORAG, 1962a), pois segundo Khan, de fato, o *qamats* babilônico era pronunciado como em Tiberíades, isto é, como uma vogal meio aberta, anterior e arredondada (ou [ɔ]) (KHAN, 2012) p53 e p83. Mais detalhes sobre o *qamats* babilônico vide §7.8.1.5.

⁸⁰⁸ Nota-se que segundo os estudos mais atualizados de Khan a realização fonética do <ֿ> (*qamats* tiberiense) era [ɔ].

⁸⁰⁹ (MORAG, 2009) p41; (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p45-46.

⁸¹⁰ (YEIVIN, 1985) p966.

⁸¹¹ Vide §7.8.3.1.

⁸¹² (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p40.

abilônico consolidou-se como /ɔ/⁸¹³; enquanto que no dialeto israelense tornou-se /a/ colidindo com o *pataḥ* tiberiense como se estivesse escrito כֶּתֵב⁸¹⁴.

9.2.2.3 Casos /ũ/ > “qamats ou ḥolam”

O caso /ũ/ > “qamats ou ḥolam” consolidou-se no dialeto tiberiense ora como /ũ/ > /ɔ/ e ora como /ũ/ > /o/. No dialeto judaico babilônico consolidou-se ora como /ũ/ > /o/, ora como /ũ/ > /u/. E no dialeto israelense consolidou-se como /ũ/ > /o/

Exemplo 1: o qamats de כָּל־ “todo” com melisma conectivo e o ḥolam de כָּל “todo” com melisma disjuntivo originaram-se do /ũ/ > “qamats ou ḥolam”.

De modo geral, o /ũ/ histórico prolongou-se nos três dialetos, entretanto, no dialeto tiberiense esse prolongamento resultou em dois fonemas diferentes, o /ɔ/ representado pelo qamats de כָּל־ e o /o/ representado pelo ḥolam de כָּל⁸¹⁵, enquanto que nos dialetos babilônico e israelense não ocorreu essa dicotomia. Nos dois últimos dialetos o /ũ/ > “qamats ou ḥolam” consolidou-se como /ũ/ > /o/. Se o texto babilônico fosse transcrito com as vogais tiberienses poderia se escrever com o ḥolam כָּל־ כָּל⁸¹⁶. O mesmo ocorre com o כָּל־ do dialeto israelense, pois de acordo com as vogais tiberienses também deveria estar com ḥolam כָּל־⁸¹⁷.

Exemplo 2: o qamats de אֶפְנִי “momento conveniente”⁸¹⁸ originou-se do /ũ/ > “qamats ou ḥolam”.

De modo geral, o /ũ/ histórico prolongou-se nos três dialetos. No dialeto tiberiense o /ũ/ histórico de אֶפְנִי⁸¹⁹ consolidou-se como /ɔ/; no dialeto judaico babilônico manteve-se qualitativamente como /u/ como se estivesse escrito com *qubbutz* אֶפְנִי⁸²⁰ e no dialeto israelense consolidou-se como /o/ como se estivesse escrito com ḥolam אֶפְנִי⁸²¹.

De acordo com o exposto, pode-se concluir que o dialeto *tiberiense* não mantém uma relação de reversibilidade trivial com os dialetos babilônico e israelense. Em outras palavras, se um texto tiberiense fosse vertido para o dialeto israelense ou para

⁸¹³ (YEIVIN, 1985) p900.

⁸¹⁴ Vide §7.8.3.1.

⁸¹⁵ (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p49.

⁸¹⁶ (YEIVIN, 1985) p802.

⁸¹⁷ Vide §7.8.3.1.

⁸¹⁸ (GESENIUS, 1832) p48.

⁸¹⁹ (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p40.

⁸²⁰ (YEIVIN, 1985) p859.

⁸²¹ Vide §7.8.3.1

o babilônico, não necessariamente recupera-se o texto original. Por exemplo, a palavra חָכָם “sábio” no dialeto tiberiense ao ser vertida para o dialeto israelense ter-se-ia חֲכָם. Para transformar חֲכָם da tradição israelense de volta para a tiberiense, haveria diversas possibilidades, pois o /a/ israelense poderia ser representado pelo <ֶ> ou <ֵ> tiberiense.

Essas divergências dialetais assolariam gramáticos como Ḥayyūdĵ que sustentavam, de um lado, a ortografia de tradição tiberiense e, do outro, a tradição oral israelense, além das heranças orais e escritas fossilizadas de origem babilônica, sem contar com as divergências internas de cada tradição, como foi mostrado no capítulo sobre a contextualização massorética⁸²². De modo geral, Ḥayyūdĵ resolveu a incompatibilidade entre a ortografia tiberiense e a tradição oral israelense propondo que os sinais tiberienses, muito embora não fossem realizados foneticamente, desempenhavam um papel fonológico importante para a distinção entre homônimos, pois carregavam um elemento fonológico que criaria uma distinção virtual entre fonemas iguais. Quanto à tradição babilônica, há indícios de que Ḥayyūdĵ a conhecia, pelos seguintes motivos: a) A regra relacionada ao *qamats* <ֶ> realizado como /o/ proposta por Ḥayyūdĵ parece ter sido inspirada na tradição judaica babilônica. A Messorá Babilônica sinalizava com /u/ as letras que receberiam *qamats* <ֶ> tiberiense pronunciado pelos israelenses como /o/; b) o nome *ḥataf* para o *shevā* <ֵ> acompanhado de vogal parece ser inspirado no *hitfa* judaico babilônico. Por esse motivo, fez-se necessário comparar, de modo muito sucinto, as três tradições, a tiberiense, a judaica babilônica e a israelense, destacando-se algumas diferenças que

⁸²² Vide §7.

poderiam facilitar o entendimento da doutrina gramatical de Ḥayyūdj.

9.2.3 O dialeto reconstruído por Gesenius e seus prejuízos para a compreensão de Ḥayyūdj

Para poder entender textos medievais como os de Ḥayyūdj e para visualizar toda a problemática que ele enfrentou, é necessário estar claro que Ḥayyūdj vivia em um ambiente de tradição oral israelense, mas com textos de tradição tiberiense e com heranças antigas da tradição babilônica.

Uma das fontes importantes que proporcionam uma visão geral diacrônica da origem do sistema tiberiense de vogais é a Gramática de Gesenius. Entretanto, ele faz uma abordagem que se concentra basicamente em um dialeto reconstruído, não identificado em uma das três tradições expostas no presente trabalho. Isso não seria problema para quem estuda textos bíblicos, mas para uma compreensão profunda da doutrina gramatical de autores medievais como Ḥayyūdj, seria praticamente impossível entendê-la sob o pressuposto de que ele estava lidando com um *corpus textual escrito e oral*, como se existisse uma única tradição, como imaginava Gesenius. A doutrina gramatical de Ḥayyūdj só se torna compreensível sob a perspectiva de que ele adaptou o *corpus textual escrito tiberiense* ao *corpus textual oral israelense*.

Na edição alemã da Gramática Hebraica de Gesenius (1866)⁸²³ o Hebraico Bíblico aparece transcrito em letras latinas acompanhadas de diacríticos, proporcionando um nível de detalhamento superior ao encontrado nos códices tiberienses ou mesmo nos códices babilônicos complexos. Entre os “novos” diacríticos introduzidos, encontram-se o < â > e o < ā >. O < â > foi utilizado para representar o *qamats historicamente longo* que seria o *qamats* “contraído” (ex. כָּחַם)⁸²⁴; ou para representar o *qamats* chamado de “*qamats impuro*”⁸²⁵, isto é, *qamats* acompanhado de letra com papel vocálico (ex. חָשׁוּ hebr. “pobre”⁸²⁶ em Prov. 10:4)⁸²⁷ de ocorrência mais rara. O < ā > foi utilizado para representar uma vogal curta que foi prolongada melismaticamente, como o *qamats* de חָכֵם “sábio” que originalmente era uma vogal

⁸²³ (GESENIUS, 1866). Essa edição alemã possui uma gama maior de citações transliteradas se comparadas com a edição de Kautzsch (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) traduzida para o inglês.

⁸²⁴ (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p45.

⁸²⁵ (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p84 diz que segundo gramáticos da antiguidade *qamats* acompanhado de <ח> era chamado de “*qamats impuro*” ou genericamente “vogal impura”.

⁸²⁶ (GESENIUS, 1832) p548.

⁸²⁷ (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p45.

curta (como se pode ver que ela é mantida no caso constructo חָכָם “sábio de”). Na edição expandida por Kautzsch, encontra-se uma notação fonética “mais fiel” ao dialeto tiberiense, que transcreve o *qamats* como å (“*obscure Swedish å*”), criando assim a notação composta, ǣ e ǣ̇. Todavia, a transcrição com o å sueco não está livre de ambiguidades, pois, segundo Ladefoged, representa os fonemas [ɔ] e [ō]⁸²⁸. Um dos símbolos introduzidos por Gesenius (1816)⁸²⁹ e reintroduzidos por Kautzsch⁸³⁰ foi a representação do *qamats* furtivo como ǿ para diferenciá-lo do *qamats* a (ou mais precisamente ǣ̇). Entretanto, essa simbologia cria um dialeto que mistura as tradições tiberiense e israelense, pois a realização de *qamats* furtivo como /o/ é exclusividade da tradição israelense enquanto que, segundo a tradição tiberiense, não há distinção entre os dois tipos de *qamats*, pois ambos são proferidos como /ɔ/.

9.2.4 O *sofêr* bíblico, o *masran* e o *naqdan*

9.2.4.1 O *sofêr* bíblico

O *sofêr* ensinava a cultura judaica, e assim, perpetuou-a para as gerações seguintes⁸³¹. O *sofêr* também escrevia documentos oficiais⁸³² e textos⁸³³ para estudo e cultos religiosos⁸³⁴.

O *sofêr* que zelava pela transmissão dos textos bíblicos até antes do surgimento da Messorá é denominado de *sofêr bíblico*⁸³⁵ no presente trabalho.

O Talmude Babilônico de *Qidushin* define o papel do *sofêr bíblico* da seguinte maneira:

Por este motivo os primeiros [=antigos] foram denominados de *sofrim* [pl. de *sofêr*], pois contavam [*sofrim*, da raiz verbal √sfr] todas as letras da Torá [=Bíblia Hebraica]. Diziam que a [letra] *vav* [ו] de “וְהָיוּ” (Lev 11:42) está na metade das letras do *Sêfer Torá* [=Pentateuco]; “וְרָשׁ דָּרָשׁ” (Lev 10:16) está na metade [do Pentateuco] em palavras; וְהָתְנָלָה (Lev 13:33) [está na metade do Pentateuco] em versículos. “יְכַרְסֶמְנָה חִזִּיר מֵעַר” (Salmo 78:38) o

⁸²⁸ (LADEFOGED, 2008) p178.

⁸²⁹ (GESENIUS, 1816) p16.

⁸³⁰ Kautzsch informa que ele prefere o <ö> mediante o <ǣ> pois não acredita que os “*qamats*” de diversas origens históricas tivessem perdido totalmente os traços que os distinguiam entre si (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p40-41 e vide nota 2.

⁸³¹ De acordo com a *Tossefta* do Tratado de *Meguilá* cap. III:19: “וְהַסּוֹפֵר מְלַמֵּד כְּדַרְכוֹ” “[...] e o *sofêr* ensina como está habituado”. Essa citação pode ser encontrada também no comentário de Rabbenu Ḥanan’el marginal Talmude Babilônico de *Meguilá* 25B.

⁸³² Como *ketubbot*, pl. de *ketubba* “certidão de casamento”, e *guitin*, pl. de *guet* “certidão de divórcio”.

⁸³³ *Sêfer Torá* e outros rolos da Bíblia Hebraica.

⁸³⁴ (SHOSHAN, 2003) p1275.

⁸³⁵ Essa distinção é necessária, pois no presente trabalho distingue-se entre os *sofrim*, pl. de *sofêr*, anteriores e posteriores à introdução da Messorá.

'ain [<ע>] de יער está na metade dos Salmos. “והוא רחום יכפר עון” está na metade [dos Salmos] em versículos⁸³⁶.

Esse trecho mostra como a classe do *sofêr bíblico* conhecia o Texto Consonantal “*haSofrim haiu sofrim*”, isto é, “*haSofrim*”, pl. de “o *sofêr*”, “*haiu sofrim*” “contavam”, isto é, “costumavam contabilizar” o número de ocorrências de letras, palavras e versículos dos textos bíblicos. Como exemplo de contabilizações, o Talmude cita que se o Pentateuco fosse dividido em duas partes iguais, a metade em letras cairia no <ו> de גִּחֹן (Lev 42:11), a metade em palavras cairia em דָּרַשׁ דָּרַשׁ (Lev. 10:16) e a metade em versículos cairia naquele que começa com a palavra וְהִתְגַּלַּח (Lev 13:33)⁸³⁷.

Certamente o intuito dessas contabilizações era validar as cópias para garantir a integridade dos textos. Se o *sofêr bíblico* quisesse verificar se faltava um versículo, ele precisava encontrar o versículo que começa com וְהִתְגַּלַּח na metade do Pentateuco. Se quisesse saber se faltava uma palavra no Pentateuco, ele poderia verificar se דָּרַשׁ דָּרַשׁ estava na metade do texto em palavras. E por fim, se quisesse saber se faltava uma letra no Pentateuco, poderia contar as letras e conferir se o <ו> de גִּחֹן estava na metade do texto.

9.2.4.1.1 As vogais do *sofêr bíblico*

Inscrições paleográficas⁸³⁸ e os Manuscritos do Mar Morto⁸³⁹ atestam que os *sofirim bíblicos* faziam o uso das letras <א, ה, ו, י> do alfabeto hebraico para representar vogais. Steiner (2007) descobriu recentemente que o uso de letras como vogais remonta à época dos faraós, aproximadamente entre 2.500 e 3.000 anos atrás⁸⁴⁰.

⁸³⁶ Texto original (Talmude Babilônico de Qidushin) p30:

לפיכך נקראו ראשונים סופרים: שהיו סופרים כל האותיות שבתורה. שהיו אומרים: וא"ו (ויקרא יא, מב) ד"גחון", חציין של אותיות של ס"ת [=ספר תורה]. (ויקרא י, טז) "דָּרַשׁ דָּרַשׁ" חציין של תיבות. (ויקרא יג, לג) "וְהִתְגַּלַּח" של פסוקים. (תהלים פ, יד) "יכרסמנה חזיר מיער" - עי"ן דיער חציין של תהלים. (תהלים עח, לח). "והוא רחום יכפר עון" חציין דפסוקים.

⁸³⁷ (KHAN, 2012) p2; (BEN-HAYYIM, 1992) p407.

⁸³⁸ (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p36 §2. “one of the earliest attempts to indicate vowel-sounds was [...] by means of the letters *aleph, he, waw, yod*” (CHOMSKY, 1957) p98; “letters that represent consonants (known as vowel letter or *matres lectionis*)” (KHAN, 2012) p13. Vide também (BLAU, 2010) p15-16; Sobre inscrições paleográficas vide (NAVEH, 1997-2005).

⁸³⁹ Manuscritos do Mar Morto estão disponíveis no site do *The Israel Museum of Jerusalem* pelo endereço eletrônico <http://dss.collections.imj.org.il>. Em uma breve análise, percebe-se que a grafia tende a ser mais plena se comparada com os textos rabínicos. Encontra-se com mais frequência o /ā/ em final de palavra representado pela letra <ה>.

⁸⁴⁰ Em um texto oriundo de pirâmides egípcias datado de c. 2.500 A.E.D, que foi decifrado em 2007 por Steiner percebe-se o uso vocálico das equivalentes egípcias das <א, ה, ו, י> hebraicas em expressões como “קבבה אתי אתי ביתי” *k-b-b-h i-ti-i-ti b-i-ti* “Suspirem: venha, venha (para) minha casa!” (STEINER, 2008).

Esse uso de letras para desempenhar o papel de vogal foi compartilhado por escribas de outras línguas semíticas. Por exemplo, em mandáico escrevia-se לעואתאן para o equivalente de לְוִיתָן em hebraico e תשאדאר da raiz שדר√ para תשלח em hebraico⁸⁴¹. E o árabe herdou do nabateu o uso de letras como vogais para representar as vogais longas⁸⁴².

É consenso entre os estudiosos de línguas semíticas comparadas que o Proto-semítico (ou Proto-hebraico) distinguia entre três vogais breves /a/, /i/ e /u/ e três vogais longas /ā/, /ī/ e /ū/⁸⁴³ que remanesceram no árabe clássico⁸⁴⁴:

Vogais breves		
/u/ ּ	/a/ ַ	/i/ ִ

Vogais longas		
/ū/ ӯ	/ā/ َ	/ī/ ِ

Teoricamente, a representatividade vocálica de <ו> e <י> do hebraico corresponderia à <و> e <ي> do árabe, respectivamente, e os <א> e <ה> corresponderiam ao <ا>:

Letras em função vocálica		
ו ~ ּ	א ~ ַ, ֶ, ִ	י ~ ִ, ֶ, ִ

Entretanto, para mostrar a não trivialidade fonética apresentada no quadro acima, cita-se Young que compara a ortografia dos termos em hebraico “cavalo dele” e “cavalos dele” conforme aparecem em inscrições paleográficas e no hebraico tiberiense, que segundo ele, seriam equivalentes⁸⁴⁵. À tabela de Young foi acrescentada a coluna “outros exemplos” que mostra que os casos que ocorrem nas inscrições paleográficas também são encontrados no Hebraico Bíblico:

A descoberta de Steiner foi elogiada por Blau (BLAU, 2009).

⁸⁴¹ (MORAG, 2009) p37.

⁸⁴² (MORAG, 1962a) p9-12.

⁸⁴³ (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p40-41; (JÜOUN, 2005) p34; Segundo Blau, alguns estudiosos acreditam que havia outras vogais longas como o /ē/ (BLAU, 2010) p102.

⁸⁴⁴ (MOSCATI, ULLENDORFF e SODEN, 1980) p46-47 §13. (RUBIN, 2010) p26. Segundo Blau, a oposição ternária entre as vogais curtas do Proto-semítico poderia ser reduzida a uma oposição binária onde /a/ contrastaria com /i/, /u/ (a:i/u). O <ַ> /a/ de שָׁמַר é morfema de “ação”, enquanto as <ִ> /o/ e <ֶ> /e/ são morfemas de “estado” como em שָׁמַר e שָׁמַר (BLAU, 2010) p102.

⁸⁴⁵ (YOUNG, 2008) p151.

	Hebraico Bíblico (tiberiense)	Inscrições paleográficas	Outros exemplos (Hebraico Bíblico tiberiense)
Subs. no singular “Cavalo dele”	סוסו	סוסה	⁸⁴⁶ סֹסָה/סֹסָה “Tenda dele”
Subs. no plural “Cavalos dele”	סוסי	סוסו	⁸⁴⁷ סֹסֵי “Seus dias”

Da tabela acima, pode-se perceber que em “cavalo dele”, o <ֹ> /o/ no hebraico tiberiense é representado pelo <ו> enquanto que nas inscrições ele é representado pelo <ה>. Na terceira coluna mostra-se que se encontra <ה> em final de palavra para representar <ֹ> /o/ semelhante as inscrições paleográficas. Na segunda linha da tabela, em “cavalos dele”, o hebraico bíblico tiberiense representa o <ִ> /u/ com <י> enquanto que nas inscrições paleográficas ele não é representado. Na terceira coluna, mostra-se que, semelhante as inscrições paleográficas, o hebraico bíblico não representa o <ִ> /u/.

A matriz vocálica do Hebraico Bíblico, isto é, do Hebraico do *sofêr bíblico*, quando representada pelo:

- (I) dialeto tiberiense, era diferente do Proto-semítico, pois possuía uma gama maior de distinções fonéticas, isto é distinguia entre sete qualidades vocálicas fonológicas /a/, /e/, /ε/, /i/, /o/, /u/ e /u/ que poderiam ser realizadas foneticamente, ora como breves ora como longas, conforme a construção morfológica das palavras⁸⁴⁸;
- (II) dialeto babilônico apresentaria seis qualidades vocálicas fonológicas, pois possuía uma vogal a menos, isto é, não distinguia entre os fonemas /a/ e /ε/ tiberienses⁸⁴⁹;
- (III) dialeto israelense apresentaria apenas cinco qualidades vocálicas fonológicas, pois não distinguia entre os fonemas tiberienses /e/:/ε/ e /o/:/u/⁸⁵⁰.

⁸⁴⁶ Com <ו> em Gen 33:19; com <ה> em Gen 12:8.

⁸⁴⁷ Jer 17:11. Segundo 'Okhla ve'Okhla, há 56 ocorrências de palavras com esse padrão no Texto Massorético (FRENSDORFF, 5624) p104.

⁸⁴⁸ (BLAU, 2010) p102.

⁸⁴⁹ Conforme foi mostrado anteriormente, os judeus babilônicos representavam os fonemas /a/ e /ε/ tiberienses com o mesmo símbolo, vide mais detalhes em §7.8.1.5.1.

⁸⁵⁰ (BLAU, 2010) p104.

Com base em estudos genéticos⁸⁵¹, Moscati concluiu que as diferenças qualitativas históricas do Proto-semítico se mantiveram até o período massorético. Segundo Moscati, o /ɔ/ tiberiense, quando originado de /ũ/, representava um /ɔ/ foneticamente mais breve enquanto que o /ɔ/ tiberiense quando originado de /ā/ representava um /ɔ/ foneticamente mais longo⁸⁵². Ofer refuta conclusões como essas e afirma que é redundante apelar para as reconstruções genéticas do hebraico bíblico⁸⁵³ pois, quando o sistema massorético de sinais foi instituído as formas originais não eram mais conhecidas⁸⁵⁴. Não obstante, tais reconstruções genéticas são mantidas por estudiosos modernos como Blau e Morag para explicar a origem **gráfica** das vogais tiberienses⁸⁵⁵.

Khan acredita que até o século V o hebraico bíblico, isto é o hebraico do *sofêr bíblico*⁸⁵⁶, distinguia entre vogais longas e breves e que por volta desse período houve um processo de deslocamento fonético no qual distinções quantitativas ganharam traços qualitativos: primeiro, o /ā/ tornou-se mais alto a:ā⁸⁵⁷ > a:ḥ e posteriormente o /e/ tornou-se mais baixo, e:ē⁸⁵⁸ > e:ḥ⁸⁵⁹. A visão de Khan está de acordo com os três estágios propostos por Morag, pois muito embora os massoretas tiberienses não utilizassem símbolos vocálicos para representar vogais históricas longas e breves, provavelmente essa distinção existia no hebraico do *sofêr bíblico*.

Em suma, é importante atentar que, independente da fonética exata, o *sofêr bíblico*, assim como escribas de outras línguas semíticas, empregavam letras para desempenhar a função de vogal e no caso do hebraico bíblico, as letras <א, ה, ו, י> representavam as vogais.

9.2.4.1.2 A estratégia de leitura para textos do *sofêr bíblico*

É possível inferir no processo cognitivo das pessoas que viviam nos

⁸⁵¹ Como os mostrados em §9.2.2.

⁸⁵² (MOSCATI, ULLENDORFF e SODEN, 1980) p50.

⁸⁵³ Para uma possível reconstrução das vogais dos textos bíblicos vide (GESENIUS e KAUTZSCH, 2006) p36-37; (JŮOUN, 2005) p42; (BLAU, 2010) p118-120.

⁸⁵⁴ (OFER, 1992); Mauck também informa que ignorou a fonologia do Hebraico Bíblico em sua dissertação sobre Ḥayyūdj (MAUCK, 2007) p. x.

⁸⁵⁵ No decorrer de sua obra sobre a fonética e a fonologia do hebraico bíblico, Blau discute como as palavras do hebraico bíblico se desenvolveram a partir do Proto-semítico (BLAU, 2010).

⁸⁵⁶ Vide §9.2.1.

⁸⁵⁷ <ִּ> : <ִּֿ>.

⁸⁵⁸ <ֶּ> : <ֶּֿ>.

⁸⁵⁹ (KHAN, 1989) p433 e vide nota 2; “thus the variation between the absolute form אִ and its construct form -אִ can be said to reflect a pre-Tiberian contrast in vowel length /ā/ and /a/ ”. (JŮOUN, 2005) p39.

tempos bíblicos, comparando-as com os israelenses modernos, pois ambos leem sem os “pontinhos” (sistemas massoréticos de vogais e de diacríticos), porém com o auxílio de uma vocalização parcial com as letras <א, ה, ו, י>. Entretanto, é importante notar que o israelense moderno, em oposição ao homem bíblico, aprende a ler com “pontinhos” e os abandona com o tempo, fato que não podia acontecer antes da instituição dos “pontinhos” pelos massoretas.

Estudos nas áreas da linguística gerativa e da psicolinguística baseados na hipótese da profundidade ortográfica concluíram que os israelenses modernos conseguem alternar entre duas estratégias de leitura⁸⁶⁰. Textos ortografados com “pontinhos” são processados mentalmente com a estratégia de escritas rasas (grafema–fonema), enquanto que textos sem “pontinhos” são processados com a estratégia de leitura para escritas profundas (mapeamento lexical). Para explicar melhor o conceito de profundidade ortográfica cita-se o espanhol como exemplo de ortografia rasa. A representação ortográfica do espanhol basicamente é grafema–fonema, isto é, sequências como *abuelo* e *abuela* podem ser lidas foneticamente sem necessidade de consultar o contexto para solucionar uma possível ambiguidade causada pela escrita. Como exemplo de ortografia profunda, cita-se o inglês que exige do leitor um processamento mental adicional auxiliado pelo contexto e por um “canal oral” para decifrar a leitura fonética. Uma pessoa que lê inglês não tem como saber a leitura fonética de <read> sem consultar o contexto, pois ora pode ser /rid/ (verbo *read* no “presente”) e ora /réd/ (verbo *read* no “pretérito” e no “particípio”)⁸⁶¹. Outro caso é a sequência <child>. Quando <child> está sem complementos lê-se /tʃaild/, porém quando acompanhada do sufixo plural <ren> lê-se /tʃild/ como em *children*.

Em suma, a profundidade da escrita é definida em função de quanto mais ou quanto menos o leitor depende do contexto para decifrá-la. Línguas representadas por ortografias rasas, como o espanhol dispensam o contexto. Quanto mais o leitor depender do contexto para decifrá-la, a ortografia será considerada mais profunda.

Visto isso, os textos preparados pelo *sofêr bíblico* parcialmente vocalizados com as letras <א, ה, ו, י> teoricamente não seriam diferentes de textos

⁸⁶⁰ Seguem os textos de linguística e psicolinguística consultados para o presente trabalho que foram sugeridos pelo professor Paulo Chagas durante a qualificação: (SHIMRON, 2008), (GNANADESIKAN, 2009), (COULMAS, 2003), (PAAP, NOEL e JOHANSEN, 1992), (MATTINGLY, 1992), (FROST e BENTIN, 1992; KATZ e FROST, 1992) e (BESNER e SMITH, 1992).

⁸⁶¹ A orientação dada para uma criança quanto à leitura de *read* pode ser comparada ao **canal oral** transmitido de pai para filho para a leitura correta dos textos bíblicos.

modernos sem “pontinhos” e por sua vez, seriam lidos com a mesma estratégia de leitura para escritas profundas adotada pelos israelenses modernos. Todavia, uma análise mais detalhada do texto do *sofêr bíblico* com o auxílio da Messorá mostra que a profundidade da ortografia do Texto Bíblico era maior (como é explicado na sequência).

9.2.4.1.3 A “profundidade” do texto do *sofêr bíblico*

Consultando-se a Messorá⁸⁶², observa-se que o *sofêr bíblico* escrevia em uma ortografia mais profunda se comparada com a dos israelenses modernos⁸⁶³. O *sofêr bíblico* era capaz de criar centenas de sequências de vogais e consoantes (VCs) do tipo הוּא “ela”⁸⁶⁴, nas quais o <ו> não corresponde à leitura de /i/⁸⁶⁵ como o הוּא na expressão הוּא נָתַתָּהּ לִי (Gn 3:12) “ela me deu”. Neste caso, o leitor conseguiria ler /hi/ “ela” apenas com base no contexto e no conhecimento do **canal oral**⁸⁶⁶ que sugerem a leitura “ela me deu”, pois o verbo “dar” está no feminino.

Em suma, o *sofêr* transmitiu⁸⁶⁷ o texto em dois canais, um escrito e outro oral⁸⁶⁸. Nos tempos bíblicos as pessoas “processavam” as palavras do texto lexicalmente segundo o contexto e o *canal oral*. Sabiam que o som de <ו> era /u/ e o som de <י> era /i/. Porém, em casos como o do הוּא, o leitor não “processava” o texto foneticamente, mas lexicalmente análogo aos ingleses que aprendem que <i> em *child* é /ai/, mas *if* se lê /if/ e não /aif/.

9.2.4.2 O *masran*

Segundo Ben-Hayyim, *masran*⁸⁶⁹ é um *sofêr bíblico* (§9.2.4) que se especializou em Messorá (§7.4.1), uma atividade intelectual e mais nobre, deixando as atividades mecânicas para serem executadas pela classe do *sofêr*, dedicada exclusivamente à cópia de textos, atividade que não exigia tanta capacidade intelectual.

⁸⁶² Em códices bíblicos ou em tratados massoréticos como o 'Okhla ve'Okhla e o “Diquduqê haTe'amim”.

⁸⁶³ (KHAN, 2012) p45-46.

⁸⁶⁴ (BREUER, 2002) p506; Segundo a Messorá Babilônica escreve-se a sequência הוּא apenas onze vezes no Pentateuco (OFER, 2001) p392.

⁸⁶⁵ Segundo o modelo de Hayyūdī o <ו> é a letra homorgânica que acompanha as vogais /o/ e /u/, e o /i/ é acompanhado pela letra homorgânica <י>.

⁸⁶⁶ Vide em §9.1. “The most satisfactory explanation for this phenomenon is that the reading was a separate layer of tradition that was closely related to, but nevertheless independent from, the tradition of the Consonantal Text” (KHAN, 2012) p46.

⁸⁶⁷ Em relação ao papel do *sofêr* ensinar vide nota 831.

⁸⁶⁸ (OFER, 2008) p 55-73.

⁸⁶⁹ Quanto à raiz etimológica de *masran* vide 7.1. Para explicar o fenômeno de se utilizar um sinônimo para um trabalho especializado (*masran* em vez de *sofêr*), Ben Hayyim cita como exemplo מהנדס que em hebraico era sinônimo de engenheiro e com o tempo o termo inglês “engineer” passou a ser empregado para uma classe de engenheiros mais especializados (BEN-HAYYIM, 1992) p414-415.

Denomina-se aqui esse novo tipo de *sofêr* de *sofêr massorético*.

O quadro abaixo esquematiza a relação entre *sofêr bíblico*, *sofêr massorético* e *masran*:

Breuer, em uma análise diacrônica, distingue entre anotações massoréticas produzidas pela classe do *masran*, anteriores e posteriores à estabilização do Texto Consonantal, conforme se discute na sequência a respeito dos *qere-ketiv* de homófonos reais do tipo לָאֵלֶּיךָ. A análise de como surgiram os *qere-ketiv* de homófonos reais esclarece como Ḥayyūdj os explicou⁸⁷⁰.

9.2.4.2.1 O *masran* anterior à estabilização do Texto Consonantal (*ketiv*)

Segundo Breuer, no período dos primeiros *masranim*, pl. de *masran*, o povo não necessitava de orientações para leitura, pois todos sabiam ler corretamente⁸⁷¹, mas não necessariamente dominavam a ortografia. Devido a essa deficiência, começaram a surgir textos consonantais corrompidos. Os *masranim*, pl. de *masran*, eram os guardiões da integridade do Texto Consonantal e se viram na obrigação de eliminar textos não autorizados e assim introduziram anotações massoréticas do tipo *ketiv*, lit. escreve-se, para orientar o *sofêr massorético*. Ainda é possível encontrar resquícios das anotações massoréticas do tipo *ketiv* no Códice Sasson.

9.2.4.2.2 Os *masranim* posteriores à estabilização do Texto Consonantal (*qere*)

Após a estabilização do Texto Consonantal, o povo começou a sentir dificuldades de leitura. Para mitigar o problema, os *masranim*, pl. de *masran*, adaptaram mecanicamente as anotações massoréticas do tipo *ketiv* “escreve-se” (destinadas ao *sofêr massorético*) para anotações massoréticas do tipo *qere* “lê-se” (destinadas aos leitores).

9.2.4.2.3 As anotações massoréticas dos tipos *ketiv* e *qere*

Breuer identificou que certas anotações massoréticas, apesar de serem de estilos diferentes, tinham a mesma finalidade e concluiu que uma delas deveria ser a

⁸⁷⁰ Vide §7.4.1.1.1.

⁸⁷¹ Graças a tradição oral que era passada rigidamente de pai para filho.

original (tipo *ketiv*) e a outra seria a mesma, porém reformulada (tipo *qere*).

Dentre as anotações massoréticas analisadas por Breuer, apresentam-se duas: uma do tipo *ketiv* extraída do Códice de Alepo (I) e a outra do tipo *qere* registrada por Guinsburg (II):

- (I) “וַיֹּאמֶר – דְּכַתֵּב וַיֹּאמֶר ד’”⁸⁷², tradução livre: “‘E disse’ na 1ps [é o texto lido, mas] **escreve-se** ‘e disse’ na 3ps quatro [vezes]”;
- (II) “וַיֹּאמֶר וְקָרַן וַיֹּאמֶר ד’”⁸⁷³, tradução livre: “Quatro [vezes] **escreve-se** ‘e disse’ na 3ps, mas **lemos** ‘e disse’ na 1ps.

As fórmulas (I) e (II) são simétricas e têm como objetivo orientar que, excepcionalmente, quatro vezes escrevem-se “e disse” na 3ps, porém são lidas como “e disse” na 1ps.

Segundo Breuer, a diferença entre as duas fórmulas está na perspectiva e na necessidade da época. Em (I) o *masran*⁸⁷⁴ orienta o *sofêr massorético* que apenas em quatro versículos a ortografia da sequência fônica “וַיֹּאמֶר” é <וַיֹּאמֶר>. Esse tipo de orientação era necessária, pois nesse período o Texto Consonantal estava instável. Quando o Texto Consonantal foi estabilizado, (I) podia ser descartada, entretanto o *masran*⁸⁷⁵ inverteu-a criando (II) para auxiliar os leitores.

9.2.4.2.4 Os *qere–ketiv* de homófonos reais

Segundo Breuer, a tradução sistemática de anotações massoréticas do tipo *ketiv* para o tipo *qere* gerou fórmulas incoerentes em títulos de listas massoréticas⁸⁷⁶, como:

- (I) “וַיֹּאמֶר ד’ קרי ל’”, tradução livre: “[escreve-se] ‘não’, porém se lê ‘para ele’ ”;
- (II) “וַיֹּאמֶר ד’ קרי ל’”, tradução livre: “[escreve-se] ‘para ele’, porém se lê ‘não’ ”;

Ao lado das ocorrências de ל’ citadas na lista (I), o *masran* anotou:

- (III) “וַיֹּאמֶר ד’ קרי ל’”, tradução livre: “lê-se ‘não’ ”;

E ao lado das ocorrências de לא citadas na lista (II), o *masran* anotou:

⁸⁷² “וַיֹּאמֶר דְּכַתֵּב וַיֹּאמֶר ד’” (vocalização de Breuer) Códice de Alepo folio 110, IISam 1:8.

⁸⁷³ “וַיֹּאמֶר וְקָרַן וַיֹּאמֶר ד’” (GUINSBURG, 1880) p91 e (BREUER, 2002) p19.

⁸⁷⁴ Esse *masran* é anterior à estabilização do Texto Consonantal.

⁸⁷⁵ Esse *masran* é posterior à estabilização do Texto Consonantal.

⁸⁷⁶ Listas desse tipo podem ser encontradas no *’Okhla ve’Okhla* (FRENSDORFF, 5624) §105 e §106.

(IV) “לוי קרי”, tradução livre: “lê-se ‘para ele’ ”.⁸⁷⁷

Seguindo o raciocínio que as anotações massoréticas do tipo *qere* derivaram das anotações massoréticas tipo *ketiv*, o texto original de (IV) seria:

(V) “לא כתיב”, tradução livre: “escreve-se ‘não’ ”.

No caso de (V) o texto original de (III) seria:

(VI) “לוי כתיב” lit. “escreve-se ‘para ele’ ”.

A suposição de Breuer foi confirmada quando vestígios da anotação massorética original de (I) foram encontrados em לִי⁽ⁿ⁾ na anotação massorética a seguir:

(VII) “לוי כת לא ז”, tradução livre: “[lê-se] ‘para ele’, [mas] escreve-se ‘não’ [em] sete [ocorrências]”.

9.2.4.3 O *naqdan*

O *naqdan* era o *masran* que se especializou no sistema massorético de sinais⁸⁷⁸. Segundo Breuer, o *naqdan* refletia o **canal oral** e representava a classe dos **leitores** (קוראים)⁸⁷⁹ enquanto que o *sofêr* refletia apenas o **canal escrito**.

O quadro abaixo esquematiza a nova divisão de tarefas:

Em manuscritos mais antigos, o sistema massorético de sinais era parcial, isto é, era grafado quando extremamente necessário, para evitar ambiguidades entre homógrafos, como mostra Birnbaum em seu estudo recente sobre os fragmentos da Guenizá do Cairo⁸⁸⁰. Com o tempo, o sistema de sinais passou a substituir as **anotações massoréticas** equivalentes. À medida que se foi tornando mais complexo, parte dos *masranim*, pl. de *masran*, passou a se dedicar apenas ao sistema massorético de sinais. Conforme foi discutido em §7.8, o processo de introdução dos sinais massoréticos teve

⁸⁷⁷ (FRENSDORFF, 5624) p98-99.

⁸⁷⁸ (BEN-HAYYIM, 1992) p414-415.

⁸⁷⁹ (BREUER, 2002) p6-7.

⁸⁸⁰ Birnbaum discorre sobre os fragmentos da Guenizá “cemitério de livros” do Cairo nas 381 páginas em (BIRNBAUM, 2008).

o seu início em centros massoréticos babilônicos e israelenses e posteriormente migrou para os centros tiberienses.

Naqdan como *nequdá* e *niqqed* compartilham a mesma raiz verbo-nominal נקד√ e podem ser traduzidos, respectivamente, como “pontuador”, “pontinho” e “pontuou”. Mas, dependendo do contexto, o campo semântico desses derivados de נקד√ pode ser diferente. Dada a extensão da discussão sobre o campo semântico de נקד√, o tema foi abordado exhaustivamente no anexo do presente trabalho.

9.2.4.3.1 A transição das vogais do *sofêr* para as vogais do *naqdan*

Textos judaicos babilônicos antigos e vocalizados adequadamente com o sistema de vogais massoréticas representam o estágio intermediário no qual os *naqdanim*, pl. de *naqdan*, sinalizavam as letras <י, ו, א> com um diacrítico posicionado exatamente sobre elas, quando essas letras desempenhavam a função de vogal, em contraste com a posição normal das vogais babilônicas que, normalmente, eram grafadas no espaço em branco superior entre duas letras.

No caso do <י> de , o pontinho sobre ele para indicar que o <י> do *sofêr bíblico* representa a vogal /i/, assim o leitor não leria עֵינִי.

No caso do <ו>, se estiver com um diacrítico vertical como em , o *naqdan* indica que o <ו> do *sofêr bíblico* representa a vogal /u/, assim o leitor não leria וְיֵא. Se estiver com dois pontinhos verticais, como os pontinhos originais (quase

apagados) de , o *naqdan* indica ao leitor que a vogal <ו> do *sofêr bíblico*, nesse caso, representa a vogal /o/, assim o leitor não leria אֹוֹר.

No caso do <א>, se estiver com dois pontinhos verticais como em , o leitor saberia que o <א> do *sofêr bíblico* desempenha o papel da vogal /o/, assim não se confundiria com o cognato aramaico אָ.

Manuscritos judaicos babilônicos que apresentam o sinal vocálico em sua posição normal, isto é, no espaço em branco superior entre duas letras, representavam um dilema, pois os leitores estavam diante de dois sistemas de vogais, o sistema do *sofêr* e o sistema do *naqdan*. O mesmo pode-se constatar em manuscritos tiberienses que costumam apresentar o pontinho do *ḥolam* <◌◌◌> /o/ entre o <ו> e a letra anterior, isto é, na mesma posição das vogais babilônicas, como é possível notar no pontinho

“atualizado” que o novo *naqdan* introduziu entre o <א> e o <י> de .

9.2.4.3.2 A estratégia de leitura para textos do *naqdan*

Observa-se em fragmentos de manuscritos muito antigos, não anteriores ao século VIII, a presença de um ou mais diacríticos sobre uma ou outra palavra de um texto⁸⁸¹, como acontece atualmente em textos publicados em hebraico. O objetivo desses diacríticos esporádicos era tornar a leitura mais fácil. Em outras palavras, os diacríticos auxiliavam no entendimento do contexto. Ainda assim, a estratégia de leitura continuava profunda, pois o leitor precisava fazer o reconhecimento lexical e semântico para poder decifrá-la.

Com o passar do tempo, os *naqdanim*, pl. de *naqdan*, de textos bíblicos e de textos rabínicos começaram a aprimorar o seu trabalho e introduziram cada vez mais sinais, de modo que a leitura do texto não necessitasse do entendimento do contexto. Assim, textos acompanhados por esses sistemas se tornaram quase fonéticos, permitindo uma estratégia de leitura mais rasa. Os israelenses desenvolveram alguns sistemas de sinais, dentre eles um que representava cinco vogais semelhantes as refletidas pelos textos de Ḥayyūdj. Os judeus babilônicos desenvolveram alguns sistemas de sinais para representar as seis (às vezes cinco) vogais de suas tradições orais. E, por fim, os tiberienses desenvolveram um sistema de grafemas vocálicos que representavam as sete vogais da tradição oral tiberiense.

Em suma, originalmente, os sistemas massoréticos, cada um desenvolvido em seu centro, tornavam os textos praticamente fonéticos. Esse seria o mundo ideal. Entretanto, textos produzidos em um centro chegavam a comunidades judaicas de tradições diferentes e ao longo dos anos *naqdanim*, pl. de *naqdan*, daquela comunidade passaram a adotar sistemas massoréticos que não eram adequados as suas tradições de leitura. Esse é o caso das escolas massoréticas israelenses que, ao utilizarem o sistema massorético tiberiense, trocavam livremente entre as vogais

⁸⁸¹ Um exemplo interessante é uma carta do Rav Pirqoi Bem Baboi (citado em 6.4.1) que foi aluno do aluno de Natrona'y (sec. VIII, citado em 6.3.3) e publicada por Mann (MANN, 1920) p130. Nesta carta, nota-se que a palavra *הַגִּדָּה*, isto é, *הַגִּדָּה* “história” é a única que está vocalizada na página. O curioso é que o autor da carta vocalizou *הַגִּדָּה* com *segol* no lugar de *pataḥ* *הַגִּדָּה*, consoante à tradição babilônica que não distingue entre *pataḥ* e *segol*. Ainda na mesma carta, o autor faz uso de pontinhos para indicar siglas, como na palavra *רִאשׁוֹנוֹת*, onde há apenas um diacrítico <ֹ> no *shin* <ש> para indicar que se lê *ראשונות* “primeiras” no lugar de *ראשו* “cabeça dele”.

<◌◌◌/>◌◌◌ e <◌◌◌/>◌◌◌⁸⁸².

Um cenário mais complexo ocorreu em centros de tradição judaica babilônica que foram inundados de textos grafados conforme a tradição oral tiberiense. Esse fenômeno pôde ser constatado em textos judaicos babilônicos grafados no sistema massorético judaico babilônico que refletia a tradição oral tiberiense. Para sanar a ausência de um fonema equivalente ao *segol* <◌◌◌> tiberiense, passaram a grafá-lo como alógrafo do *patah* <◌◌◌> tiberiense⁸⁸³.

À medida que os textos passavam de uma comunidade para outra, os sistemas massoréticos eram atualizados, como foi mostrado anteriormente em §7.8.1.5.3, onde foi visto que o *naqdan* atualizou o sistema massorético de sinais e esqueceu-se de apagar alguns sinais do sistema massorético anterior.

9.2.4.3.3 A “profundidade” do texto do *naqdan*

Teoricamente, os textos confeccionados pelo *naqdan*, à medida que ficassem com mais sinais massoréticos, deveriam oferecer uma leitura mais fonética, permitindo ao leitor uma estratégia de leitura cada vez mais rasa.

Inicialmente, os *naqdanim*, pl. de *naqdan*, dos centros babilônicos introduziram diacríticos para retirar a ambiguidade das vogais do *sofêr bíblico* posicionando-os sobre elas⁸⁸⁴. Entretanto, em manuscritos nos quais o *naqdan* babilônico introduziu as vogais massoréticas entre a vogal do *sofêr bíblico* e a letra anterior, os dois sistemas de vogais começaram a concorrer entre si. Desse modo, o leitor estava diante de dois sistemas de vogais e que às vezes se contradiziam, como é o caso de נִחָה mencionado anteriormente⁸⁸⁵. Em outros casos, o *masran* indicava, em uma

anotação massorética⁸⁸⁶, a leitura correta, como ocorre em נִחָה, onde o ele

⁸⁸² Birnbaum, recentemente, descobriu novos textos rabínicos de escolas israelenses cujo *naqdan* trocava livremente entre <◌◌◌/>◌◌◌ e <◌◌◌/>◌◌◌ (BIRNBAUM, 2008) p338; Na carta redigida em Israel, do sábio de origem babilônica Pirqoi Ben Baboi, nota-se o uso “equivocado” do <◌◌◌> no lugar de <◌◌◌> vide nota 881.

⁸⁸³ Vide §7.8.1.5.5.

⁸⁸⁴ Vide §9.2.4.3.3.

⁸⁸⁵ Vide §9.2.4.1.3 e §7.4.1.1.4.

⁸⁸⁶ “Doze (vezes) no Pentateuco escreve-se [נִחָה] com ה, mas lê-se com י”. Nota-se que a anotação massorética posiciona o pontinho <◌◌◌> sobre o <◌◌◌> para indicar que o leitor precisaria ler com o som representado pelo <◌◌◌>.

indica que a leitura de מִחָּמָּה deveria ser como se estivesse escrito מִחָּמָּה, mas não מִחָּמָּה⁸⁸⁷ como sugere a vogal <ח> do *sofêr bíblico*.

Nota-se que a profundidade da leitura proporcionada por textos cujo sistema de diacríticos vocálicos contradiz a leitura conforme as letras que desempenham o papel de vogal foi objeto dos estudos recentes consultados para o desenvolvimento do presente trabalho. Entretanto, a leitura de textos semelhantes aos analisados aqui, com anotações massoréticas de leitura e que exige do leitor um esforço adicional para decifrar orientações codificadas, não foi analisada nos estudos sobre a profundidade da ortografia.

Além da problemática relacionada à contradição entre os sistemas de vogais do *sofêr* e do *naqdan*, ocorria outro agravante. Quando o texto do *naqdan* de uma comunidade chegava à outra, o texto ganhava mais profundidade, pois não necessariamente aquele sistema massorético era compatível com a tradição oral daquela comunidade. Isso aconteceu com textos tiberienses que chegaram à Andaluzia. Judeus andaluzes que mantinham a tradição oral israelense, ao se depararem com textos tiberienses, deveriam ter dificuldades na leitura, pois os textos tiberienses refletiam sete qualidades vocálicas e o sinal do <◌◌> era ambíguo⁸⁸⁸.

Em suma, os judeus andaluzes estavam diante de textos com dois agravantes que impediam que o leitor fizesse uma leitura fonética segundo a estratégia para leituras rasas. De um lado, o sistema de vogais do *naqdan* concorria com o sistema de vogais do *sofêr* e, por outro lado, os sinais massoréticos do *naqdan* não eram compatíveis com a tradição de leitura andaluza.

9.2.4.3.4 A “profundidade” do texto causada por sinais massoréticos conflitantes

Ḥayyūdj identificou que os sinais massoréticos do sistema melismático foram introduzidos por profissionais que ele denominou de *matqinê haTe‘amim*⁸⁸⁹ “aqueles que instituíram os melismas”. Ele chegou a tal conclusão ao perceber que o sistema melismático conflitava com o sistema de vogais⁸⁹⁰.

⁸⁸⁷ Códice Sasson fólio 12.

⁸⁸⁸ Vide §9.2.2.

⁸⁸⁹ Outras referências de *matqinê haTe‘amim* “aqueles que instituíram os melismas” em Ḥayyūdj vide (NUTT, 5630) p18, 24, 42, 67.

⁸⁹⁰ Segundo Revell, Yoḥanan Breuer (1992) encontrou mais ocorrências de conflitos internos entre o próprio sistema massorético de sinais, isto é, melismas em contradição às vogais massoréticas (e diacríticos como o *daguesh* <◌◌>) (REVELL, 2011) p235. Segundo Shoshany, exceções desse tipo comprovam que, de fato, os sinais massoréticos (vogais e diacríticos que facilitam a leitura) foram

Para ilustrar esta problemática, dos textos de Ḥayyūdj subentende-se que ele se deparou com construções anômalas semelhantes à כִּלְ, onde o <ִ> estaria acompanhado de *ḥataf* (<ִ> adjacente à vogal) e *mêteg* <ִ> simultaneamente. Como mencionado em §7.8.2.8.3, segundo a tradição tiberiense, o *ḥataf* orientaria a brevidade vocálica enquanto que o <ִ> indicaria uma prolongação vocálica inerente ao melisma. Apesar da contradição, a dificuldade do leitor tiberiense seria apenas melismática, uma vez que o *qamats* <ִ> seria realizado como uma variante quantitativa de /ɔ/.

Entretanto, segundo a tradição israelense mantida por Ḥayyūdj, o leitor estaria em um dilema, pois se o <ִ> estivesse com *ḥataf* (<ִ> adjacente à vogal), ele seria realizado como /o/ enquanto que se ele estivesse acompanhado de *mêteg* <ִ>, o <ִ> seria realizado como /a/. Para amenizar essas contradições, Ḥayyūdj informa aos seus leitores que o <ִ> foi instituído pelos *matqinê haTe'amim* “aqueles que instituíram os melismas” por questões melismáticas e não tem relação alguma com a estrutura morfológica da palavra. Por esse motivo Ḥayyūdj orienta os leitores a ignorar os grafemas massoréticos e prestar atenção na estrutura morfológica das palavras como se estivessem sem esses grafemas massoréticos⁸⁹¹.

9.2.4.4 A solução de Ḥayyūdj para a contradição entre as vogais do *sofêr bíblico* e as vogais do *naqdan tiberiense*

Ḥayyūdj soluciona a contradição entre as vogais do *sofêr bíblico* e as vogais do *naqdan tiberiense* mostrando que as vogais do *sofêr bíblico* poderiam ser desconsideradas. Por exemplo, no caso de כִּלְ, a vogal “oficial” é o <ִ> e o <ִ> desempenharia um papel de “prolongação” virtual no lugar do <ִ>. Segundo a doutrina gramatical de Ḥayyūdj, a letra de prolongação virtual ambiente de כִּלְ deveria ser o <ִ> (כִּלְ). Mas, como o <ִ> em כִּלְ não está vocalizado, ele pode ser considerado como inexistente foneticamente e, portanto, suscetível de substituição.

Em suma, Ḥayyūdj orienta o leitor a desconsiderar as vogais do *sofêr bíblico* quando elas entram em contradição com as do *naqdan*.

9.2.4.5 A solução de Ḥayyūdj para a inadequação das vogais do *naqdan tiberiense* à tradição oral andaluza e israelense

Ḥayyūdj soluciona a inadequação das vogais do *naqdan tiberiense* à tradição oral andaluza e israelense mostrando que as vogais tiberienses, muito embora

desenvolvidos em paralelo, durante gerações (SHOSHANY, 2011).

⁸⁹¹ (BASAL, 2001) p82-83, vide nota 15.

não fossem realizadas foneticamente de maneira distinta, desempenhavam um papel fonológico importante, conforme será explicado na sequência.

9.2.4.5.1 <◌◌> versus <◌◌>

Por exemplo, a diferença entre עָשָׂן ⁸⁹² (subst. fumaça) e עָשָׂה ⁸⁹³ (verbo, estava com fumaça) segundo Ḥayyūdj é fonológica, pois as vogais <◌◌> e <◌◌>, são foneticamente iguais como /a/ segundo a tradição israelense. Assim, Ḥayyūdj conseguiu explicar aos andaluzes a necessidade de haver dois sinais vocálicos para representar o /a/.

9.2.4.5.2 <◌◌> versus <◌◌>

Quanto à duplicidade grafemática do /e/ causada pelas vogais <◌◌> e <◌◌>, Ḥayyūdj a explica com o caso אֵת/אֶת (partícula que indica o acusativo). Segundo ele, estruturalmente אֵת deve ser grafado com <◌◌>, pois esta é a sua forma primitiva, mas quando o אֵת é conectado a outra palavra com *maqṣaf* <◌◌>, o אֵת perde a acentuação e o <◌◌> transforma-se em <◌◌> (אֶת). Por exemplo, o אֵת de וְאֵת הָאָרֶץ ⁸⁹⁴ está com <◌◌>, neste caso ele preserva o melisma individual, enquanto que o אֵת de וְאֵת הָאָרֶץ ⁸⁹⁵ perdeu o melisma individual tornando-se subordinado ao melisma de וְאֵת ⁸⁹⁶.

9.2.4.5.3 <◌◌> versus <◌◌>

Ḥayyūdj explica o caso da duplicidade grafemática do /o/ causada pelas vogais <◌◌> e <◌◌> (ou pela vogal <◌◌> em sílaba fechada trazendo o caso de כָּל/כֹּל (ou כֹּל). Nesta situação, sua explicação é semelhante à do אֵת/אֶת . Isto é, quando כָּל está com o seu melisma, o <◌◌> é mantido. Todavia, quando o כָּל perde o melisma ao ser conectado à palavra seguinte com o melisma <◌◌>, a vogal <◌◌> transforma-se em <◌◌> (ou <◌◌>), isto é, כֹּל (ou כֹּל). Em Gênesis 8:19 $\text{כָּל-הַחַיָּה כָּל-הָרֶמֶשׂ וְכָל-הָעוֹף כָּל רוּמֵשׁ}$ ⁸⁹⁷ há quatro ocorrências de <כָּל>. A última ocorrência de <כָּל> nesse versículo está com <◌◌> pois conserva seu melisma individual. Os três <כָּל> restantes estão com <◌◌>, pois ao perder o melisma, o <◌◌> transformou-se em <◌◌> (ou <◌◌>).

⁸⁹² Gen 15:17.

⁸⁹³ Ex 19:18.

⁸⁹⁴ Gen 1:1.

⁸⁹⁵ Gen 1:28.

⁸⁹⁶ (BASAL, 2001) p 81-82.

⁸⁹⁷ Gen 8:19.

9.2.4.6 A lição das gramáticas árabes

9.2.4.6.1 A teoria das vogais longas e breves do árabe

Ḥayyūdī, vivendo em um ambiente de cultura árabe, soube que os gramáticos árabes medievais entendiam que, estruturalmente, as vogais longas (I, II e III) do árabe clássico são compostas por uma **vogal breve** acompanhada de um glide representada por uma “**letra frágil**”⁸⁹⁸, que, simultaneamente, é uma **letra de prolongação**⁸⁹⁹, formando assim um par de elementos foneticamente homorgânicos: *damma* < ُ > representa a vogal breve /u/, mas quando acompanhado do *waw* < و >, representa a vogal longa /ū/ (I); *kasra* < ِ > representa a vogal breve /i/, mas quando acompanhado de *ya* < ي >, representa a vogal longa /ī/ (II); e, por fim, *fatha* < َ > representa a vogal breve /a/, mas quando acompanhado de *ʾalif* < ا >, representa a vogal longa /ā/ (III).

(I) < و ُ > → uw → ū;

(II) < ي ِ > → iy → ī; e

(III) < ا َ > → aʾ⁹⁰⁰ → ā;

Muito embora, estudiosos modernos acreditem que, nos tempos bíblicos, distinguia-se entre vogais breves e longas, essa oposição quantitativa não pode ser aplicada ao hebraico dos rolos bíblicos, dada a sua imprevisibilidade ortográfica⁹⁰¹ como mostram homônimos do tipo יַעֲקֹב/יַעֲקֹב⁹⁰², לֵא/לֵא⁹⁰³.

Em suma, para o *sofêr bíblico* as letras <א, ה, ו, י> podiam representar qualidades vocálicas, mas não quantidades e portanto não seria coerente interpretá-las

⁸⁹⁸ Em árabe *ḥurūf ʾal-līn*, pl. de *ḥarf ʾal-līn* ou *ḥurūf ʾal-ʿilla*, pl. de *ḥarf ʾal-ʿilla*, as duas expressões significam “letras frágeis” (*weak letters*). Vide (VERSTEG, 2001) p89-90 e (GOLDENBERG, 2012) p60. Goldenberg dedica um capítulo em *op. cit.* para esclarecer como os árabes medievais interpretavam essa “letra frágil”.

⁸⁹⁹ Em árabe *ḥurūf ʾal-madd*, pl. de *ḥarf ʾal-madd* “letra de prolongação” (GOLDENBERG, 2012) p60; Quanto a expressão “letra de prolongação” para traduzir *ḥarf ʾal-madd* em língua portuguesa vide (LOPES, 1940) p16: “As semivogais” و (uau) e ي (ia), quando não são **letras de prolongação**, têm o valor u (o) e i [...]” (grifos nossos).

⁹⁰⁰ Como fez Goldenberg, utiliza-se o <א> para representar o *ʾalif* < ا > (GOLDENBERG, 2012) p60 nota 3.

⁹⁰¹ Isto é, estudiosos não conseguiram reduzir a regras a ocorrência das letras <א, ה, ו, י> (KHAN, 2012) p13; (BLAU, 2010) p16.

⁹⁰² (GUINBURG, 1880) p729 §462. Yaʿaqov no dialeto bíblico geralmente está defectivo (sem <ו>) יַעֲקֹב e apenas em Lev 26:42, Jer 30:18, 33:26 e 51:19 está pleno (com <ו>) יַעֲקֹב.

⁹⁰³ Listas de palavras plenas e defectivas encontradas no *ʾOkhla veʾOkhla* e em anotações massoréticas informam o número de ocorrências que uma palavra deve estar plena ou defectiva.

como se fossem as vogais longas do árabe clássico, cuja ocorrência foi reduzida a regras e explicada de diversas maneiras por gramáticos árabes medievais⁹⁰⁴.

9.2.4.6.2 A adaptação da teoria das vogais longas e breves por Ḥayyūdī ao Texto Consonantal

Apesar da incompatibilidade existente entre a matriz vocálica do hebraico bíblico de tradição israelense–italiana–andaluza e o árabe clássico, Ḥayyūdī foi o primeiro que não hesitou⁹⁰⁵ em comparar estruturalmente as vogais tiberienses⁹⁰⁶, seguidas das vogais do *sofêr bíblico*⁹⁰⁷, com as vogais longas do árabe.

Ḥayyūdī considerava estruturalmente as letras <א, ה, ו, י> desacompanhadas de vogal como se fossem **letras de prolongação**⁹⁰⁸, quando acompanhavam a vogal posicionada na letra anterior, muito embora não desempenhassem o mesmo papel quantitativo que as correspondentes árabes⁹⁰⁹. Assim sendo, Ḥayyūdī propôs como regra geral, que as vogais tiberienses <ֶ, ֵ, ִ, ֻ, ֹ/ֺ> seriam seguidas de **letras de prolongação** foneticamente homorgânicas⁹¹⁰, isto é:

- (I) o <א> e o <ה> seriam as **letras de prolongação** da vogal <ֶ> em <אֶ> e <הֶ> (em final de palavra), como em מֶלֶךְ⁹¹¹ hebr. “reis” e הֶךְ hebr. “o que”;
- (II) o <י> seria a **letra de prolongação** da vogal <ֵ> em <יֵ> como em נִי, hebr. “vale”⁹¹²; e do <ִ>, como em מִי “quem”; e
- (III) o <ו> seria a **letra de prolongação** das vogais <ֹ/ֺ> em <וֹ/וֺ> → <וּ> como em לֵוִי “tomara!”; do <ֻ> em <וֻ> como em לוֹ “para ele”;

⁹⁰⁴ (GOLDENBERG, 2012) p59-63.

⁹⁰⁵ Menaḥem Ben Saruq era contra comparações com o árabe e pregava um purismo hebraico vide introdução do *Maḥberet Menaḥem* em (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) ou (SÁENZ-BADILLOS, 1986).

⁹⁰⁶ <ֶ, ֵ, ִ, ֻ, ֹ/ֺ, ֻ, ֹ>.

⁹⁰⁷ <א, ה, ו, י>.

⁹⁰⁸ Segundo Goldenberg, o conceito de **letra de prolongação** adotado por Ḥayyūdī representava um fonema amorfo sem comprimento, em outras palavras, uma espécie de fonema zero (GOLDENBERG, 1979-1980) p281-292.

⁹⁰⁹ Segundo Goldenberg:

The medieval Arabic-Hebrew view of vowel length as a weak quiescent segment, without recognizing in fact long vowel phonemes, and without direct reference to syllables, makes an integral part of consistent morphological analysis of Arabic and others Semitic languages

(GOLDENBERG, 2012) p65; mais detalhes em (GOLDENBERG, 1998) p38-43.

⁹¹⁰ (HAYYŪDJ, 1844) p6-10 e (NUTT, 5630) p6-10.

⁹¹¹ Outros exemplos em (BASAL, 2001) p108.

⁹¹² No sentido de “vale” entre montanhas.

e do <וּ> em <וֹ> como em אֶשְׁקוּטָה⁹¹³ hebr. “ficarei tranquilo”.

Segundo o modelo apresentado, teoricamente, a leitura natural do texto do *sofêr bíblico* poderia ser facilitada pelas **letras de prolongação**. Porém, nem sempre era possível⁹¹⁴, pois: (a) o texto bíblico possuiria **duas leituras**, uma referente ao canal escrito (*em laMassoret* “canal escrito é autoritativo”) e outra de acordo com o canal oral (*em laMiqla* “canal oral é autoritativo”) e (b) em certos casos, a leitura correta, segundo o canal oral, destoava consideravelmente do texto apresentado pelo canal escrito⁹¹⁵.

9.2.4.7 A profundidade do Texto Massorético na Andaluzia segundo as orientações de leitura, em voz alta, de Ḥayyūdj

O Texto Consonantal redigido pelo *sofêr bíblico* possuía uma ortografia profunda, enquanto que, o Texto Massorético confeccionado pelos massoretas tiberienses, no final do período massorético, estava em uma ortografia quase totalmente rasa.

Dada a incompatibilidade entre a tradição oral tiberiense e a tradição oral andaluza, a ortografia do Texto Massorético produzido pelos massoretas tiberienses ganhou profundidade na Andaluzia. Para os leitores andaluzes a grafemática tiberiense não era do tipo grafema–fonema.

Para mitigar tal profundidade, Ḥayyūdj procurou explicar aos andaluzes a função do sistema tiberiense de vogais e procurou orientar os leitores de como lidar com as contradições existentes entre o sistema massorético tiberiense de sinais, as anotações massoréticas principalmente os *qere–ketiv relativos*, que só faziam sentido em Tiberíades.

9.2.4.8 O surgimento de um novo tipo de qere–ketiv no período massorético

As classes do *sofêr (massorético)* e do *naqdan*, segundo Breuer, não se distinguiam apenas pelo ofício, mas pelas tradições divergentes de leitura (*em laMiqla*)⁹¹⁶ que remontavam aos tempos bíblicos (*sofêr bíblico*)⁹¹⁷. Embora o texto fosse basicamente o mesmo, a leitura oferecida pelo *naqdan* não necessariamente

⁹¹³ Vide §7.4.1.1.4.

⁹¹⁴ Vide §6.3.4.

⁹¹⁵ Vide §7.7.

⁹¹⁶ Vide §6.3.4.

⁹¹⁷ Estudos recentes baseados nos manuscritos de Qumran comprovam que a multiplicidade de tradições de leitura do texto remonta aos tempos bíblicos (KHAN, 2012) p46 §36.

correspondia ao texto transmitido pelo *sofêr massorético*⁹¹⁸.

As divergências entre o sistema massorético de sinais e o Texto Consonantal geraram textos híbridos denominados de כְּלָאִים lit. “mistura de duas espécies”⁹¹⁹ por Breuer, trazendo um dilema para o *masran*. Ao se deparar com textos desse tipo, o *masran* podia: (a) oficializar o texto do *sofêr*, (b) oficializar o texto sugerido pelo *naqdan* ou (c) oficializar os dois, isto é, indicar um como *ketiv* e outro como *qere*.

É importante atentar que a questão do *qere-ketiv* é o tema massorético mais debatido e existe atualmente uma literatura muito ampla a respeito⁹²⁰. Zer sintetiza as discussões em torno do surgimento do *qere-ketiv* em duas vertentes de estudiosos: (a) uma vertente acredita que os *qere-ketiv* foram transmitidos pelo *sofêr bíblico* desde o momento em que os textos bíblicos foram redigidos; (b) a outra acredita que os *qere-ketiv* derivaram de divergências textuais que não foram ratificadas pelo *masran*. Grosso modo, a primeira vertente é defendida na literatura judaica desde a Antiguidade até os dias de hoje, enquanto a segunda vertente é proveniente do meio acadêmico e foi idealizada no meio rabanita medieval, por sábios como David Qimhi e Isaac Abarbanel⁹²¹.

No presente trabalho, aceitam-se as duas vertentes, mas com restrições. Seguindo Breuer, aceita-se que parte dos *qere-ketiv* foi instituída na Idade Média, como os *qere-ketiv* acidentais do tipo קִרְבֵּן⁹²² e aqueles que ele (Breuer) acredita terem sido introduzidos pelos *masranim*, pl. de *masran*, tardios. Por outro lado, acredita-se que os *qere-ketiv* restantes remontam aos tempos bíblicos, conforme Khan, que pergunta se, de fato, existiam diversas versões, porque apenas uma leitura alternativa foi registrada? Para Khan, a explicação mais satisfatória para o fenômeno do *qere-ketiv*, em geral, é que o *qere* era uma camada separada da tradição que estava intimamente relacionada, mas, no entanto, independente, do *ketiv*⁹²³.

⁹¹⁸ (MORAG, 2009) p37-40; (BREUER, 2002) p6-7.

⁹¹⁹ Expressão utilizada para exprimir incompatibilidade. Originalmente encontrada em proibições bíblicas relacionadas a misturas de duas espécies diferentes, como o cavalo e o jumento entre os animais, e o trigo e hortaliças entre os vegetais (SHOSHAN, 2003) 762, col. II.

⁹²⁰ Segundo Zer em (ZER, 5767) p212, a bibliografia mais completa a respeito dos *qere-ketiv* é oferecida em (COHEN, 2007).

⁹²¹ (ZER, 5767) p212-214.

⁹²² Vide §9.2.4.2.4.

⁹²³ (KHAN, 2012) p46.

9.2.4.9 O veredito do *masran* diante de divergências entre o *sofêr massorético* e o *naqdan*

Para ilustrar o veredito do *masran* diante de divergências entre o *sofêr massorético* e o *naqdan*, apresentam-se três casos de grafias híbridas de palavras compostas discutidos por Breuer⁹²⁴.

Caso 1 o *masran* ratifica a tradição do *naqdan* que lê duas palavras e invalida a tradição do *sofêr* que escreve em uma palavra.

Caso 2 o *masran* ratifica a tradição do *sofêr* que escreve em duas palavras e ratifica a leitura em uma palavra conforme a tradição do *naqdan*.

Caso 3 o *masran* ratifica a tradição do *sofêr* de escrever em uma palavra e ratifica a leitura em duas palavras conforme a tradição do *naqdan*.

Convém atentar para o fato de que parte dos casos que perfazem divergências textuais entre o *sofêr massorético* e o *naqdan* são referentes às palavras compostas e são os mesmos casos discutidos pelos talmudistas⁹²⁵.

9.2.4.9.1 Caso 1 – o *masran* ratifica a tradição do *naqdan* que lê duas palavras e invalida a tradição do *sofêr* que escreve em uma palavra.

O primeiro exemplo trata da palavra פֹּטִיפָרַע. Nesse caso, o *masran* ratifica a tradição do *naqdan* que lê פֹּטִי פָרַע e a oficializa também como escrita (*ketiv*), invalidando assim, a tradição do *sofêr* de escrever (e ler) פֹּטִיפָרַע⁹²⁶.

Todas as ocorrências de פֹּטִיפָרַע encontradas nos códices א, ב, ו, e ש, aparecem grafadas como uma única palavra. Excepcionalmente em Gn 41:50 de ש, aparece em duas palavras פֹּטִי פָרַע. Mas em Gn 46:20 de ש essa palavra aparece como híbrida, isto é, grafada em uma única palavra, mas com sinais massoréticos compatíveis para duas palavras: acento conjuntivo *merkhá* <ֿ> embaixo do <פ> de פֹּטִי e acento disjuntivo <ֿ> embaixo de <פ> de פָרַע. Em outras palavras, excepcionalmente em Gn 46:20 dos códices א, ב, ו, ש¹, encontra-se a tradição de escrita do *sofêr massorético* em **uma palavra**, mas com *sinais massoréticos* de **duas palavras** conforme ocorre em Gn 41:50 de ש.

A palavra híbrida chamou a atenção do *masran* de ש que inseriu uma anotação massorética no folio 76 com o seguinte texto: “Todas as ocorrências de פֹּטִי פָרַע, escrevem-se em duas [palavras] e são lidas em duas [palavras]; e todo aquele que lê

⁹²⁴ (BREUER, 2002) p6-7.

⁹²⁵ Vide §7.7.

⁹²⁶ Vide §7.7.1

diferente – erra”⁹²⁷. Assim, Breuer interpreta essa anotação: o *masran* que estava a par de textos preparados pelo *sofêr massorético* (uma palavra) e de textos que refletiam a tradição do *naqdan* (duas palavras) apresentou o seu veredito favorável à grafia e à leitura do *naqdan*, isto é, פֹּטִי פָּרַע, em duas palavras separadas.

Em suma, o *masran* orienta o *sofêr massorético* que a grafia correta é פֹּטִי פָּרַע. Também orienta o leitor, mesmo que a expressão se encontre grafada em uma

Tradição	<i>Sofêr massorético</i>	<i>Naqdan</i>	Texto híbrido	Messorá
Fonte	ש א ב (todas as ocorrências)	ש Gn 41:50	ש Gn 46:20	ש Gn 41:45 <i>Messorá Qetaná</i>
Ocorrência	פֹּטִי פָּרַע	פֹּטִי פָּרַע	פֹּטִי פָּרַע	פֹּטִי פָּרַע “Todas as ocorrências de פֹּטִי פָּרַע escrevem-se em duas [palavras] e se lê duas [palavras]. Todo aquele que faz diferente – erra”

palavra, ele precisaria ler em duas palavras.

9.2.4.9.2 Caso 2 – o *masran* ratifica a tradição do *sofêr* que escreve em duas palavras e ratifica a leitura em uma palavra conforme a tradição do *naqdan*.

O segundo exemplo trata da palavra יִפְתָּחָאֵל. Nesse caso, o *masran* ratifica a tradição do *sofêr massorético* que escreve em duas palavras יִפְתָּח-אֵל e ratifica a tradição de leitura do *naqdan* como uma palavra יִפְתָּחָאֵל⁹²⁸.

⁹²⁷ “כל פֹּטִי פָּרַע כתב תרתין וקרי תרתין ומן דמחליף מטעיה”.

⁹²⁸ (BREUER, 2002) p6-7.

Tradição	<i>Sofêr massorético</i>	<i>Naqdan</i>	Texto híbrido	Orientação massorética
Fonte	ש א ל Js 19:14	ק Js 19:14	ש א ל ^(מ) Js 19:14	ש א ל ^(מ) <i>Messorá Guedolá</i>
Ocorrência	יפתח־אל	יפתח־אל	יפתח־אל Com <ֿ> abaixo do <i>het</i> (<i>shevá</i> original foi apagado)	יפתח־אל (vocalização de Breuer) תרתין כת' וחד קר' “Escrevem-se duas [palavras], mas lê-se uma [palavra]”

9.2.4.9.3 *Caso 3 – o masran ratifica a tradição do sofêr de escrever em uma palavra e ratifica a leitura em duas palavras conforme a tradição do naqdan.*

O terceiro exemplo trata da palavra מְשֻׁמוֹאֵל. Nesse caso, o *masran* ratifica a tradição do *sofêr* massorético que escreve uma palavra מְשֻׁמוֹאֵל e ratifica a tradição de leitura do *naqdan* em duas palavras מְשֻׁמוֹ אֵל⁹²⁹.

Esse caso, segundo Breuer, é o mais interessante, pois mostra como se desenvolveram as duas tradições, uma para leitura (*qere*) e outra para escrita (*ketiv*).

Tradição	<i>Sofêr</i>	<i>Naqdan</i>	Texto híbrido	Masran
Fonte	ש ₁	א ל ב	ש א ל ^(מ)	<i>Messorá Guedolá</i> de ש
Ocorrência	Nu 24:23	Nu 24:23	Nu 24:23	Nu 24:23
Texto	מְשֻׁמוֹאֵל	מְשֻׁמוֹ אֵל	מְשֻׁמוֹאֵל	Veredito favorável ao <i>sofêr</i> para escrita e favorável ao <i>naqdan</i> para leitura

9.2.5 *As camadas do texto massorético*

A decomposição do Texto Massorético em camadas é fundamental para entender como Ḥayyūdj lidou com as incongruências discutidas anteriormente em §9.2.4.3.3 e §9.2.4.3.4.

⁹²⁹ (BREUER, 2002) p6-7.

Anotações massoreticas
(com foco em *qere-ketiv*)

Texto Consonantal
Sistema massorético de sinais

9.2.5.1 As camadas do texto massorético segundo os estudos de Basal e Ofer

Basal⁹³⁰ e Ofer⁹³¹ analisam o tratamento dado por Ḥayyūdj às anotações massoréticas do tipo *qere-ketiv* como se, para Ḥayyūdj, o Texto Massorético fosse composto por duas camadas: o Texto Consonantal acompanhado do sistema massorético de sinais e das anotações massoréticas.

Basal comprova⁹³² que Ḥayyūdj atribuía ao *ketiv* o mesmo peso do *qere* e Ofer conclui que⁹³³:

- (I) o texto poderia ser interpretado segundo o *ketiv*;
- (II) teoricamente o *ketiv* poderia ser lido, em voz alta; e
- (III) a forma do *ketiv* seria tão gramatical quanto a do *qere* e assim explicava que:

- formas como (*ketiv*) בִּזְדָּם / (*qere*) בִּזְדָּם⁹³⁴ “você as inventa” em Neh 6:8 seriam intercambiáveis e poderiam ser usadas lado a lado;
- formas como (*ketiv*) וִירָאוּ הַמִּזְרָאִים / (*qere*) וִירָאוּ הַמִּזְרָאִים 2Sam 11:24 representariam o desenvolvimento diacrônico da formação das palavras, e nesse caso וִירָאוּ > וִירָאוּ e הַמִּזְרָאִים > הַמִּזְרָאִים.

Em suma, Ḥayyūdj acreditava que, muito embora uma das duas formas fosse teoricamente desnecessária, ambas foram mantidas para que a tradição fosse perpetuada, como afirma no *kitāb 'al-nutaf*: “uma das versões foi oficializada como *maktub* [*ketiv* “escreve-se”] e outra como *maqrū* [*qere* “lê-se”] para que nenhuma das

⁹³⁰ (BASAL, 2001) p47.

⁹³¹ (OFER, 2009/1) p259.

⁹³² (BASAL, 2001) p135 nota 60; em tradução livre “daqui é prova que Ḥayyūdj atribuía ao *ketiv* o mesmo *status* de *qere*”.

⁹³³ (OFER, 2009/1) p255-259.

⁹³⁴ (DELGADO, 2004) p139; (NUTT, 5630) p69; (JASTROW, 1903) p208; É importante atentar que Dukes editou בִּזְדָּם em vez de בִּזְדָּם (ḤAYYŪDJ, 1844) p110; Todavia, Basal informa que encontrou na Messorá editada por Guinsburg a forma בִּזְדָּם como *qere-ketiv* (BASAL, 2001) p130 nota 30.

tradições seja perdida”⁹³⁵.

9.2.5.2 Como Ḥayyūdj tratou dos *qere*–*ketiv* de modo geral

Ḥayyūdj não discutiu abertamente *qere*/*ketiv*⁹³⁶. No *kitāb ‘al-tanqīṭ*⁹³⁷, no *kitāb ‘al-līn* e no *kitāb ‘al-miṭṭayn*⁹³⁸ não faz referência alguma a qualquer tipo de anotação massorética. No *kitāb ‘al-nuṭaf* há apenas quatro referências à Messorá⁹³⁹. Nenhuma delas a respeito de *qere*/*ketiv*⁹⁴⁰.

Conforme mencionado, Ḥayyūdj entende que tanto o *qere* “lê-se” como o *ketiv* “escreve-se” são duas tradições legítimas⁹⁴¹. Visão não estranha nos meios judaicos, pois consta no Talmude Babilônico que alguns sábios corroboravam o *‘em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” (método talmúdico análogo ao *ketiv* por representar o canal escrito) como se tivesse a mesma autoridade que o *‘em laMiḡra* “texto oral é autoritativo” (método talmúdico análogo ao *qere* por representar o canal oral), conforme discutido anteriormente (§6.3.4).

Para Basal, a valorização do *ketiv* diante do *qere* atribuída por Ḥayyūdj se opõe à opinião dos *masranim*, pl. de *masran*, recentes, pois esses valorizavam mais a leitura segundo o *qere*.

Ofer comenta brevemente que as incongruências entre o sistema massorético de vogais e o sistema de vogais do *sofêr bíblico* são tratadas por Ḥayyūdj **como se fossem** *qere*–*ketiv*, muito embora, não apareçam em anotações massoréticas como *qere*–*ketiv*⁹⁴² e conclui que, para Ḥayyūdj, as duas tradições são complementares, isto é, o que falta em uma tradição, a outra complementa.

9.2.5.3 Comentários sobre os estudos de Ofer e de Basal

Os estudos de Ofer e de Basal referentes às análises das teorias de *qere*–*ketiv* expostas por Ḥayyūdj passam a impressão de que, segundo eles, Ḥayyūdj estava lidando com duas variantes textuais, uma com base na tradição escrita e outra com base

⁹³⁵ (BASAL, 2001) p130.

⁹³⁶ (OFER, 2009/1) p255.

⁹³⁷ Não foram encontradas referências à anotações massoréticas no *kitāb ‘al-tanqīṭ* editado em (DELGADO, 2005).

⁹³⁸ Não foram encontradas referências à anotações massoréticas no *kitāb ‘al-līn* e no *kitāb ‘al-miṭṭayn* em (DELGADO, 2004); (NUTT, 5630); (ḤAYYŪDJ, 1844).

⁹³⁹ (BASAL, 2001) p47.

⁹⁴⁰ (BASAL, 2001) p47.

⁹⁴¹ (OFER, 2009/1) p255.

⁹⁴² (OFER, 2009/1) p256.

na tradição oral⁹⁴³. A variante com base na tradição escrita seria o Texto Consonantal acompanhado do sistema massorético de sinais, enquanto a variante com base na tradição oral seria a informada pelas anotações massoréticas de *qere-ketiv*.

Ofer, ao discutir como Ḥayyūdj trata das incongruências entre o Texto Consonantal e o sistema massorético de vogais, conclui que para Ḥayyūdj “a relação entre as duas tradições [escrita e oral] é complementar, o que falta em uma, encontra-se na outra. Às vezes a presença de um fundamento em uma das duas permite a sua ausência na outra”⁹⁴⁴. Entretanto, nos exemplos citados por Ofer, não há um caso onde Ḥayyūdj se apoia no Texto Consonantal para orientar a leitura. Por outro lado, Ḥayyūdj se apoia sistematicamente na leitura segundo o sistema massorético de vogais e quando trata de *qere-ketiv* que destoam da leitura significativamente, limita-se a justificar a ocorrência:

- (I) (*qere*) להברות / (ketiv) להכרות⁹⁴⁵ em 2Sam 3:35⁹⁴⁶, onde o *qere* ensina que o significado de כרה é diferente de como se encontra em Jb 40:30 e em 2Reis 6:23;
- (II) מגדול/מגדיל em 2Sam 22:51, Ḥayyūdj, sem informar qual das formas corresponde ao *qere*, limita-se a explicar מגדיל “aumentar” é verbo transitivo, enquanto מגדול “torre” é nome⁹⁴⁷.

Nos dois exemplos citados, nota-se que Ḥayyūdj não relaciona o *qere* e o *ketiv* à leitura, em voz alta. Essa maneira de lidar é bem diferente de como trata das vogais massoréticas, onde nitidamente, Ḥayyūdj explica que existe uma relação fonético-fonológica entre elas e as vogais do *sofêr bíblico*.

Por esse motivo, o modelo hipotético de duas camadas que transparece de Ofer e de Basal quanto à teoria dos *qere-ketiv* não explica o motivo pelo qual Ḥayyūdj consegue ver uma relação fonética e fonológica entre as vogais do *sofêr* e as vogais do *naqdan* e, na mesma linha, explicar os *qere-ketiv* de homófonos. Por outro

⁹⁴³ Conforme discutido anteriormente a concepção de que o Texto Massorético foi transmitido em dois canais é um fundamento teórico básico para entender os textos bíblicos, vide em §7.

⁹⁴⁴ (OFER, 2009/1) p256-257

"היחס בין שתי המסורות הוא יחס של השלמה: מה שהושמט באחת מהן מצוי ברעותה, לעתים מציאותו של יסוד כל שהוא באחת המסורות מאפשרת את ההשמטה במסורה השנייה"

⁹⁴⁵ (NUTT, 5630) p83; (DELGADO, 2004) p158; (OFER, 2009/1) p259.

⁹⁴⁶ Ofer observa que esse *qere-ketiv* é segundo o Talmude Babilônico de *San'edrin* 20a, pois segunda Messorá lê-se e escreve-se להברות; David Qimḥi sanciona a versão do *qere-ketiv* segundo o Talmude Babilônico (BIESENTHAL e F. LEBRECHT, 1847) p339.

⁹⁴⁷ (BASAL, 2001) p120; (OFER, 2009/1) p259.

lado, Ḥayyūdj ao tratar dos *qere-ketiv* cujo *qere* não se adapta ao *ketiv*, não trata de aspectos fonético-fonológicos e se limita a justificar a existência da forma variante explicando que, de um lado, tem origens em tradições distintas, mas, por outro, estão inter-relacionadas gramatical ou lexicalmente.

9.2.5.4 As camadas do texto massorético conforme os estudos de Breuer

De acordo com os estudos de Breuer apresentados anteriormente, pode-se considerar que os textos massoréticos eram compostos, basicamente, por três camadas independentes, porém relacionadas entre si e adicionadas durante gerações, conforme hachurado no quadro abaixo:

O modelo acima destaca a camada do *naqdan* como uma camada independente do Texto Consonantal e das Anotações Massoréticas. O Texto Consonantal representaria o **canal escrito**, enquanto que a camada do *naqdan* representaria o **canal oral** e as anotações massoréticas representariam o veredito do *masran*.

Com base no modelo acima, analisa-se novamente o modo como Ḥayyūdj tratou (a) da relação entre as vogais do *naqdan* e as vogais do *sofêr bíblico*; (b) da questão dos *qere-ketiv* de homófonos segundo a tradição israelense; (c) dos *qere-ketiv* que não são explicados fonologicamente.

9.2.5.4.1 Texto Consonantal versus sinais massoréticos

No início do *kitāb 'al-tanqīḥ*, Ḥayyūdj, ao tratar das vogais do *naqdan*, mais especificamente do *naqdan* tiberiense, explica que, apesar de serem redundantes foneticamente possuem um propósito fonológico e estão relacionadas com as vogais do *sofêr*.

Ḥayyūdj explica que as vogais <◌◌◌> e o <◌◌◌> estariam em distribuição complementar. Segundo ele, a vogal massorética (V) <◌◌◌> estaria condicionada à presença da **vogal do sofêr**. A vogal do *sofêr*, por sua vez, seria considerada uma

espécie de **letra de prolongação árabe** (C) que, neste caso, estaria em “repouso frágil”. Assim a estrutura do <◌◌> poderia expandida como se fosse VC, enquanto que o <◌◌> não seria expansível e sua estrutura seria V.

◌◌ → VC

◌◌ → V

Como exemplo, Ḥayyūdj cita הַשֵּׁן. Ele explica que o grafema para representar a vogal /a/ sob o <ש> estaria condicionada à presença do <ה> em “repouso frágil” que a sucede e que por esse motivo, deveria ser <◌◌>. Segundo Ḥayyūdj o <◌◌> sempre estaria acompanhado de uma letra em “repouso frágil”, enquanto que o <◌◌> não e como a letra que sucede o <ש> está em “repouso frágil”, o /a/ precisaria ser representado pelo <◌◌>.

Mas como justificar <◌◌> sob o <ע>? Segundo a regra mencionada no parágrafo anterior, o <ע> deveria estar grafado com <◌◌> por não estar acompanhado de letra em “repouso frágil”. Ḥayyūdj explica que a palavra הַשֵּׁן deveria poder expandida como הַשֵּׁן־עֵה. Esse suposto <ה> em “repouso frágil” condicionaria a presença do <◌◌> no lugar do <◌◌>⁹⁴⁸.

Comparando-se o caso de *qere-ketiv* (*qere*) בִּדְאָם / (*ketiv*) בִּדְאָם mostrado anteriormente com o caso de הַשֵּׁן־עֵה/הַשֵּׁן, percebe-se nitidamente que os dois casos são semelhantes.

(I) הַשֵּׁן־עֵה/הַשֵּׁן

(II) בִּדְאָם־בִּדְאָם

Pelo que parece, Ḥayyūdj entendeu da Messorá que בִּדְאָם e בִּדְאָם seriam duas formas equivalentes e que ele poderia aplicar o mesmo princípio a outras palavras com a mesma estrutura, como <שׁ> de הַשֵּׁן. De acordo com isso, (I) e (II) pode-se explicar da seguinte maneira: sabendo-se que após <◌◌> sempre existe uma letra “em repouso frágil”, grafada ou não, Ḥayyūdj identificou que a forma בִּדְאָם seria uma contração de בִּדְאָם־בִּדְאָם. Compare (III) e (IV):

(III) הַשֵּׁן־עֵה ↔ הַשֵּׁן

(IV) בִּדְאָם־בִּדְאָם ↔ בִּדְאָם

Percebe-se que, segundo Ḥayyūdj, existe uma forte ligação entre as vogais do *sofêr* e do *naqdan*, enquanto que as anotações massoréticas lhes servem como fonte de inspiração. Por esse motivo, Ḥayyūdj procura nas orientações massoréticas

⁹⁴⁸ (DELGADO, 2005) p215; em árabe p195.

indicações para expandir o texto do Texto Consonantal e assim, descobrir as formas originais ou equivalentes das palavras para mostrar que não há incongruências entre a tradição do *naqdan* e do *sofêr*.

É importante ressaltar que, ao lidar com as vogais do *sofêr* diante das vogais do *naqdan*, Ḥayyūdj sistematicamente sanciona as vogais do *naqdan* diante das vogais do *sofêr*. Para Ḥayyūdj, quando a vogal do *naqdan* compete com a vogal do *sofêr*, lê-se a vogal do *naqdan*, pois é ela quem rege a vocalização da palavra. Quanto à vogal do *sofêr*, ela participa na formação estrutural morfológica da palavra, mas sem desempenhar uma função fonética.

Com base nisso, Ḥayyūdj conclui que a vogal do *sofêr* que, segundo ele estaria “em repouso frágil”, acompanha “naturalmente” a vogal do *naqdan* e por sua vez, poderia ser substituída por outra. Assim, Ḥayyūdj explica no *kitāb ‘al-līn* casos como וָלָהּ cuja vogal homorgânica deveria ser o <ו>: “igual se permitió que se escribiese la *waw* del (pronombre)” posesivo in וָלָהּ (Is 15:3) [...] con *he*’ [...]”⁹⁴⁹. Esses casos são análogos à anotação massorética de מַחַה que orienta a leitura como מַחַו mencionada anteriormente em §9.2.4.3.3.

Em suma, Ḥayyūdj trata a camada do *naqdan* como a mais autoritativa. Ele procurou adaptar a camada do Texto Consonantal a camada do *naqdan* por meio de operações de derivação linguística inspiradas nas anotações massoréticas e na teoria do “repouso frágil”.

Vale lembrar, que o princípio de aplicar uma leitura dual aos textos, independente da presença das anotações massoréticas encontra-se no Talmude, como foi mostrado em §6.3.4, a respeito dos métodos de estudo dos textos bíblicos: *‘em laMiqrā* “texto oral é autoritativo” (**canal oral**) e *‘em laMassoret* “texto escrito é autoritativo” (**canal escrito**).

9.2.5.4.2 *Texto Consonantal versus anotações massoréticas*

Conforme foi mostrado anteriormente, podem-se classificar os *qere–ketiv* tratados por Ḥayyūdj em:

a) *qere–ketiv* cujas variantes mantêm relação genética:

– *qere–ketiv* de homófonos⁹⁵⁰;

⁹⁴⁹ (DELGADO, 2004) p48; ⁹⁴⁹ (NUTT, 5630) p11; Nota-se que a vocalização em *Dukes* está equivocada (ḤAYYŪDJ, 1844) p12.

⁹⁵⁰ Tipo וָלָהּ.

– *qere-ketiv equivalentes*⁹⁵¹; e

– *qere-ketiv derivacionais*⁹⁵²;

- b) *qere-ketiv* cujas variantes representam estruturas morfológicas e gramaticais distintas que não podem ser relacionadas⁹⁵³.

9.2.5.4.3 *Incongruências entre o Texto Consonantal, as anotações massoréticas e os sinais massoréticos tiberienses*

Uma das incongruências identificadas entre o Texto Consonantal, as anotações massoréticas e os sinais massoréticos tiberienses e que foi tratada por Ḥayyūdj encontra-se nas estruturas do tipo מֶה־הָּ como em מֶה־הָּ/מֶה־הָּֿֿֿ que representam palavras compostas semelhantes àquelas citadas pelos talmudistas, conforme foi visto em §7.7. Em oposição às listas talmúdicas de palavras compostas, onde uma palavra é escrita aglutinada e outra separada, as estruturas do tipo מֶה־הָּ tem em comum o *daguesh* <◌◌> na primeira letra da segunda palavra e podem aparecer grafadas nos códices de duas maneiras distintas:

a) מֶה־הָּֿֿֿ – duas palavras ligadas por מֶה־הָּֿֿֿ <ֿֿֿ>;

b) (*ketiv*) מֶה־הָּֿֿֿ – duas palavras aglutinadas.

Analisando-se a lista massorética do Códice Sasson citada em §7.4.1.1.3 percebe-se que o *masran* orienta que apenas em Ex 4:2 deve-se escrever “מֶה־הָּֿֿֿ” em uma palavra <מֶה־הָּֿֿֿ> e se ler como se estivesse grafado em duas <מֶה־הָּֿֿֿ>, enquanto que a grafia dos “מֶה־הָּֿֿֿ” restantes do Texto Massorético deve ser <מֶה־הָּֿֿֿ>.

Em oposição à Messorá, Ḥayyūdj orienta que o leitor siga o *naqdan*, isto é, informa para verificar a presença do *daguesh* <◌◌> no interior da primeira letra da segunda palavra, pois a leitura da sequência, em voz alta, é regida pelo *daguesh* <◌◌>. Especificamente, Ḥayyūdj explica no início *kitāb 'al-līn*, que o emprego do *daguesh* <◌◌> vem suprimir a letra de prolongação, por ele chamada de letra “em repouso frágil” e por este motivo o leitor precisa ficar atento à sua presença, pois ela é quem rege a leitura.

É importante observar que a tradução do *kitāb 'al-līn* oferecida por Delgado omite sistematicamente o מֶה־הָּֿֿֿ <ֿֿֿ> e os sinais melismáticos. Por este motivo, o מֶה־הָּֿֿֿ <ֿֿֿ> e os sinais melismáticos foram adicionados (pelo autor do presente trabalho)

⁹⁵¹ Tipo (*ketiv*) בִּזְדָּאִים / (*qere*) בִּזְדָּאִים.

⁹⁵² Tipo (*ketiv*) וַיִּרְאוּ הַמִּזְרָאִים / (*qere*) וַיִּרְאוּ הַמִּזְרָאִים.

⁹⁵³ Tipo (*ketiv*) להברות / (*qere*) להברות e מגדול/מגדיל.

conforme o texto original editado em árabe por Jastrow⁹⁵⁴, pois a sua ausência deixaria o texto incompreensível, uma vez que: (a) os melismas orientam a leitura melismática das palavras compostas; (b) מָה sem מָה־ <־> grafa-se מָה־; e (c) o leitor poderia pensar que o *daguesh* no interior de palavras como וּמִשְׁנֵה־כֶּסֶף seria inerente ao melisma disjuntivo.

Sin embargo, la asimilación es mucho abundante al final de frase y palabra, pues permitieron asimilar las quiescentes débiles del final de la palabra en el comienzo de la siguiente, convirtiendo lo que son dos palabras por escrito en una unidad fonética, como en קוֹמוּ צֹאֵל (Gen 19,14), *sade* está reduplicada por haber asimilado en su interior a *waw*, y además קוֹמוּ צֹאֵל en la pronunciación es una sola palabra por la asimilación del *waw* en el *sade*, pero escrito son dos. De la misma manera tenemos:

נִתְּתָה־לִּי (Jos 17:14)⁹⁵⁵
 תִּשְׁתַּה־מִּיָּם (De 11:11)
 וְעֲשִׂיתָ קְעָרְתִּי (Ex 25,29)
 וּמִשְׁנֵה־כֶּסֶף (Ge 43:15)
 וְעֲשִׂיתָ פֶּסַח⁹⁵⁶ (Deut 16:1)
 מַה־בָּרִי וּמַה־בְּרִבְּטָנִי (Prov 31:2)
 מַה־נֹּאמַר־ (Gen 44:16)
 מַה־נִּדְבָּר (Gen 44:16)
 מַה־הָיָה שְׂבָתָם (2Re 1:5)
 מַה־לָּכֶם וְלִי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (Jos 22:24)

Todos estos (ejemplos) se leen reduplicados por la asimilación de las quiescentes que he mencionado y aunque sean las palabras por escrito, fonéticamente forman una unidad; son muchos los ejemplos, pues su número es muy alto.⁹⁵⁷

Dijo Yahya: por este motivo estaba permitido que se escribiese מַה־יָּהּ, con *he'* y sin ella, pues has escrito מִנְּהָ בִּינְיָה (Ex 4:2) y מִלְּכֶם תִּדְבָּרוּ (Is 3:15) sin *he'* ya que cuando la asimilaban en *zain* y en *lamed* y convertían dos palabras en una unidad fonéticos, permitieron la omisión gráfica de la *he'* y la escribieron una sola palabra sin *he'*, pues se pronunciaba como una sola palabra, ya que la mayoría de las quiescentes se asimilan en mitad de palabra y se omiten gráfica y fonéticamente.⁹⁵⁸

⁹⁵⁴ (JASTROW, 1897) p11.

⁹⁵⁵ Todavía, segundo a edição de Breuer: נִתְּתָה־לִּי.

⁹⁵⁶ Nota-se que na edição em árabe consta equivocadamente פֶּסַח

⁹⁵⁷ Tradução de 'Avraham Ben 'Ezra para o hebraico:

ונכון בעיניהם בלוע השוכנים נחים הנעלמים שהם בסוף המלות, כבאים אחריהם בתחילת המלות, וישימו השתי מלות במבטא כאלו היה מלה אחת כמו קוֹמוּ צֹאֵל (בראשית י"ט י"ד) הצדיק דגוש לבלוע הוּ בציירי, ובמכתב שתי מלות. וכן נִתְּתָה־לִּי* (יהושע י"ז י"ד) תִּשְׁתַּה־מִּיָּם (דברים י"א י"א) וְעֲשִׂיתָ קְעָרְתִּי (שמות כ"ה כ"ט) וּמִשְׁנֵה־כֶּסֶף (בראשית מ"ג כ"ט) וְעֲשִׂיתָ פֶּסַח (דברים י"ו א') מַה־בָּרִי וּמַה־בְּרִבְּטָנִי (משלי ל"א ב') מַה־שָּׁמוּ (משלי ל' ד) מַה־נֹּאמַר־ לְאֹדְנִי (בראשית מ"ד י"ו) מַה־נִּדְבָּר (בראשית מ"ד י"ו) מַה־הָיָה שְׂבָתָם (מלכים ב א:ה), מַה־לָּכֶם וְלִי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (יהושע כד כב) אלה כולם נקראים בדגשות לבלוע שוכן הנח הנעלם שהזכרתי והנה שתי המלות במבטא מלה אחת וכמוהם רבים אין לה מספר (אלה כולם קרואים בדגש מפני הבלעת הנחים אשר לפנייהם בתוכם ונעשו שתי המלים במקרא מלה אחת ואלו היו נרפים היו הנחים נקראים והמלים נפרדות במקרא כמו הם במכתב)

(HAYYŪDJ, 1844) p8. O equivalente traduzido por Ibn Gīqāṭilha encontra-se em (NUTT, 5630) p8

⁹⁵⁸ Tradução de 'Avraham Ben 'Ezra para o hebraico:

אמר יהודה ובעבור זה היה נכון בלשון מִנְּהָ בִּינְיָה (שמות ד' ב') מַה־לָּכֶם תִּדְבָּרוּ (ישעיה ג' ט"ו) בלא הא כי הוא אמר מבולע בלמד וזיין ושמו שתי המלות מלה אחת במבטא על כן היה נכון

No trecho citado acima, Ḥayyūdj orienta como deve ser a leitura, em voz alta, de sequências de palavras compostas como קומו צאֹ. Ele não cita todos os casos, pois segundo ele “su número es muy alto”. Na sequência, Ḥayyūdj volta e menciona mais dois casos de *qere–ketiv* explícitos, segundo a Messorá⁹⁵⁹: מִן־הַיָּדֵּי (Ex 4:2) y מִלְכָּם (Is 3:15) e os compara com os casos anteriores passando ao leitor que esses casos de *qere–ketiv* seriam a manifestação gráfica da leitura, em voz alta.

Em suma, Ḥayyūdj considera a camada do *naqdan* superior às orientações massoréticas e orienta o leitor a seguir o *naqdan* independentemente da grafia do Texto Consonantal e das anotações massoréticas⁹⁶⁰.

9.2.5.4.4 Por dentro do estrato dos sinais massoréticos: o daguesh <◌◌> versus מִקְרָא *maqraf* <◌◌> e vogal versus מִתֵּג <◌◌>

Conforme foi mostrado em §9.2.4.3.4, quanto à contradição entre a vogal do *naqdan* e o מִתֵּג <◌◌> e em §9.2.5.4.3 quanto à função do <◌◌> diante do מִקְרָא <◌◌> e da ortografia do Texto Consonantal, pode-se afirmar que:

(a) Em palavras compostas, o <◌◌> da primeira letra da segunda palavra tem maior valor autoritativo na estrutura fonética da palavra. Isto é, ao colidir com melismas, Texto Consonantal ou mesmo anotações massoréticas, ele prevalece foneticamente.

(b) Em palavras onde o *mêteg* <◌◌> colide com as vogais do *naqdan* ou em casos em que não participa da estrutura das palavras, o *mêteg* <◌◌> possui menor valor autoritativo e Ḥayyūdj orienta que ele poderia ser ignorado morfológicamente.

9.2.5.4.5 O paradigma de Ḥayyūdj

Ḥayyūdj entendia que as variantes textuais dos *qere–ketiv* representavam duas tradições independentes. Mesmo assim, após análises linguísticas, descobriu que havia princípios fonéticos fonológicos que os relacionava⁹⁶¹. Percebeu que o Texto Consonantal vocalizado com as vogais do *sofêr* e ele vocalizado com as vogais do *naqdan*, também seriam casos de *qere–ketiv*.

A partir de então, Ḥayyūdj **por analogia**, passaria a analisar o Texto

בלשון שיכתבו אותם בכתיבה מלה אחת וכן רובי הנחיים הנעלמים באמצע המלות גרעו ויפלו
[מהמקרא (הדבר) ו] מהמכתב.

(ḤAYYŪDJ, 1844) p8. O equivalente traduzido por Ibn Gīqāṭilha encontra-se em (NUTT, 5630) p8.

⁹⁵⁹ Vide anotação massorética do Códice Sasson fólio 46 citada no início desse tópico.

⁹⁶⁰ (DELGADO, 2004) 42-44. Para chegar a essa conclusão é preciso ler o capítulo sobre o “repouso frágil” do *kitāb ‘al-tanqīṭ* de início ao fim.

⁹⁶¹ Quando não era possível, buscava uma justificativa gramatical ou lexicográfica.

Massorético com as mesmas fórmulas linguísticas que ele aplicou para explicar os a existência das duas variantes textuais expostas pelos *qere-ketiv*. Essa visão de que Ḥayyūdj analisou o Texto Massorético como se fosse composto por duas tradições, pode ser subentendida no momento em que informa que há inúmeros casos do tipo $\text{הַיְיֹדֵךְ} / \text{הַיְיֹדֵךְ}$, sem fazer menção a anotações massoréticas: “la asimilación es **mucho abundante** al final de frase y palabra”⁹⁶².

Pode-se esquematizar em um modelo triangular o modo como Ḥayyūdj analisou o texto massorético. Na base do triângulo residem os canais escrito e oral, representados pelas vogais do *sofêr* e do *naqdan*, respectivamente, e no topo, o veredito do *masran* que procurava harmonizar entre as tradições do *sofêr* e do *naqdan*.

9.3 *Corpus* textual oral

Define-se no presente estudo *corpus textual oral* como o dialeto que Ḥayyūdj aplicava na leitura dos Textos Massoréticos, excluindo os dialetos praticados para a leitura de textos judaicos de outros gêneros literários.

A identificação adequada do *corpus textual oral* de Ḥayyūdj é necessária para mostrar que sua doutrina gramatical é regida por princípios sólidos e coerentes. Por esse motivo, fez-se um levantamento histórico para descobrir os possíveis dialetos presentes na Andaluzia na época de Ḥayyūdj (960-1012). Tendo descoberto os dialetos, procurou-se confrontá-los com as exposições gramaticais de Ḥayyūdj espalhadas em suas obras e assim identificar qual seria o dialeto mais aderente à doutrina de Ḥayyūdj.

De acordo com o levantamento histórico, concluiu-se que o dialeto vigente da maioria das comunidades judaicas andaluzas seria o israelense (de origem

⁹⁶² Vide a citação na íntegra em §9.1.5.4.3.

italiana) e que os andaluzes manteriam heranças linguísticas judaicas babilônicas muito profundas.

As análises de Ḥayyūdj apresentadas anteriormente quanto à diferença entre as vogais <◌◌̄>/<◌◌̅> em §9.2.4.5.1, <◌◌̅>/<◌◌̄> em §9.2.4.5.2 e <◌◌̅>/<◌◌̇> em §9.2.4.5.3 indicariam que ele estava lidando com um dialeto que não diferenciava entre <◌◌̄>/<◌◌̅>, <◌◌̅>/<◌◌̄> e <◌◌̅>/<◌◌̇>. O único dialeto judaico que satisfaz essa condição, segundo o levantamento feito no presente trabalho, seria o israelense (de origem italiana).

10 AS QUESTÕES TRATADAS POR ḤAYYŪDJ

De acordo com o que foi visto anteriormente, *grosso modo*, o que levou os estudos filológicos anteriores a Ḥayyūdġ a se desenvolverem de maneira precária e quase estagnar foi seu desenvolvimento em duas vertentes aparentemente independentes: a vertente mais antiga⁹⁶³, a Messorá, voltada à ortografia, fonética e melismática, que tinha como foco a manutenção da integridade dos textos sagrados e o *dīqduq* “gramática”, que brotou no solo preparado pela primeira, dedicado à gramática, lexicografia e à linguística comparada e que buscava perpetuar a língua hebraica e o entendimento dos textos sagrados. Enquanto a Messorá estava limitada basicamente aos *sofrim*, pl. de *sofêr*, e aos *naqdanim*, pl. de *naqdan*, o *dīqduq* “gramática” procurou atender uma nova classe, a dos poetas, estudantes e professores que buscavam entender a língua e os textos sagrados, sem dar muita atenção de como o texto estava grafado ou era lido. Os *medaqdeqim*, pl. de *medaqdeq* “gramático”, em vez de procurar novas soluções discutiam se era correto aplicar modelos gramaticais desenvolvidos no mundo árabe e se métodos comparatistas de filólogos como Se’ádīa e Ben Quraish eram aceitáveis.

Diante deste cenário, os estudos filológicos estariam repletos de lacunas. Supõe-se que questões a respeito da integridade dos textos sagrados estavam sendo levantadas. Orientações fonéticas direcionadas aos dialetos judaico babilônico e tiberiense não fariam sentido na Andaluzia, que adotara o dialeto israelense. Sinais melismáticos instáveis e o vocabulário massorético confuso se tornavam um obstáculo para os judeus andaluzes. Os métodos de como extrair os elementos mínimos da língua eram ineficientes e causariam um mau entendimento da língua, o que provocaria barbarismos na ortografia.

Basicamente, sob óptica da linguística ocidental, Ḥayyūdġ estaria lidando com questões que estariam espalhadas nos planos ortográfico, morfológico e lexicográfico, no fonológico segmental e suprasegmental e no fonético, como mostra a figura abaixo:

⁹⁶³ Tanto de origem tiberiense como babilônica.

Destaca-se o fato que a maioria das teorias fonéticas, fonológicas segmentais e suprasegmentais, morfológicas e ortográficas de e Ḥayyūdġ girariam em torno da letra “em repouso frágil” por ele concebida, conforme mostra a figura abaixo:

11 UMA LEITURA DO KITĀB 'AL-TANQĪṬ

11.1 Visão Geral

Ḥayyūdj inicia o *kitāb 'al-tanqīṭ* mostrando que o <◌◌◌> quando realizado como /a/ e o <◌◌◌> são **equivalentes gramaticalmente** embora representem **fonemas diferentes**. Essa equivalência gramatical pode ser notada diante do uso da nomenclatura massorética mais antiga, na qual tanto o <◌◌◌> como o <◌◌◌> são denominados de *qamats*, sendo o primeiro *qamats gadol*, hebr. “*qamats grande*” e o segundo *qamats qaton*, hebr. “*qamats pequeno*”.

Na sequência, apresentam-se trechos do primeiro capítulo do *kitāb 'al-tanqīṭ* em árabe acompanhado da respectiva tradução para o espanhol extraídos da edição científica de Delgado (2005). É importante atentar que o texto é apresentado na íntegra e na mesma ordem em que aparece no *kitāb 'al-tanqīṭ*. Em outras palavras, Ḥayyūdj muitas vezes emprega conceitos, mesmo antes de definí-los. Em vez de trocar a ordem em que aparecem no *kitāb 'al-tanqīṭ*, e quando necessário, introduzir os conceitos que Ḥayyūdj explica posteriormente.

No decorrer da discussão são destacadas incoerências das traduções para o espanhol e para o hebraico que podem levar o leitor comum a equívocos absurdos. Segundo Goldenberg, inclusive nos dias de hoje, linguistas e especialistas se confundem por causa do uso da terminologia inadequada proveniente das traduções.

Se a afirmação de Delgado e Basal de que o *kitāb 'al-tanqīṭ* foi a primeira obra de Ḥayyūdj, os axiomas nele contidos aqui apresentados compõem a primeira tentativa de adaptar à língua hebraica o conceito das **letras de prolongação** desenvolvido pelos gramáticos árabes da época.

11.2 O *qamats* <◌◌◌> e o *tseire* <◌◌◌> como consequência das letras em repouso frágil

Tradução	Texto original
Has de saber, que Dios se apiade de ti, que <i>qamets gadol</i> [אָ] y <i>qamets qaton</i> [אַ] solamente aparecen ante una letra débil, esté o no dicha letra reflejada gráficamente.	אעלם ירחמך אללה אן אלקמץ אלגדול ואלקמץ אלקטון לא יקעאן אבדא אלא עלי חרף לין סאכן טאהר כאן פי אלכט או גיר טאהר.
De entre las letras débiles, solo aparecen ante 'alef [א] y he' [ה].	ולא יקעאן מן חרוף אללין אלא עלי אלף או עלי הא

Segundo o postulado apresentado na sua versão original em árabe, os grafemas <◌◌◌> e o <◌◌◌> são empregados diante de uma *ḥarf* “letra” qualificada לֵיָן

layyin “*débil*”, em espanhol, ou “frágil”, como preferimos traduzir para o português no presente trabalho, que esteja סָאָקִין *sākin* “em repouso”, isto é, não acompanhada de vogal, que por sua vez, poderia estar טָאָהִיר *ṭāhir* “visível” ou יָאָהִיר *yayr ṭāhir* “invisível”. Na sequência, Ḥayyūdj explica que טָאָהִיר *ṭāhir* “visível” refere-se a כְּחֻדָּה *khaḏḏa* “grafada”, logo se subentende que יָאָהִיר *yayr ṭāhir* “invisível” significa “não grafada”. Ḥayyūdj termina informando que o *qamats* <ֻ>⁹⁶⁴ e o *tseire* <ִ> aparecem apenas diante de <א> ou de <ה> dentre o grupo de הָרוּף לִין *hurūf līn* “letras frágeis” ou mais precisamente “letras potencialmente frágeis”. Neste momento Ḥayyūdj não apresenta o grupo completo das “letras potencialmente frágeis”⁹⁶⁵.

Para simplificar, pode-se reformular esse postulado da seguinte maneira:

Usa-se *qamats* <ֻ> e *tseire* <ִ> para representar respectivamente os fonemas /a/ e /e/, somente diante da “**letra frágil**” <א> ou <ה> “**em repouso**”, independentemente de estarem grafadas ou não.

Ḥayyūdj ainda não especifica claramente o que é הָרַף לִין *harf layyin* “letra frágil”, se é aquela como o <א> acompanhado de <ֻ> **mudo** como em וְאַסֵּר *vəʾasir* “prende”⁹⁶⁶, ou se é como o <א> não acompanhado de sinal massorético como o <א> de פָּאָרָן *Paran*⁹⁶⁷, cuja parada glotal <א> não é proferida. Ao citar os exemplos, Ḥayyūdj resolve a questão e explica que a letra סָאָקִין *sākin* “em repouso” precisa estar לִין *liyn* “frágil”. Segundo a análise de Goldenberg⁹⁶⁸ a letra estar definida como סָאָקִין לִין *sākin laiyn* “em repouso frágil” significa que ela não é proferida em oposição a letra סָאָקִין *sākin* “em repouso” que é proferida. Portanto, é preciso acrescentar ao postulado que Ḥayyūdj refere-se ao estado de “repouso” definido como “frágil”:

Usa-se <ֻ> /a/ e <ִ> /e/ para representar respectivamente os fonemas /a/ e /e/, somente diante da **letra frágil** <א> ou <ה> definida como “**em repouso frágil**”, independentemente de estar grafada ou não.

⁹⁶⁴ Importante atentar que nas discussões onde se discute <ֻ> ao lado de <ִ> e de <ֶ> refere-se ao <ֻ> que é realizado como /a/ segundo a tradição andaluza.

⁹⁶⁵ A expressão “letras potencialmente frágeis” traduz o termo *quiescibili* em italiano introduzido por Luzzatto em (LUZZATTO, 1853) p10.

⁹⁶⁶ Gn 42:29.

⁹⁶⁷ Gn 21:21.

⁹⁶⁸ (GOLDENBERG, 1979-1980) e (GOLDENBERG, 2012).

Com esse postulado, Ḥayyūdġ procura justificar a vocalização de certas flexões verbais, como se respondesse às perguntas:

- a) por que raízes como √*ص*, quando flexionadas na 3ps do pretérito, precisam estar vocalizadas com <◌◌> em C1 e C2 (صَ, “saiu”), mas não com <◌◌> /a/ em C1 e C2 (صِ*) ou outra combinação de <◌◌> /a/ e <◌◌> /a/? Visto que segundo a tradição andaluza, não havia diferença fonética entre o <◌◌> /a/ e o <◌◌> /a/;
- b) por que as mesmas raízes ao serem flexionadas na 3ps do futuro precisam estar vocalizadas com <◌◌> /e/ em C1 e C2 (صِ, “sairá”) e não com <◌◌> /e/ (صِ*) ou outra combinação? Visto que segundo a tradição andaluza não havia diferença fonética entre <◌◌> /e/ e <◌◌> /e/.

Sem entrar no mérito de classes gramaticais (verbo, nome ou partícula), Ḥayyūdġ explica que o uso do <◌◌> em <صَ> de صَ e do <◌◌> /e/ em <صِ> de صِ estão condicionados às “letras frágeis” que as sucedem. Essa maneira de ver as vogais massoréticas como consequência das “letras frágeis” (ou na linguagem do capítulo §9 do presente trabalho: vogais do *sofêr*) com a função (virtual) de prolongação, Goldenberg encontrou em gramáticas árabes anteriores à Ḥayyūdġ ⁹⁶⁹.

Em suma, as *hurūf līn* “letras frágeis” para Ḥayyūdġ são letras “em repouso frágil”. Então, para que um *ḥarf* “letra” seja *frágil* ela precisa estar *ṣākin layyin* “em repouso frágil”, isto é, a) não acompanhadas de vogal; e b) não proferida. Desta maneira, Ḥayyūdġ, transforma sílabas abertas de padrão CV como <صَ> e <صِ> em sílabas fechadas, cujas fronteiras são consonantais e o núcleo seria vocálico CVC ou mais especificamente CVS.

O <◌◌> de صَ apesar de ser sílaba aberta CV <صَ> não está no padrão CVS por causa da ausência da “letra frágil” <◌◌> após o <◌◌>. Para contornar este problema, Ḥayyūdġ determina que existe um <◌◌> ou <◌◌> “*invisível*” em “*repouso frágil*” após o <◌◌>, como se estivesse escrito {ص}◌◌ ou {ص}◌◌. Segundo Ḥayyūdġ, esse tipo de <◌◌> ou <◌◌> *invisível* exerceria a mesma função do <◌◌> ou do <◌◌> visível que condicionaria o uso do <◌◌> em vez do <◌◌> para representar o /a/.

Por comodidade as representações a seguir serão com <◌◌> no lugar do <◌◌>.

⁹⁶⁹ (GOLDENBERG, 2012).

$\aleph\text{ֿ} \rightarrow \aleph\{S\}$

De maneira análoga Ḥayyūdj trata do $\aleph\text{ֿ}$

$\aleph\text{ֿ} \rightarrow \aleph\{S\}$

Ao determinar a existência de uma letra $\langle\aleph\rangle$ ou $\langle\aleph\rangle$ “em repouso frágil não visível” CV{S} inerente ao $\langle\text{ֿ}\rangle$ e ao $\langle\text{ֿ}\rangle$, Ḥayyūdj consegue *enquadrar* ou *normalizar* sílabas abertas do tipo CV ($\langle\text{ֿ}\rangle$ ou $\langle\text{ֿ}\rangle$) ao padrão de sílabas “fechadas” do tipo CVS ($\langle\aleph\text{ֿ}\rangle$ e $\langle\aleph\text{ֿ}\rangle$) onde C pode ser qualquer letra do alfabeto hebraico, V pode ser a vogal $\langle\text{ֿ}\rangle$ ou $\langle\text{ֿ}\rangle$ e S a “letra em repouso frágil” ($\langle\aleph\rangle$).

Em suma, a presença do $\langle\text{ֿ}\rangle$ e do $\langle\text{ֿ}\rangle$ estaria condicionada a sílabas “fechadas” com $\langle\aleph\rangle$ ou $\langle\aleph\rangle$ “em repouso frágil” (CVS).

Mas, quando a letra “em repouso” não for “frágil” como em $\aleph\text{ֿ}$, como explicar a vocalização com $\langle\text{ֿ}\rangle$ em C2? Neste caso, Ḥayyūdj determina que existiria uma letra $\langle\aleph\rangle$ ou $\langle\aleph\rangle$ “frágil” não visível antes do $\langle\aleph\rangle$. Generalizando, em sílabas fechadas do tipo C2VC3, onde C2 pode ser qualquer letra, V pode ser $\langle\text{ֿ}\rangle$ ou $\langle\text{ֿ}\rangle$ e C3 qualquer “letra não frágil em repouso”, existiria uma letra $\langle\aleph\rangle$ ou $\langle\aleph\rangle$ frágil, isto é, definida *em repouso frágil* C2V{S}C3.

Resumindo, Ḥayyūdj determina que em padrões silábicos CV e CVC onde V = { $\langle\text{ֿ}\rangle$, $\langle\text{ֿ}\rangle$ } há sempre uma letra frágil, e no caso, $\langle\aleph\rangle$ ou $\langle\aleph\rangle$ “em repouso frágil” **grafada** CVS ou C1VSC2⁹⁷⁰ ou **não grafada** CV{S} e CV{S}C.

11.3 As traduções

Neste tópico, discutem-se três traduções do Postulado I, uma para o espanhol, proposta por Delgado (2005), outra de 'Avraham Ben 'Ezra (Sec. XII) para o hebraico, encontrada em Nutt (1870) e a última para o inglês, preparada por Nutt (1870).

Na tradução para o espanhol exibida acima, Delgado omite a qualificação $\aleph\text{ֿ}$ sākin “quiescente” (ou “em repouso” em português) após “débil” (ou “frágil” em português) tornando assim, os dois trechos seguintes desconexos:

- “[...] que *gameš gadol* [$\aleph\text{ֿ}$] y *gameš qaṭon* [$\aleph\text{ֿ}$] solamente aparecen ante una **letra débil** [quiescente]” (grifos nossos);
- “por ejemplo $\aleph\text{ֿ}$ bet vocaliza *gameš gadol* por la **quiescente débil oculta** que hay entre ella y reš” (grifos nossos).

Não está clara a relação entre *quiescente débil* (“repouso frágil”) em (II)

⁹⁷⁰ Ḥayyūdj não cita exemplos CVSC, mas pode ser encontrado em $\aleph\text{ֿ}$ de $\aleph\text{ֿ}$, hebr. “sacrifício”.

e letra *débil* (“letra frágil”) em (I). Acrescentando-se “*quiescente*” em (I) o texto ficaria mais claro.

Ainda, o leitor poderia concluir de (I) que o *qamats* <◌ִ> e o *tseire* <◌ֵ> estariam condicionados à letra “*débil*” ou “frágil”, em movimento (ou vocalizada, como <◌ִ> de רָאָה) ou em “repouso não frágil” (como <◌ִ> de וַיֵּאָסֶר)⁹⁷¹. Enquanto que em (II) Ḥayyūdj afirma que o *qamats* estaria condicionado ao “repouso frágil”, elemento não lembrado anteriormente.

’Avraham Ben ’Ezra traduziu literalmente לֵיָן וְסִיָּן e סִיָּן וְלֵיָן, porém a escolha do vocabulário deixou o texto praticamente indecifrável para quem não tem acesso ao original texto ao árabe. Verteu “סִיָּן וְלֵיָן סִיָּן” *ḥarf layyin sākin* como “אוֹת נָח שׁוֹכֵן”⁹⁷² para expressar “letra frágil que está em repouso” e “אֶלְסָכִין אֶלְלִיָּן אֶלְכָּפִי” *’al-sākin ’al-layyin ’al-khafīyy* como “הַשׁוֹכֵן הַנָּח הַנֶּעְלָם” para “em repouso frágil oculto”⁹⁷³. Todavia, nos livros de ’Avraham Ben ’Ezra, נָח e שׁוֹכֵן significam “em repouso”, isto é, “não acompanhado de vogal” e ambos os termos opõem-se à נָע “móvil”⁹⁷⁴ ou “acompanhado de vogal”. O uso dos sinônimos נָח e שׁוֹכֵן induz a associação equivocada de que o <◌ִ> e o <◌ֵ> são acompanhados por letras “em repouso”, independente se está “frágil” ou “não frágil”. Tal erro poderia ser dirimido caso o leitor fizesse uma leitura da continuação do texto que revela quais são as “אוֹתֵי־הַנָּח” “letras frágeis”. Mesmo assim, a confusão é agravada quando ’Avraham Ben ’Ezra opta por נֶעְלָם “oculto” para traduzir לֵיָן.

Com a ajuda do texto original percebe-se que ’Avraham Ben ’Ezra utiliza o termo נָח para expressar “*débil*” e הַשׁוֹכֵן para expressar “em repouso”. Talvez ’Avraham Ben ’Ezra associou “אוֹתֵי־הַנָּח” a “letras “mortas””⁹⁷⁵.

A tradução de Nutt, não é literal e confunde o leitor ao omitir a condição de fragilidade de “*quiescent*”: “Know, and may God lead you in the right way, that kamets and tseri are never found but with a [letter] **quiescent**, whether it be written or

⁹⁷¹ Por exemplo, a letra *débil* <א> מֵאֲכָלֶת “faca”.

⁹⁷² “דע האל ידריךך בדרך הישרה כי קמץ גדול וקמץ קטן לא ימצאו לעולם כי אם על אוֹת נָח שׁוֹכֵן היה נראה במכתב אם לא” (grifos nossos). (NUTT, 5630) texto em hebraico p120.

⁹⁷³ Neste caso “oculto” está no masculino, pois concorda com “em repouso”.

⁹⁷⁴ (HAYYŪDJ, 1844) p6.

⁹⁷⁵ A letra frágil era tida como letra morta por alguns gramáticos árabe, como explica Goldenberg em artigo que será publicado. Talvez reflita a expressão talmúdica em aramaico “נָח נִפְשִׁיה” “faleceu, morreu”, lit. a alma descansou.

not, and with no others than א and ה⁹⁷⁶ (Grifos nossos).

11.4 As letras frágeis

Tradução	Texto original
Las letras débiles en nuestra lengua son cuatro, a saber, 'alef, yod, waw y he', aunque he' solamente será débil y mostrará su debilidad al final de los nombres y los verbos.	וחרוף אללין פי לגתנא ד' והי אלאלף ואליווד ואלואו ואלהא אלא אן אלהא אן לאנת פלא יטהר לינהא אבדא אלא פי אכר אלסם או פי אלפעל

Neste trecho Ḥayyūdj ensina que (a) cada uma das letras <א, ה, ו, י> pode se tornar potencialmente לין *liyn* frágil em qualquer posição da palavra, isto é, no início, no meio e no fim de אָסם *'ism* “palavra” ou פֿעל *fa'al* “verbo”; (b) enquanto a letra <ה> só pode se tornar frágil no final de אָסם *'ism* “palavra” ou פֿעל *fa'al* “verbo”.

11.5 O *pataḥ* <ֿ> e o *segol* <ֿ> como consequência das letras em repouso não frágil

Tradução	Texto original
En cuanto a <i>pataḥ gadol</i> [א] y a <i>pataḥ qaton</i> [א], la mayoría aparecen ante una quiescente explícita fonéticamente que no sea débil ⁹⁷⁷ .	ואמא פתח גדול וקטון פאכתר וקועהמא עלי סאכן טאהר פי אללפט גיר לין ⁹⁷⁸

Nesse trecho, Ḥayyūdj define que, na maioria das vezes, utiliza-se <ֿ> e <ֿ> para representar, respectivamente, os fonemas /a/ e /e/, diante de uma חֲרֵף *ḥarf* “letra” סאכן *sākin* “em repouso” טָאָהֵר *ṭāḥir* “visível” אֶלְלֶפֶט *'al-lafṭ* “na pronúncia” (definida como) גִּיר לַיִן *yayr layyin* טָאָהֵר *yayr ṭāḥir* “não frágil”, em oposição à (letra em) “repouso frágil” que, segundo ele, também pode estar visível na pronúncia realizada como uma prolongação fonética. Substituindo-se “em repouso visível na pronúncia não frágil” por “letra audível em repouso” (em oposição à letra em “repouso frágil”) pode-se reformular o postulado como segue:

⁹⁷⁶ (NUTT, 5630) p140.

⁹⁷⁷ *Kitāb 'al-tanqīṭ* parte I, texto traduzido para o espanhol por Delgado (DELGADO, 2005) p215.

⁹⁷⁸ *Kitāb 'al-tanqīṭ* parte I em judeo-árabe extraído de Delgado (DELGADO, 2005) p195.

Na maioria das vezes, antes de **letra audível em repouso**⁹⁷⁹ usa-se *pataḥ* <ֿ> e *segol* <ֿ> para representar respectivamente os fonemas /a/ e /e/.

Com esse postulado, Ḥayyūdj procura justificar a vocalização de certos casos como se estivesse respondendo às seguintes perguntas:

- a) por que verbos na 3ps do pretérito como יָצַר “formou” estão com *pataḥ* <ֿ> em C3 enquanto verbos como יָצָא “saiu” estão com *qamats* <ֿ> na mesma posição?
- b) existe diferença entre a (letra) *em repouso não frágil* marcada com *shevá* <ֿ> ou sem *shevá* <ֿ> na letra que sucede a classe *pataḥ* <ֿ> ,ֿ>?
- c) por que הָיָאִי⁹⁸⁰ “fiquei mudo” escreve-se com <ֿ> e não com <ֿ>?

Para responder à pergunta (1), Ḥayyūdj, sem entrar no mérito de classes gramaticais⁹⁸¹, explica tecnicamente que se usa *pataḥ* para representar o fonema /a/ em exemplos de “verbos saudáveis” na 3ps do pretérito como em יָצַר⁹⁸², visto que o C3 <ר> está definido como em “repouso não frágil”. Assim sendo, o <ֿ> quando realizado como /a/ e o <ֿ> aparecem em distribuição complementar. Mediante (letra) “em repouso frágil” usa-se <ֿ> (realizado como /a/). Nos outros casos, isto é, mediante (letra) “em repouso não frágil” usa-se <ֿ>⁹⁸³, como esquematizado no quadro abaixo:

Grafema	C3 em repouso frágil	C3 em repouso não frágil	Processo
ֿ/ֿ	יָצָא	יָצַר	ֿֿS → ֿֿQ

Era de se esperar que Ḥayyūdj trouxesse para o <ֿ/ֿ> um exemplo análogo ao יָצָא (יָצַר). Mas, o grande mestre não pôde fazê-lo, pois no caso do <ֿ> (יָצָא), a *em repouso frágil* continua presente, mesmo quando C3 está definida como em repouso não frágil conforme foi explicado na sessão anterior e sendo esquematizado a seguir:

⁹⁷⁹ Não há necessidade de especificar se a letra “em repouso” está “não frágil”, uma vez que a letra é realizada como se estivesse com *shevá* <ֿ> mudo, o “repouso” só pode ser “não frágil”. Em outras palavras, uma letra apagada da leitura, em voz alta, não pode estar “em repouso frágil”.

⁹⁸⁰ Em (JASTROW, 1897) consta הָיָאִי. Delgado substitui o trecho por outra versão que lê הָיָאִי “fiquei mudo”.

⁹⁸¹ Abordagem análoga ao uso do *qamats* discutida na sessão anterior.

⁹⁸² Por questões de clareza o exemplo de Ḥayyūdj foi substituído por outro que contém apenas uma letra diferente, na raiz, para contrastar com o exemplo יָצָא mencionado na sessão anterior.

⁹⁸³ (SARA e MAUCK, 2005) p45.

Grafema	C3 em repouso frágil	C3 em repouso não frágil	Processo
◌◌◌	יֵצֵא	יֵרָד	◌◌◌S → ◌◌◌Q

Para ilustrar a representação de /e/ com <◌◌◌> diante de (letra) “em repouso não frágil”, Ḥayyūdj cita exemplos de duas situações diferentes onde se pode encontrar (letra) “em repouso não frágil”: antes de letras audíveis acompanhadas de <◌◌◌>⁹⁸⁴ mudo⁹⁸⁵ e antes de *daguesh* <◌◌◌> (forte).

Antes de letras, acompanhadas de <◌◌◌>, definidas como “em repouso não frágil” utiliza-se <◌◌◌> para representar o fonema /e/ como em אֶקְרָא “chamarei”.

Antes de *daguesh forte* <◌◌◌>⁹⁸⁶, utiliza-se *segol* <◌◌◌> para representar o fonema /e/ como em אֶדְוֹם (ו), “ficarei mudo” ou “fiquei mudo”⁹⁸⁷.

Em relação ao *daguesh forte*, Ḥayyūdj explica que o *daguesh* <◌◌◌> do <◌◌> sinaliza a מְדַבֵּר *mundayim* “assimilação” de uma letra “em repouso não frágil”, isto é, C^F = CC, onde F sobrescrito representa Forte.

11.6 O sistema de nomenclatura vocálica dos grafemas <◌◌◌, ◌◌◌, ◌◌◌, ◌◌◌> nas obras de Ḥayyūdj

Ḥayyūdj faz uso de três sistemas de nomenclatura vocálica de origem massorética de nomenclatura e dos paralelos árabes para fazer referência aos grafemas vocálicos: <◌◌◌, ◌◌◌, ◌◌◌, ◌◌◌>.

O sistema predominante no *kitāb 'al-tanqīṭ* divide os grafemas <◌◌◌, ◌◌◌, ◌◌◌, ◌◌◌> em duas classes: a classe *qamats* <◌◌◌, ◌◌◌> e a classe *pataḥ* <◌◌◌, ◌◌◌>. Para distinguir o primeiro elemento do segundo, de cada classe, o sistema oferece os adjetivos hebraicos *gadol* “grande” e *qaton* “pequeno”, isto é, para a classe *qamats*, <◌◌◌> é *qamats gadol* e <◌◌◌> *qamats qaton*; e para a classe *pataḥ*, <◌◌◌> é *pataḥ gadol* e <◌◌◌> é *pataḥ qaton*.

Aloni atribui a origem desse sistema ao massoreta Moshê Ben 'Asher⁹⁸⁸ (c. sec. X) suposto autor do *kitāb 'al-matsuiat*. Os nomes dos grafemas vocálicos em árabe apareceriam, pela primeira vez, no *kitāb 'al-matsuiat*: אֶלְקָמָ [צה] אֶלְכִּבִּירָה (árabe, *qamats gadol* em hebr.); אֶלְצִגִּירָה [צה] אֶלְצִגִּירָה (árabe, *qamats qatan* em hebr.); אֶלְפָתָ [חה]

⁹⁸⁴ Pelo contexto é óbvio que se trata de *shevá* <◌◌◌> mudo, pois Ḥayyūdj discute sobre o <◌◌◌> antes de letra em repouso não frágil.

⁹⁸⁵ Não há necessidade de especificar que o repouso do *shevá* <◌◌◌> não é frágil, pois a presença do *shevá* <◌◌◌> exclui a opção da fragilidade do “repouso”, pois a presença do *shevá* <◌◌◌> garante que a letra está “em repouso não frágil”.

⁹⁸⁶ Os exemplos de Ḥayyūdj são de *daguesh forte*.

⁹⁸⁷ וְאֶדְוֹם, segundo a versão em (DELGADO, 2005) p196, linha 4.

⁹⁸⁸ Pai do autor do Códice de Alepo, 'Aharon Ben 'Asher.

אלכבירה (árabe, *pataḥ gadol* em hebr.); e אלצגירה [חַה] אלפַתְּ (árabe, *pataḥ qaton* em hebr.)⁹⁸⁹. O quadro abaixo compara os sistemas de “classes” vocálicas do *kitāb 'al matsuitat*, do *kitāb 'al-tanqīṭ* e do *kitāb 'al-nuṭaf*:

Classe		Elemento		Sinal vocálico
Hebraico (<i>Kitāb 'al-tanqīṭ</i> , <i>kitāb 'al-nuṭaf</i>)	Árabe (<i>Kitāb 'al matsuitat</i>)	Hebraico (<i>Kitāb 'al-tanqīṭ</i> , <i>kitāb 'al-nuṭaf</i>)	Árabe (<i>Kitāb 'al matsuitat</i>)	
קמץ	אלקמֶ[צה]	גדול	אלכבירה	◌ָ
		קטון	אלצגירה	◌ֹ
פתח	אלפַתְּ[חַה]	גדול	אלכבירה	◌ַ
		קטון	אלצגירה	◌ִ

Segundo Dotan, os nomes em hebraico *qamats* “fechar”, e *pataḥ*. “abrir”, refletiam a tradição tiberiense. Dotan pressupõe que os sábios tiberienses costumavam usar esses nomes para indicar a vocalização segundo a abertura bucal antes mesmo da introdução dos sinais vocálicos⁹⁹⁰. *Qamats* se referia aos sons produzidos com os lábios mais fechados /o/ e /e/ e *pataḥ* se referia aos sons produzidos com os lábios mais abertos /a/ e /ε/⁹⁹¹. O adjetivo *qaton*, hebr. pequeno, foi introduzido primeiro para denominar o /e/ de *qamats qaton* e o /ε/ de *pataḥ qaton*. Posteriormente, foram introduzidos adjetivos como *gadol* “grande”, *raḥav* “longo”⁹⁹², em hebraico, e *kamil* “completo”, em árabe, para o *qamats* /o/; e *gadol* “grande”, em hebraico, para o *pataḥ* /a/⁹⁹³.

A divisão em duas classes vocálicas: *qamats* e *pataḥ* aparece pela primeira vez na Andaluzia, em hebraico, no *Maḥberet Menaḥem*⁹⁹⁴, e o mesmo introduz os adjetivos *gadol* e *qaton*, semelhantes àqueles utilizados por Ḥayyūdj

Os outros dois sistemas vocálicos são encontrados no *kitāb 'al-līn*. O

⁹⁸⁹ (MORAG, 5751) p335-376.

⁹⁹⁰ (DOTAN, 2007) p634.

⁹⁹¹ (DOTAN, 2007) p634.

⁹⁹² (RITTENBERG, 5726) קלִּי , verso.

⁹⁹³ (DOTAN, 2007) p634.

⁹⁹⁴ (SÁENZ-BADILLOS, 1986) p6*. (DEL VALLE, 2002) p386. Na edição (MENAḤEM BEN SARUQ, 1854) p4 e na respectiva tradução em (DEL VALLE, 1981a) p383 não se encontra menção ao *pataḥ qaton* e ao *pataḥ gadol*.

mais primitivo⁹⁹⁵ expressa as vogais pelos grafemas vocálicos, sob a letra <א>, acompanhados de <א> ou de <י>: אָ אֵ אַ אִ. O outro sistema provê quatro nomes unívocos: *qamats* <ִ>, *tseire* <ֵ>, *pataḥ* <ֶ> e *segol* <ֳ>. Ḥayyūdj relaciona o primeiro sistema com o segundo: “אֶ denomina-se de *pataḥ*; אֵ denomina-se de *qamats*; אִ denomina-se de *segol*; e אָ denomina-se de *tseire*”⁹⁹⁶. Essa nomenclatura encontrada no *kitāb ‘al-līn* como no *kitāb ‘al-tanqīṭ* reflete o grau de abertura dos lábios durante a articulação das vogais, exceto *segol* <ֳ>, aram. “cluster” em inglês, “cacho, grupo”⁹⁹⁷ que não transmite alguma informação fonética e seu nome faz alusão ao seu formato gráfico, que se assemelha a um cacho de uvas⁹⁹⁸. O *tseire* <ֵ>, aram. “splitting of the lips” em inglês, “separação (dos lábios)” reflete uma variante de *qamats*. Segundo Dotan, o sistema do *kitāb ‘al-līn* reflete a tradição tiberiense embora, muito provavelmente, não fosse a tradição de Ḥayyūdj.

Visto que na literatura gramatical encontra-se, por exemplo, *qamats qaton* referindo-se ao /o/ em oposição ao *qamats gadol* /a/⁹⁹⁹, é preciso comprovar que a correspondência *qamats qaton* e *tseire*, e *pataḥ qaton* e *segol*, assumida nos parágrafos anteriores, está correta. A evidência da correspondência *qamats qaton* e *tseire* encontra-se no *kitāb ‘al-nutaf*, onde o próprio autor relaciona de maneira explícita o *qamats qaton* ao *tseire*, quando discute a grafia da partícula ’et: “את חרף מבני עלי אלצרי אלקמץ” et: “א את חרף מבני עלי אלצרי אלקמץ”, lit. árabe “a partícula את é formada por *tseire* [que é o] *qamats qaton*”¹⁰⁰⁰. A correspondência *pataḥ qaton* e *segol* encontra-se na tradução de ‘Avraham Ben ‘Ezra no início do *kitāb ‘al-līn* onde Ḥayyūdj apresenta os sete reis (vogais):

“הוא אָ ושמׁו סגול ויקראו לו פתח קטן ואָ ושמׁו צירי שמׁו ויקרא סגול” “este é o אָ cujo nome é *segol*, mas o denominam de *pataḥ qaton*”¹⁰⁰¹. Os três sistemas de nomenclatura empregados por Ḥayyūdj são esquematizados no quadro abaixo:

⁹⁹⁵ Mais primitivo não significa que é o mais antigo, pois se encontram manuscritos muito antigos que indicam as vogais pelos nomes. Mais detalhes em (DOTAN, 2007) p634.

⁹⁹⁶ (JASTROW, 1897) p4 trecho em árabe. Tradução para o espanhol em (DELGADO, 2004) p38.

⁹⁹⁷ (DOTAN, 2007) p634.

⁹⁹⁸ (ELDAR, 1994) p123.

⁹⁹⁹ (YELIN, 1963) p92-93, (SHOSLOVITS, 1886) p6.

¹⁰⁰⁰ (BASAL, 2001) p80, tradução nossa

¹⁰⁰¹ (ḤAYYŪDJ, 1844) p3.

Grafema	Sistema I (<i>kitāb 'al-tanqīl</i> ¹⁰⁰² e <i>kitāb 'al-nutaf</i> ¹⁰⁰³)		Sistema II (<i>kitāb 'al-līn</i> ¹⁰⁰⁴)	Sistema III (<i>kitāb 'al-līn</i> ¹⁰⁰⁵ , <i>kitāb 'al-miṭlayn</i> , <i>kitāb 'al-nutaf</i> ¹⁰⁰⁶)
	Classe	Elemento	Representação sem nome	Nomes unívocos
◌ֿ	קמץ	גדול	אָ	קמץ
◌ֿֿ		קטון	אִי	צירי
◌ֿֿֿ	פתח	גדול	אֲ	פתח
◌ֿֿֿֿ		קטון	אִי	סגול

A afinidade gramatical entre o *pataḥ* <◌ֿ> e *segol* <◌ֿֿ> pode ser notada nos sistemas de sinais de origem judaica babilônica nos quais ocorre a perda de distinção entre *pataḥ* <◌ֿ> e *segol* <◌ֿֿ>. Nesse sistema, o *pataḥ* <◌ֿ> e o *segol* <◌ֿֿ> são representados pelo grafema vocálico מפתח פומה *miftaḥ puma* “abertura da boca” ou פיתחה *pitha*. Atualmente, a literatura costuma denominar de *pataḥ–segol* o *pataḥ* da tradição judaica babilônica por ser proferido como um fonema vocálico entre o *pataḥ* <◌ֿ> /a/ e o *segol* <◌ֿֿ> /ε/ da tradição tiberiense.

Em relação ao *qamats* foram encontrados testemunhos de diversos nomes na tradição judaica babilônica: מִקְפֵּץ פומה *miqpatz puma*, aram. “fecha a boca” ou מִצֵּץ פומה *mitsaf puma*, אימצה *'imtsa*, “fecha”.¹⁰⁰⁷ Os nomes מִקְפֵּץ פומה *miqpatz puma* e אימצה *'imtsa* equivalem ao nome *qamats* tiberiense. Por último, o *tseire*, cujo nome judaico babilônico até o momento é desconhecido.

Além dos nomes em hebraico, Ḥayyūdj faz referência às vogais pelas flexões das raízes em árabe √فتح “juntar, fechar” e √فتح “abrir” para as classes *qamats* e *pataḥ*, respectivamente¹⁰⁰⁸. Observa-se que √ضم “juntar” também é usado para representar o /u/.

¹⁰⁰² Vide textos citados em §11.2 e §11.5.

¹⁰⁰³ (BASAL, 2001) p81-84, páginas pares, texto em hebraico, ímpares em judeo-árabe.

¹⁰⁰⁴ (JASTROW, 1897) p4-5, texto em árabe.

¹⁰⁰⁵ (JASTROW, 1897) p4-5, texto em árabe.

¹⁰⁰⁶ (BASAL, 2001) p81-84, páginas pares, texto em hebraico, ímpares em judeo-árabe.

¹⁰⁰⁷ (YEIVIN, 1985) p54-55.

¹⁰⁰⁸ (BASAL, 1992) p56.

12 CONCLUSÃO

A teoria da letra “em repouso frágil” definida por Ḥayyūdj revolucionou os estudos filológicos medievais em todos os segmentos da linguística estudados na época equivalentes às modernas: ortografia, fonética, fonologia segmental e suprasegmental e morfologia principalmente por trazer a solução para os verbos fracos.

Com o intuito de esclarecer como emergiu a teoria do “repouso frágil” foi necessário contextualizar Ḥayyūdj historicamente, massoreticamente e gramaticalmente.

Conforme os dados levantados no presente trabalho, Ḥayyūdj atuou no final do período massorético, por volta dos anos 960 a 1010, na Andaluzia.

No período da revolução linguística de Ḥayyūdj:

- a) as comunidades judaicas da Andaluzia gozavam de uma situação socioeconômica favorável;
- b) as academias babilônicas já tinham perdido o seu prestígio, assim como suas tradições oral e escrita que dominaram o mundo judaico no Período Gaônico, desde a Andaluzia até a China;
- c) uma das tradições orais israelenses já tinha suplantado a tradição oral de origem babilônica na maioria das comunidades andaluzas;
- d) os Textos Massoréticos das diversas escolas massoréticas tiberienses estavam ganhando, gradativamente, notoriedade entre as comunidades judaicas da Andaluzia;
- e) o famoso Ben 'Asher, autor do Códice de Alepo, estava sendo combatido por grandes gramáticos como Se'adia e Dunash, autor das críticas contra Se'adia;
- f) os judeus tinham profundos conhecimentos da língua árabe e de teorias gramaticais oriundas das escolas de Basra e Kufa;
- g) já havia sólidos conhecimentos linguísticos, nos meios judaicos, nas áreas da linguística comparada, fonética, fonologia, morfologia, lexicografia e, por fim, da ortografia;
- h) na Andaluzia, os estudos linguísticos foram inaugurados por Menaḥem seguido de Dunash Ben Labrat, autor das críticas contra Menaḥem por volta dos anos 960.

A forma como Ḥayyūdj analisou o Texto Massorético, em dois canais, o canal escrito, representado pelo Texto Consonantal, em árabe מכתוב, כֹּת, e o oral, em

árabe *מקרא לפט*, representado pelo texto lido conforme a Messorá, sugere que Ḥayyūdj tenha aplicado os métodos talmúdicos 'em *laMiqrā* “texto oral é autoritativo” e 'em *laMassoret* “texto escrito é autoritativo” para analisá-lo. Ḥayyūdj tratou o Texto Massorético como se o *qere* massorético representasse o **canal oral** análogo ao 'em *laMiqrā* “texto oral é autoritativo” e o *ketiv* massorético representasse o **canal escrito** análogo ao 'em *laMassoret*. “texto escrito é autoritativo”. Entretanto, não foram encontradas evidências de que Ḥayyūdj conhecia os métodos talmúdicos de 'em *laMiqrā* “texto oral é autoritativo” e 'em *laMassoret* “texto escrito é autoritativo”.

Por meio do desmembramento do Texto Massorético em três camadas: (i) Texto Consonantal; (ii) sinais massoréticos; e (iii) anotações massoréticas, foi possível perceber que Ḥayyūdj atribuiu um valor maior aos sinais massoréticos. Para ele, a leitura, em voz alta, do Texto Massorético deveria ser orientada pelos sinais massoréticos, muito embora contradigam o Texto Consonantal e as anotações massoréticas.

O tratamento de Ḥayyūdj para as palavras compostas sugere que ele tenha atribuído um valor maior ao *daguesh forte*, mesmo diante das anotações massoréticas. Quanto ao peso das vogais massoréticas, Ḥayyūdj sistematicamente orientava a leitura segundo elas, apesar de contradizerem as vogais do *sofêr bíblico*.

Ḥayyūdj desmembrou internamente a camada dos sinais massoréticos e atribuiu o valor mínimo ao *מקרא* <ֿ>, pois, segundo ele, o *מקרא* <ֿ> teria a finalidade de orientar a leitura melismática e não necessariamente representaria algum elemento relacionado à estrutura morfológica da palavra.

As três camadas do Texto Massorético foram dispostas em um modelo triangular, proposto no presente trabalho, para organizar o modo como Ḥayyūdj as interpretou. Na base do triângulo, em uma ponta estaria o Texto Consonantal, na outra, os sinais massoréticos e no topo, as anotações massoréticas. Esse modelo destaca como Ḥayyūdj utilizou as anotações massoréticas dos tipos de *qere-ketiv* e de *malê-ḥasser* para homófonos, com a finalidade de harmonizar as contradições existentes entre o Texto Consonantal e os sinais massoréticos. Ele propôs que, apesar da existência de diversas superfícies ortográficas, a leitura de todas, em voz alta, corresponderia à mesma cadeia fônica, conforme orienta a Messorá.

Apesar da incompatibilidade existente entre a matriz vocálica do árabe e do hebraico, Ḥayyūdj conseguiu adaptar o conceito das letras de prolongação ao hebraico e com esse feito revolucionou a gramática e a linguística hebraica nos campos

da ortografia, fonética, fonologia segmental e suprasegmental (ou melismática) e morfologia.

Inicialmente, Ḥayyūdī adotou o conceito de حَرْفُ الْمَدِّ *ḥarf 'al-madd* “letra de prolongação” do árabe, mas com as seguintes diferenças: (a) as letras de prolongação no hebraico poderiam representar uma gama maior de vogais homorgânicas; (b) as letras de prolongação no hebraico, quando não estão grafadas, encontram-se virtualmente; (c) por fim, uma letra de prolongação poderia até acompanhar uma vogal não homorgânica.

Ḥayyūdī elevou as letras de prolongação a um elemento fonológico abstrato, que denominou de סָכִין לַיִין *sākin layyin*. No presente trabalho foi sugerida a tradução de סָכִין לַיִין *sākin layyin* como “repouso frágil” em vez da expressão “*quiescente débil*” encontrada nos textos em espanhol, sob a justificativa de que o termo em espanhol poderia não ser assertivo.

O “repouso frágil” seria uma espécie de arquifonema, **visível** (ortografado) ou **invisível** (não ortografado), que comporia a estrutura das palavras do hebraico. Por meio do סָכִין לַיִין *sākin layyin* “repouso frágil”, Ḥayyūdī conseguiu enquadrar o hebraico ao modelo estrutural das línguas semíticas.

A concepção do conceito das letras frágeis e do סָכִין לַיִין *sākin layyin* “repouso frágil”, foi aplicada por Ḥayyūdī nos campos da ortografia, fonética, fonologia segmental e suprasegmental (ou melismática) e morfologia.

Na **ortografia do Texto Consonantal**, o סָכִין לַיִין *sākin layyin* Ḥayyūdī responde porque as escritas plena e defectiva são gramaticalmente equivalentes. A forma plena representaria o texto expandido com o סָכִין לַיִין *sākin layyin* **visível**, enquanto a forma defectiva apresentaria o סָכִין לַיִין *sākin layyin* **invisível**.

Na **ortografia das vogais massoréticas**, o סָכִין לַיִין *sākin layyin* também serviria para responder à diferença gráfica entre as vogais tiberienses <ִ> e <ֵ> visto que ambas representam o /a/ segundo a tradição andaluza. Foi explicado que, segundo Ḥayyūdī, o <ִ> sistematicamente viria acompanhado de סָכִין לַיִין *sākin layyin*, enquanto o <ֵ> não necessariamente. Ḥayyūdī aplicou a mesma ideia para os <ֵ> e <ֶ> tiberienses que representam o /e/ andaluz.

Na **ortografia dos melismas**, o סָכִין לַיִין *sākin layyin* também responderia à presença instável do מֶמֶל <ֶ> pois, segundo Ḥayyūdī, o מֶמֶל <ֶ> foi introduzido para representar o סָכִין לַיִין *sākin layyin*.

Na **fonética**, a presença do *سَاكِتٌ لَّتْنٌ* *sākin layyin* indicaria a sílaba da palavra a ser acentuada (ou prolongada). O *سَاكِتٌ لَّتْنٌ* *sākin layyin* também influenciaria na realização fonética do <◌ِ> de acordo com a estrutura da palavra.

Na **fonologia**, o *سَاكِتٌ لَّتْنٌ* *sākin layyin* justificaria a necessidade de dois símbolos gráficos para o /a/, isto é, o *qamats* e *pataḥ*, para diferenciar verbos de substantivos.

Por fim, na **morfologia**, o *سَاكِتٌ لَّتْنٌ* *sākin layyin* resolveria o problema que rendeu a Ḥayyūdī notoriedade até os dias atuais: a solução para a questão dos verbos fracos. Segundo Ḥayyūdī, o *سَاكِتٌ لَّتْنٌ* *sākin layyin* seria o elemento fundamental que preencheria estruturalmente o lugar das letras ausentes nos verbos fracos, possibilitando assim, enquadrá-los no mesmo paradigma dos verbos normais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AL-BARCELONI, Y. B. ספר העיתים לרבינו יהודה ברזילי אלברצלוני זצ"ל (Sefer Haitim leRabeinu Yehuda Barzilai Bartseloni ZT"L) (Hebr). Cracow: [s.n.], 1903.
- ALFASSI/YEVAMOT, R. I. RIF. In: ? **Talmude Babilôbico**. [S.l.]: [s.n.].
- ALLONI, N. **The Relative Chronology of Hebrew Vocalization and Accentuation**. Jerusalem: Rubin Mass, LTD., 1995.
- ALLONI, N. **The Tiberian School of Hebrew Grammar (Hebr)**. Jerusalem: Rubin Mass, LTD., 1995a.
- ALLONY, N. **Ha'Egron - Kitab 'Usul Al-Shi'r Al-'Ibrani - by Rav Seadia Gaon**. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1969.
- ANTONIO FREIRE, S. J. **Gramática Grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ARAÚJO, R. G. **Gramática do Aramaico Bíblico**. Sao Paulo: Edições Targumim, 2005.
- ASHTOR, E. **The Jews Of Moslem Spain**. Tradução de Aaron Klein e Jenni Machlowitz Klein. Illinois: Varda Books, v. I, 2004.
- AZIZ, P. **A civilização hispano-moura**. Geneve: Éditions Famot, v. Volume 16 de Grandes civilisations disparues, 1977.
- BAER, S.; STRACK, H. L. **Dikduke HaTeamim des Ahron ben Mosche Ben Ascher (Hebr e Alemão)**, Leipzig, 1879.
- BAER, Y. **A History of the Jews in Christian Spain**. Tradução de Louis Schoffman. Illinois: Varda, v. I, 2002.
- BASAL, N. **The Grammatical Theory of Rabbi Judah Hayyuj, A Introduction, Phonetics and Phonology, Morphofology (Hebr.) - Tese de Doutorado**. Bar-Ilan. Ramat. 1992.
- BASAL, N. The Concept of Compensation (TWADITA'WID) as used by Yehuda Hayyyiuj in Comparison With Sibawayhi). **Journal of Semitic Studies**, v. XLIV/2, p. 227-243, Outono 1999.
- BASAL, N. **Kitab Al-Nutaf By Judah Hayyuj**. Tel-Aviv: Tel Aviv University, 2001.
- BASAL, N. Latent Quiescent. In: KHAN, G. **The Encyclopaedia of Hebrew Language and Linguistics**. [S.l.]: Brill, 2013.
- BAUER, H.; LEANDER, P. **Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes**. Halle: [s.n.], 1922.
- BECHARA, E. **Moderna Gramática Portuguesa**. 37°. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira e Editora Lucerna, 2009.
- BECKER, D. ה'רסאלה' של יהודה אבן קוריש (haRissala Schel Rabbi Yehuda Ibn Quraisch) (Hebr e Árabe com letras hebraicas). Tel-Aviv: Tel-Aviv University, v. VII, 1984.
- BECKER, D. **Linguistic Rules and Definitions in Ibn Janāḥ's "Kitāb Al-Luma' (Sefer Ha-Riqmah)" Copied from the Arab Grammarians**. Tel Aviv: Universidade de Tel Aviv, 1998.
- BECKER, D. ערבית לתחילים (aravit laMathilim hebr e árabe). Tel-Aviv: Diunon, 2003.
- BECKER, D. **Meqorot 'Arviyim shel 'Sefer ha-Hashya' ah ben ha-'Ivrit yeha-'Arvit' le-Yitshaq ben Barun (Hebr e Árabe)**. Tel Aviv: Universidade de Tel Aviv, 2005.
- BEN MAIMON, M. Leis de Sefer Torá. In: MOSHE BEN MAIMON **Yad haKhazaká**. Jerusalem: [s.n.], v. II, 5718. Cap. 8, p. 181-209.
- BEN-HAYYIM, Z. **The Struggle of the Language**. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language - The Institute for The Hebrew Language, v. 21, 1992.
- BEN-HAYYIM, Z. Ben-Asher, Aaron ben Moses. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. **Encyclopaedia Judaica**. 2ª. ed. Detroit: Macmillan Reference, v. III, 2007. p. 319-321.
- BEN-SASSON et al. Hai ben Sherira. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Macmillan Reference, v. VIII, 2007. p. 232-233.

- BENTOLILA, Y. **A French-Italian Tradition of Post Biblical Hebrew**. Beer Sheva: Ben-Gurion University of The Negev Press, v. XIV, 1989.
- BESNER, D.; SMITH, M. C. **Basic Process in Reading: Is Orthography Depth**. North Holland: Elsevier Science Publishers, 1992. p. 28-44.
- BETSER, Z. **Jedidiah Solomon Raphael Norzi Minhath Shayon The Torah**. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, the Rabbi David Moses and Amalia Rosen Foundation, 2005.
- BIESENTHAL, J. H. R.; F. LEBRECHT. **Rabbi David Kimchi Radicum Libersive Hebraeum Bibliorum sive Cum Animadversionibus Eliae Vitae(Hebr)**. Berolini: [s.n.], 1847.
- BIRNBAUM, G. **The Language of the Mishna in the Cairo Geniza - Phonology and Morphology**. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, v. X, 2008.
- BLAU, J. **The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic - A study of the origins of the Middle Arabic**. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- BLAU, J. **Proto-Canaanite Spells in the Pyramid Texts**. *Lěšonénu*, Jerusalem, v. 71, p. 425-428, 2009.
- BLAU, J. **The Phonology and Morphology of Biblical Hebrew**. Jerusalem: The Academy of Hebrew Language, 2010.
- BLAU, J. **אור ראשון בחכמת הלשון (Or Rischon BeKhokhmat haLaschon) (Hebr)**. *פעמים (Peamim)*, v. 72, p. 122-138, קיץ (Verão) 5757.
- BLAU, Y. **HaMesamnot haTenu'ot beNiqud haTvarani Hevdelim Camutiyim? Te'uda**, p. 137-141, 5746 (1986).
- BRAND, J.; ASSAF, S.; DEROVAN, D. "Gaon". In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. **Encyclopaedia Judaica**. 2^a. ed. Detroit: Macmillan Reference, v. 7, 2007. p. 380-386.
- BREUER, M. **The Masora Magna to the Pentateuch by Shemuel ben Ya'aqov**. Jerusalem: The Masora Foundation, 2002.
- BREUER, M. **Masora and Grammar**. In: OFER, Y.; ZER, R. **Linguists in Studies in Memory of Israel Yeivin**. Jerusalem: Hebrew University Bible Project, v. 6^o, 2011. p. 45-52.
- BROCKELMANN, C. **Précis de Linguistic Sémitic traduit de l'allemand**. Tradução de W. Marçais e M. Cohen. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1910.
- CÂMARA JR., M. C. **Dicionário de Filologia e gramática referente a Língua Portuguesa**. 5^a. ed. [S.l.]: J. Ozon.
- CASTRO, A. D. **Historia de Los Judios En España**. Cadiz: Libreria y Tipografia de la Revista Medica, 1847.
- CHOMSKY, W. **Hebrew - The Eternal Language**. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1957.
- CÓDICE de Alepo. [S.l.]: [s.n.].
- CÓDICE de Berlim. [S.l.]: [s.n.].
- CÓDICE de Leningrado. [S.l.]: [s.n.].
- CÓDICE do Cairo. [S.l.]: [s.n.].
- CÓDICE Sasson. [S.l.]: [s.n.], Séc. XI-XII.
- CÓDICE Sasson1. [S.l.]: [s.n.], Séc. XI-XII.
- COHEN, M. **The Kethiv and Qeri System in the Biblical Text - A Linguistic Analysis of The Various Traditions Based on the Manuscript 'Keter Aram Tsova'**. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2007.
- COHEN, N. Y. **(Otsar haGuedolim) (Hebr) אוצר הגדולים**. Haifa: [s.n.], v. 7.
- COULMAS, F. **Writing Systems: An Introduction to Their Linguistics Analysis**. New York: Cambridge University Press, 2003.
- COWAN, D. **Gramática do Árabe Moderno**. Tradução de Safa Jubran. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

- DA PAZ, F. **Compêndio dos principios da grammatica hebraica**: no qual se explicão breve e claramente as regras fundamentaes desta lingua. 2ª. ed. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1826.
- DEL VALLE, C. R. La Cantidad Vocalica y La Masora. **Boletín de la Asociación Española de Orientalistas**, v. 17, p. 137-146, 1981. Disponível em: <http://digitool-uam.greendata.es/R/31PU55UIMVG1TFVMNN9Y6VMIS3GYBXYJJSC2C3UTT52IPQ555V-01133?func=dbin-jump-full&object_id=39040&local_base=GEN01&pds_handle=GUEST>. Acesso em: 2012.
- DEL VALLE, C. R. **La Escuela Hebrea de Córdoba**. Madrid: Editora Nacional, 1981a.
- DEL VALLE, C. R. **El Diván poético de Dunash ben Labrat**: la introducción de la métrica árabe. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Filología, 1988.
- DEL VALLE, C. R. Nova et Vetera Grammaticae Hebraicae Historia II: La lista de gramaticos hebreos del Sefer Moznaim. **Helmantica**, p. 189-198, 2000.
- DEL VALLE, C. R. **Historia de la Gramática Hebrea en España**. Madrid: Aben Ezra Ediciones, v. I, 2002.
- DELGADO, J. M. **El Libro de Hayyuy**: version original Árabe del siglo X. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- DELGADO, J. M. El Opúsculo Sobre la Normativa Vocálica (Kitāb Šurūt Al-Naqt) de Hayyūy (Edición y Traducción). **MEA**, Granada, v. 54, p. 185-230, 2005.
- DELGADO, J. M. LEXICOGRAPHICAL ARRANGEMENT OF MASORETIC MATERIAL. **Journal of Semitic Studies**, Manchester, v. LIV/2, p. 333-363, 2009.
- DERENBOURG, J. **Opuscles et traités d'Abou 'l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordoue (français e árabe)**. Paris: Imprimerie Nationale, 1880.
- DJANAH, Y. B. **Sefer haRiqma (kitab al-luma) le-Rabbi Yona Ibn Djanah beTargumo ha-'Ivri shel Rabbi Yehuda Ibn Tibbon**. Jerusalem: The Academy of Hebrew Language, 1964.
- DOTAN, A. **The Diquque Hatte'amim of Aharon Ben Mose Ben Aser**: With a Critical Edition of the Original Text from New Manuscripts (Hebr.). Jerusalem: The Academy of Hebrew Language, 1967.
- DOTAN, A. **Ben Asher's creed**: a study of the history of the controversy. Jerusalem: Scholars Press for the Society of Biblical Literature and the International Organization for Masoretic Studies, 1977.
- DOTAN, A. The Relative Chronology of Hebrew Vocalization and Accentuation. **Proceedings of the American Academy for Jewish**, v. 48, p. 87-99, 1981.
- DOTAN, A. A New Fragment of Saadiah's "Sab'in Lafzah". **The Jewish Quarterly Review, New Series**, v. 80, p. 1-14, N. 1/2 Juho-Outubro 1989.
- DOTAN, A. **The Dawn of Hebrew Linguistics - The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon - Introduction and Critical Edition (Hebr.)**. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1997.
- DOTAN, A. **The Awakening of Word Lore From The Massora to the Beginings of Hebrew Lexicografy (Hebr.)**. Jerusalem: The Academy of Hebrew Language, 2005.
- DOTAN, A. *Encyclopaedia Judaica*. 2ª. ed. Detroit: Macmillan Reference, v. 13, 2007. p. 603-656.
- DUNASH BEN LABRAT. **Kritik des Dunasch Ben Labrat**. Breslau: [s.n.], 1866.
- DURAN, P. **Sefer Maasse Efod (Hebr.)**. Viena: [s.n.], 5625.
- EISENSTEIN, Y. D. **Ozar Yisrael, A Hebrew Encyclopedia (Hebr.)**. New York: Pardes, v. II, 1951.
- ELDAR, I. **The Art Of Correct Reading of The Bible As Reflected in The Medieval Treatise Hidayat Al-Qari (hebr.)**. Jerusalem: The Academy of The Hebrew Language, 1994.
- ELDAR, I. Hebrew Philology Between The East and Spain - The concept of Derivation as a Case Study. **Journal of Semitic Studies**, v. XLIII/1, p. 49-61, Spring 1998.
- EPSTEIN, A. **Eldad HaDanni (Eldad, o Dainita) (Hebr.)**. Presburg: [s.n.], 1891.
- ÉTICA dos pais (Pirkei Avot) (Hebr.). [S.l.]: [s.n.].

- EZRA, A. B. **Sefer Tsaḥot HaLashon (Hebr.)**. Fuerth: Zurndorfer, 1827.
- FATIHI, A. R. The Arabic Language. In: FATIHI, A. R. **Aspects of Arabic Phonology**. Nova Delhi: Kalinga, 2001. p. 1-10.
- FERREIRA, A. B. D. H. **Dicionário Aurélio**. 5ª. ed. Curitiba: Editora Positivo, 2010.
- FIERRO, M.; SAMSO, J. **The Formation of Al-Andalus**. Brookfield: Ashgate, v. 47, 1998.
- FILIPOWSKI, H. **Criticae Vocum Recensiones Donasch Ben Librat, Livatae Seculo Decimo Compositae Cum Animadversionibus Criticis Jacobi Mejer Tam**. London e Dinburg: [s.n.], 1855.
- FISCHER, S. R. **A History of Writing**. London: Reaktion Books, 2008.
- FLEISCHER, E. **שירת-הקודש העברית בימי-ביינים (Shirat haQodesh HaIvrit Bimei HaBeinaim)**. 2ª. ed. Jerusalem: MagnesPress, 2007.
- FRENSDORFF. **Okhla weOkhla (Hebr e Alemão)**. [S.l.]: [s.n.], 5624.
- FROST, R.; BENTIN, S. Reading Consonants and Guessing Vowels Word Recognition in Hebrew Orthography. In: FROST, R.; KATZ, L. **Orthography, Phonology, Morphology, and Meaning**. North Holland: Elsevier Science Publishers, 1992. p. 27-44.
- GESENIUS, W. **Hebräische Grammatik**. Halle: [s.n.], 1816.
- GESENIUS, W. **A hebrew and english lexicon to the Old Testament including the Biblical Chaldee**. London: [s.n.], 1832.
- GESENIUS, W. **Hebräische Grammatik**. Leipzig: [s.n.], 1866.
- GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. Tradução de A. E. Cowley. New York: Dover Publications inc., 2006.
- GNANADESIKAN, A. E. **The Writing Revolution - Cuneiform to the Internet**. 1ª. ed. Singapura: Utopia Press, 2009.
- GOLDENBERG, G. On the Weak (Feeble) Quiescent and the Hebrew Root (Hebr.). **Lěšonénu**, Jerusalem, 44, 1979-1980. 281-292.
- GOLDENBERG, G. Principles of Semitic Word-Structure. **Studies in Semitic Linguistics**, Jerusalem, p. 10-45, 1998.
- GOLDENBERG, G. HaNiqudiim haSurim weShitoteihem (hebr.). In: OFER, Y.; ZER, R. **Linguists in Studies in Memory of Israel Yeivin**. Jerusalem: Hebrew University Bible Project, v. 6º, 2011. p. 65-78.
- GOLDENBERG, G. The Treatment of Vowel Length in Arabic Grammar and Its Adaptation to Hebrew. In: HASSELBACH, R.; PAT-EL, N. **Language and Nature - Paper Presented to John Huehnergard on The Occasion of his 60th Birthday**. Chicago - Illinois: Studies in Ancient and Oriental Civilization, v. 63, 2012. p. 59-68.
- GRAETZ, H. **Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart (alemão)**. Leipzig: Oskar Leiner, v. V, 1908.
- GRAETZ, H. **The History of The Jews**. Illinois: Varda Books (JEWISH PUBLICATION SOCIETY OF AMERICA), 2002 (1891)/III.
- GRAETZ, H. **History of the Jews**. Illinois: Varda Books (JEWISH PUBLICATION SOCIETY OF AMERICA), 2002 (1891)/IV.
- GRAETZ, H. **Divrei Iemei Israel (Hebr.)**. Tel-Aviv: Izreel Publishing House Ltd., 5720/III.
- GRAETZ, H. **Divrei Iemei Israel (Hebr.)**. Tradução de א. קמנצקי. Tel-Aviv: Izreel Publishing House Ltd., 5720/IV.
- GRINSPAN, N. S. B. Y. M. **פלפולה של תורה (Pilpula Schel Torah)**. Varsóvia: [s.n.], 1935.
- GUISNBURG, C. D. **The Massorah Compiled from Manuscripts Alphatically and Lexically Arranged**. London: [s.n.], v. I, 1880.
- GUISNBURG, C. D. **The Massorah Compiled from Manuscripts Alphatically and Lexically Arranged**. London: [s.n.], v. III, 1885.

- HANAN, A. The Ga'aya and the Qamets: A Dispute Among Spanish Grammarians. **Linguists in Studies in Memory of Israel Yeivin**, Jerusalem, 6^o, 2011. 25-43.
- HAVAZELET, M. Sherira ben Hanina Gaon. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. **Encyclopaedia Judaica**. 2^a. ed. Detroit: Macmillan Reference, v. XVIII, 2007. p. 463.
- HAYYIM, Z. B. "le'inian kelalei haShewa shel Rabbi Yehuda Hayyiu" (hebr.). **Leshonenu**, Jerusalem, v. 20, p. 135-138, 1955.
- HAYYŪDJ. Grammatische Werke des R Jehuda Chajjug. Sifre Diquq me-rosh ha-medaqdeqim R Yehuda Hayyudj. In: DUQUES, L. **Beiträge zur Geschichte der aeltesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments**. Stuttgart: A. Krabbe, 1844.
- HEALEY, J. F. **Leshono Suryoyo - First Studies in Syriac**. New Jersey: Gorgias Press, 2005.
- HIDENHEIM, Z. W. B. S. מודע ספר לבינה והרכסים לבקעה (Moda Labina WeHarkessim Labiqe'a) (Hebr). Brooklyn: Moshe Stern, 5720(1960).
- HORODEZKY, S. A. **Ha-Goren (Hebr)**. Berlin: [s.n.], 1897.
- ISAACS, J. **Our People - History of the Jews**. Nova Iorque: Merkos L'inyonei Chinuch, v. IV, 1991.
- JACOB, E. S. **Even Safir (Hebr)** אבן ספיר. Lyck: [s.n.], 1866.
- JAHN, J. **Grammatica linguae Hebraicae (latim)**. [S.l.]: [s.n.], 1809.
- JUSTROW, M. **The weak and geminative verbs in Hebrew by Abu Zakariyya Ibn Dawud of Fez Hayyug**. Leide: E.J. Brill, 1897.
- JUSTROW, M. **A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature**. London: Luzac, v. II, 1903.
- JUBRAN, S. A. A. C. **Análise contrastiva do sistema fonológico do árabe e do português -nível segmental- e suas implicações pedagógicas**. São Paulo: Edusp, 2003.
- JÜOUN, P. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Tradução de Takamitsu Muraoka. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, v. I, 2005.
- KAHLE, P. **Der masoretische Text des Alten Testaments, nach der Überlieferung der babylonischen Juden**. Leipzig: Hinrich'sche Buchhandlung, 1902.
- KAMINCA, A. **Tahkemoni**. Varsovia: [s.n.], 1899.
- KAPAH, I. ספר יצירה (כתאב אלמבאדי) עם פירוש רבנו סעדיה ב"ר יוסף פיומי זצ"ל מקור ותרגום. 3^a. ed. Jerusalem: Machon Mishnat haRambam, 5765.
- KATZ, L.; FROST, R. The Reading Process is Different for Different Orthographies: The Orthographic Depth Hypothesis. In: FROST, R.; KATZ, L. **Orthography, Phonology, Morphology, and Meaning**. North Holland: Elsevier Science Publishers, 1992. p. 67-84.
- KHAN, G. The Pronunciation of מה- before dages in the Medieval Tiberian Hebrew Reading. **Journal of Semitic Studies**, v. XXXIV/2, p. 433-441, Outono 1989.
- KHAN, G. **A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition**. New Jersey: Gorgias Press, 2012.
- KIRSCHBAUM, S. **Presença Judaica na Idade Média - A Poesia Laica e o Idioma Hebraico**. São Paulo: Targumim, 2008.
- KLAR, B. מגילת אחימעץ. Jerusalem: Sifrei Tarshish, 1944.
- KUTSCHER, Y. תולדות הלשון העברית. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 5729.
- LADEFOGED, P. **Vowels and consonants**. 2^a. ed. London: Blackwell Publishing, 2008.
- LEVIN, B. M. Mitqufat haGueonim - Rav Sherira Gaon. Jaffa: Seadia Schoschani, 1917.
- LEVITA, E. **Tuv Taam (hebr.)**. Veneza: [s.n.], 1538.
- LEVITA, E. **Sefer Habachur (Hebr)**. 2^a. ed. Basel: [s.n.], 1539.
- LEVITA, E. **Opusculum Recens Hebraicum A Doctissimo Hebraeo Germano Grammatico Elaboratum cui Titulum secit תשבי id est, Thishbites (Hebr e Latim)**. [S.l.]: [s.n.], 1541.

- LEVITA, E. **Harkava (hebr.)**. Veneza: [s.n.], 1546.
- LEVITA, E. **Massoret haMassoret**. [S.l.]: Zoltsbakh, 1771.
- LEVITA, E. **Massoret HaMassoret (Hebr)**. London: [s.n.], 1867.
- LOPES, D. **Textos em aljamia portuguesa: estudo filológico e histórico**. Lisboa: Arquivo nacional, 1940.
- LUZZATTO, F. **Notice sur Abou Iousouf Hasday ibn Schaprut (Fr)**. Paris: [s.n.], 1852.
- LUZZATTO, S. D. **Prolegomeni ad una grammatica regionata della lingua ebraica**. Padova: Tipografia Cartallier, 1836.
- LUZZATTO, S. D. **Grammatica della lingua Ebraica**. Padova: [s.n.], v. Parte Prima, 1853.
- MALONE, J. L. **Tiberian Hebrew phonology**. [S.l.]: Eisenbrauns, 1993.
- MALTER, H. **Saadia Gaon his life and works**. [S.l.]: The Jewish publication society of America in Philadelphia, 1921.
- MAMAN, A. **Comparative Semitic Philology in the Middle Ages from Sa'adia Gaon to Tbn Barun (10th-12th C.)**. Tradução de David Lyons. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- MAMAN, A. Kernerman Dictionary News • Number 13 • June 2005. www.kdictionaries.com, 2005. Disponível em: <<http://www.kdictionaries.com/kdn/kdn1302.html>>. Acesso em: 16 fev. 2013.
- MANN, J. Addenda to 'The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History'. **Jewish Quartely Review, New Series**, XI, Abril 1921. 433-471.
- MANN, Y. **Revue des Etudes Juives**, v. 70, p. 113-148, 1920.
- MAS, M. A. **Kitab Al-Muhadara Wal-Mudaqara - Mose Ibn Ezra, Edición e Traducción**. Madrid: CSIC, v. II, 1986.
- MATTINGLY, I. G. Linguistic Awareness and Orthographic Form. In: FROST, R.; KATZ, L. **Orthography, Phonology, Morphology, and Meaning**. North Holland: Elsevier Science Publishers, 1992. p. 11-26.
- MAUCK, S. M. **Yehudah Hayyuj and Biblical Hebrew Roots (Tese de Doutorado)**. Washington: Georgetown University, 2007.
- MENAHEM BEN SARUQ. **Hebraicae Et Caldaicae Lexicon**. Londond-Dinburg: [s.n.], 1854.
- MORAG, S. **The Vocalization of Hebrew, Arabic and Aramaic**. Holanda: Mouton & CO. - S. Gravenhage, 1962a.
- MORAG, S. **The Hebrew Language Tradition of the Yemenite Jews (Hebr.)**. Jerusalem: The Academy of Hebrew Language, 1963.
- MORAG, S. **Qehilot Sefarad WeHaMassoret haLeshonit Shel haLashon HaIvrit**. Jerusalem: Magnes Press, 1992. p. 81-94.
- MORAG, S. **Studies on Biblical Hebrew**. Jerusalem: The Magness Press, The Hebrew University, 1995.
- MORAG, S. **Studies in Biblical Hebrew**. Jerusalem: The Magnes Press, 1996.
- MORAG, S. **Studies in The Biblical hebrew (hebr)**. Jerusalem: The Magness Press, The Jerusalem Academy of Hebrew Language, 1996.
- MORAG, S. **The Traditions of Hebrew and Aramaic of the Jews of Yemen**. Tel-Aviv: Afikim, 2001.
- MORAG, S. **Studies in Hebrew, Aramaic and Jewish Languages (Hebr)**. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2003.
- MORAG, S. **Studies in Hebrew (Hebr)**. Jerusalém: The Hebrew University, Magnes Press, 2003a.
- MORAG, S. **Lectures on the Phonology of Hebrew (Hebr)**. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2009.
- MORAG, S. Sobre as sete dublicadas (Hebr.) על השבע הכפולות בגד כפרת. Jerusalem: המרכז העולמי לתנך בירושלים, v. 55, 5720. p. 207-242.

MORAG, S. **Entre o Oriente e o Ocidente (בין מזרח למערב)**. Sexto Congresso de Ciencias Judaicas dalet. Jerusalem: [s.n.], 5740. p. 141-156.

MORAG, S. העברית כלשון עילית של תרבות: תהליכי גיבוש ומסירה בימי הביניים בארצות הים התיכון. **Pa'amaim**, Jerusalem, v. 23, p. 9-21, 5745.

MORAG, S. ערך מונח המסורה הבבלית 'דיגרא' וגזרונ. **Leshobenu**, Jerusalem, 5745. 297-298.

MORAG, S. Qehilot Sefard UMassoret hahaGayá shel Tveria: haTequfá haRishoná" (hebr.). In: , M. G.-G. E. A. **Shay leHayyim Rabbin - Studies on Hebrew and other Languages Presented to Prof. Chaim Rabin**. Jerusalem: [s.n.], 5751. p. 203-229.

MORAG, S. As comunidades da Andaluzia e a tradição viva da língua Hebraica (hebr.) (קהילות ספרד). In: , M. G.-G. E. A. **Shay leHayyim Rabbin - Studies on Hebrew and other Languages Presented to Prof. Chaim Rabin**. Jerusalem: [s.n.], 5751. p. 203-229.

MORAG, S. Sobre as sete duplicadas BGD CPRT e sobre 'Sarai'-Sara' e 'Avram' e 'Avraham' (hebr.) על 'שבע כפולות בגד כפרת' בספר יצירה ועל 'שרי' - 'שרה' ו'אברם' - 'אברהם'. **Tarbits**, v. 63, p. 135-142, 5754.

MOSCATI, S.; ULLENDORFF, A. S. E.; SODEN, W. V. **An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages Phonology and Morphology**. 3ª. ed. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.

MOSSAD HARAV KOOK. **Daat haMiqra**. Jerusalem: Mossad haRav Kook, 1988.

NATAN BERABBI YEHIEL. העריך. Nova Iorque: Feldhaim, 5706.

NAVEH, J. **The Early History of the Script**. Skokie: Magness Press - Varda Books, 1997-2005. 277-283 p.

NEUBAUER, A. (Ed.). סדר החכמים וקורות הימים - אגרת לרבינו שרירא גאון וספר הקבלה לרבי אברהם בן דוד ועוד. (Seder HaKhakhamim VeQorot HaYamim- Iggeret leRabeinu Sherira Gaon veSefer haQabbala leRabbi Avraham Ben David veOd Liqutim Akherim). Oxford: Clarendon Press, v. I, 1888.

NUTT, J. W. **Two Treatises on Verbs containing Feeble and Double Letters by R. Yehuda Hayug of Fez, Translated into Hebrew from the original Arabic by R. Moseh Gikatlia of Cordova; to which added the Treatise on Punctuation by the same Author translated by Abenz Ezra**. Londres-Berlin: Leipzig, Oskar Leiner, 5630.

OFER, Y. The Notation of Shewa at the End of a Word in the Tiberian Vocalization System. **Leshonenu**, Jerusalem, v. LVII, p. 109-118, 1992.

OFER, Y. **The Babylonian Masora of the Pentateuch Its Principles and Methods (Hebr.)**. Jerusalem: The Academy of The Hebrew Language e Magnes Press, 2001.

OFER, Y. Ketiv and Qere: The Phenomenon, Its Notation, and Its Reflection in Early Rabbinic Literature (Part I). **Lěšonenu**, Jerusalem, v. 70, p. 55-73, 2008.

OFER, Y. Ketiv and Qere: The Phenomenon, Its Notation, and Its Reflection in Early Rabbinic Literature (Part II). **Lěšonenu**, Jerusalem, v. LXXI, p. 255-279, 2009/1.

OFER, Y. An Old Manuscript with Babylonian Vocalization of the Hagiographa. In: OFER, Y.; ZER, R. **Linguists in Studies in Memory of Israel Yeivin**. Jerusalem: Hebrew University Bible Project, v. 6º, 2011. p. 129-155.

OFER, Y. Profª Yossi Ofer from Bar Ilan University. **www.youtube.com**, 2011. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=cVltc4wBTpQ>>. Acesso em: 09 out. 2012.

OFER, Y. 'כתר ארם צובה לאור רשימותיו של מ"ד קאסוטו' (Código de Alepo a luz das Anotações de U. Cassuto (hebr. **Sefunot**, v. 68 - 4 (18), p. 277-344, 5749 /1.

OFER, Y. O keter de Aram Tsová a luz das anotações de U. Cassuto ('כתר ארם צובה לאור רשימותיו של מ"ד קאסוטו'). In: , M. B. **Sefunot: Studies and sources on the history of the Jewish communities in the East**. Jerusalem: Machon Ben Zvi, v. 5749 (יט), p. 277-344.

OFER, Y. אסופות ומבואות בלשון - פרקים בעברית. In: ASHER, M. B. **אסופות ומבואות בלשון - פרקים בעברית**. Jerusalem: The Academy of Hebrew Language, 5757. p. 51-69.

OFER, Y. Trechos do Mahberet Menahem trabalhados em itens massoréticos por Shemuel Ben yaaqov (hebr.). **Lěšonenu**, Jerusalem, v. 62, p. 189-255, 5769.

- PAAP, K. R.; NOEL, R. W.; JOHANSEN, L. S. Dual-route Models of Print to Sound: Red Hemngs. In: FROST, R.; KATZ, L. **Orthography, Phonology, Morphology, and Meaning**. North Holland: Elsevier Science Publishers, 1992. p. 293-318.
- PATÓN, J. L.; SÁENZ-BADILLOS, Á. **Abraham Ibn Ezra - Sefer Moznaim**. Córdoba: Ediciones El-Almendo, 2002.
- PAZ, F. D. **Compendio da Grammatica Hebraica**. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1826.
- PHILLIPSON; JOST; JELLINEK. **Ouvrage grammatical du XI^{me} siecle de Jona Ben Gannach (Aboul-Walid Merwan Ibn Djanah) Traduit de l'arabe en hébreu par Jehuda Ibn Tibbon**. Frankfurt: [s.n.], 1856.
- PINSKER, S. **Likute Kadmoniot**. Viena: [s.n.], 1860.
- PINSKER, S. **Mevo el niqqud ha'ashuri o haBavli (Hebr.)**. Viena: [s.n.], 5623 (1863).
- RABINOVITCH, A. Z. **Toldot HaYehudim Be'erets Israel mishnat 3830 ad 5674 (Hebr.)**. Jafa: Eitan S. Shosani, 1921.
- RABINOVITCH, I. A. **Dorot haRishonim (Hebr.)**. Persburg: [s.n.], 1818.
- RABINOVITCH, N. D. **The Iggeres of Rav Sherira Gaon (Hebr e Ingles)**. Jerusalem: Moznaim, 1988.
- RAPPAPORT, S. Y. **Erekh Milin**. Praga: [s.n.], 1852.
- REVELL, J. A Reconsideration of the Saying 'In Five Verses There Is No ' הכרע (Hebr.). In: OFER, Y.; ZER, R. **Linguists in Studies in Memory of Israel Yeivin**. Jerusalem: Hebrew University Bible Project, v. 6º, 2011. p. 235-249.
- RITTENBERG. **מכלול לרד"ק (Mikhlol LaReDa"Q) (Hebr.)**. Jerusalem: Vagshal, 5726.
- ROBINSON, A. **The History of Writing**. London: Thames and Hudson, 2007.
- ROBLES, S. B. **Tessubot de los Discipulos de Menahem ben Saruq contra Dunash ben Labrat**. Granada: Universidade Pontífica de Salamanca, 1986.
- RUBIN, A. **Samuel David Luzzatto - Prolegomena To a Grammar of The Hebrew Language**. New Jersey: [s.n.], 2005.
- RUBIN, A. D. **A Brief Intoduction to the Semitic Languages**. Picataway: Gorgias Press, 2010.
- SÁENZ-BADILLOS, Á. **Tesubot de Dunas Ben Labrat - Edicion crítica y traducción española**. Granada: Universidade Pontificia de Salamanca, 1980.
- SÁENZ-BADILLOS, A. **Mahberet Menahem. Edición Critica, introducción y notas por Angel Saenz-Badillos**. Granada: Universidade de Granada, 1986.
- SÁENZ-BADILLOS, Á. **Storia della lingua ebraica (italiano)**. Brescia: Paideia, 2007.
- SÁENZ-BADILLOS, Á.; TARGARONA BORRAS, J. **La Academia Rabinica de Cordoba, Gramáticos Hebreos de Al-Andalus (siglos X-XII)**. 2ª. ed. Cordoba: El Almendo de Córdoba S.L., 2003.
- SARA, S. I.; MAUCK, S. M. **Yehuda ben Dauwd Hayyiuj, Tanqit a Treatise on Hebrew Vowels**. Munique: Lincom Europa, 2005.
- SEDER Olam Zuta. Lemberg: [s.n.], 5610.
- SHIMRON, J. **The Language and the Psychology of Reading It**. New Jersey: Taylor & Francis e-Library, 2008.
- SHOSHAN, E. **Even Shoshan Dictionary (6 volumes)**. [S.l.]: The New Dictionary Ltd. , 2003.
- SHOSHANY, R. A Reconsideration of the Correlation between Vocalization and Accentuation in the Babylonian Tradition. In: OFER, Y.; ZER, R. **Linguists in Studies in Memory of Israel Yeivin**. Jerusalem: Hebrew University Bible Project, v. 6º, 2011. p. 251-267.
- SHOSLOVITS, Y. L. B. R. M. M. **Massoret HaQeria (Hebr.)**. Varsóvia: [s.n.], 1886.
- SHPIGEL, S. O caso da discussão com Pirqoi ben Baboi (hebr.) (לפרשת הפולמוס של פירקוי בן באבוי). In: **Toratan Shel Gueonim (Toratan Shel Gueonim)**. Jerusalem: ווגשל, v. II, 5752. p. 749-780.

- SIVAN, D. Biblical Hebrew Roots and Quiescents According to Judah Hayyij's Works. **Hebrew Unio College Annual**, p. 115-127, 1989. ISSN 60.
- SKOSS, S. L. A Chapter on Permutation in Hebrew from David Ben Abraham Al-Fāsi's Dictionary "Jāmi' Al-Alfāz". **The Jewish Quarterly Review, New Series**, v. 23 N°1, p. 1-43, Julho 1932.
- SONNE, I. Saadia-literature. **The Jewish Quarterly review, New Series**, v. 36, p. 427-434, abril 1946.
- STEINER, R. Proto-Canaanite Spells in the Pyramid Texts. **Lěšonénu**, Jerusalem, v. 70, p. 15-27, 2008.
- STEINSCHNEIDER, M. **Jewish Literature from the eight to the eighteenth century with an introduction on Talmud and Midrach**. London: Longman, Brown, Green, Longman's, & Roberts, 1857.
- STERN, S. G. Mevó leQorot Lashon Ivri (Introdução a História da Língua Hebraica) (Hebr.). In: STERN, S. G. **Liber Responsiunum**. Viena: Apud Editorem, 1870. p. ןג-ח.
- TALMUDE Babilônico Bava Metsi'a (aramaico e hebr.). [S.l.]: [s.n.].
- TALMUDE Babilônico de Maccot (Aramaico e Hebr.). Vilna: [s.n.].
- TALMUDE Babilônico de Qidushin. [S.l.]: [s.n.].
- TALMUDE Babilônico Eruvin (Aramaico e Hebr.). Vilna: [s.n.].
- TALMUDE Babilônico San'hedrin (Aramaico e Hebr.). Vilna: [s.n.].
- TALMUDE Babilônico Yevamot (Aramaico e Hebr.). Vilna: [s.n.].
- TANAKH - Breuer. Jerusalem-Tel-Aviv: Ahdut, 1959.
- TEJEDO, M. C. Estudios humanísticos. história. [S.l.]: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, Servicio de Impr., v. VII, 2008. p. 21-60.
- TENE, D. **Sefer HaHassaga which is kitab al-mastalhaq of Rabbi Jonah Ibn Janah in The Hebrew Translation of Obadia HaSefaradi (hebr.)**. Jerusalem: The Academy of Hebrew Language, The Bialik Institute, 2006.
- TENÉ, D.; MAMAN, A.; BARR, J. Linguistic Literature, Hebrew. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. **Encyclopaedia Judaica**. 2ª. ed. [S.l.]: Macmillan Reference USA, v. 13, 2007. p. 29-61.
- TENNE, D. Ibn Janāḥ, Jonah. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. **Encyclopaedia Judaica**. Detroit: Macmillan Reference, v. IX, 2007/1. p. 680-683.
- TIQUN qor'im weSofrim - Yakhin uVoaz. Petah-Tiqwa: [s.n.], 2011.
- VALLICROSA, J. M. M. **Literatura hebraicoespañola**. Barcelona: Editorial Labor, s.a., 1968.
- VERSTEG, K. **Arabic, The Language**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- WELLS, C. **De Bizancio Para o Mundo: a saga de um imperio milenar**. Tradução de Pedro Jorgensen. Rio De janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- WICKES, W.; DOTAN, A. **Two Treatises on the Accentuation of the Old Testament: Ta'ame Emet on Psalms, Proverbs, and Job Ta'ame Kaf-alef Sefarim on the Twenty-one Prose Books**. [S.l.]: Ktav Pub Inc., 1970.
- YAABETS, Z. **Sefer Toledot Erets Israel - Metuqan al pi HaMeQorot HaRishonim (Hebr.)**. Jerusalem: [s.n.], v. X, 5692.
- YABETS, Z. **Sefer Toledot Erets Israel - Metuqan al pi HaMeQorot HaRishonim (Hebr.)**. Jerusalem: [s.n.], v. IX, 5698.
- YEHUDÁ BEN DAVID; BEN KAPRON; BEN GIQATILLA. Responsium discipulorum R. Menahem ben Saruq, i.e. Ben Kafron, Jehuda b. David, Isaak Ibn Chiquitilla contra Responsiones Dunash b. Labrat, Levitae, qui a praedicto R. Menahem in grammaticis dissensit (hebr.). In: STERN, S. G. **Liber Responsium**. Viena: Apud Editorem, v. I, 1870. p. 3-104.
- YEHUDÍ BEN SHESHET. Responsiones discipuli Dunasch b. Labrat, i.e. Jehudi ben Scheschat, quibus sententias discipulorum R. Menahem b. Saruk refutavit. In: STERN, S. G. **Liber Responsium**. Viena: Apud Editorem, v. II, 1870. p. 3-44.

YEHUDÍ BEN SHESHET. **Tešubot de Yehudi ben Šešet (Hebr e Espanhol)**. Granada: Universidad de Granada, 1981.

YEIVIN, I. **The Hebrew Language Tradition as Reflected in the Babylonian Vocalization (Hebr.)**. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, v. I, 1985.

YEIVIN, I. **The Biblical Masorah (Hebr)**. 2a. ed. Jerusalem: The Academy of Hebrew Language, v. Study in Languages III, 2003.

YELIN, D. **Diqduq HaLaschon haIvrit (Hebr)**. Jerusalem: Reuven Mas, 1963.

YONÁ IBN DJANAḥ. **Sepher Haschoraschim Wurzelwörterbuch der hebräischen Sprache von Abulwalid Merwan Ibn Ganah (R. Jona) Aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Jehuda Ibn Tibbon**. Berlin: [s.n.], 1896.

YOUNG, I. **Linguistic Dating of Biblical Textos**. London: [s.n.], 2008.

ZACUTI, A. **Liber Juchassin sive Lexicon Biographucum Et Historicum (Hebr)**. London: [s.n.], 1857.

ZER, R. Was the Masorete of the Aleppo Codex of Rabbanite or of Karaite Origin? **Textus: Studies of the Hebrew University Bible Project**, v. 24, p. 239-262, 2009. ISSN 0082-3767.

ZER, R. In: OFER, Y.; ZER, R. **Linguists in Studies in Memory of Israel Yeivin**. Jerusalem: Hebrew University Bible Project, v. 6°, 2011. p. 79-90.

ZER, R. **O fundamento das interpretações bíblicas com base em Anotações Massoréticas atípicas (Dissertação de Doutorado em Hebraico)**. Jerusalem: Hebrew University, 5767.

ש, אברהם מסון. **מפי בעלי לשונות (MiPi Baalei Leschonot) (Hebr)**. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1988.

אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים בעריכת מרדכי מרגליות. אייזנברג, י **veHaGueonim BeArikhat Mordekhai Margalioṭ (Hebr)**. 4ª. ed. Tel-Aviv: "Yavneh" Publishing House Ltd e Chemed Books and Co. Ltd., v. II, 2000.

שירת ישראל (כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה) לרבי משה בן יעקב אבן עזרא. הלפר, ב. צ- **alMuhadarah VeAlMadacarah LeRabbi Mosche Ben Yaaqov Ibn Ezra) (Hebr)**. Tradução de הלפר אברהם יוסף שטיבל, 5684 (Lipsie): בן-ציון. ליפסיה.

ג (Sefer Tiqun HaSchegaot - Teschuvot Adonia al ReSaG) חזון, ר. ספר תיקון השגגות - תשובות אדוניה על רס"ג (Hebr). In: אהרן משה (Masset Aharon: Mehqarim מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן: **משאת אהרן**. בר-אשר, מ.; כהן, ח. א. (Hebr). [S.I.]: The Bialik Institute - Publishing House, 2009. p. 289-304.

י. (Scheva Kefulot BeGaD) . שבע כפולות בג"ד כפר"ת? על הריש הכפולה ועל רקעו של 'ספר יצירה' (LIBES) ליבס **Kaparat Al haReish haKefula veAl Riq'o Schel 'Sefer Yetsirah' (Hebr)**. **Tarbits**, 61, 5752. 237-247.

י. (LIBES) ליבס **(Torat HaYetsirah Schel Sefer HaYetsirah) (Hebr)**. תורת היצירה של ספר יצירה. (Tel-Aviv: Hotsaat Schoqen), 2000.

Rosh haAin: Prolog, 2005. מילון תלת-לשוני שימושי ערבי-עברי לערבית ספרותית ולערבית מדוברת.

Bnei Brak: Sifrei Qodesh "Or haChaim", 5763. **סדר הדורות**. משכיל לאיתן, נ.

Snif Modiin Ilit: Ahavat Shalom, 5768. **קורא הדורות (Qoreh HaDorot) (Hebr)**. קונפורטי, ד.

ב. מ. **Schem HaGuedolim leMaran Rabbi Khaim** (שם הגדולים למרן חיים יוסף דוד אזולאי. קרענגיל, מ. מ. ב **Yossef David Azulay) (Hebr)**. Jerusalem: המוסד לעידוד תלמוד תורה (haMossad leIdud Talmud Torā), 5754.

ANEXO A – A RAIZ נקד√

Apresenta-se, aqui, uma análise semântica da raiz נקד√ na literatura judaica até Ḥayyūdī e como o equivalente *tanqīt* em árabe foi empregado por Ḥayyūdī.

Derivados de נקד√ na literatura tradicional

Na literatura judaica tradicional, a raiz nominal נקד√ encontra-se: (a) no texto bíblico na expressão ¹⁰⁰⁹ נְקִדִּים que, de acordo com Qimḥi¹⁰¹⁰ que segue Ibn-Djanah¹⁰¹¹, significa manchas pretas em contraste branco¹⁰¹² ou manchas brancas em contraste preto¹⁰¹³; (b) na expressão da Mishná (189 A.D.) “החרובין משינקדו”¹⁰¹⁴, que segundo o Talmude Hierosolimitano (c. 450 A.D.) significa as alfarrobas que ficaram com pontos pretos¹⁰¹⁵; (c) na pergunta feita pelo Talmude Babilônico (c. 500 A.D.) de San'hedrin: “למה נקוד על 'לנו ולבנינו'?” lit. “porque [as letras de] ‘para nós e para nossos filhos’ estão com pontinhos [sobre as letras]?”¹⁰¹⁶; e (d) no Tratado de Sofrim nas expressões formadas pela raiz נקד√ com o sentido de um “pequeno orifício no papel”.

Derivados de נקד√ na literatura massorética e em Se'adīa Ga'on

O “*Diqduqē haTe'amim*” e textos massoréticos fazem o uso de derivados de נקד√ em contextos distintos e, em cada contexto, esses derivados não tem como ser interpretados isoladamente.

Na fórmula (I) que resume questões de formatação obrigatórias na confecção de rolos “sagrados” há dois derivados de נקד√: נקודות e הנקוד.

(I) “[...] quanto à (formatação das) Escrituras Sagradas: a **pontuação**, as letras pendentes¹⁰¹⁷, [as letras] pequenas¹⁰¹⁸, [as letras] grandes¹⁰¹⁹, [as letras] profundas¹⁰²⁰ (finais¹⁰²¹) e aos **pontinhos** [...]”¹⁰²².

¹⁰⁰⁹ Gn 30:39, 31:8, 31:10, 31:12.

¹⁰¹⁰ (RITTENBERG, 5726) p450; A raiz נקד√ aparece no *Maḥberet Menaḥem*, mas somente em um manuscrito, encontra-se uma das citações de Genesis elencadas na nota 1009, mas sem comentários.

¹⁰¹¹ (YONÁ IBN DJANAḤ, 1896) p316-317.

¹⁰¹² “הבהמות הלבנות שיש בהם כתמים שחורים”, lit. “vacas brancas com manchas pretas”.

¹⁰¹³ “שחורות שיש בהם כתמים לבנים”, lit. “[vacas] pretas com manchas brancas”.

¹⁰¹⁴ Tratado de Mishná *Ma'asrot* 1:3.

¹⁰¹⁵ Rabbi Hinenā Bar Papa citado no Tratado Hierosolimitano de *Ma'asrot* (NATAN BERABBI YEHI'EL, 5706) p51 verso.

¹⁰¹⁶ Tratado de San'hedrin 43.

¹⁰¹⁷ Como o <נ> em מִנְשָׁה.

¹⁰¹⁸ Como o <ה> em “בְּהַבְרָאָה” de Gn. 2:4 ou o <א> Lev. 1:1 “וַיִּקְרָא”.

¹⁰¹⁹ Como os <ד> e <ע> em “שָׁמַע יִשְׂרָאֵל [...] אֶחָד”.

¹⁰²⁰ Não é claro o significado de *profundas* (DOTAN, 1967) p173.

¹⁰²¹ Como o <ם> de “לְפָרְכָהּ הַמְשָׁרָה”. Dotan supõe que se trata dos <נ> diferenciados ou talvez das letras

Nota-se que o primeiro derivado de נקד√ “pontuação” está ao lado de “letras”, formando uma espécie de dicotomia “letras” e “pontuação”, e é intuitivo que *pontuação* refere-se ao sistema massorético de sinais¹⁰²³. Quanto aos “pontinhos” inseridos após uma série de “sinais ou símbolos”¹⁰²⁴, referentes à formatação do texto subentende-se que se trate dos pontinhos citados no Talmude de San'hedrin¹⁰²⁵.

Ao tratar das regras de vocalização, a literatura massorética e o “*Diqduqê haTe'amim*”, fazem o uso de expressões como “שתי נקודות”¹⁰²⁶, lit. “dois pontinhos” e “ג' נקודות”¹⁰²⁷, lit. “três pontinhos” fazendo alusão aos dois pontinhos que compõem o <◌◌> e aos três pontinhos, que compõem o <◌◌◌>, respectivamente. Encontra-se também, “[um] ponto” para o <◌◌>¹⁰²⁸ e “seis pontinhos” para a sequência <◌◌◌◌◌◌> como ocorre na palavra מַלְלֶה. Essa nomenclatura também é encontrada nas obras de Se'adia com o mesmo significado¹⁰²⁹.

Derivados de נקד√ em colofões de códices

Em colofões de códices bíblicos, encontra-se *niqqed*, lit. pontuou, ao lado de *catav* e *misser*. Se *catav*, lit. *escreveu*, refere-se à preparação do Texto Consonantal e *misser*, lit. “introduzir anotações massoréticas”, logo *niqqed* refere-se à introdução do sistema massorético de sinais.

Derivados de נקד√ nas réplicas dos alunos de Menaḥem a Dunash e nas tréplicas dos alunos de Dunash.

Em suas réplicas a Dunash, os alunos de Menaḥem fazem o uso de derivados de נקד√ em dois contextos diferentes.

finais <ך, ם, ן, ף, ץ> em oposição às letras <כ, מ, נ, פ, צ> usados nas posições restantes.

¹⁰²² (DOTAN, 1967) p137, tradução nossa.

“[...] והמוקש לכתב הקדש – הנקוד ואותיות תלויים וקטנים וגדולים ועמוקים (עקומים) והנקודות [...]”

¹⁰²³ Como boa parte dos massoretas eram caraitas, inclusive Ben 'Asher, não haveria problema introduzir o sistema massorético de sinais em rolos “sagrados” uma vez que os caraitas acreditavam que eles foram entregues no Monte Sinai (ZER, 2009) p239-262; Dotan, que defende o rabanismo de Ben 'Asher (DOTAN, 1977) não consegue explicar esse trecho satisfatoriamente em (DOTAN, 1967) p167 e p173-176.

¹⁰²⁴ “סימנים” lit. “sinais”, isto é, letras, palavras ou sequência de palavras que remetem à algum assunto. O artifício de sinais era muito usado na literatura talmúdica e massorética para facilitar a memorização dos leitores.

¹⁰²⁵ (DOTAN, 1967) p166-167. Vide tópico anterior.

¹⁰²⁶ “נקודות”, pl. de נקודה, lit. hebr. ponto.

¹⁰²⁷ (DOTAN, 1967) p117-118. Curioso que na edição de Dotan, o número dois aparece por extenso enquanto que três e quatro são representados pelas letras <ג> e <ד> (DOTAN, 1967) p137 “ד' אותיות”, “quatro letras”.

¹⁰²⁸ (DOTAN, 1997) p113.

¹⁰²⁹ (DOTAN, 1997) p113.

Na poesia introdutória fazem o uso da dicotomia “טעמים ונקודות”¹⁰³⁰, encontrada em manuscritos massoréticos¹⁰³¹. Entretanto, não é possível determinar tanto a fronteira quanto a abrangência de “טעמים” e “נקודות” na concepção deles¹⁰³².

No decorrer das réplicas, encontram-se dois derivados de נקד√ com significados distintos¹⁰³³: “el *het* de *be-ḥodsho* tiene *qamets ḥatuf* como demuestra la **puntuación** del *qamets gadol* y los dos **puntos**, siendo estos, los que informan de la elisión del *waw*”¹⁰³⁴.

Neste contexto, “puntuación” refere-se ao <◌◌>, enquanto que o termo “puntos” refere-se aos dois pontos que compõem o <◌◌>.

Uma fórmula análoga com o duplo significado para נקד√, encontra-se nas tréplicas dos alunos de Dunash: “נקוד בשתי נקודות” lit. “pontuado com dois pontinhos”¹⁰³⁵, onde pontuado significa vocalizado e “dois pontinhos” refere-se ao <◌◌>.

Derivados de נקד√ em Ḥayyūdī

Em oposição aos seus antecessores andaluzes, Ḥayyūdī, em nenhuma de suas obras, descreve o *shevā* <◌◌> com o nome “dois pontinhos” e raramente utiliza derivados da raiz verbo-nominal √nqt em árabe para indicar que uma letra está acompanhada de vogal, como em: “אלדאל נקטת [...] אלפאתח” “O *dalet* [<ד>] está sinalizada [lit. ‘pontuado’] com *pataḥ* [<◌◌>”¹⁰³⁶. Ḥayyūdī também denomina o *kitāb* ‘*al-tanqīṭ* ou *kitāb* ‘*al-naqṭ* com um derivado da raiz √nqt ou *niqqud*, em hebraico.

É interessante verificar o uso de *naqṭ* nas gramáticas árabes anteriores a Ḥayyūdī. Segundo Fatiḥi, o termo árabe *naqṭ* foi introduzido em 688 A.D. pelo linguista ‘Abul ‘Aswad ‘al Du‘ālī, para fazer referência às três vogais curtas do árabe por ele introduzidas e enquanto os outros diacríticos para distinção de fonemas consonantais foram chamados pelos gramáticos árabes de /i’jām/¹⁰³⁷.

De acordo com o conteúdo livro do *kitāb* ‘*al-tanqīṭ*, parece que Ḥayyūdī

¹⁰³⁰ (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) p9.

¹⁰³¹ (DOTAN, 1967) p171, terceira coluna da direita para esquerda.

¹⁰³² Para ilustrar que o termo טעמים é subjetivo, cita-se o “*Diqduqê haTe‘amim*” e textos massoréticos nos quais, o termo טעמים pode se referir a uma categoria de doze melismas (DOTAN, 1967) p106; Dotan observa que o denominador comum dessa categoria não é claro, mas com certeza não corresponde a divisão melismática em virtude dos níveis de pausa (DOTAN, 1967) p155-156.

¹⁰³³ (YEHUDÁ BEN DAVID, BEN KAPRON e BEN GIQATILLA, 1870) p524.

¹⁰³⁴ (DEL VALLE, 1981a) p518.

“חי”ת בחדשו קמץ חטוף כאשר תראנה וצורת הנקודה קמץ גדול ושתי נקודות והם המה אשר יורו על נפילת הוי”ו”

¹⁰³⁵ (YEHUDÍ BEN SHESHET, 1870) p42.

¹⁰³⁶ (BASAL, 2001) p263.

¹⁰³⁷ (FATIHI, 2001) p7.

restringe-se aos grafemas vocálicos tiberienses, assim como parafraseia Mauck o título do livro *kitāb 'al-tanqīṭ* “A Treatise on Hebrew **Vowels**” (grifos nossos), estando assim conforme seu uso nas antigas gramáticas árabes.