



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Layli Oliveira Rosado

**Uma análise do discurso de Maimônides: diáspora, idolatria e
messianismo no Livro da Sabedoria e no Guia dos Perplexos (1135-
1204)**

Rio de Janeiro

2018

Layli Oliveira Rosado

Uma análise do discurso de Maimônides: diáspora, idolatria e messianismo no Livro da Sabedoria e no Guia dos Perplexos (1135-1204)

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: História Política e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

R788 Rosado, Layli Oliveira
Uma análise do discurso de Maimônides: diáspora, idolatria e messianismo no Livro da Sabedoria e no Guia dos Perplexos (1135-1204) / Layli Oliveira Rosado. – 2018.
184f.

Orientador: Edgard Leite Ferreira Neto.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Idade Média – História – 1135-1204 - Teses. 2. Judaísmo – História – Teses. 3. Idolatria – História – Teses.. I. Ferreira Neto, Edgard Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 940"1135/1204"

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Layli Oliveira Rosado

Uma análise do discurso de Maimônides: diáspora, idolatria e messianismo no Livro da Sabedoria e no Guia dos Perplexos (1135-1204)

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovado em 20 de Março de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. João Ricardo Moderno
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dr.^a Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Carlos Frederico Calvet da Silveira
Universidade Católica de Petrópolis

Prof. Dr. Paulo André Leira Parente
Escola de História - Unirio

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

À minha mãe e à minha irmã, minhas fortalezas.

AGRADECIMENTOS

O grandioso da vida é nos darmos conta de que nunca estamos sós. No curso de Doutorado, foram quatro anos de muitas mudanças, aflições e superações, e nos quais muitas pessoas ajudaram, de alguma forma, para a realização desse trabalho. É chegado, enfim, o momento de perceber e agradecer às pessoas que estiveram comigo nessa caminhada e que de alguma forma, ainda que direta ou indiretamente, tornaram a conclusão desse projeto possível.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus pela providência e pela inspiração. Ele foi quem me deu forças quando duvidei, e iluminou com sabedoria para prosseguir. O fim desse trabalho foi mais um dos momentos da minha vida em que tive certeza de que é a Ele que todos nós nos voltamos e de que sem Ele nada seríamos.

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Edgard Leite, ainda que essas palavras sejam poucas para exprimir o tamanho dessa gratidão, pela incrível oportunidade, pela confiança e pela paciência. Sou muito grata por tudo que aprendi com ele, pela sua dedicação ao meu trabalho, e por estar ao meu lado, sempre com palavras serenas, sóbrias e de muita sabedoria, apoiando, amparando e esclarecendo.

Agradeço à prof.^a Dr.^a Renata Rozental Sancovsky por todas as vezes que reservou de seu tempo para ler minha pesquisa, pelas exímias sugestões durante a banca de qualificação e por acompanhar meu trabalho durante tantos anos.

Agradeço ao prof. Dr. João Ricardo Moderno, ao prof. Dr. Paulo André Leira Parente, ao prof. Dr. Carlos Frederico Calvet da Silveira e à prof.^a Dr.^a Tânia Bessone pelas excelentes contribuições e pela atenção dedicada ao meu trabalho durante a Banca de Defesa de Tese.

Não posso deixar de agradecer, também, aos demais professores do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, com ênfase em História Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, os quais foram tão importantes para a minha formação. Em especial, sou imensamente grata à prof.^a Dr.^a Lúcia Guimarães pelas extasiantes aulas sobre História da Historiografia.

Também agradeço ao secretariado do Programa de Pós-Graduação em História, por sempre estar disposto a me ajudar e acessível em todos os momentos em que precisei. Todos que ali trabalham sempre foram muito atenciosos na tentativa de resolver todas as questões e dúvidas pertinentes ao curso.

Agradeço à minha família pelo apoio incondicional durante toda a minha formação acadêmica, por sempre acreditar em mim e por lutar pelos meus projetos comigo. Tive o privilégio de ser parte de uma família que sempre foi compreensível nas ausências e nos sacrifícios que foram necessários durante esses quatro anos, que sempre foi minha base e meu suporte em todos os momentos de minha vida. Em especial, agradeço à minha mãe, Ariadna Oliveira, quem moveria montanhas, se fosse necessário, para que tudo desse certo, e à minha tia, Marani Oliveira, que de tanto amor foi morada, foi suporte e foi mãe na cidade do Rio de Janeiro

Sou imensamente grata, também, ao meu namorado, Bruno Rocha Brumatte, que chegou nos meses finais, agregando e renovando as esperanças. Esse trabalho não seria o mesmo sem suas leituras infundáveis, seu amparo nos momentos de dúvida e sua dedicação a nós.

Agradeço às professoras Dr.^a Dirce Nazaré e Dr.^a Karulliny Siqueira por terem impulsionado esse projeto. Foram elas que me encorajaram a ingressar na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e as primeiras a acreditar nessa pesquisa. Sou grata, também, pela inspiração contínua que elas são em minha vida, e por me ensinarem sobre o amor à História e ao Direito.

Agradeço ao querido amigo e professor Dr. Julio Bentivoglio, que sempre que precisei foi acessível e atencioso com meu trabalho, bem como pelos ensinamentos contínuos desde os tempos da graduação em História.

Agradeço à minha querida amiga prof.^a Dr.^a Adriana Gomes por ter sido minha grande companheira nessa jornada. Sua amizade foi um dos grandes presentes que o curso de Doutorado me trouxe, com toda a sua serenidade e o seu carinho. Lembro todos os dias de sua dedicação com a nossa amizade, de todas as vezes que me segurou no colo, e de nossas calorosas risadas durante esses quatro anos.

Sou muito grata aos colegas de orientação e às preciosas amigadas que fiz na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, principalmente ao Prof. Dr. Paulo Debom, ao Prof. Dr. Rafael Cupello, ao José Roberto Saiol, ao Pedro Henrique Torres, à Fernanda Carvalho Torres e à Janaína Santana. Agradeço por tudo o que compartilhamos e pelo companheirismo nesses anos que se passaram

Agradeço aos queridos colegas da comissão organizadora da Semana de História Política do PPGH-UERJ dos anos de 2014, 2015 e 2016 pelas experiências fantásticas que vivemos juntos.

Agradeço ao meu querido amigo e editor jurídico prof. Dr Henderson Fürst pela nossa amizade. Foi um privilégio termos caminhado juntos durante os cursos de Doutorado, ainda que um estivesse na História e o outro no Direito. Sou muito grata, também, por me lembrar cotidianamente que a vida requer perseverança, e que sempre precisamos ter esperanças no amanhã.

Agradeço àquelas que são responsáveis por eu ter conseguido conciliar o Doutorado com o curso de Direito. Acredito que dificilmente encontrarei palavras suficientes para agradecer à Caroline Simme, Dayane Nardoto e Caroline Trabach pelo apoio incansável, sempre dispostas a ajudar, sem nunca faltarem com positividade e com atenção.

Por fim, agradeço aos meus queridos amigos, tanto os distantes quanto os que estão próximos, pela dedicação que sempre tiveram com nossa amizade. Pela compreensão nos meus momentos de ausência, e pelo incentivo nos meus momentos de crise. Em especial, agradeço à Bianca Baroni Santana pelo apoio incontestável desde o primeiro dia, e por todas as palavras de força e de sobriedade durante os momentos de dúvida e de aflição.

Muito obrigada por tudo,

Layli Rosado

A verdade não se torna mais verdadeira porque o mundo inteiro concorda com ela, nem menos verdadeira, mesmo que o mundo inteiro discorde dela.

Maimônides

RESUMO

ROSADO, L. O. *Uma análise do discurso de Maimônides: diáspora, idolatria e messianismo no Livro da Sabedoria e no Guia dos Perplexos (1135-1204)*, 2018. 184 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

No presente trabalho é proposto uma análise do discurso do rabino Moisés ben Maimon (1135 d.C. – 1204 d.C.), também conhecido como Maimônides, no *Livro da Sabedoria* (1180 d.C.) e em passagens selecionadas do *Guia dos Perplexos* (1190 d.C.), no intuito primário de identificar seu entendimento e seus discurso sobre diáspora, idolatria e messianismo. Maimônides foi líder espiritual da comunidade judaica de Fustat, região onde atualmente é o Cairo, no Norte da África, e produziu uma extensa bibliografia em temas variados, sendo destacáveis seus escritos que envolvem os conhecimentos médicos, filosóficos e teológicos. Destarte, suas obras de maior prestígio consistem no *Comentário sobre a Mishná* (1168 d.C.), o código *Mishné Torá*, tendo o *Livro da Sabedoria* como primeiro volume, e o *Guia dos Perplexos*, escritos estes que suscitaram polêmicas e debates no interior da comunidade judaica medieval, tanto por suas formas, quanto por seus conteúdos. Maimônides possuía o objetivo primordial de provar a identidade necessária entre filosofia grega e religião judaica para a correta compreensão das Escrituras Sagradas. Todavia, tal posicionamento não era compreendido pelos estudiosos judeus mais conservadores e, por vezes, visto como uma ameaça à tradição judaica. A polêmica e a hostilidade que envolveu os escritos de Maimônides ficou conhecida na história judaica como a Controvérsia Maimonidiana, e possuiu três fases: em 1180 d.C., quando do término do *Livro da Sabedoria*, de 1230 a 1232 d.C., e de 1300 a 1.306 d.C. Insta salientar que Maimônides viveu num período de severas contendas políticas e religiosas. A convivência entre as três religiões monoteístas, Cristianismo, Islamismo e Judaísmo, esta última como minoria política, permeou os anseios e as produções intelectuais medievais na Dispersão. O cotidiano como minoria religiosa, no caso em tela sob domínio do Islã, em que as posturas políticas e sociais dos dominantes alternavam entre uma tolerância “desdenhosa” e um radicalismo extremo, promoveu a diminuição do *status quo* das comunidades judaicas, enquanto que, ao mesmo tempo, promoveu um acesso e uma difusão de conhecimentos filosóficos da Antiguidade através do árabe, bem como trocas culturais diferenciadas a partir do século X. Nesse viés, a partir do Culturalismo Norte Americano, o qual leciona que o entendimento sobre o contexto é essencial para compreender as influências de um determinado tempo histórico no personagem estudado, e dos conceitos de *identidade* e de *diáspora*, objetiva-se, num primeiro momento, identificar no discurso de Maimônides elementos do conceito de *diáspora* nos escritos selecionados. Somado a isso, se propõe também identificar o conceito de *idolatria* nos escritos selecionados de Maimônides, visto que este compreendia a prática da não-idolatria como a diferença máxima entre os judeus e os não judeus, e analisar suas afirmações sobre a doutrina do messianismo, o qual corresponde ao elemento que interliga passado e futuro, e que envolve o início do fim do sofrimento

judaico. Dessa forma, levanta-se a seguinte questão: *Como Maimônides justifica a realidade vivida pelos judeus de seu tempo e de que forma é influenciado pelos questionamentos promovidos pela Diáspora judaica?* Sendo assim, o eixo norteador deste trabalho é a compreensão e a identificação do conceito de *diáspora* e de seus elementos, a partir do Culturalismo Norte Americano e dos estudos culturais. Para tal, selecionou-se enunciados do *Livro da Sabedoria* e do *Guia dos Perplexos*, tendo como apoio algumas correspondências pessoais de Maimônides. Uma vez que se entende que o sentimento de *diáspora* abrange a afirmação de *identidades*, ou seja, a ideia de pertencimento, e de *diferenças* - a delimitação do “outro”, e a concepção de fim da vivência em dispersão e melhoria do *status quo* de determinada comunidade, o que culmina na ideia de promessa de um “futuro redentor”, concluiu-se que a Revelação no Monte Sinai e a concepção de Povo Eleito são afirmadas por Maimônides como justificativas para a unidade judaica e para a sua perseguição pelos não judeus, que o discurso de conciliação entre religião e filosofia grega objetivava garantir ao Judaísmo validade e legitimidade inquestionáveis, e que a prática do Judaísmo em segredo visando a sobrevivência, sob uma perspectiva de falsa conversão, desde que não se pratique a idolatria pode ser tolerada, o que sugere uma realidade mais permissível quanto à manutenção da unidade religiosa sob domínio muçulmano. A análise do discurso serve como referencial metodológico.

Palavras-chave: Idade Média. Judaísmo. Maimônides. Livro da Sabedoria. Guia dos Perplexos. Diáspora. Idolatria. Messianismo.

ABSTRACT

ROSADO, L. O. *An analysis of Maimonides' discourse: diaspora, idolatry and messianism in the Book of Wisdom and the Guide for the Perplexed (1135-1204)*, 2018. 184 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

The present work intend to do an analysis of the discourse of Rabbi Moses ben Maimon (1135 A.D. – 1204 A.D.), also known as Maimonides, in the *Book of Wisdom* (1180 A.D.) and in selected excerpts from the *Guide for the Perplexed* (1190 A.D.), with the primary purpose of identifying their understanding and their discourse on diaspora, idolatry and messianism. Maimonides was a spiritual leader of the Jewish community of Fustat, present-day Cairo, in North Africa, and has produced an extensive bibliography on various subjects, highlighting his writings that involve medical, philosophical and theological knowledge. Thus his most prestigious works consist of the *Commentary on the Mishnah* (1168 A.D.), the *Mishnah Torah* code, having the *Book of Wisdom* as the first volume, and the *Guide for the Perplexed*, writings which aroused polemics and debates within the Jewish community medieval, both by its forms and by its contents. Maimonides had the primary purpose of proving the necessary identity between Greek philosophy and the Jewish religion for the correct understanding of the Holy Scriptures. However, such positioning was not understood by more conservative Jewish scholars and sometimes seen as a threat to Jewish tradition. The controversy and hostility surrounding the writings of Maimonides became known in Jewish history as the Maimonidian Controversy, and had three phases: at 1180 A.D. when he finished the *Book of Wisdom*, from 1230 to 1232 A.D., and from 1,300 to 1306 A.D. It should be noted that Maimonides lived in a period of severe political and religious strife. The coexistence between the three monotheistic religions, Christianity, Islam, and Judaism, the latter as a political minority, permeated the medieval yearnings and intellectual productions in the Dispersion. Daily life as a religious minority, in the case under Islam's rule, in which the dominant political and social positions alternated between "contemptuous" tolerance and extreme radicalism, promoted a decline in the status quo of Jewish communities, while at the same time, promoted access and diffusion of philosophical knowledge of antiquity through Arabic, as well as differentiated cultural exchanges from the tenth century. In this sense, based on the assumptions of North American Culturalism, which teaches that understanding about context is essential to understand the influences of a certain historical time on the character studied, and the concepts of *identity* and *diaspora*, it is firstly aimed to identify in Maimonides' discourse elements of the diaspora concept in the selected writings. Added to this, it is also proposed to identify the concept of idolatry in the selected writings of Maimonides, since he understood the practice of non-idolatry as the ultimate difference between Jews and non-Jews, and to analyze his claims about the doctrine of messianism, which corresponds to the element that interconnects past and future, and which involves the beginning of the end of Jewish suffering. In this way, the following question arises: *How does Maimonides justify the reality lived by the Jews of his time and in what form is*

influenced by the questions promoted by the Jewish Diaspora? That said, the guiding axis of this work is the understanding and identification of the concept of *diaspora* and its elements, based on North American Culturalism and cultural studies. For this, it was selected statements of the *Book of Wisdom* and the *Guide for the Perplexed*, having as support some personal correspondences of Maimonides. Since diaspora is understood as encompassing the affirmation of *identities*, that is, the idea of belonging, and of *differences* - the delimitation of the "other," and the conception of the end of the dispersed experience and improvement of the *status quo* of a certain community, culminating in the idea of the promise of a "future redeemer," it was concluded that the Revelation at Mount Sinai and the conception of the Elect People are affirmed by Maimonides as justifications for Jewish unity and for their persecution by non-Jews, that the discourse of conciliation between religion and Greek philosophy aimed at guaranteeing Judaism unquestionable validity and legitimacy, and that Jewish practice in secret, as a false conversion, as long as idolatry is not practiced can be tolerated, which suggests that the Muslim rule is more permissible for the maintenance of religious unit. Discourse Analysis serves as a methodological framework.

Keywords: Medieval Age. Judaism. Maimonides. Book of Wisdom. Guide for the Perplexed. Diaspora. Idolatry. Messianism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Mapa do Califado Fatímida (c. 900 - 1171 d.C.)	50
Figura 2 - Fotogravura de Maimônides	74
Figura 3 - Expansão dos Almôades	75
Figura 4 - Páginas do Volume 1 do <i>Mishné Torá</i>	86
Figura 5 – Edição Completa do <i>Mishné Torá</i>	88
Figura 6 - Página do <i>Guia dos Perplexos</i> (c. 1325 - 1374 d.C.)	91
Figura 7 - Página da <i>Epístola do Iêmen</i> datada de 1715 d.C.	127

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	15
1	DIÁSPORA JUDAICA E A CONVIVÊNCIA COM O ISLÃ	31
1.1	Culturalismo, <i>identidade</i> e <i>diáspora</i>	33
1.2	Uma “tolerância” desdenhada	39
1.3	As instituições de liderança judaica	52
1.4	O contexto cultural judaico sob o Islã	61
2	MAIMÔNIDES	71
2.1	Uma biografia	73
2.2	Os escritos de Maimônides	79
2.2.1	<i>O Mishné Torá</i>	85
2.2.2	<i>O Guia dos Perplexos</i>	90
2.3	A formação intelectual de Maimônides	95
2.4	Uma controvérsia política e religiosa	102
3	O DISCURSO MAIMONIDIANO E O CONCEITO DE <i>DIÁSPORA</i>	111
3.1	Filosofia grega e religião judaica: uma identidade essencial	113
3.2	Tradição e identidade: a Diáspora judaica	125
4	A NÃO IDOLATRIA E A CRENÇA MESSIÂNICA	138
4.1	A prática idólatra: o “outro” e a identidade judaica	139
4.2	Um “futuro redentor”: o messianismo	151
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	166

REFERÊNCIAS	172
APÊNDICE A – Listagem das Cartas Seleccionadas	180
APÊNDICE B – Cronologia da vida de Maimônides	181
ANEXO A – Genealogia de Maimônides.....	183
ANEXO B – Os Treze Princípios do Judaísmo	184

INTRODUÇÃO

O estudo adiante delineado propõe a realização de análise do discurso de Maimônides (1135 d.C. – 1204 d.C.),¹ a partir do *Livro da Sabedoria* (1180 d.C.), o primeiro volume do código *Mishné Torá*, e de enunciados do *Guia dos Perplexos* (1190 d.C.), no intuito de compreender os seus posicionamentos sobre diáspora, idolatria e messianismo. Nesse sentido, pretende-se verificar os elementos de identidade e diferença nos escritos de Maimônides, visto que se questiona como ele justificava as dificuldades cotidianas vividas pelas comunidades judaicas na Diáspora, e de que maneira os judeus são, essencialmente, diferenciados dos não judeus e identificados como grupo coeso e homogêneo. Para tanto, se faz necessário também utilizar do auxílio de alguma de suas correspondências² pessoais, que permitem elucidar acerca do contexto de sua época e sua relação com as ideias que Maimônides dissertava e defendia.

Moshe ben Maimon, ou Maimônides, nasceu por volta de 1135 d.C.,³ em Córdoba, região dominada por árabes islamizados e denominada Andaluzia.⁴ Foi um destacável rabino e estudioso proeminente, tendo influenciado profundamente a história do pensamento intelectual judaico medieval. Durante séculos, são diversos os estudiosos que foram influenciados por seus escritos, desde judeus a não judeus. Segundo Gerard Haddad (2003), grande parte dos movimentos de renovação do Judaísmo do século XX se baseou no pensamento maimonidiano.

¹ Maimônides é a forma grega de se expressar “filho de Maimon”, como no hebraico *Moshe ben Maimon*.

² As cartas utilizadas na presente pesquisa estão listadas no APÊNDICE A.

³ A historiografia varia quanto a precisa data de nascimento de Maimônides. Neste trabalho se adota a data mais utilizada pelas publicações mais recentes, que é 1135 d.C. É importante destacar que durante o século XII, no Norte da África, o calendário utilizado era o selêucida. Isso dificulta a estipulação de datas precisas sobre a vida de Maimônides. No entanto, tendo por base a historiografia recente, é possível verificar uma breve cronologia da vida de Maimônides no APÊNDICE B, e no ANEXO A, sua genealogia.

⁴ Andaluzia, ou *Al-Andalus*, foi o nome dado à Península Ibérica pelos conquistadores muçulmanos a partir do século VIII.

Durante sua infância, Maimônides e sua família foram exilados da Andaluzia para fugirem das severas perseguições religiosas que ocorriam na Península Ibérica. Após um longo período de peregrinação pelo Oriente Próximo e Norte da África, fixaram-se em Fustat, região onde atualmente é a cidade do Cairo, no Egito. Dessa forma, Maimônides passou a maior parte de sua vida no Egito, até seu falecimento por volta de 1204 d.C.

Tanto por seu conhecimento, quanto por suas atividades como rabino, Maimônides se destacou e ocupou o cargo de líder espiritual da comunidade judaica de Fustat. Dedicou toda sua vida ao estudo da Lei judaica, o que o tornou reconhecido como uma das grandes autoridades rabínicas pós-talmúdicas.⁵ Somado a isso, como líder espiritual atuou no campo religioso e, também, no político, uma vez que pode exercer a proteção de judeus perseguidos e até favorecer o desenvolvimento cultural em sua comunidade e, algumas vezes, em regiões circunvizinhas.

Não obstante, no período que engloba o recorte temporal definido, qual seja de 1135 a 1204 d.C., tem-se um contexto de muitas polêmicas e debates, o que é característico dos séculos XII ao XIV. Como mencionado, Maimônides foi líder espiritual da comunidade judaica do Egito, região na qual havia alternâncias de posturas políticas com as minorias religiosas. De fato, a Idade Média compreende um período em que ocorre um aumento significativo das reflexões sobre o cotidiano judaico.

Um exemplo disso é a grande quantidade de escritos, não somente de Maimônides, que trazem dúvidas quanto ao futuro dos judeus na história da humanidade, ou que procuravam explicar sobre um possível fim do exílio e retorno a Israel, e sobre o destino e o papel político do Judaísmo. No entanto,

⁵ Após a compilação do Talmude. O Talmude é um registro das discussões rabínicas quanto a Lei, costumes e história judaica. Em setores da Cristandade que almejavam atingir o *status* judaico de minoria tolerada por ser “receptora” do *Antigo Testamento*, o Talmude foi muito criticado por ser uma obra pós-bíblica. O código talmúdico é composto por duas partes: a *Mishná* que é um compêndio escrito da Lei Oral judaica; e a *Guemará*, que é, por sua vez, uma discussão da Lei Oral e de temas expostos no *Tanach*. O *Tanach* consiste no conjunto mestre de livros sagrados, o que é o mais próximo do que se denomina Bíblia Judaica. Esse, por sua vez, é formado pelos escritos contidos na Torá, em *Profetas (Neviim)* e em *Escritos (Ketuvim)*. Seu conteúdo é equivalente ao *Antigo Testamento* cristão, mas com uma divisão diferente. Basicamente, Torá é o nome dado aos cinco primeiros livros do *Tanach*, constituindo o texto central do Judaísmo. Os cinco livros são: *Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio*.

essas problematizações que permeavam diversos escritos medievais não possuíam apenas um cunho religioso, mas também apresentavam questões de ordem política e social. Nesse sentido, compreende-se que tais reflexões são resultado do cotidiano de alteridade, mais especificamente como minoria marginalizada, a qual vivia sobre alternâncias políticas sob os domínios muçulmano e cristão.

Nos escritos de Maimônides é notável que suas concepções estão permeadas de anseios pela era messiânica. Além disso, é destacável também as diferenciações que faz entre judeus e não judeus ao esclarecer os perigos da idolatria, como quando afirma a ideia de que a idolatria é sedutora e contagiosa. Assim, afirmava que os judeus não podiam se aproximar das práticas idólatras, o que era um risco muito perigoso para a fé judaica (*Mishné Torá, Livro da Sabedoria, Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras, 4:1-6; 5:1; 9:1-16*).

Entretanto, ainda que o contexto fosse de radicalismos ou de momentâneos períodos de certa “tolerância”, e as tensões vividas pelos judeus sob os diferentes governos cristão ou muçulmanos, estes últimos aparentavam a possibilidade de alcançar uma maior estabilidade. Sob domínio muçulmano era possível verificar certo grau de desenvolvimento nas comunidades judaicas, e até a possibilidade de acumular riquezas e *status quo*. Além disso, havia uma profícua circulação de ideias, e por consequência de livros e conhecimentos, nos domínios muçulmanos, visto que existia nesses locais um público numeroso.

Um importante fator para o desenvolvimento cultural nessas regiões, inclusive, foi o acesso aos textos produzidos na Antiguidade, através de traduções para o árabe e para o siríaco, e a produção de comentários sobre a filosofia grega realizadas pelos muçulmanos. Tais traduções foram iniciadas pelos árabes e muçulmanos em diversas comunidades na Europa e no Norte da África, por volta do século XI (TWERSKY, 1972).⁶ Isso permitiu colocar ao

⁶ As chamadas casas de sabedoria em muito facilitaram o acesso à filosofia produzida na Antiguidade. No entanto, cumpre destacar que o árabe, durante a Idade Média, abrange um conjunto de dialetos.

alcance daqueles que eram letrados, fossem eles muçulmanos ou judeus, a ciência e a filosofia que havia sido produzida no período Antigo. (BEN-SASSON, 1988). Tal fator é crucial para o entendimento do pensamento maimonidiano, visto que o acesso aos filósofos muçulmanos e árabes foi fundamental para sua formação intelectual. Com isso, Maimônides procurou colocar todo esse conhecimento que adquiriu à serviço do Judaísmo.

A tradução dos escritos gregos realizados pelos árabes permitiu que Maimônides tivesse acesso às ideias e às concepções que haviam sido formulados na Antiguidade, a partir dos comentários produzidos pelos seus contemporâneos, em especial sobre a aplicação da razão e da lógica.⁷ Segundo Nachman Falbel (1984), o pensamento maimonidiano utiliza-se desse aporte para fazer uso do instrumental da razão inerente à filosofia grega no intuito de explicar e demonstrar fundamentos da religião judaica. Maimônides acreditava e defendia, com frequência, que a filosofia grega era fundamental para o verdadeiro entendimento das Escrituras Sagradas, ou seja, dos mistérios divinos e de todo o universo (FALBEL, 1984).

Partindo desses pressupostos, compreende-se que o objetivo primeiro de Maimônides era a demonstração de que era possível a conciliação, ou a síntese, entre razão e fé judaica nos seus escritos. Cumpre destacar que ele não era o primeiro a tentar aproximar religião e filosofia grega. Tal pretensão já existia no pensamento judaico medieval desde o século X. Apesar disso, historiadores e filósofos compreendem que seus escritos foram aqueles que deram mais força ao diálogo entre razão e fé, visto que suas difusões resultaram em polêmicas. Enquanto Maimônides pregava a possibilidade de síntese entre religião judaica e filosofia grega, círculos judaicos mais tradicionalistas não compreendiam tal diálogo e, por isso, não houve uma aceitação imediata das concepções maimonidianas.

⁷ Insta salientar que que a recepção de Maimônides acerca dos escritos de Aristóteles não se deu de forma direta. Não se acredita que ele tenha lido efetivamente os escritos produzidos pelo gregos, mas sim outros trabalhos e comentários de estudiosos árabes e muçulmanos que abordavam as concepções e perspectivas aristotélicas e platônicas.

Na pretensão de realizar a conciliação entre filosofia grega e religião judaica, Maimônides provocou sérios debates no seio do Judaísmo medieval. Essa polêmica gerada e torno dos seus escritos foi denominada pela historiografia de “controvérsia maimonidiana”, e foi dividida em três momentos: a) de 1180 a 1204 d.C.; b) de 1230 a 1232 d.C.; c) de 1300 a 1306 d.C. Todas as três fases foram marcadas por severos debates e discussões entre Maimônides, apoiado por seus seguidores, e seus opositores, os quais compreendiam que tal síntese era uma ameaça ao Judaísmo.

A primeira fase, entre 1180 e 1204 d.C., período este que está compreendido pelo recorte do presente estudo, teve maior foco no Oriente Próximo e no Egito, e configurou uma crise religiosa, mas também política. De maneira geral, foi consequência direta das críticas que Maimônides realizou aos *gueonim*,⁸ que eram os líderes religiosos das academias judaicas da Babilônia, no código acerca da Lei Oral, o *Mishné Torá*,⁹ em 1180 d.C. Estes eram os responsáveis pelo ensinamento e pela propagação da Lei judaica nas comunidades da Diáspora,¹⁰ tanto em território muçulmano quanto no cristão. Somado a isso, eram reconhecidos como a maior autoridade religiosa e política das comunidades judaicas que viviam nos territórios dominados pelo Islã. Sendo assim, essa primeira fase de debates e polêmicas se deu a partir do término e da circulação do primeiro volume do *Mishné Torá*, o *Livro da Sabedoria*, em 1180 d.C., até Maimônides vir a falecer, em 1204 d.C., período em que ele atuou ativamente respondendo às dúvidas e às críticas que recebia quanto à validade de seu código.

⁸ O termo *gueonim* em hebraico é o plural de *gaon*.

⁹ No hebraico também conhecido por *lad ha-Chazaká*, que quer dizer “a forte mão”. No idioma hebraico as letras possuem valores numéricos. Logo, essa terminologia é proveniente da divisão da obra em catorze volumes, pois o valor da palavra *yad* (יָד), que significa “mão”, é equivalente ao número catorze em hebraico. Alguns autores afirmam que o *Mishné Torá* foi terminado por volta de 1177, contudo não há consenso, e geralmente utiliza-se a datação 1180 d.C.

¹⁰ No hebraico, *tefutzah*, que significa “dispersado”, ou *galut*, que significa “exílio”. O termo “Diáspora judaica” faz referência a uma série de expulsões sofridas pelo povo judeu através da história que, conseqüentemente, gerou a formação de inúmeras comunidades fora dos domínios de Israel. Sendo que os judeus compreendem a terra de Israel como uma bênção divina para a verdadeira religião.

Já as outras fases da controvérsia maimonidiana se deram na Europa dominada pelo Cristianismo, visto que os escritos de Maimônides foram recepcionados em um contexto cultural e social diverso daquele em que haviam sido produzidos (TWERSKY, 1972). Durante esses dois momentos, a polêmica centrou-se, primariamente, em torno da conciliação entre filosofia grega e religião judaica, debate que foi efervescido pelos escritos de Maimônides, especialmente no que tange aos posicionamentos que foram defendidos no *Guia dos Perplexos*.

Apresentado o problema, cumpre evidenciar uma breve análise historiográfica sobre os estudos acerca de Maimônides e suas concepções. Com efeito, existe uma grande quantidade de obras sobre o rabino. No entanto, um número limitado está traduzido para o português. Além disso, é importante destacar que os escritos maimonidianos foram originalmente produzidos em árabe ou em hebraico, como algumas correspondências, sendo necessário um mínimo de conhecimento de um dos dois idiomas para a sedimentação do *corpus* documental. Dessa forma, é imprescindível que o pesquisador que decida trabalhar com Maimônides tenha conhecimento razoável sobre outros idiomas, no intuito de expandir as possibilidades no crivo da bibliografia e no leque de informações a serem reunidas.

Vencida a questão do idioma, no entanto, tem-se o problema oposto. Para aqueles que não estão limitados ao português, existe uma imensidão de trabalhos e documentos. Muitos escritos de Maimônides, provavelmente a maioria, foram publicados e traduzidos para o inglês, o espanhol, o francês, o alemão e o hebraico, principalmente por volta do século XX, e estão disponíveis para pesquisa. Além disso, foram realizados compêndios que reúnem suas correspondências pessoais e *responsas*.¹¹ Isso permitiu que a

¹¹ As respostas eram cartas que respondiam às questões formuladas por membros ou líderes de comunidades judaicas espalhadas pela Diáspora a respeito de aspectos da legislação rabínica. Na tradição judaica, essas consultas aos sábios *gueonim* são conhecidas por *Sheelot hu Teshuvot*.

presente pesquisa fosse feita por meio do cotejamento de traduções, tendo em vista que o *corpus* documental neste trabalho é formado pelo *Livro da Sabedoria* e o *Guia dos Perplexos*, tendo como apoio correspondências pessoais selecionadas.

Nesse sentido, para a leitura do *Guia dos Perplexos*, em que o original estava em árabe, utilizou-se das seguintes edições: 1) *A Guide for the Perplexed* (1904), o qual foi traduzido do árabe por M. Frielander; 2) *The guide for the Perplexed* (1974), traduzido do árabe por Schlomo Pines; 3) *Guia de los Descarriados* (1947), o qual foi traduzido do árabe por Fernando Valera; e 4) *Le Guide des Égarés: traité de theologie et de philosophie* (1861), também traduzido do árabe por S. Munk. Nesse caso, as citações no decorrer do texto estão em inglês pelo fato dessa tradução ser a mais confiável e a mais próximo do sentido original do escrito.

Já para a leitura do *Livro da Sabedoria*, além da edição em hebraico publicado pela Universidade de Jerusalém, foram utilizadas as seguintes edições: 1) *Le livre de la Connaissance* (2004); 2) *Mishné Torá: o Livro da Sabedoria* (2000); e 3) *Mishneh Torah: introduction and Book of Knowledge* (2000). Essas citações, por sua vez, estão em português, visto que as traduções nos diferentes idiomas possuem sentidos muito semelhantes. Por fim, as correspondências pessoais e as epístolas foram cotejadas em suas traduções no português, no inglês, através da publicação *Epistles of Maimonides* de David Hartman e Abraham Halkin, e em hebraico, através da publicação *Igerot haRambam* de I. Shailat.

Ao analisar os autores que dedicaram a estudar os escritos maimonidianos e os desdobramentos da controvérsia, foi perceptível observar algumas nuances. Logo após os séculos XII e XIII os escritos de Maimônides alcançaram difusão, mesmo quando censurados, e é notável a influência do destes em algumas das concepções de São Tomás de Aquino e Alberto Magno. De acordo com Guttmann (2003), outros traços de sua influência sobre a filosofia cristã podem ser encontrados até o início da Idade Moderna. Sendo assim, Maimônides pode ser encontrado como um dos alicerces fundamentais

para a construção da herança teológica e intelectual judaico-cristã (FALBEL, 1984).

Durante o século XX, a Segunda Guerra Mundial traz novos elementos para os estudos sobre Maimônides. Após a década de 1940, é perceptível a busca por uma afirmação e exaltação dos eruditos judeus medievais em autores como Dubnow (1944), Wolfson (1977), Baer (1977), Bedarride (1947), Lewis (1984), Grayzel (1947), Goitein (1974), Salo Baron (1968), entre outros. Nestes autores, é possível encontrar a denotação de “Idade de Ouro” para o período entre os séculos X e XIII, o que passa uma ideia de progresso e desenvolvimento, em que os principais eruditos judeus medievais estiveram em franca produção intelectual. Destarte, têm-se uma exaltação do personagem de Maimônides, destacando seu papel social como líder espiritual judaico num período de perseguições e dificuldades.

Como exemplo, Dubnow afirmou (1944, p. 324), “[...] depois do Pentateuco e da *Mishná*, ninguém fez tanto pelo desenvolvimento do Judaísmo”. Em seguida Bedarride (1947, p. 131) também exalta Maimônides ao afirmar que “[...] acima de tudo, por justa causa, à luz do Ocidente, Moisés, filho de Maimon, pode ser considerado como a águia da literatura hebraica”. No entanto, apesar de destacarem Maimônides, nenhum dos dois autores trazem muitos detalhes sobre a controvérsia maimonidiana. Importante frisar que algumas questões levantadas por Maimônides permanecem em debate no seio do Judaísmo contemporâneo.

Isto posto, do século XX em diante, o estudo sobre Maimônides procura reverenciar sua figura e destacar suas concepções filosófico-teológicas. É muito comum encontrar Maimônides em qualquer manual ou compêndio sobre filosofia medieval. Contudo, tais concepções foram mais exploradas seus escritos que possuem maior aporte filosófico, tal como o *Guia dos Perplexos*, e por isso os pesquisadores se atém mais sobre este escrito em especial, passando pelos outros em breves comentários e análises. Um exemplo disso pode ser verificado na obra intitulada *Cambridge Companion to Maimonides* (2006), organizado por Kenneth Seeskin, que reuniu diversos estudiosos com o intuito de abranger os principais aspectos filosóficos e religiosos e suas

influências em Maimônides, e as consequências deste para a filosofia judaica medieval e para o Judaísmo através da história.

Todavia, o presente trabalho é uma proposta de enriquecer as análises sobre os escritos e as concepções de Maimônides, porém através de um viés não estritamente filosófico. O objetivo primordial desse estudo é identificar e compreender o discurso de Maimônides acerca da Diáspora judaica, em seus escritos que foram produzidos entre os anos de 1160 e 1204 d.C. Neste período, Maimônides já havia se fixado no Norte da África, e se torna líder espiritual da comunidade judaica de Fustat. Assim, nesse lugar de fala em que o personagem se encontra, o contexto era diverso daquele da Península Ibérica, de maneira que havia grande circularidade de ideias e certa “tolerância”. É importante frisar que o conceito de *diáspora* faz referência ao sentimento de “pertencimento”, à construção de *identidade e diferença*, e à crença na existência de um futuro redentor. Dessa forma, levanta-se a seguinte questão: como Maimônides justifica a realidade vivida pelos judeus de seu tempo e de que forma é influenciado pelos questionamentos promovidos pelo cotidiano de Diáspora judaica?

Somado ao objetivo primordial supracitado, pretende-se também identificar o discurso sobre a não idolatria nos escritos de Maimônides em questão, visto que essa é compreendida pelo autor como a diferença máxima entre os judeus e os não judeus, e também a crença no messianismo, o qual corresponde ao elemento que interliga passado e futuro e colocaria fim ao sofrimento judaico. Para tanto, mais que os conceitos filosóficos e teológicos, faz-se necessário a análise de seu contexto, e de seus escritos, de maneira a utilizar técnicas, como o método do discurso, que permitam identificar os elementos que Maimônides utilizou e destacou, os quais são tão exaltados pela sedimentação do pensamento judaico medieval pelos autores aqui citados.

Tendo em vista o problema apresentado e os objetivos acima delineados, a vertente historiográfica em que se insere a presente pesquisa é a Nova História Cultural, desenvolvida a partir da década de 1980. Essa vertente surge no intuito de tentar corrigir os problemas teóricos que a corrente das mentalidades apresentou na década de 1970, através da afirmação e da legitimação do estudo das ideias sem abrir mão da História como disciplina específica e autônoma (VAINFAS, 2002, p. 53). Todavia, a História Cultural procura estabelecer um aporte teórico que permite identificar de que modo a realidade social é construída, pensada e lida em diversas regiões e em diferentes tempos históricos.

Roger Chartier (1990), ensina que ao voltar as análises para o campo social, é possível ter como objeto as formas e as motivações das representações. Somado a isso, torna-se possível, também, pensá-las como análise dos trabalhos de representação das classificações e das exclusões que fazem parte da estrutura das relações sociais e conceituais existentes num tempo ou num lugar. Em outras palavras, as representações do mundo social e cultural como construídas são determinadas, em grande medida, pelos interesses dos grupos e as forjam. Nesse sentido, “[...] para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza” (CHARTIER, 1990, p. 17).

A História Cultural estabeleceu uma relação entre a história de como, onde e porque os documentos são produzidos, a história da análise histórica e história de como estes documentos são recebidos por quem os lê (BARROS, 2005). Isso permite uma reflexão mais ampla sobre a História como um discurso construído acerca da realidade vivida, e também sobre o ofício do historiador que busca compreender esse mundo real (VAINFAS, 2002). No entanto, essa compreensão acerca do social não é formada por discursos neutros, mas sim por práticas que possuam uma tendência de impor uma autoridade predominante, no intuito de legitimar ou justificar determinadas escolhas ou condutas.

Roger Chartier (1990) destaca, também, a importância de considerar o contexto no qual dado texto foi construído quando se objetiva ler ou

compreender determinado autor. Assim, se faz necessário um exercício contínuo que estabelece idas e vindas do discurso escrito ao fato vivido, o que questiona a ideia de que o documento seria um mero testemunho de uma realidade, ou um mero instrumento de mediação entre o personagem e o historiador. Para ele, é preciso considerar as representações como uma realidade que possui múltiplos sentidos (CHARTIER, 1990).

É visando a prática do exercício de ir do discurso ao fato e que Roger Chartier (1990) propõe o conceito de *representação*. Para esse autor, as representações estão interligadas às práticas culturais, as quais compreendem condutas “[...] realizadas por seres humanos em relação uns com os outros e na sua relação com o mundo, o que em última instância inclui tanto as ‘práticas discursivas’ como as práticas ‘não-discursivas’” (BARROS, 2005, p. 129). Sendo assim, o conceito de representação faz referência ao modo pelo qual determinada realidade é construída, pensada ou lidar por diferentes grupos sociais, em lugares e em tempos diferentes.

Destarte, a construção das identidades sociais passa a ser compreendida como resultado de uma relação de força em que se tem as representações impostas por aqueles que possuem o poder de classificação e a visão daqueles que são classificados. Logo, uma determinada comunidade produz uma definição de si mesma como sendo aquela que é submetida ou resistente. Essa classificação e delimitação é que produzem as configurações intelectuais múltiplas, que somadas às práticas que fazem reconhecer uma identidade social, ou seja, “[...] uma maneira própria de estar no mundo” (CHARTIER, 1990, p. 23), geram as formas institucionalizadas pelas quais um coletivo ou um indivíduo marcam de forma visível e contínua a existência de uma comunidade.

Dito isso, compreende-se que há duas maneiras para estudar as representações, conforme demonstrado por Roger Chartier (1990). A primeira parte da análise acerca da construção das identidades sociais. A segunda, por sua vez, é através do estudo da capacidade de um coletivo reconhecer sua existência tendo como base uma unidade. Essa unidade, no entanto, é moldada pela representação (CARVALHO, 2005). Nesses termos, é possível

verificar que existe uma relação entre a ideia de representação e o conceito de *identidade*, o qual será delineado no Capítulo 1. Isso se dá pelo fato de que o processo de fixação de identidades se inicia a partir da forma como um grupo compreende, interpreta ou representa a si mesmo e ao seu mundo (SILVA, 2004).

Partindo desses pressupostos, entende-se que o estudo da representação e da fixação de identidades pode ser feito através do método da Análise do Discurso (AD), visto que tanto as representações consistem em discursos, quanto vice-versa. No presente estudo utiliza-se da Análise do Discurso como proposta pela escola francesa, a qual compreende o *discurso* como um produto social, cultural e que é construído num determinado contexto histórico (MAINGUENEAU, 2016). Na aplicação desse método, não convém a realização apenas de uma interpretação semântica do conteúdo, mas sim a verificação dos motivos ou as razões pelas quais o texto traz determinadas informações ou, se for o caso, as ocultas (ORLANDI, 2000). Dominique Maingueneau (2004, p. 170) explica que o *discurso* possui algumas características que são fundamentais, quais sejam:

- a) Uma organização transfásica;
- b) Orientação;
- c) É forma de ação;
- d) É interativo;
- e) Possui contexto;
- f) É assumido;
- g) Corresponde às normas sociais e específicas do próprio discurso;
- h) É assumido em um interdiscurso.

A análise do discurso propõe compreender como se dá a produção de sentidos pelo homem, tendo por objeto o *discurso*. Esse, por sua vez, corresponde ao homem inserido na sua história, nos seus processos de produção, e nos aspectos da linguagem. De acordo com Orlandi (2012, p. 15), “[...] o discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: como o estudo do discurso observa-se o homem falando”. Logo, o objetivo da análise do discurso é descrever, explicar e avaliar, de maneira crítica, os processos de

produção e circulação dos sentidos dos discursos que são produzidos na sociedade.

Portanto, para o método da Análise do Discurso o *discurso* é uma interação ou um modo de produção social que não pode ser neutro, ou inocente, ou natural, e que sempre possui uma intenção, trazendo consigo diversos sentidos (BRANDÃO, 2004; PINTO, 1999). A Análise do Discurso procura compreender a linguagem enquanto trabalho simbólico, ou seja, o *discurso* faz parte do homem e da sua história. Logo, o conceito de *discurso* propõe apreender o caráter dual que a linguagem possui. Se por um lado é formal e possui aspectos puramente linguísticos, por outro possui diversos elementos subjetivos e sociais. Por isso, a análise do discurso questiona, por exemplo, de onde se fala, o que se pretende passar ao falar, e os motivos do discurso (ORLANDI, 2000).

Como mencionado, a Análise do Discurso busca elucidar o motivo pelo qual dado texto diz e mostra. Os textos são produtos culturais que se inserem em um contexto, ou seja, em uma condição de produção, circulação e consumo. De acordo com Eni Orlandi (2000, p. 15), “[...] as diferentes perspectivas pelas quais se observa um fato, ou acontecimento, dão origem a uma multidão de diferentes objetos de conhecimento, cada qual com suas características e propriedades”.

O discurso é uma prática social e encontra-se inserido em um determinado contexto, pois é por meio dele que as disputas sociais são realizadas, devido à necessidade de determinado grupo afirmar sua identidade (ORLANDI, 2000). Apesar de o discurso ser heterogêneo por natureza, há uma busca, por parte dos indivíduos, pelos elementos que possam pressupor uma homogeneidade no que concerne ao conteúdo e às motivações daquilo que está sendo dito; o que propicia a afirmação ou a legitimação de determinada identidade individual ou coletiva.

Por conseguinte, o discurso articula saber e poder, pois quem enuncia fala de um lugar histórico e de um lugar social, representando um segmento de uma sociedade. Sendo que o sujeito do discurso possui o direito reconhecido

institucionalmente. Logo, seu discurso está sempre ligado a uma verdade, que pode ser tanto própria quanto do grupo a que se vê pertencente (MAINGUENEAU, 2016; BRANDÃO, 2004).

Os discursos são heterogêneos por natureza, e há uma tentativa de encontrar nesses discursos elementos que pressupõem uma homogeneidade, seja no que concerne ao conteúdo, seja naquilo que se intenta afirmar ou negar. Logo, na análise dos elementos homogêneos inseridos nos discursos é que se torna perceptível que a verdade está intimamente ligada à identidade de determinado grupo ou indivíduo. Essa identidade sofre transformações a partir das trocas culturais que ocorrem entre diferentes grupos ou indivíduos em diversos níveis. Dessa forma, o discurso sempre possui protagonistas, os quais não podem ser dissociados de seus lugares sociais e contextos históricos.

Tendo em vista o entendimento sobre o método da Análise do Discurso, insta salientar a utilização, na presente pesquisa, do conceito de *discurso constituinte*, conforme demonstrado por Charaudeau e Maingueneau (2016). O *discurso constituinte* faz referência aos discursos que possuem como característica determinada enunciação que lhe garanta legitimidade ou validade. De acordo com Maingueneau (2016), esse é o caso, por exemplo, do discurso religioso, o qual frequentemente faz referência às Escrituras Sagradas no intuito de garantir legitimidade. No caso dos textos produzidos por Maimônides, verifica-se que ele apenas remete à Torá, ao Talmude, ou aos seus próprios escritos. Sendo assim, nota-se um discurso constituinte em que procura garantir legitimação à sua interpretação e aos seus entendimentos. Isso ocorre, por exemplo, quando discorre sobre o messianismo, ou sobre a prática da não idolatria.

A partir do referencial teórico supracitado, e dos objetivos delineados, parte-se do pressuposto de que as proximidades entre elementos religiosos do

Islã e do Judaísmo, principalmente quanto a não idolatria, bem como a formação filosófica muçulmana de Maimônides, são influências importantes para que ele entenda os idólatras como um risco muito mais grave para o Judaísmo medieval que o Islamismo. Somado a isso, entende-se que, no *Mishné Torá*, o Rambam é incisivo na separação cotidiana entre os judeus e os idólatras. Nesse sentido, ele expõe que o judeu não pode em hipótese alguma permitir ou sequer facilitar a prática da idolatria, mesmo que inconscientemente. Aconselhando, inclusive, que o ideal era não haver contato entre judeus e aqueles que praticam idolatria. Por isso, acredita-se que Maimônides defendia uma ideia de contágio entre os idólatras e os judeus, o que precisava ser contido e evitado, devido à convivência como minoria entre outras religiões.

Enfim, é interessante destacar que apesar da perseguição e do exílio sofridos sob o domínio muçulmano, Maimônides aparentava certa inclinação tolerante pelo fato do Islamismo ter facilitado o acesso à filosofia grega e ter prática com similaridades à judaica. Dessa maneira, acredita-se que para ele o mundo muçulmano era melhor e mais estável para a sobrevivência do Judaísmo medieval que a Cristandade. Sendo essas as hipóteses levantadas, trata-se em seguida na descrição dos capítulos.

O primeiro capítulo discorre sobre o referencial teórico que serve de base para a tese, o *culturalismo norteamericano* e os conceitos de *diáspora* e de *identidade*. Visto que o *culturalismo* propõe o entendimento acerca do contexto o qual causa efeitos nos indivíduos, esse capítulo também trata sobre o contexto das comunidades judaicas sob domínio muçulmano, com ênfase no Norte da África e no Oriente Próximo. Nesse sentido, é feito um estudo sobre as instituições de liderança judaica e as lideranças locais, as quais passam por significativas transformações nessas regiões durante o período estudado. Ao final, disserta-se sobre a influência do domínio muçulmano e sua cultura

árabe¹² nas comunidades judaicas, a qual permitiu acesso à filosofia grega e a uma profusão de ideias e debates no seio do Judaísmo medieval.

O segundo capítulo elucida acerca da biografia de Maimônides, utilizando de suas cartas para ilustrar sua realidade vivida. É nesse capítulo que se encontra um estudo sobre os escritos mais importantes do Rambam, em especial aqueles que servirão de fontes para o presente trabalho, o *Livro da Sabedoria* e o *Guia dos Perplexos*. Neste ponto, também é dissertado sobre o pensamento e as influências de Maimônides e, por consequência, sobre a controvérsia maimonidiana.

No terceiro capítulo parte-se para a aplicação direta do referencial teórico, com base no que foi escrito nos capítulos anteriores, para análise do discurso de Maimônides. Num primeiro momento discorre sobre o método de demonstração das verdades religiosas através da conciliação entre razão e fé, ou seja, entre filosofia grega e religião judaica. Num segundo momento, por sua vez, busca-se compreender o sentido da Diáspora nos escritos de Maimônides, e de que forma o autor procura legitimar o pertencimento e a unidade da comunidade judaica de seu tempo, servindo de base para a análise seguinte acerca da *diferença* e do futuro redentor.

Finalmente, o quarto capítulo, trata acerca da não idolatria e do messianismo nos escritos de Maimônides. Nesse capítulo, propõe-se compreender a importância da não idolatria em seus escritos, e como essa diferenciação é fundamental para distinguir judeus, muçulmanos e cristãos. Também propõe uma análise sobre o messianismo, elemento que simultaneamente legitima um passado uno aos judeus e serve de promessa para o fim da dispersão.

¹² Entende-se por “cultura árabe” como o conjunto de manifestações sociais e culturais das tribos árabes islamizadas que dominaram a faixa territorial da Andaluzia e do Norte da África nos períodos que englobam o século X ao XII.

1 DIÁSPORA JUDAICA E A CONVIVÊNCIA COM O ISLÃ¹³

A conquista muçulmana trouxe consigo condições econômicas e sociais diferenciadas para os judeus, marcadas pelo desenvolvimento econômico e pela intensa vida urbana durante os séculos IX e XII. De acordo com Haim Hillel Ben-Sasson (2002, p. 386), as conquistas muçulmanas

[...] criaram uma área política que abrangeu a grande maioria dos judeus sob domínio de um califado muçulmano. Não houve tal concentração da Diáspora Judaica sob um reino único desde o dia de Ciro II e o Império Aquemênida. As novas circunstâncias acidentalmente forneceram aos judeus uma ampla oportunidade de autogoverno, bem como vantagens na vida econômica.¹⁴

Essas circunstâncias permitiram aos judeus mudanças nos padrões comunitários, enquanto que políticas de “tolerância” religiosas, possíveis sob determinados governos muçulmanos, permitiram que alcançassem certa prosperidade. Essa conjuntura vai permear o cotidiano e a difusão de ideias das comunidades judaicas em *dar al-Islam*.¹⁵

Segundo Salo Baron (1968), sob domínio muçulmano, os judeus puderam adentrar um novo período de expansão demográfica, espiritual e intelectual. Por exemplo, o cotidiano cultural gerado pela interação entre muçulmanos e judeus despertou o interesse das comunidades judaicas na arte, na ciência, na poesia e na filosofia produzidas pelos próprios muçulmanos, bem como pelos gregos. De fato, o choque entre as diferentes crenças monoteístas, provocado pela expansão do Islamismo, somado a uma cultura judaica desenvolvida no seio do mundo muçulmano e à convivência na Diáspora são aspectos importantes para história do Judaísmo.

¹³ Tendo em vista o recorte temporal da presente pesquisa, propõe-se pensar a medievalidade no Islã, mais especificamente as atitudes deste diante das comunidades judaicas e cristãs quando da invasão muçulmana até o século XII d.C.

¹⁴ “*There had been no such concentration of Diaspora Jewry- within a single realm since the days of Cyrus and the Persian Achaemenids. The new circumstances incidentally provided the Jews with ample opportunity for self government, as well as advantages in their economic life*”.

¹⁵ A faixa de território dominada pelos muçulmanos era conhecida como *dar al-Islam*, ou “terra do Islã”.

Segundo Itzack Baer (1977), a Diáspora é um dos pontos fundamentais para o estudo das relações do Judaísmo com as outras religiões monoteístas. As condições externas sob as quais os judeus viviam provocavam questionamentos internos no seio do Judaísmo, dúvidas provenientes da convivência com o Islamismo e com o Cristianismo. Questionamentos sobre a eleição de Israel, o fim do Exílio, a crença messiânica e o papel dos judeus enquanto povo disperso permeavam toda a produção judaica medieval. Isso pode ser constatado, por exemplo, quando se analisa a produção intelectual de Maimônides, os quais a questão em torno da Diáspora, da idolatria e do messianismo estão constantemente em voga.

No presente trabalho, primeiro foi necessário elucidar acerca do referencial teórico que norteia esse estudo. Como dito anteriormente, a Diáspora é um elemento fundamental para compreender os escritos judaicos medievais. Por isso, discorre-se acerca da teoria do *culturalismo*, a qual propõe uma análise do indivíduo sob uma perspectiva histórica, levando em consideração contexto, seus efeitos e suas reações. Também elucidam-se acerca dos conceitos que nortearão essa pesquisa: o de *identidade* e o de *diáspora*.

Em um segundo momento, trata-se acerca do contexto sob domínio muçulmano, mais especificamente sobre as atitudes políticas e sociais dos dominantes para com os judeus do Norte da África e do Oriente Próximo. Em terceiro, discorre-se sobre as instituições de liderança judaicas e dos líderes espirituais locais, responsáveis pela autonomia das comunidades judaicas sob domínio muçulmano e pela difusão dos ensinamentos acerca da Lei judaica na Diáspora. Por fim, trata-se acerca do pensamento intelectual judaico e das influências que o mundo muçulmano traz para o desenvolvimento cultural judaico.

1.1 Culturalismo, *identidade e diáspora*

De início, há que se explicitar que o presente estudo tem como fundamento teórico o *Culturalismo*, ou a *Escola Americana de Antropologia*. Trata-se de uma corrente da antropologia norte-americana, surgida a partir das décadas de 1920 e 1930, que está associada a ideia de *particularismo histórico*. Segundo Franz Boas (2005, p. 44),

[...] os pesquisadores norte-americanos estão sobretudo interessados nos fenômenos dinâmicos da mudança cultural; que tentam elucidar a história da cultura pela aplicação dos resultados de suas investigações; e que relegam a solução da questão final – sobre a importância relativa do paralelismo do desenvolvimento cultural em áreas distantes em oposição à difusão em escada mundial e à estabilidade de traços culturais por longos períodos de tempo – a uma época futura, em que as condições reais de mudança cultural sejam mais bem conhecidas.

Em outras palavras, essa corrente procura identificar a caracterização das culturas humanas por meio de específicos elementos e processos históricos. De acordo com Jean-François Dortier (2010, p. 105),

[...] para os culturalistas [inclusive Boas], uma cultura representava uma espécie de inconsciente social, ou seja, um sistema de valores e de crenças no qual os indivíduos estão, sem que disso tenham consciência, imersos desde a infância. [...] Nos estudos culturais, a cultura não é um meio homogêneo em que estão imersos inconscientemente os indivíduos, mas um conjunto de "discursos" ou "textos" que se prestam a contínuas transformações e reconsiderações.

Entretanto, não significa dizer que os pesquisadores dessa teoria estejam concentrados em pesquisas detalhadas, sem propor uma solução definitiva para a questão em torno da história filosófica da civilização humana. E sim, como afirma Franz Boas, esses pesquisadores compreendem que não estão “[...] aptos a resolver um problema histórico complexo com uma fórmula” (BOAS, 2005, p. 45).

Dessa forma, a *Antropologia Cultural* parte da ideia de que todo problema da história cultural é apresentado como uma questão, antes de tudo, histórica. O ofício do historiador, enquanto almeja compreender a história, requer que se conheça como as coisas são e, também, como as coisas vieram a ser de dada maneira. Com o método aqui proposto, “[...] todas as formas culturais aparecem, com maior frequência, num estado de fluxo e sujeitas a modificações fundamentais” (BOAS, 2005, p. 45). Ainda segundo Boas (2005, p. 47),

[...] cada grupo cultural tem sua história própria e única, parcialmente dependente do desenvolvimento interno peculiar ao grupo social e parcialmente de influências exteriores às quais ele tenha estado submetido. Tanto ocorrem processos de gradual diferenciação quanto de nivelamento de diferenças entre centros culturais vizinhos. Seria completamente impossível entender o que aconteceu a qualquer povo particular com base num único esquema evolucionário.

A finalidade principal das pesquisas propostas por esse campo é enfatizar a importância de dado aspecto que é comum a mais de um fenômeno histórico. Ou seja, apesar do caráter histórico singular que o desenvolvimento cultural possui em diversas áreas do mundo, é perceptível a ocorrência de determinados paralelismos típicos (BOAS, 2005). Um exemplo disso é o desenvolvimento do racionalismo no curso do desenvolvimento intelectual humano. Quando analisamos o desenvolvimento do conhecimento humano, uma de suas características fundamentais parece ser a passagem gradual das atividades que antes se desenvolviam inconscientemente para se tornarem objeto da razão. Dessa forma, aos poucos a consciência humana passou a tomar conta de atividades que antes eram executadas de forma automática pelo indivíduo e pela sociedade (BOAS, 2005).

O *Culturalismo* propõe que é necessário um conhecimento cronológico dos acontecimentos, mas também uma percepção das condições sob as quais as mudanças ocorrem. Logo, a cultura passa a ser entendida em um sentido mais amplo, visto que

[...] somos levados a considerar cultura como uma totalidade, em todas as suas manifestações, enquanto no estudo da difusão e do

desenvolvimento paralelo, a natureza e a distribuição de traços isolados são mais comumente os objetos da investigação. Invenções, vida econômica, estrutura social, arte, religião e moral, todas estão inter-relacionadas (BOAS, 2005, p. 103).

Dito isso, há que se indagar, também, quando e até que ponto os elementos supracitados são influenciados pelo contexto, por eventos históricos anteriores ou contemporâneos, ou por leis gerais de inter-relação. Acredita-se não ser possível identificar as formas culturais a partir de uma única causa, visto que as expressões culturais são diversas e estão profundamente articuladas entre si (BOAS, 2005). Através do viés do *culturalismo* entende-se que a cultura é integrada, apesar de ser variável o nível de integração.

Nesse ponto, vale ressaltar que se evita de falar em “cultura” no singular, e sim em “culturas” no plural. De acordo com George Stocking (2004, p. 36), a corrente teórica em questão entende o conceito de cultura “[...] como uma estrutura relativa pluralista, holística, integrada e historicamente condicionada para o estudo da determinação do comportamento humano”. Dessa maneira, as expressões culturais quando se alteram acabam por influenciar às outras.

O objetivo desse aporte teórico é identificar elementos sobre a reação do indivíduo ao contexto cultural e sua influência dentro deste (BOAS, 2005). Logo, a análise levantada sobre o discurso de Maimônides em seus escritos propõe compreender, antes de tudo, a reação dele com o contexto cultural de seu tempo. Uma das possíveis verificações dessa reação no rabino é perceptível a partir do entendimento acerca dos conceitos de idolatria, messianismo e diáspora conforme explicitados em seus escritos.

Somado ao *culturalismo*, utiliza-se de conceitos emprestados dos estudos culturais: de *identidade* e de *diáspora*. Acredita-se que é a partir da maneira pela qual determinado grupo concebe, interpreta ou representa seu mundo e a si mesmo que ocorre o processo de fixação de identidades (SILVA, 2004). De acordo com Stuart Hall (2004, p. 109),

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da

utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos.

É a partir de uma interação existente entre o “eu” e a sociedade que a identidade é formada, de forma que se situa no ponto de encontro entre a esfera pessoal e pública (SILVA, 2004). Sendo assim, a identidade é uma construção que está ligada a sistemas de representações simbólicas, ou seja, a formas de se atribuírem sentidos. Entretanto, essa identidade não é fixa, coerente ou acabada (SILVA, 2004). Não há que se falar, também, de uma identidade integral e originária, que corresponde à uma unidade. De acordo com Stuart Hall (2004, p. 109),

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna.

Destarte, a construção das identidades tem a ver com a tradição e com a invenção da própria tradição, sendo construídas pelo discurso. Além disso, as identidades são construídas por meio da diferença, visto que

[...] apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu “exterior constitutivo”, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser construído (HALL, 2004, p. 110).

As identidades são construídas a partir das posições que o sujeito é obrigado a assumir em relação ao “outro”, sendo consciente ou não que se trata de representações e significações que estão em construção a partir dos lugares socialmente determinados do “eu” e do “outro”. Nesse sentido, concorda-se com Kathryn Woodward que afirma que

É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas (WOODWARD, 2004, p. 17).

A partir da ideia de que o sujeito “fala” a partir de posições históricas e culturais é que se compreende que são os discursos e os sistemas de representação que formam os locais dos quais os indivíduos “falam”. Visto que

[...] ao afirmar determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado – possivelmente um passado glorioso, mas, de qualquer forma, um passado que parece “real” – que poderia validar a identidade que reivindicamos (WOODWARD, 2004, p. 27).

Dito isso, vale ressaltar que uma das searas sobre as quais os estudos judaicos dedicam-se é acerca da análise do discurso judaico articulado ao entendimento do contexto histórico e de identidade cultural. Segundo Kathryn Woodward (2004, p. 25), “[...] a afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação. Muito frequentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão”. Por isso, tanto o conceito de *identidade* quanto o de *diáspora* tornam-se fundamentais para os estudos judaicos.

O conceito de *diáspora*, por sua vez, busca propor uma maneira não reducionista de pensar as relações entre o “ser” e o simbólico (HALL, 2009), ou seja, entre o indivíduo, o mito fundador, e o contexto de dispersão que produz efeitos e reações. A palavra “diáspora” possui dois significados, de maneira que ambos são fundamentais para análise. O primeiro deles faz referência, terminologicamente, à dispersão judaica por diversas regiões do mundo durante a história da humanidade. O segundo, por sua vez, alude à dispersão de determinado povo devido às posições dominantes contrárias à sua religião, etnia ou posição política.

No estudo em questão, por se tratar de história judaica na Idade Média, é compreensível o entendimento sobre o contexto de dispersão judaica. O

segundo significado, entretanto, amplia o horizonte de questionamentos acerca do cotidiano em análise, enriquecendo a construção do conceito de *diáspora*. É esse conceito que propõe problematizar acerca do sentimento de “pertencimento”, de maneira que as identidades nessas situações são múltiplas (HALL, 2009).

Nesse sentido, através do conceito de *diáspora* procura-se compreender os elos que mantêm determinado povo, no caso o judeu, ligado à sua origem, o qual foi interrompido pela vivência em diáspora. No caso judaico, objeto desse estudo, o cotidiano sob domínio de outras culturas religiosas que, ora atuam com políticas tolerantes, outrora com políticas intolerantes, permitiu que uma profusão de ideias e escritos acerca da eleição de Israel, do pacto firmado no Monte Sinai, e das Leis e história judaica fossem continuamente afirmados (BAER, 1977). De acordo com Iain Chambers,

[...] não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem e de lá embarcamos numa (indeterminável) viagem (CHAMBERS, 1994, p. 104).

Em outras palavras, a unidade de uma sociedade em diáspora só pode ser feita mediante efeitos e memórias que passam a ter significado e simbolismo quando transformados pelo uso da linguagem. Além disso, a diáspora traz consigo questionamentos acerca do pertencimento, da identidade, da diferença naquele contexto em que o indivíduo está inserido, bem como acerca do retorno ou do fim de seus efeitos (CHAMBERS, 1994). Há, de certa forma, a construção de uma identidade cultural que significa, essencialmente, “estar em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta” (HALL, 2009, p. 29). Segundo Stuart Hall,

Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua “autenticidade”. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários,

influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história (HALL, 2009, p. 29).

No caso judaico, o pacto realizado no Monte Sinai é de significância de um mito fundador, e toda a história, a lei e o conhecimento judaico passado de gerações em gerações formam o conjunto da “tradição” judaica (GUINSBURG, 1968). Contudo, o mito fundador possui duas características: 1) é um evento ou contexto passado; e 2) o poder redentor encontra-se num futuro ainda intangível. Concorda-se com Stuart Hall quando ele afirma que

Os mitos fundadores são, por definição, transaistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e têm a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. [...] A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado (HALL, 2009, p. 29).

A diáspora judaica e o aguardado retorno a Israel, por exemplo, frequentemente, irão inspirar muitos escritos e discursos no decorrer da história judaica medieval, como o faz Maimônides. Dessa forma, a compreensão em torno dos efeitos do contexto de dispersão pelo qual as comunidades judaicas viviam durante o século XII faz-se necessário para a análise sobre os escritos do Rambam. Por isso, adiante trata-se acerca das comunidades judaicas sob domínio muçulmano, com ênfase nas regiões dominadas pelo Califado Fatímida,¹⁶ em especial o Norte da África e o Oriente Próximo. Tal recorte se faz devido ao fato de o *Mishné Torá* e o *Guia dos Perplexos* terem sido produzidos no período em que Maimônides estava sob domínio Fatímida.

1.2 Uma “tolerância” desdenhada

¹⁶ O Califado Fatímida (c. 909-1171 d.C.) foi formado pela ascensão da dinastia Fatímida, a qual era xiita ismaelita e foi constituída por cerca de catorze califas. Recebe esse nome pois os fatímidas diziam ser descendentes de Fatimah, filha do profeta Maomé. O califado dominou ampla região do Norte da África, tendo o Egito como seu centro político em seus anos finais.

A expansão territorial dos árabes e berberes islamizados, a partir do século VIII, trouxe consigo uma nova religião monoteísta, que possuía princípios e atitudes definidas com os judeus. Um choque semelhante ao anterior ocorrido entre o Cristianismo e o Judaísmo durante o Império Romano, no ocidente, ocorria entre estas religiões e o Islamismo (POLIAKOV, 2006). Entretanto, as divergências variavam entre si substancialmente. Enquanto as querelas judaico-cristãs centravam sobre a validade da Lei judaica, a existência de Jesus e a natureza dos conceitos de divindade; as polêmicas judaico-muçulmanas, por sua vez, debatiam se a profecia havia terminado antes ou após a vinda de Maomé e na questão sobre a existência e a validade de dois códigos legais, a Torá e o Corão¹⁷ (BEN-SASSON, 2002).

Durante a dominação de novos territórios, os muçulmanos garantiam paz e proteção desde que os povos dominados prestassem obediência, lealdade e pagassem um tributo anual. Como estavam em menor número e não possuíam qualquer infraestrutura burocrática, procuravam incorporar a infraestrutura governamental vigente em cada região dominada, adicionando suas leis e suas tradições. Importante ressaltar que os ensinamentos de Maomé¹⁸ influenciavam profundamente a política e as formas de interação dos muçulmanos com os povos considerados infiéis (CHOURAQUI, 2001).

Nesse sistema de dominação, o mais difícil para os muçulmanos era definir o que seria feito com as outras crenças religiosas estabelecidas nos locais recém-dominados. No entanto, esse não foi um problema próprio do Islã. Roma, séculos antes, dominou muito dos mesmos territórios que o Islã. Os

¹⁷ Importante frisar que a escrita do Corão, na forma que foi conhecido, se dará muitos anos após a morte do profeta Maomé. Segundo Léon Poliakov (1996), a escrita do Corão foi feita sob o governo do terceiro sucessor de Maomé, o califa Otman, e cerca de vinte anos após a morte do profeta. Por isso, é questionável sua utilização como fonte histórica, mas ainda permanece como um dos principais documentos quando se trata acerca do surgimento do Islamismo.

¹⁸ Muitas das atitudes dos sucessores do profeta Maomé eram baseadas e decididas conforme a Suna – que significa “caminho trilhado”. A Suna é formada pelo Hádice – que significa “caminho”, e é um conjunto de registros sobre a vida, as ações, as lendas e as histórias do profeta Maomé. Em suma, é o conjunto das práticas e das tradições que o profeta utilizou para ensinar o Islamismo. No Hádice é possível encontrar as justificativas das escolhas e dos conselhos dados pelo profeta aos seus companheiros contemporâneos. A Suna serve de complemento para o Corão, sendo a segunda fonte da Lei Islâmica.

romanos permitiam que os povos que fossem subjugados mantivessem suas próprias crenças e deuses, desde que cumprissem com todas as obrigações impostas. Em outras palavras, os povos subjugados podiam manter suas crenças a partir do momento que pagassem os devidos impostos, cedessem homens para o exército romano, absorvessem os deuses romanos nos panteões locais ao lado dos deuses tradicionais, e realizassem o culto ao imperador (LOWNEY, 2006). Contudo, os judeus eram um desafio a parte, visto que possuem como primeiro preceito a unidade de Deus, e homenagear uma divindade romana representava a renúncia às crenças judaicas.

Os mesmos problemas enfrentaram os muçulmanos ao subjugar territórios habitados por judeus. Entretanto, realizaram uma abordagem diferente a partir de métodos próprios de dominação, os quais tinham como base um certo grau de “tolerância” religiosa (POLIAKOV, 1996). Para os muçulmanos, judeus e cristãos eram considerados cidadãos de segunda categoria. Tais cidadãos possuíam certa liberdade e pagavam tributos suplementares para manter o privilégio de ter suas crenças intactas.

Segundo os ensinamentos do Islã, as crenças monoteístas anteriores são legítimas precursoras da sua fé e reconheciam cristãos e judeus como *Ahl al-kitab*, ou “Povos dos Livros” (CHOURAQUI, 2001). Contudo, mais importante que ser ou não monoteísta, essa concepção estava inserida dentro da perspectiva islâmica do Corão, no qual esses são os povos citados no texto sagrado de forma positiva para a manutenção do Islã. Isso significava que essas comunidades representavam maior possibilidade de se tornarem submissas ou de se converterem à crença islâmica. Por isso, esses povos poderiam receber tratamento diferenciado daqueles que não possuíam Escrituras Sagradas, ou que não eram citados positivamente no Corão.

A historiografia tradicional acredita que, durante os séculos VI e VIII, o sucesso do Islã em dissipar a resistência cristã na Península Ibérica e em subjugar regiões no Oriente Próximo e no Norte da África é proveniente da postura “tolerante” que os muçulmanos adotaram a partir dessa concepção religiosa (LOWNEY, 2006). Nesses conformes, o domínio do Islã avançava dos reinos muçulmanos da Península Ibérica; a oeste, até o Iraque, Irã e Ásia

Central; a leste, passando pelo Norte da África, região do Marrocos, Egito e Iêmen, mantendo o controle da região mediterrânea entre os séculos XI e XII (LEWIS, 1984).

A atitude do Islã diante das outras crenças religiosas é proveniente da necessidade de manter as relações estáveis com aqueles que já participavam da estrutura econômica dos territórios recém-dominados. Para os muçulmanos, aqueles que viviam conforme a concepção do “Povo do Livro” eram chamados de *ahl-ah-dhimma*, ou “povo protegido”, e os infiéis eram denominados *dhimmis*. Esses, por sua vez, só eram tolerados se fossem capazes de aumentar o prestígio dos muçulmanos a partir de suas condições infames e se pagassem os severos tributos que lhes recaíam (MASRIYA, 1972).

A convivência dos muçulmanos com os infiéis variava em diversos momentos e lugares. No entanto, os princípios estabelecidos nos primórdios do Islã continuaram servindo de base para a maioria das relações estabelecidas pelos muçulmanos. Por isso, era possível encontrar em cidades no Norte da África, por exemplo, uma diversidade de etnias, religiões e idiomas (POLIAKOV, 1996).

Os muçulmanos precisavam controlar vastos territórios habitados por uma minoria não muçulmana. Com esse intuito, os califas estabeleceram uma legislação especial chamada de “Pacto de Omar”, que regulamentava a existência dos súditos judeus e cristãos a partir de um estatuto de discriminação religiosa, social, econômica e jurídica. Com o passar dos séculos, a essa legislação foi acrescentado um grande número de leis restritivas (MASRIYA, 1972). Léon Poliakov elenca algumas das imposições que os *dhimmis* deveriam seguir conforme o Pacto de Omar:

Os *dhimmis* não se servirão do *Corão* para ridicularizações, nem falsearão seu texto.

Não falarão do Profeta em termos mentirosos ou desdenhosos.

Nem do culto do Islã com irreverência ou derrisão.

Não tocarão em mulher muçulmana, nem procurarão desposá-la.

Não procurarão, de modo algum, desviar um muçulmano de sua fé, nem atentarão contra seus bens ou sua vida.

Eles não darão socorro ao inimigo, nem darão abrigo a espiões.

[...]

Os *dhimmis* usarão o *ghiyar*, um sinal distintivo, normalmente amarelo para os judeus, azul para os cristãos.
 Não construirão casas mais altas que as dos muçulmanos.
 Não tocarão seus sinos e não lerão em voz alta seus livros, nem o que eles contam de Ezra e do Messias Jesus.
 Não beberão vinho em público, nem mostrarão suas cruzes e seus porcos.
 Enterrarão seus mortos em silêncio, e não deixarão ouvir suas lamentações ou seus gritos de luto.
 Não usarão cavalos, nem de raça nobre, nem de raça comum; mas podem montar mulas ou asnos. (POLIAKOV, 1996, p. 30-31, grifos do autor).¹⁹

Somado às imposições acima elencadas, também haviam proibições do uso de armas, da construção de sinagogas e da reparação das antigas como restrições impostas pelo Pacto de Omar. No Egito, por exemplo, podemos verificar o uso de sinais distintivos pelos judeus desde a segunda metade do século XII (MANN, 1970). Além disso, há que se destacar a imposição quanto ao pagamento de tributo específico pela categoria de “povo tolerado”. De acordo com Léon Poliakov (1996, p. 31),

A essas doze condições – tão reveladoras da mistura de desprezo e condescendência que caracterizava a atitude dos muçulmanos para com os Infiéis -, é preciso acrescentar uma décima terceira, absolutamente fundamental. Os *dhimmis* deverão pagar tributos sobre duas formas diferentes: o *kharadj*, imposto fundiário, já mencionado, e a *djizyia* ou *djaliya*, capitação a ser paga pelos homens adultos, “que têm barba”.

Analisando as condições do Pacto de Omar e suas nuances, é possível verificar que o uso da palavra “tolerância” torna-se questionável para o período estudado (SILVA, 2004). As imposições realizadas, apesar de salvaguarda a existência do “povo protegido”, de certa forma conservam, também, uma situação altamente restrita. São condições que fazem a manutenção do “povo protegido” como seres inferiores aos seus dominantes.

Daí, depreende-se três questões. A primeira delas é que as imposições de mesmo intuito que a de “não construir casas maiores” ou “não usar de cavalos, e sim de mulas” deflagram o interesse de manter, nem que seja na

¹⁹ Algumas dessas imposições também podem ser verificadas no livro *Les Statuts Gouvernementaux* de Al-Mawerdi (1915).

aparência, um caráter de pouca riqueza aos dominados. A segunda é que as condições como “não construir novas sinagogas ou igrejas”, revelam o interesse de que as outras religiões não devem ter forças ou condições para expandirem. Por fim, a terceira questão gira em torno das imposições como “não desviar um muçulmano de sua fé” e “não desposar uma mulher muçulmana”, as quais demonstram a preocupação com o risco de “contágio” que os muçulmanos sofriam na proximidade com os infiéis.

Todos os três questionamentos tornam notável o nível de alteridade que perpassava a política muçulmana que é entendida como “tolerante”. Contudo, como já mencionado, as identidades necessitam da diferença para se afirmarem (HALL, 2005). Logo, compreende-se a “tolerância” muçulmana, aqui pensada entre aspas, como uma forma de traçar os limites da diferença, além de ter objetivos econômicos de dominação e relação de poder específicos. Por isso, concorda-se com o entendimento de que se tratava de uma “tolerância” desdenhada.

No total dos territórios muçulmanos, entretanto, cada região agregava ou retirava os detalhes que achava necessários dos editos básicos do Pacto de Omar. No Marrocos, por exemplo, era proibido que os judeus usassem calçados fora dos seus bairros; e na Pérsia, os judeus não podiam comercializar com muçulmanos (MASRIYA, 1972). Os decretos infamantes não eram aplicados sempre com o mesmo rigor, eram de fato periódicos e frequentemente renovados. De maneira geral, de acordo com Andre Chouraqui (2001, p. 47), o Pacto de Omar servia para convencer os muçulmanos de que os judeus integravam a comunidade de uma “subespécie” que deveriam aceitar e respeitar, salvo sua posição inferior, com o objetivo de cumprir com os ensinamentos do profeta Maomé.

Em determinados momentos da história, os judeus conseguiram ascender às lideranças políticas. Sob o Califado Fatímida, no Egito, por exemplo, Walter Fischel discorreu sobre um judeu proeminente na região:

Uma vez sob o domínio Fatímida sua religião não fez diferença; para a bem conhecida tolerância desta dinastia para com o *povo protegido* tornou possível para um judeu alcançar a posição mais alta no

governo. Yaqub ibn Killis tornou-se funcionário a serviço de Almuiz Aldim Alá em 968 e começou uma nova fase²⁰ (FISCHEL, 1969, p. 51).

Entretanto, eram casos excepcionais se comparados à situação da grande maioria, uma vez que os muçulmanos, geralmente, reagiam de forma negativa à ascensão política e social de não muçulmanos. De acordo com Ben-Sasson (2002), a convivência entre judeus e muçulmanos expressa a tensão e a dialética existente, quando temos um crescimento do *status quo* de um membro da minoria, sendo portadora de diversas limitações políticas, sociais e culturais. Uma situação frágil não apenas para o indivíduo, mas também para toda a sua comunidade. O grupo dominante nunca se lembra dos serviços prestados por um membro da minoria, ou seja, rapidamente um judeu que se destacasse poderia trazer infortúnio para a sua comunidade inteira (GRAYZEL, 1947).

Os escritos medievais de judeus e muçulmanos estão cheios de detalhes sobre personagens proeminentes, considerados heróis para história judaica. De acordo com Walter Fischel, (1969, p. 126), “[...] quando Judeus são mencionados pelo nome em escritos de historiadores árabes, o motivo deve ser entendido como sua particular importância para a vida pública de sua época”.²¹ No entanto, a vida social e econômica judaica é menos conhecida.

Sabemos que as comunidades judaicas estavam dispersas pela faixa territorial muçulmana, desde a Península Ibérica até a Ásia Central, e essa proximidade com a Europa cristã contribuiu para sua estabilidade, pois serviam de intermediários diretos entre as sociedades muçulmana e cristã. Por esse motivo, os séculos X e XI ficaram marcados na história do Judaísmo medieval como um período de relativa tolerância e de inserção social dos judeus, seja de maneira menos acentuada no Ocidente medieval, seja no Oriente muçulmano, no qual participaram ativamente da cultura dominante (GERBER, 1994). De

²⁰ “Once under Fatimid rule his religion made no difference; for the well-known tolerance of this dynasty towards the ahl adh-Dhimma made it possible for a Jew to attain to the highest position in the state. Ya’qub b. Killis entered the service of al-Mui’zz in 357/968 and began a new phase.”

²¹ “When the Jews are mentoined by name inthe Works of Arab historians, the reason should be sought in their particular impornace for the public life of their period”.

maneira geral, a conquista muçulmana iniciou uma nova fase para a história judaica. Segundo Menahem Ben-Sasson (1995, p. 17),

Entre o tempo de Maomé e o século XI, mais que 9% da população mundial judaica vivia sob dominação de uma religião (Islã), falando o mesmo idioma (Árabe) e possuindo status legal semelhante (como “Povo do Livro”). Através do mundo Islâmico, as comunidades judaicas mantinham constante e extensivo contato umas com as outras.²²

As cidades sob domínio do Islã tinham como base uma economia diversificada, que combinava indústria, agricultura e comércio. Os mercados eram abastecidos por artigos diversos, provenientes de diferentes regiões graças à circulação de mercadorias que era possível pelo Mediterrâneo e pelas rotas comerciais terrestres. Segundo Léon Poliakov (1996, p 55-56),

Toda essa fermentação não deixou de estar ligada às transformações que se verificaram, na época, no seio da massa dos judeus. Trata-se de fato de importância capital de sua história. No começo, nas vésperas da conquista árabe, eles [os judeus] se concentravam na agricultura a tal ponto que a maior parte da legislação do *Talmud* foi elaborada em função de um povo de agricultores. Três ou quatro séculos depois, ei-los transformados num povo de comerciantes e de artesãos, povo citadino por excelência.

Os judeus foram influenciados por essa onda de prosperidade, participando da zona de comércio estabelecida pelo controle muçulmano do Mediterrâneo. De acordo com Gerber (1994), na unidade do Mediterrâneo controlada pelos muçulmanos estabeleceu-se uma *Pax Islamica* que lembra razoavelmente a antiga unidade da *Pax Romana* no primeiro e segundo séculos. Dentro do mundo muçulmano, os limites políticos não eram barreiras para o comércio e por isso era possível estabelecer um fluxo contínuo de relações comerciais. O comércio era importante para a vida islâmica desde seus primórdios. O controle muçulmano se estendia da Península Ibérica até o

²² “Between the time of Muhammad and the late eleventh century, over ninety percent of the world Jewish population lived under the domination of one religion (Islam), speaking legal status (as *ahl al-dhimma*). Through out the Islamic world, Jewish communities maintained constant and extensive contacts with each other”.

Oceano Índico, e havia um grande fluxo de bens, pessoas e ideias entre o Oriente e o Ocidente. Formou-se uma cultura global e uma comunidade cosmopolita.

A mobilidade era um aspecto importante na tradição oral pré-islâmica, a qual considerava a viagem em busca de conhecimento venerável. Para os judeus, também era natural estar em movimento. A prática do Judaísmo não era uma barreira para viajar, e a cultura muçulmana dominante ajudou a reviver e a reforçar o antigo costume talmúdico de viajar com o intuito de adquirir conhecimentos diversos.

No entanto, os muçulmanos haviam sido excluídos dos mercados europeus, e os cristãos foram praticamente impedidos de mover-se pelas águas muçulmanas. Sendo assim, apenas os judeus podiam ir e vir como agentes comerciais em ambos os domínios e contar com a certeza da hospitalidade entre seus correligionários ao longo de toda a sua rota, seja para o Norte da África, Ásia ou Europa. Segundo Léon Poliakov (1996, p. 56),

Por vezes, duas ou mais comunidades, a dos judeus locais e a dos judeus originários de outras províncias, coexistindo na mesma cidade: como informa a onomástica, esse período é marcado pela migração dos judeus do leste para oeste; muitos deles, no Egito ou na Babilônia, têm nomes de cidades persas ou mesopotâmicas.

Dentre os fatores que ajudaram a estabelecer a proeminência judaica no comércio internacional, é importante ressaltar o multilinguismo judaico, resultado de sua história na Dispersão. Isso facilitava suas negociações com os mais diversos grupos e regiões. Os mercadores judeus também se beneficiaram do código jurídico uniforme do Talmude, que era reconhecido como obrigatório para todos os judeus, independente dos lugares em que residiam (GERBER, 1996). Isso permitiu que os judeus se tornassem os intermediários comerciais. Eles podiam atuar simultaneamente nas regiões cristãs e muçulmanas, pois viviam na região central do Islã, e também podiam estar em territórios de ambas as sociedades e não presos às suas comunidades de origem.

Além disso, os próprios ensinamentos religiosos do Islamismo permitiam a coexistência, de certa forma “tolerável”, entre as duas religiões. Ambas tinham a prática da circuncisão, bem como seguiam normas dietéticas e pregavam a unicidade de Deus. De acordo com Léon Poliakov (1996, p. 54),

Tais opiniões e práticas permitem esclarecer melhor a relação entre judaísmo e Islã e no que ela diferia das relações judio-cristãs da mesma época. Além das afinidades de língua e de cultura, o ensino propriamente religioso do Islã facilitava a coabitação dos judeus com os muçulmanos, a ponto de levar à conclusão de que, não tendo as duas religiões nada de incompatível, podia-se pertencer às duas ao mesmo tempo.

Dito isso, é compreensível a frequente ocorrência da tradição do *inuss*. Essa tradição consistia na prática do Judaísmo em segredo pelos judeus que viviam nas regiões do Norte da África e Oriente Próximo, enquanto afirmavam terem se convertido ao Islã em casos de extrema necessidade e perseguição religiosa e política. Alguns autores afirmam que a prática do *inuss* servirá de inspiração para o surgimento do marranismo em séculos posteriores, em regiões da Cristandade (CHAROUQUI, 2001; BEN-SASSON, 2002).

Apesar da escassez de documentos - muitos deles ainda seguem em tradução e pesquisa após terem sido encontrados na Geniza do Cairo,²³ é possível levantar algumas informações sobre poucos judeus que alcançaram certa prosperidade e influência, especialmente no Norte da África e Bagdá. Léon Poliakov (1996, p. 56) afirma que, a grosso modo, “[...] as comunidades dispersas pelo Império Muçulmano são compostas por artesãos e pequenos lojistas, de um lado, de financistas e comerciantes com conexões internacionais, de outro”. Como mencionado anteriormente, aqueles que obtiveram mais proeminência diante dos dominadores muçulmanos são citados em algumas fontes árabes (FISCHEL, 1969). Isso permite elencar alguns exemplos acerca dos judeus que obtiveram certa prosperidade econômica e *status quo*.

²³ Geniza do Cairo faz referência aos manuscritos e fragmentos que foram encontrados na sinagoga Ben Ezra de Fustat, atual Cairo, no Egito. A sala em que esses manuscritos estavam armazenados foi descoberta em 1864 d.C., e continha muitos textos, em especial, sobre a vida econômica e cultural judaica e não judaica do Norte da África e regiões circunvizinhas durante os séculos X ao XIII.

Alguns desses personagens são estudados por Walter Fischel (1969) e por Léon Poliakov (1996).²⁴ Dois exemplos são os banqueiros judeus de Bagdá citados pelo segundo autor:

Ben Pinchas e ben Imram dirigem uma firma bancária e gozam de vasto crédito junto aos judeus ricos, bem como junto aos não-judeus, que lhes confiam seus capitais. De outra parte, o vizir deposita em suas mãos o montante das penas infligidas aos funcionários prevaricadores e que se enriqueceram demasiado de pressa. [...] Mantêm serviços regulares de caravanas entre as grandes cidades, através do deserto; organizam expedições marítimas para as Índias e a China; mandam pilhar escravos negros nas costas orientais da África. Sabem tudo acerca da arte da arbitragem de câmbio... [...] Reis da finança em Bagdá e banqueiros dos califas durante um quarto de século, ben Pinchas e bem Imram, se foram os primeiros, não foram os únicos (POLIAKOV, 1996, p; 57, grifo nosso).

Outro nome destacável entre os documentos árabes é a figura de Yaqub ibn Killis (930 – 991 d.C.), vizir judeu que se converteu ao Islã e a ajudou na conquista do Egito pelos muçulmanos. Segundo Walter Fischel (1969, p. 45),

Ya'qub b. Killis – merece ser objeto de uma investigação especial, não somente porque os feitos e realizações desse funcionário do governo oferecem uma visão única sobre o maquinário administrativo e econômico da indústria de tecido do Egito de seu tempo, mas também porque sua história de vida permite compreender o papel importante desempenhado por um Judeu no estabelecimento da dinastia Fatímida no Vale do Nilo.²⁵

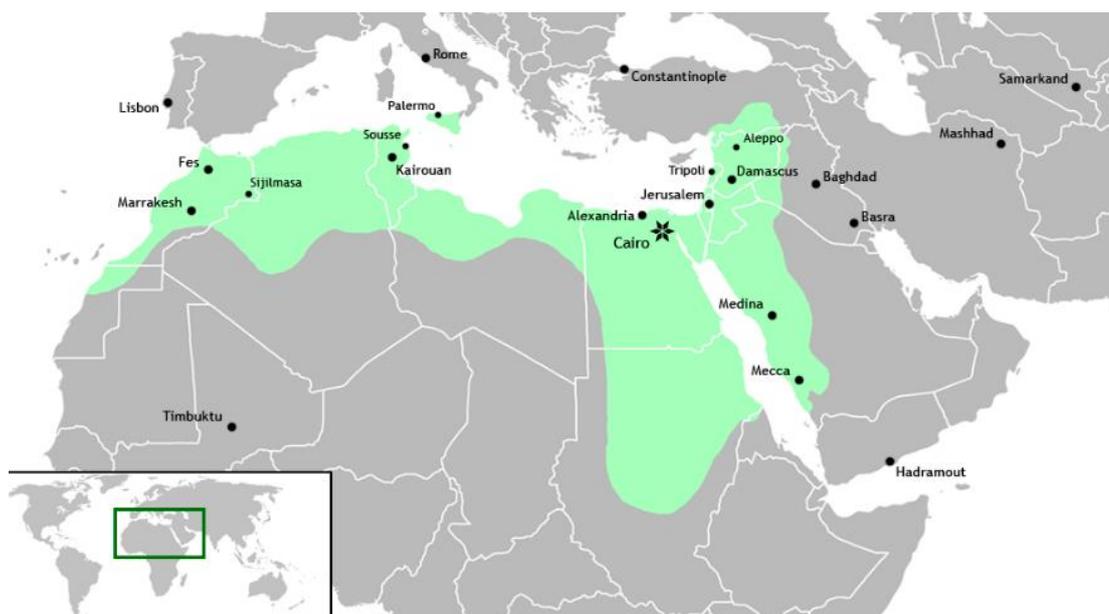
Outros exemplos de judeus considerados prósperos sob domínio muçulmano são os irmãos Banu Sahl, Abu-Saad e Abu Nasr. Esses eram considerados bem vistos e aclamados pelos califas fatímidas Ali az-Zahir (1021

²⁴ Importante destacar a análise historiográfica a ser feita sobre os autores que estudam a economia e a política dos judeus sob o Islã nesse período. Walter Fischel foi um dos principais tradutores e pesquisadores de crônicas árabes. Seu trabalho intitulado *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*, publicado pela primeira vez em 1937, serve de base e fundamento, como exposição e estudo de fontes, para todos os trabalhos posteriores, como os de Léon Poliakov (1996), Andre Chouraqui (2001), Salo Baron (1968) e Haim Hillel Ben-Sasson (2002).

²⁵ “Ya'qub b. Killis deserves to bem ade subject of a special inquiry, not only because the deeds and achievements of this statesman afford a unique insight into the administrative machinery and economic fabric of the Egypt of this his times, but also because his life brings into relief the importante part played by a Jew in the establishment of the fatimid dynasty in the Nile Valley”.

- 1036 d.C.)²⁶ e Abu Tamim al-Mustansir (1036 – 1094 d.C.)²⁷ Foram proeminentes comerciantes de joias e realizavam atividades de finanças. Além disso estiveram envolvidos em missões diplomáticas e conexões internacionais, tendo Abu-Saad, conseguido alcançar certa ascensão política junto a corte muçulmana (MANN, 1970; FISCHER, 1969).

Figura 1- Mapa do Califado Fatímida (c. 900 - 1171 d.C.)



Fonte: GiFex. Disponível em: https://www.gifex.com/fullsize/2009-12-31-11550/EI_Imperio_Fatimi_o_Califato_Fatimi_909_1171.html.

Contudo, apesar desses relatos não há que se concluir qualquer tipo de monopólio judaico quanto ao comércio ou às finanças. Cristãos e muçulmanos também se dedicavam com afinco à essas atividades. Entretanto, a escassez de fonte impede que seja possível levantar exatamente qual era a participação de cada parcela da sociedade nessas atividades. Segundo Léon Poliakov (1996, p. 58), é importante destacar também que “[...] as fontes árabes só

²⁶ Destaca-se as dificuldades de estipular uma cronologia exata devido à escassez de fontes sobre o tema. Em português é chamado de Ali Azair, e foi o sétimo califa fatímida, assumindo o califado por volta de 1021 d.C.

²⁷ Em português é chamado de Almostancir, e foi o oitavo califa fatímida, sendo sucessor de Ali az-Zahir, seu pai, por volta de 1036 d.C.

mencionam as figuras de mais projeção, quase nada informam sobre as atividades dos pequenos ou médios comerciantes”.

Partindo desses pressupostos, é importante discorrer, brevemente, sobre o Califado Fatímida. De acordo com Walter Fischel (1969, p. 68),

Nenhuma dinastia medieval Islâmica facilitou assim a participação daqueles que integravam o *povo protegido* nos negócios públicos, econômicos e políticos como fizeram os governantes Fatímidas do Egito. Excetuando o fenômeno transitório como o fanatismo reacionário do Califa al-Hakim, o reinado dos Fatímidas era, tudo em todos, uma era de ouro para os Judeus e Cristãos, e cada um em suas qualidades e capacidades podiam se dedicar ao serviço do Estado sem obstáculos.²⁸

Entretanto, as Cruzadas, que eclodiram na Europa e se dirigiram para o Oriente Próximo, trouxeram consigo a deterioração das comunidades judaicas em todas as regiões circunvizinhas, tanto no Norte da África, quanto no Oriente Próximo. Durante o século XII, em resposta à investida cristã no processo de Reconquista da Península Ibérica, os Almôades, que se intitulavam “proclamadores de *Allah*”, tomaram o Norte da África (BEN-SASSON, 2002, p. 466). Segundo Dubnow (1944), a chegada dos Almôades foi uma calamidade para as comunidades judaicas. Essa tribo era inimiga de todos aqueles não muçulmanos e acreditava que seu dever era difundir o Islamismo por meio da espada.

Os Almôades primeiramente se instalaram no Marrocos, onde ameaçavam de morte os judeus que não se convertessem ao Islã. Nas cidades conquistadas pelos Almôades, sinagogas e igrejas foram queimadas, e os *dhimmi*s eram levados à força para as mesquitas para conversão. Várias famílias judaicas fugiram para o Egito nesse período, e muitos dos judeus convertidos ao Islã praticavam o Judaísmo em segredo. De acordo com Poliakov (1996), os judeus despenderam esforços para agradar os novos

²⁸ “No medieval Islamic dynasty so facilitated the participation of the ahl-Dhimma in public, economic, and political affairs as did the Ftimid rulers of Egypt. Disregarding transitory phenomena such as the reactionary fanactism of the Caliph al-Halim, the reign of the Fatimids was taken all in all a Golden age for Jews and Cristians, and on in witch their qualities and capacities could be devoted to the servisse of the State without hindrance”.

dominadores, mesmo praticando os ritos muçulmanos, mas não eram vistos com bons olhos. No começo do século XII, por exemplo, mesmo os judeus convertidos ao Islã foram obrigados a usar insígnias distintivas (LASKIER, 2007).

A dominação almôade na região do Marrocos fez com que muitos judeus e cristãos abandonassem suas comunidades. Porém, os judeus que fugiram para o Egito puderam encontrar certa tranquilidade, pois o sultão Saladino²⁹ tinha atitudes mais tolerantes com as minorias religiosas. Sob seu governo, as comunidades judaicas podiam ter um *nagid*,³⁰ cargo que foi ocupado por Maimônides; era permitido que judeus vivessem em Jerusalém; e as comunidades judaicas do Egito eram bem organizadas, possuindo certa autonomia, conforme será tratado adiante (DUBNOW, 1944).

1.3 As instituições de liderança judaica

Os judeus da Idade Média herdaram, desde os tempos antigos, inúmeras concepções e ideias que foram transmitidas em uma extensa literatura e foram preservadas ao longo dos séculos. Muitas de suas principais instituições de liderança e de ensino foram, em essência, a continuação de outras instituições do mundo antigo. No entanto, as novas circunstâncias sociais e culturais, nas quais as comunidades judaicas estavam inseridas, como já mencionado, também tiveram suas influências (BEN-SASSON, 2002). É o caso, por exemplo, do título de “príncipe judaico do Exílio”, o exilarca, que residia em Bagdá e recobrou sua nobreza e relevância na Diáspora sob domínio muçulmano.

Por volta de 825 d.C., de acordo com as leis muçulmanas, o califa proclamou que todo homem aceito por mais de dez fiéis como seu

²⁹ Saladino (1138 – 1193 d.C.) foi um chefe militar curdo, que se tornou sultão do Egito e da Síria.

³⁰ *Nagid* é o chefe das comunidades judaicas em domínios muçulmanos, exceto sob domínio dos Abássidas, em que eles ainda eram liderados pelos exilarcas (COHN-SHERBOK, 1992, p. 383). No hebraico, o plural de *nagid* é *negidim*.

representante ou líder seria oficialmente reconhecido pelo governo muçulmano. Isso era válido tanto para os judeus quanto para os cristãos. Sendo assim, desde então, a pessoa a quem os judeus viam como seu exilarca era a única autoridade judaica reconhecida, de *status* inquestionável tanto para questões internas ou externas.

De acordo com Ben-Sasson (2002), essa proclamação feita pelo califa foi uma das vias que propiciaram, posteriormente, o colapso da autoridade do exilarca. No entanto, por um longo período, existia apenas um príncipe do Exílio considerado o líder dos judeus da Diáspora nos domínios do Islã. Até meados do século XI, a autoridade do exilarca era entendida como uma liderança mundial proveniente da casa de Davi. Ou seja, era um cargo reservado para uma elite que afirmava ter descendência davídica, em que a função política e social era hereditária (COHN-SHERBOK, 1992).

Dessa maneira, um membro da casa de Davi tornava-se exilarca se a comunidade consentisse a favor de sua nomeação. O príncipe do Exílio lembrava, de certa forma, a antiga monarquia de Judá. Ele representava a manifestação do esplendor dos dias passados, o que os judeus queriam preservar de acordo com o que as leis muçulmanas permitiam.

O exilarca recebia presentes e pagamentos por seus serviços, assim como os funcionários religiosos que estavam sob sua autoridade. Era considerado o guardião das crianças declaradas ilegítimas ou sem pais. Tinha a condição efetiva de um “ministro de assuntos judaicos” na corte califal e, por isso, era aquele que representava os judeus e realizava funções diplomáticas junto ao califado. O príncipe do Exílio vivia à sombra do califado, mantendo a comunicação entre este, a liderança das escolas judaicas e os sábios das *ieshivot*,³¹ também conhecidas como academias rabínicas. Era o exilarca quem nomeava os juízes, de forma que sua palavra era uma autoridade no que concernia à lei judaica e à organização das *ieshivot* (BEN-SASSON, 2002).

Foi durante o período de dominação muçulmana que as *ieshivot* desenvolveram suas características de instituições de liderança e de estudo da

³¹ No hebraico, *ieshivot* é o plural de *ieshivá*.

Torá. Cada *ieshivá* possuía uma região limitada de influência que era equivalente à extensão do poder do exilarca (COHN-SHERBOK, 1992). As primeiras *ieshivot* foram as da Babilônia, estabelecidas no período do gaonato.³² Após a criação delas, outras surgiram em diversas regiões do Oriente Próximo, da África e da Europa (COHN-SHERBOK, 1992).

Em todo o território dominado pelos muçulmanos, as *ieshivot* ocupavam uma posição central de liderança do povo judeu. Sua função educadora envolvia a criação e o desenvolvimento de uma extensa rede escolar, a qual se iniciava no ensino básico, voltado para as crianças das comunidades judaicas, e culminava nas academias rabínicas. Os estudiosos da *ieshivá* e seus sábios eram responsáveis pela interpretação correta da literatura rabínica, de forma que as interpretações que eram realizadas e as decisões que eram tomadas tornavam-se obrigatórias para todo o povo judeu sob sua autoridade.

As *ieshivot* eram as academias dos sábios judeus, as quais constituíam a corte suprema e através das quais a lei judaica era disseminada pela Diáspora. Elas eram organizadas em círculos de membros titulares e participantes externos, os quais compartilhavam os estudos e as realizações. A Torá e o Talmude passaram a ser estudados mais intensivamente por muitas pessoas de diversos níveis de conhecimento graças à estrutura das *ieshivot*. As decisões acerca da *halachá* e as interpretações ou comentários realizados nas *ieshivot* apenas eram estabelecidas com a proclamação feita pelos próprios *gueonim*, os líderes das academias rabínicas. Tradições históricas desenvolveram-se dentro e fora das *ieshivot* e foram por elas preservadas em escritos de propósitos variados (BEN-SASSON, 2002).

Na Diáspora judaica sob domínio muçulmano, as comunidades judaicas detinham certa autonomia, entretanto estavam sujeitas à autoridade e à influência dos *gueonim* e da corte do exilarca. O estudo das leis judaicas foi um dos modos essenciais de manutenção da identidade e da continuidade do

³² O momento da história do Judaísmo entendido como o período do gaonato engloba dos séculos VI ao XI. Após esse período, a instituição dos *gueonim* perde seu prestígio por uma série de fatores - entre eles a hereditariedade e as disputas internas pelo cargo, e entra em declínio.

grupo religioso minoritário. Apesar da perseguição religiosa, da Dispersão e das mudanças sociais e econômicas que as comunidades judaicas sofriam, os ideais de estudo da Torá persistiram durante toda a Idade Média. Junto das posições proeminentes que os estudiosos judeus ocupavam em suas comunidades, as *ieshivot* tornaram-se pilares fundamentais da vida judaica.

Os líderes das academias rabínicas ocupavam um papel central na manutenção do Judaísmo na Diáspora. A eles era dado o título de *gaon*, que era uma abreviação do título completo “Chefe da *ieshivá* do orgulho de Jacó” (BEN-SASSON, 2002, p. 423). A partir do início do século VI, até meados do século XI, os *gueonim* era reconhecidos pelos judeus como o grau máximo de instrução. Por isso, eles eram vistos como autoridades e porta-vozes da tradição talmúdica judaica e somente eles podiam comunicar as decisões acerca da lei judaica e suas práticas para as comunidades (COHN-SHERBOK, 1992).

Os *gueonim* transformaram o Talmude no livro essencial da vida para a maioria dos judeus e estabeleceram isso através do “método do questionamento”. Esse método foi desenvolvido dentro das *ieshivot* e consistia em um sistema de debate e discussão verbal, de forma que, após os debates, as decisões que eram tomadas por consenso entre os rabinos que faziam parte da corte do *gaon* adquiriam valor de lei para os judeus. Essas decisões eram oficializadas através de *responsas* escritas pelos *gueonim*. Todas as *responsas* produzidas foram preservadas junto dos anais e se tornaram um importante tesouro social e espiritual para os judeus (BEN-SASSON, 2002).

Tradicionalmente, os *gueonim* estavam envolvidos em diversas atividades e tomavam decisões que abrangiam todas as questões e problemas do cotidiano judaico. Em primeiro lugar, eles eram os diretores das academias rabínicas, instruindo tanto a comunidade interna quanto a externa. Eram chefes do tribunal supremo, tendo o poder de administrar os tribunais e nomear juízes. Eles enviavam numerosas *responsas* com orientações e conselhos para diversas regiões e, como árbitros da *halachá*, eles eram responsáveis pelas inovações legais que eram necessárias em eventuais situações. Alguns *gueonim*, inclusive, estavam envolvidos com políticas que iam além das

comunidades judaicas, pois eram os representantes dos judeus diante das autoridades muçulmanas locais na falta do exilarca (ASSAF; DEROVAN, 2007).

Durante o período do gaonato, as academias da Babilônia serviam como centro cultural para os judeus do mundo. A influência dos *gueonim* era de extrema importância, e eles se viam como herdeiros diretos da tradição talmúdica babilônica. Por isso, eles eram reconhecidos como a autoridade suprema em matéria de *halachá*, visto que seus conhecimentos do Talmude eram resultados de uma tradição ininterrupta (BEN-SASSON, 2002).

No que concerne ao Talmude, eram três as responsabilidades fundamentais dos *gueonim*. Primeiramente, eles faziam parte da cadeia da tradição, transmitindo o Talmude para a próxima geração. Em segundo, eles procuravam oferecer a interpretação correta dos conhecimentos talmúdicos. E, em terceiro, eles facilitavam a prática do Judaísmo de acordo com a tradição talmúdica (BREUER, 2007).

No entanto, os *gueonim* não estavam envolvidos apenas com os estudos talmúdicos e também se dedicavam a diversas outras áreas dos estudos judaicos, como, por exemplo, fez Saadia Gaon (já citado anteriormente), que é um dos precursores do rabinismo, da literatura rabínica e pioneiro na redação de comentários sobre as leis judaicas. Ele foi considerado um dos mais brilhantes dentre os *gueonim* da *ieshivá* de Sura, muito respeitado por diversos estudiosos contemporâneos e posteriores, como Maimônides.

Os *gueonim*, auxiliados pelos sábios que os acompanhavam nas academias, legislavam sobre temas não analisados no Talmude, ou que demandavam novas análises ou derivações em seus comentários talmúdicos, deixando as seções legais para serem objeto de seus escritos *haláchicos* (ASSAF; DEROVAN, 2007). Seus escritos no campo dos comentários da Torá e da *halachá* tiveram um impacto profundo em todo o período posterior ao gaonato. Entretanto, a grande realização da instituição dos *gueonim* foi o seu sucesso em dar validade legal para as leis talmúdicas e difundir esse conhecimento entre os numerosos judeus que viajavam de diversas regiões da

Diáspora para a Babilônia, procurando por conselhos, orientações e ensinamentos.

Os *gueonim* eram considerados os líderes intelectuais de toda a Diáspora, e suas decisões e *responsas* tinham absoluta validade na maioria das comunidades judaicas. Sendo assim, o gaonato tinha função política e comunitária importante ao lado do exilarcado. Ambas as instituições existiam pela manutenção identitária do Judaísmo, uma sendo complementada pela outra. Na Diáspora, de um lado havia a liderança proveniente da casa de Davi, representando o esplendor dos dias passados; e de outro, os líderes estudiosos responsáveis pela disseminação da tradição do ensino da Lei judaica, provenientes de uma tradição ininterrupta desde a Antiguidade.

Com o passar do tempo, contudo, a real influência do exilarca foi diminuindo, juntamente com sua renda e autoridade. Simultaneamente, a instituição dos *gueonim* começou a declinar como centro religioso e cultural do Judaísmo, muito antes de deixar de existir de fato. Após a morte de Saadia Gaon, as *ieshivot* perderam muito de seu prestígio, e novos líderes começaram a ser nomeados dentro das comunidades locais.

No século IX, a maioria dos *gueonim* já não vivia mais nas cidades das duas grandes academias rabínicas de Sura e Pumbedita, o que era um sinal do início desse declínio. Desde então os *gueonim* estavam em Bagdá, próximos à residência do exilarca. Dentre os fatores que propiciaram o fim do prestígio do período do gaonato, importante citar a competição entre as duas grandes academias e as disputas internas pelas nomeações dos novos *gueonim*. Somado a isso, o sucesso que a instituição dos *gueonim* teve em propagar o Talmude foi outro fator que influenciou na diminuição de sua importância (BEN-SASSON, 2002).

A juderia da Babilônia sofreu com um empobrecimento, o que tornou as contribuições externas indispensáveis para a manutenção das academias. Essa contribuição não agradava alguns judeus que estavam fora das regiões afetadas, que não admitiam que os *gueonim* recebessem para que cumprissem suas funções. Além disso, com o surgimento de novos centros para estudos

talmúdicos e o aparecimento de grandes estudiosos em toda a Diáspora, a dependência das comunidades judaicas das academias e dos *gueonim* começou a enfraquecer.

Após o período do gaonato tradicional, ou seja, após o século XI, os chefes das academias de Bagdá viram-se como sucessores da autoridade e da tradição dos *gueonim* de Sura e Pumbedita, pois os últimos deles estiveram em Bagdá depois do século XI. Dessa maneira, eles procuraram preservar a continuidade da sua ligação com o período do gaonato, nomeando-se da mesma forma que seus antecessores da Babilônia, de *gueonim*. (COHN-SHERBOK, 1992). A partir do século XII e XIII, o título de *gaon* também era utilizado para os chefes das academias de Bagdá, Damasco e Egito, e não somente em Sura e em Pumbedita. Posteriormente, passou a ser um título honorífico para qualquer estudioso com profundo conhecimento da Torá (COHN-SHERBOK, 1992).

O primeiro *gaon* de Bagdá conhecido foi Isaac ben Moisés ibn Sakri, proveniente do Leste da Península Ibérica por volta de 1070. Dentre os *gueonim* que o sucederam, o mais famoso foi Samuel ben Ali ha-Levi, o qual se envolveu em uma polêmica contra Maimônides, durante o século XII. Maimônides fez severas críticas à instituição dos *gueonim* de Bagdá, assunto que será tratado adiante. Para ele, as tomadas de decisões e os comentários dos *gueonim* não eram mais claros como no tempo de Saadia Gaon e defendia que os judeus não deveriam manter financeiramente a instituição.

A decadência do gaonato se deu num período em que esta instituição perdia prestígio e espaço nas comunidades judaicas. De acordo com Ben-Sasson (2002, p. 427), “[...] uma liderança aristocrática e religiosa desse tipo corre o risco de petrificação e degeneração”. Em outras palavras, quanto mais controle determinada autoridade possui, maiores serão as tensões com setores externos, até que outras forças acabem assumindo a liderança. O domínio de uma camada de sábios e seus líderes, a tentativa de combinar sacralidade, hereditariedade e componentes intelectuais em uma única estrutura institucional e o seu sucesso por séculos foi um fenômeno singular na história judaica.

Ao final do século XI, os muçulmanos acharam necessário indicar um líder local para cada comunidade judaica e cristã. Nesse momento, era possível encontrar ações e formulações legais em comunidades judaicas locais, o que demandava responsabilidades que antes essas comunidades não possuíam. Os direitos e as responsabilidades do período dos *gueonim* foram fragmentados e expandidos no seio das comunidades locais.

A indicação de uma liderança limitada territorialmente para as comunidades judaicas locais permitiu que elas pudessem alcançar prosperidade em uma conjuntura diferenciada daquela do período do gaonato e do exilarcado. Era possível perceber o desenvolvimento das comunidades em que os *negidim* tinham sido nomeados (MASRIYA, 1972). Estes líderes, por sua vez, não possuíam nenhuma influência universal, como os exilarcas detinham. Seus poderes se estendiam apenas até as fronteiras do território muçulmano ao qual estavam associados. Ao final do século XI, era possível encontrar *negidim* em regiões como na Península Ibérica, em Cairuão,³³ no Egito e no Iêmen (BASHAN; BAREKET, 2007).

O surgimento desses líderes locais é resultado do sucesso dos grandes centros de estudos da Babilônia e de Jerusalém. Como já mencionado, esses centros procuraram disseminar o conhecimento da Torá e o estudo constante do Talmude por todas as comunidades judaicas na Diáspora que pudessem atingir. Os *gueonim* pretendiam fazer circular e universalizar o Talmude nas diversas comunidades judaicas. Eles tiveram tanto êxito nesse objetivo primordial, que não era mais necessário consultá-los com a mesma frequência que antes (BEN-SASSON, 2002).

Desse momento em diante, os líderes das comunidades judaicas não eram mais nomeados devido aos seus antecedentes familiares ou à tradição. O fator decisivo passou a ser a influência econômica e social, baseado no contato próximo entre o *nagid* e os muçulmanos que governavam a região. Eram membros influentes das comunidades judaicas que recomendavam aos governantes muçulmanos o candidato a *nagid*. A nomeação desse líder não

³³ Cidade onde hoje é a Tunísia, situada no Norte da África.

dependia do consentimento do exilarca ou dos *gueonim*, e quando acontecia era apenas uma formalidade.

Em alguns momentos da história judaica, um filho herdou do pai o cargo de *nagid*. Isso aconteceu, por exemplo, com Abraão ben Moisés ben Maimon, filho de Maimônides, com quem o ofício tornou-se hereditário. Após Maimônides, quatro de seus descendentes também foram nomeados *negidim* (BASHAN; BAREKET, 2007). No entanto, a preferência para o cargo era para pessoas com posições de destaque na corte do governante. Geralmente, os *negidim* eram médicos, conselheiros financeiros na corte muçulmana, ou até mesmo um dos ministros. Por isso, não precisavam de impostos para a manutenção de seus escritórios, além de receberem doações dos membros das comunidades (BASHAN; BAREKET, 2007). Alguns deles eram estudiosos e sábios, mas esses eram casos de coincidência e não pré-requisito.

O escritório do *nagid* surgiu para servir aos propósitos dos governantes muçulmanos. Sua tarefa dentro do governo muçulmano era fazer com que as comunidades judaicas cumprissem os deveres impostos sobre elas. O *nagid* tinha de assegurar o cumprimento do Pacto de Omar, principalmente a proibição de construção de novas sinagogas e a ordem referente ao uso de trajes e marcas distintivas. Contudo, sua existência também era de interesse das comunidades judaicas, em que sua função primordial era de consolidá-las. Ele podia intervir em defesa dos judeus no intuito de obter melhores condições políticas, sociais ou culturais, como, por exemplo, pedir o cancelamento de decretos antijudaicos. Ele procurava resgatar os judeus de prisões e cativeiros e servia como árbitro em casos de injustiça, discriminação e concorrência econômica desleal. Os *negidim* detinham plenos poderes no que diz respeito aos assuntos civis e criminais, por isso eles podiam, por exemplo, multar, prender, recolher impostos, nomear rabinos, entre outros (MASRIYA, 1972).

O *nagid* era responsável por questões de *status* pessoal, como noivados, casamentos e divórcios. Também era ele quem supervisionava a observância dos mandamentos de acordo com a Lei de Moisés e das decisões rabínicas, ocupando também uma função de árbitro em questões teológicas. Sendo que a maioria das decisões tomadas pelas comunidades judaicas locais

necessitava de sua confirmação. De forma geral, era de sua responsabilidade a manutenção da lei e da ordem nas comunidades judaicas sob domínio muçulmano (BEN-SASSON, 2002).

Os *negidim*, juntamente com os *gueonim* e o exilarcado, formavam a estrutura das instituições de liderança judaica sob domínio muçulmano. Essa estrutura propiciava que, “[...] apesar da grande dispersão, o Judaísmo mantivesse notável unidade” (MASRIYA, 1972, p. 28). Dessa maneira, a manutenção e a continuidade das instituições de liderança eram um aspecto fundamental para a sobrevivência e a coesão das comunidades judaicas que viviam na Dispersão. Somada a esse aspecto, a tradição do ensino da Lei, que era um importante mecanismo identitário judaico.

O entendimento do contexto é essencial para o estudo do discurso e dos escritos de Maimônides. Ele viveu sob o domínio muçulmano e foi fortemente influenciado pela cultura árabe que foi disseminada pelo Ocidente e Oriente através do Mediterrâneo. Como um estudioso das leis judaicas, ele compreendia a necessidade e a importância das instituições de liderança e de ensino da Lei e, na posição de médico proeminente, ocupou o cargo de *nagid* da comunidade de Fustat, no Egito. Importante ressaltar, contudo, que, muito antes da deterioração da vida judaica sob domínio muçulmano, os judeus que estavam sob influência da cultura árabe “[...] produziram uma grande quantidade de poesia hebraica secular e religiosa sem igual em nenhum outro período anterior da história judaica” (GERBER, 1994, p. 57).

1.4 O contexto cultural judaico sob o Islã

O cotidiano sob domínio muçulmano exerceu considerável influência nas comunidades judaicas, tanto nas esferas política e econômica, conforme já mencionado, como também nas social e cultural. Uma das maiores influências foi a cultura árabe em si, em que os elementos do platonismo, do neoplatonismo, do aristotelismo e do neoaristotelismo moldavam o pensamento da época. Esse foi um período de grande efervescência intelectual e religiosa,

o que influenciou a vida, a cultura e o pensamento de judeus, muçulmanos e cristãos.

A produção intelectual judaica medieval começou a assumir forma em meados do século X e a partir do século XI temos a evidência da grande articulação cultural que existia entre as comunidades judaicas da Babilônia e os domínios muçulmanos do Norte da África e da Europa, através das ilhas do Mediterrâneo. A difusão de ideias que influenciavam a vida e a cultura judaica na Idade Média foi intensificada graças à razoável liberdade de mobilidade que era permitida pela dominação muçulmana. Os judeus absorviam os elementos culturais e sociais das sociedades dominantes e enriqueciam seu próprio entendimento cultural e social.

Nos domínios muçulmanos, a sobrevivência do Judaísmo tinha como base importante uma rede de instituições, que começava nas escolas e academias talmúdicas e se estendia por toda a vida cotidiana. Cada detalhe da vida judaica e todos os elementos das instituições judaicas de ensino eram elaborados e vistos como parte de uma “malha identitária”, ou seja, um “mecanismo de resistência” reconhecido como uma expressão prática da vontade divina (BEN-SASSON, 2002, p. 440). É com base nisso que, durante a Idade Média, a ideia de santidade do povo judeu os inspirava onde quer que estivessem dispersos. Inclusive, a sobrevivência do Judaísmo se dá, em larga medida, graças às capacidades de adaptação em diferentes contextos como minoria marginalizada, e de difusão da Lei e da tradição judaica de forma organizada e contínua no decorrer da história.

O idioma árabe dominou a literatura judaica do século X em diante, e era a linguagem em que conversavam e escreviam. Tornou-se, também, o idioma do estudo, mesmo se tratando de tradição religiosa judaica. De acordo com Ben-Sasson (2002, p. 439), “[...] a filosofia religiosa judaica, a qual surge no século X, foi escrita na maior parte em árabe”. Entretanto, apesar do florescimento dos estudos em árabe, o hebraico e o aramaico não foram erradicados. De maneira geral, os autores judeus desse período escreviam os seus escritos filosóficos preferencialmente em árabe e usavam o hebraico e o aramaico em seus poemas (GERBER, 1994).

A partir do século XI, o árabe utilizado pelos estudiosos e comerciantes judeus passou a ser escrito em caracteres hebraicos, adquirindo um estilo e gramática próprios, dando forma a um dialeto judeu-arábico. A difusão de ideias e a assimilação do idioma e da cultura árabe foram essenciais para o desenvolvimento cultural dos judeus medievais. O terreno cultural foi o campo em que o Judaísmo medieval atingiu maior grandeza e vitalidade, por isso as obras escritas nesse período representam um dos pontos mais altos do pensamento judaico. Foi na Idade Média que as correntes tradicionais do pensamento judaico conheceram seus mais ilustres representantes.

Um dos elementos que propiciou esse desenvolvimento intelectual foi o fato de que a circulação de livros e ideias por todo o mundo muçulmano era possível devido à existência de um público numeroso e exigente. Esse público, tanto das camadas cultas muçulmanas quanto judaicas, surgiu graças à prosperidade econômica garantida pelo comércio e pela estrutura social característica desse período. Outro aspecto importante era o fato de não existir entre os muçulmanos uma camada de religiosos que monopolizasse o saber, como havia na Europa cristã, tornando possível que membros do Judaísmo, do Islamismo e do Cristianismo participassem do debate intelectual (BEN-SASSON, 2002).

O confronto entre as três religiões monoteístas, proveniente do convívio inevitável, estimulou a investigação teológica, a qual procurava explicar e justificar a superioridade de uma religião sobre as outras (FALBEL, 1984). Nesse debate intelectual, os temas eram variados, concentrando-se, principalmente, nas questões científicas e religiosas, mas também se atendo à história, à literatura e à poesia. A filosofia e a ciência produzidas no mundo grego estavam ao alcance dos estudiosos muçulmanos e judeus. Dessa maneira, os estudos realizados pelos muçulmanos acerca dos escritos gregos foram fator fundamentais para o desenvolvimento cultural do Judaísmo medieval. Sobretudo os comentários que se baseavam nas traduções das obras científicas e filosóficas de Galeno, Hipócrates, Platão e Aristóteles (GUINSBURG, 1968).

As traduções do grego para o árabe foram iniciadas por volta do século VIII e IX. De maneira geral, os antigos produziram seus escritos em grego, os quais foram traduzidos pelos muçulmanos para o siríaco, tendo sido através dessas traduções para o siríaco, e posteriormente para o árabe, que os judeus que conviviam sob domínio muçulmano tiveram acesso aos escritos gregos. Com efeito, a recepção das concepções produzidas da Antiguidade não se dá de forma direta, mas sim através de interpretações feita pelos estudiosos árabes e muçulmanos. Sendo assim, estes foram os mediadores do conhecimento produzido na Antiguidade e que os judeus absorveram durante a Idade Média.

Por serem tolerados e participarem ativamente da economia e da política, os judeus estavam integrados à sociedade muçulmana. Dessa maneira, foram fortemente influenciados pela onda intelectual que permeava a cultura dominante. A participação judaica foi notável, pois exerceu influência tanto nos setores tradicionais dos estudos bíblicos e talmúdicos, quanto nos campos científicos da matemática, da medicina, da astronomia e, principalmente, da filosofia religiosa, terreno característico desse período. Segundo Poliakov (1996), as questões referentes ao antropomorfismo contido na Bíblia, junto da atitude adotada acerca do messianismo e da ressurreição física dos corpos, eram temas que iam além do âmbito teórico de discussão. Eram também focos de debates de cunho social, cultural e político.

O clima cultural e espiritual que dominava os círculos mais elevados das comunidades judaicas medievais combinava a devoção ao estudo da Torá, com a atenção às questões relativas à sensibilidade estética, ou seja, como deveriam vestir-se, escrever e qual o nível ideal de erudição. No conjunto dos domínios muçulmanos, o nível médio de instrução dos judeus era elevado, e era perceptível a preocupação com a erudição e a educação dos filhos nas comunidades judaicas (BEN-SASSON, 1988). Esse ambiente cultural da sociedade judaica propiciou o desenvolvimento espiritual e seus aspectos identitários durante a Idade Média.

Quando analisamos os saberes e o conhecimento filosófico das obras dos estudiosos judeus mais importantes do medievo, constatamos a existência

de um nível elevado de cultura e educação. É possível que esse seja um dos motivos para a grande variedade de escritos provenientes desse período, principalmente em quatro áreas de interesse: compilação da *halachá*,³⁴ filosofia, literatura e ciências,³⁵ sendo que, por vezes, um autor se ocupou de dois ou mais assuntos simultaneamente (DUBNOW, 1944).

Devido à grande quantidade de leis judaicas originadas em épocas e lugares diversos, tornou-se necessária a reunião de todas elas em um único texto-guia, para que orientasse os rabinos e juízes nas tomadas de decisões. Somado a isso, os motivos que levavam os sábios e os *gueonim* a adotar ou rejeitar determinado ponto de vista nem sempre estavam claros para toda a comunidade judaica na Diáspora. A distância e o início das dificuldades de comunicação entre o Ocidente e o Oriente, causadas pelas frequentes guerras entre cristãos e muçulmanos, aumentaram a necessidade de códigos legais da *halachá* compreensíveis, claros e explícitos para reger as comunidades judaicas. Por isso, os compiladores das *halachot* muitas vezes incluíam nos manuais comentários explicativos, citando fontes e debatendo implicações de algumas regras.

Apenas o estudo do Talmude não era suficiente para as necessidades intelectuais dos judeus da Idade Média. Com as traduções de escritos do grego para o árabe, tanto judeus quanto muçulmanos se viram diante do desafio imposto pela filosofia grega. A filosofia produzida na Antiguidade se apresentava como uma análise puramente racional, sem admitir essencialmente uma verdade divina revelada como as religiões monoteístas. As questões levantadas pela Torá e pelo Alcorão, como a origem do Universo, o comportamento do homem e o destino da alma, também haviam sido tratadas pelos gregos.

³⁴ A *halachá* é um código de lei que compreende as leis e ordenações da prática civil e religiosa judaica, e que está em consonância com a Lei Oral. Inicialmente, a lei era passada de geração para geração, contudo, tornou-se necessário formular uma sistematização. A primeira compilação da *halachá* foi a *Mishná* de Yehudá ha-Nasi, seguida posteriormente pela compilação do Talmude. Este, por sua vez, formado pela *Mishná* e pela *Guemará*. Após o período talmúdico, os *gueonim* passaram a interpretar e desenvolver a Lei em suas *responsas*. No hebraico, *halachot* é o plural de *halachá*.

³⁵ Estudos sobre a astronomia, a matemática, a física, a medicina e a metafísica eram os mais comuns.

Com efeito, surgiu o problema da filosofia na Idade Média: a contradição entre o pensamento religioso monoteísta, que atribuía a um ser divino a criação do mundo e as leis que deveriam reger a vida humana; e os textos de Platão e Aristóteles, por exemplo, os quais procuravam resolver estas mesmas questões de forma racional (FALBEL, 1984).

O caráter religioso do medievo admitia que somente a verdade revelada por Deus era válida, pois a razão humana era limitada e estava sujeita a diversos erros. Entretanto, se colocado dessa forma, os gregos estariam completamente enganados ou chegariam muito próximos da verdade pelos seus próprios meios. Logo, era preciso demonstrar e esclarecer em quais aspectos a filosofia concordava ou discordava do Alcorão e da Torá (BEN-SASSON, 2002).

No debate entre a religiosidade medieval e a filosofia grega, não era suficiente argumentar partindo apenas da autoridade, pois os gregos apresentaram suas teorias através de raciocínios lógicos bem construídos. Era necessário mostrar que a lógica religiosa era superior à lógica da filosofia grega (FALBEL, 1984). Isso deu início a uma série de análises e estudos no seio das crenças monoteístas, com a preocupação de comprovar a existência de um Deus e as vantagens da ética religiosa. Esse movimento intelectual estimulou muçulmanos e judeus, dando origem a inúmeras obras que tinham como objetivo principal provar as doutrinas das religiões monoteístas em detrimento das concepções politeístas dos escritos antigos.

No Judaísmo, surgem debates sobre a maneira pela qual os textos bíblicos deveriam ser interpretados, se metaforicamente ou literalmente,³⁶ e outro tema muito abordado era o destino histórico de Israel. O método mais utilizado para a solução desses dilemas consistia em levantar certo problema e formulá-lo de uma maneira que a única resposta válida seria aquela oferecida

³⁶ A Bíblia, entendida no sentido literal, nos levaria à conclusão de que Deus possui um corpo. Porém, essa conclusão choca-se com os princípios religiosos. No entanto, interpretações demasiadamente metafísicas poderiam enfraquecer o crédito do texto bíblico. Essa polêmica irá permear os estudos religiosos não somente do Judaísmo, mas também do Cristianismo e no Islamismo.

pela doutrina religiosa tradicional (FALBEL, 1984). Dessa maneira, tal doutrina estaria corroborada tanto pela fé quanto pela razão.

A filosofia judaica medieval, por exemplo, procurou explicar as *mitzvot*³⁷ de maneira racional, apesar de nem sempre conseguir fazê-lo. Ao invés de descartar como obsoletas e absurdas as *mitzvot*, cujos objetivos não eram possíveis de determinar racionalmente, a mentalidade medieval preferia afirmar que a razão humana era limitada demais para compreendê-las.

Questões desse tipo foram abordadas por vários autores durante o medievo. Saadia ben Yossef Al-Fayumi,³⁸ também conhecido como Saadia Gaon, foi o primeiro a tentar conciliar a tradição judaica e a filosofia grega. Ele nasceu no Egito, em 882, e em 928 foi convidado para o gaonato de Sura. É reconhecido pela historiografia judaica como o primeiro filósofo de grande expressão do medievo.

Saadia Gaon foi influenciado por esse quadro de controvérsias religiosas, filosóficas e políticas que se processavam nesse período. Entretanto, sua produção literária não possui natureza polêmica. De acordo com Guinsburg (1968, p. 312), “[...] ele a escreveu sobretudo com vistas ao ensinamento e à orientação. Queria que servisse de algum modo de guia à sua gente, em meio ao conturbado espírito da época”. Nesse intuito, Saadia procurou esclarecer o que considerava confuso na tradição judaica, explicando com a lógica da filosofia do seu tempo.

Ele traduziu todo o Pentateuco do hebraico para o árabe, assim como os livros de Isaías, Provérbios, Salmos, Jó e Daniel, e escreveu comentários sobre todos esses livros, com a exceção da última metade do Pentateuco (COHN-SHERBOK, 1992). Cabe também mencionar a tradução e o comentário da *Mishná*, a introdução ao Talmude, e numerosas *responsas* e outros escritos

³⁷ *Mitzvot*, em hebraico, é o plural de *mitzvá*, que significa “preceito”. De acordo com a tradição judaica, são 613 *mitzvot* na Torá, entre preceitos positivos e negativos, que devem ser observados pelos judeus.

³⁸ A historiografia não possui consenso em torno das datas do nascimento e falecimento de Saadia Gaon. Para tanto, utilizou-se a datação usada por Salo Baron em *Historia social y religiosa del pueblo judío* (1968). Saadia Gaon nasceu em 882, tornou-se *gaon* de Sura por volta de 928 e faleceu pouco tempo depois, em 942.

haláchicos. Entretanto, nenhuma dessas obras tinha o objetivo central de enfrentar os problemas das dúvidas e dos questionamentos que se apresentavam nesse período.

Esse era o intuito do seu *Livro das crenças e das opiniões*,³⁹ publicado na Babilônia em 933, em árabe, que se tornou um modelo imitado por muitos outros. Saadia acreditava que a razão e a revelação não se contradiziam. Caso houvesse alguma divergência aparente, ele defendia que era dever do estudioso mostrar a superficialidade da diferença e que, no fundo, filosofia e religião diziam o mesmo (DUBNOW, 1944). Ele acreditava que havia uma identidade entre a revelação e a razão, e que o intelecto humano era capaz de alcançar a verdade divina através de suas próprias faculdades.

O *Livro das crenças e das opiniões* constituiu a primeira exposição crítico-filosófica dos fundamentos do Judaísmo. Nesse trabalho, Saadia prosseguiu com as discussões e debates que estavam em voga na sociedade na qual viveu e produziu seus escritos e tentou dar uma resposta inteligível para os questionamentos levantados no seio do Judaísmo de seu tempo. Suas fontes foram a Bíblia, a tradição judaica, o Kalam⁴⁰ e a filosofia grega (GUINSBURG, 1968). Ele queria alcançar uma síntese das crenças tradicionais com os princípios científicos que fossem consonantes com o Judaísmo. De fato, tal objetivo só foi alcançado posteriormente com os estudos de Maimônides. No entanto, Saadia Gaon não deixou de ser um marco importante para evolução do pensamento filosófico judaico medieval.

Importante ressaltar, contudo, que as tradições judaicas, partindo de pressupostos filosóficos, nem sempre agradavam aos mais conservadores. Yehudá Halevi,⁴¹ por sua vez, defendia uma visão religiosa tradicional em sua obra *O Cuzari*, a qual foi muito popular, uma vez que a maioria das pessoas não conseguia compreender os raciocínios filosóficos de Saadia Gaon

³⁹ No hebraico, *Sefer Haemunot Vehadeot*.

⁴⁰ Basicamente, o Kalam é a disciplina filosófico-teológica do Islamismo. O Kalam procura encontrar o conhecimento teológico a partir de debates e argumentações.

⁴¹ Yehudá Halevi (1085 – 1140) foi um médico e poeta nascido na Península Ibérica cristã.

(DUBNOW, 1944). Em *O Cuzari* ocorre um diálogo entre um rabino e o rei dos Cázaros, que estava à procura da verdade religiosa. O rei pediu para que um representante de cada uma das três religiões monoteístas lhe explicasse suas doutrinas.

Em seu escrito, Halevi conferiu extrema importância à história, procurando explicar os grandes acontecimentos da história do povo judeu dentro da esfera religiosa. Ele colocou a tônica de seu pensamento no significado que os sofrimentos de Israel representavam para todos os homens, ou seja, na missão universal de que foi incumbido o Povo Eleito. *O Cuzari* trata de temas que eram abordados na maioria dos debates que ocorriam nos séculos XI e XII (WOLFSON, 1977) e é possível constatar nesse escrito tanto as influências da filosofia grega quanto da teologia muçulmana.

Nos escritos dos pensadores judeus medievais, mesmo diante de tensões sociais e políticas, os anseios de redenção foram notadamente preservados (BEN-SASSON, 2002). Essa é, de fato, uma característica do pensamento judeu medieval em geral, pois é elaborado a partir de um Judaísmo amplamente aberto para o mundo externo e seus debates (POLIAKOV, 1996). Destarte, o estudo da filosofia grega e de sua aplicação à religião tornou-se uma característica marcante na cultura judaica medieval. Apesar dessa nova forma de encarar as questões religiosas ter gerado severos conflitos e debates dentro do próprio Judaísmo, como foi o caso dos escritos filosóficos de Maimônides, ela propiciou uma grande renovação no pensamento judaico medieval.

Tal renovação beneficiou, ainda, outros setores das comunidades judaicas, pois os estudiosos medievais, dispondo de fontes de conhecimento e recursos suficientes, não se resumiram apenas ao estudo da filosofia. Foram iniciados, também, estudos sobre: a gramática hebraica, visando esclarecer o sentido do texto bíblico; os números, uma vez que diversas interpretações das Escrituras se baseavam em cálculos de numerologia; a medicina, uma das ciências mais estudadas pelos judeus medievais; a história; a geografia; a literatura; entre outras.

É importante frisar a variedade e a qualidade dos escritos científicos do medievo, período em que tanta coisa foi produzida por uma população judaica razoavelmente pequena. Foi uma época de avanço significativo em todos os campos do conhecimento, sejam eles judaicos ou não. É possível que isso tenha ocorrido pelo fato de a instrução e a educação serem uma preocupação constante das comunidades judaicas medievais.

Todo esse desenvolvimento intelectual, envolvendo debates teológicos e estudos das tradições judaicas, foi possível devido à existência de uma rede de instituições de ensino e orientação da vida religiosa judaica. Essa rede de instituições de liderança e ensino, até os diversos debates e estudos sobre os mais diversos temas, foi fundamental para a manutenção identitária do Judaísmo medieval. É por isso que se faz importante discorrer sobre tais instituições de ensino e de liderança, as quais estavam envolvidas na produção e difusão de conhecimento e das tradições religiosas judaicas. Dito isso, acredita-se que as informações contidas neste capítulo facilitarão o entendimento e a análise do seguinte, no qual será abordado sobre vida e obra de Maimônides.

2 MAIMÔNIDES

A convivência entre as três religiões monoteístas, seja sob o domínio muçulmano ou sob o domínio cristão, intensificou profundamente as questões acerca do sentido da Diáspora judaica. Tais questionamentos promoviam debates que existiam no seio do Judaísmo, e fora deste, e perpassavam desde a forma como as Escrituras Sagradas deveriam ser interpretadas, se de forma literal ou alegórica, até questões de cunho político e social. O destino histórico de Israel foi eixo de vários escritos dos eruditos judeus medievais. Esse é o caso, por exemplo, de alguns trabalhos do Gaon Saadia e até de poemas Yehudá Halevi.

Como mencionado anteriormente, as escolas filosóficas e teológicas muçulmanas influenciaram, em certa medida, o pensamento intelectual judaico durante o século X em diante. Tal influência podia ser perceptível nos estudos bíblicos e talmúdicos, e também em outras áreas de conhecimento, como a filosofia, a astronomia e a matemática. De fato, a tradução e os estudos dos escritos gregos pelos árabes propiciou que os judeus tivessem contato, indiretamente, com a filosofia produzida na Antiguidade, desde que estes últimos dominassem, num primeiro momento, o idioma árabe.

O acesso à filosofia grega promoveu a difusão de um entendimento sobre o sentido religioso a partir de um viés racionalista. A razão, que era um elemento fundamental do método filosófico grego, aos poucos ganhou espaço no debate sobre temas antes delegáveis apenas ao conhecimento religioso. No entanto, essa crescente tendência de promover uma conciliação entre a razão e a filosofia grega com as tradições religiosas provocou debates e conflitos em diversos níveis da sociedade. Com efeito, esse caminho de dúvidas e tensões intelectuais foi trilhado tanto pelo Judaísmo, como pelo Islamismo e pelo Cristianismo, cada qual em seu tempo e com suas peculiaridades.

No que tange ao Judaísmo, as polêmicas geradas pela tentativa de construir um entendimento teleológico através de uma síntese entre a filosofia grega e a tradição religiosa perduraram, principalmente, desde o século XI até

a Era Moderna. Simultaneamente a tensão existente por conta do acesso à filosofia produzida no mundo Antigo, a compilação do Talmude e os comentários realizados pelos *gueonim* sobre a *Mishná* tornavam-se cada vez mais extensos e de difícil compreensão. Entretanto, no decorrer dos séculos XI e XII, os aportes e as reflexões com base filosófica de argumentação ganhavam espaço e se atrelavam aos escritos que antes estavam limitados à uma perspectiva religiosa.

Maimônides está inserido nesse contexto intelectual, e propôs orientações e esclarecimentos às dúvidas e aos questionamentos que permeavam o Judaísmo medieval do século XII. Em especial nas regiões em que tinha influência política, mais especificamente nas comunidades judaicas do Egito e regiões circunvizinhas. Na sua crença de que a comunidade judaica de seu tempo necessitava de ter acesso facilitado à Lei judaica, devido ao cotidiano de Diáspora, ele afirmou não apenas a possibilidade de conciliação entre filosofia grega e tradição religiosa, mas a necessidade desse método de estudo para a compreensão correta dos Escritos Sagrados.

Cumprir destacar que um leigo que buscava no Talmude determinada resposta para sua dúvida, ou o entendimento sobre um tema religioso ou da vida cotidiana, encontrava-se diante de um desafio. Este, como mencionado no capítulo anterior, com o passar dos séculos foi se tornando extremamente grande, complexo e de difícil acesso. Não obstante, a pretensão de ordenar e permitir um acesso facilitado ao Talmude, de maneira que o tornasse mais compreensível, somada à tentativa de conciliar filosofia grega e tradição judaica, foi eixo de um importante conflito no seio Judaísmo medieval.

Maimônides foi um ávido defensor da possibilidade de síntese entre razão e fé, e escreveu códigos de leis talmúdicas e tratados filosóficos e teológicos que afirmassem essa concepção. No entanto, esse posicionamento no século XII não agradava aos mais conservadores, principalmente aqueles que viviam em regiões que tinham o acesso mais restrito aos estudos sobre a filosofia grega. Sendo assim, é compreensível que as ideias maimonidianas tenham sido objeto de profundas discussões entre judeus, e entre estes últimos e a comunidade externa.

Partindo desses pressupostos, o presente capítulo apresenta uma biografia sobre Maimônides, abordando os principais aspectos de sua vida. É importante destacar, neste ponto, que ele ocupou um papel de relevância político-cultural na história do pensamento intelectual judaico medieval. Além disso, foi um médico de prestígio e, também, *nagid* da comunidade judaica de Fustat. Sua influência direta se fazia sentir tanto no Egito quanto nas regiões circunvizinhas, e sua reputação ia além das fronteiras do Norte da África, tanto para o Oriente Próximo, quanto para a Europa.

Em um segundo momento, discorre-se sobre a profícua produção intelectual de Maimônides, dissertando sobre seus principais escritos. Para tanto, destaca-se suas correspondências pessoais, as quais servem de suporte teórico para esse trabalho, e dois de seus principais escritos: o *Mishné Torá* e o *Guia dos Perplexos*. Estes, por sua vez, integram o *corpus* documental deste estudo, sendo, portanto, peças fundamentais.

Por fim, este capítulo propõe uma breve exposição sobre a controvérsia em torno dos escritos de Maimônides, a qual ficou conhecida pela historiografia como “Controvérsia Maimonidiana”. Com efeito, sua posição de conciliar filosofia grega e tradição judaica, bem como a circulação do primeiro volume do *Mishné Torá*, o *Livro da Sabedoria*, por volta de 1180, não foram bem recepcionadas por alguns círculos rabínicos de seu tempo.

2.1 Uma biografia

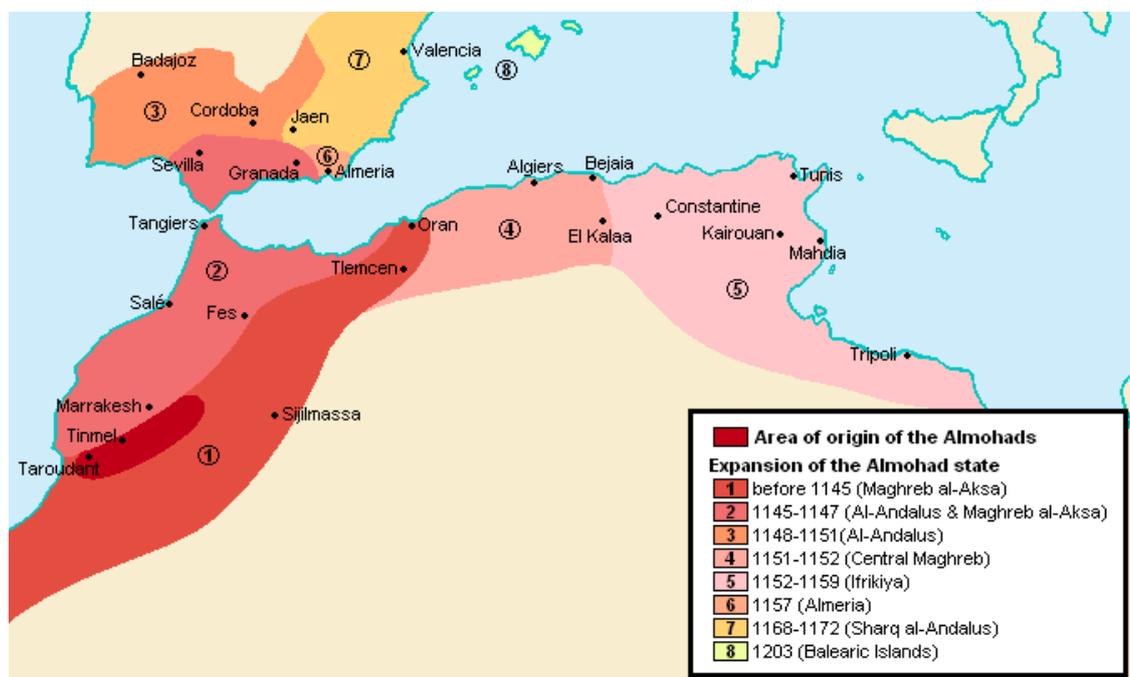
Moisés ben Maimon nasceu por volta de 30 de março de 1135, em Córdoba, na Andaluzia. Na literatura rabínica ficou conhecido pelo acróstico Rambam,⁴² e há uma lenda em torno do seu nascimento na tradição judaica. Acredita-se que o profeta Elias enviou uma mensagem ao seu pai, Rabi Maimon ben Iossef, dizendo que este deveria ir à Córdoba, e que o seu filho,

⁴² A palavra “Rambam” vem das iniciais do seu nome: Rabi Moisés ben, ou seja, filho de Maimon.

Apesar de se ter pouco conhecimento sobre a mãe de Maimônides, sabe-se que seu pai possuía descendência que remontava à casa davídica, e que pertencia à uma linhagem de sábios judeus proeminentes (GUINSBURG, 1968). Ele ocupava o cargo de juiz da corte rabínica em Córdoba, e era um renomado talmudista, astrônomo e matemático. Foi através de seu pai que o Rambam iniciou seus estudos nas disciplinas religiosas, filosóficas e científicas da época, em um ambiente de, até então, relativa tranquilidade.

O século XII, contudo, foi um período de muitas perseguições religiosas na região dominada pelos muçulmanos, ou seja, no *dar al-Islam*. Quando Maimônides ainda era criança, o Norte da África e, posteriormente, a Península Ibérica, como mencionado no capítulo anterior, foram invadidos pela tribo almôade. Os almôades acreditavam na conversão dos infiéis pela espada, e adotavam políticas de conversão forçada, impondo o exílio ou a morte a todos que não eram muçulmanos. Com efeito, a dominação almôade significou uma deterioração do cotidiano das comunidades judaicas dessas regiões, fruto de uma violenta expansão militar e de um radicalismo punjante.

Figura 3 - Expansão dos Almôades



Fonte: Conteúdo do Wikimedia. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Almohad_Expansion.png>.

Nota: Mapa baseado na obra *L'Atlas Historique Mondial* de Georges Duby (1987).

Quando Maimônides tinha treze anos, por volta de 1148, Córdoba foi dominada pelos Almôades. Como a família Maimon não se converteu, foi obrigada a abandonar a cidade, e acabaram vagando por territórios da Andaluzia por cerca de dez anos. Em suas correspondências pessoais é frequente o Rambam mencionar esse período de instabilidade e intolerância. Gerard Haddad explica que Maimônides mencionava que continuava sendo “[...] um homem da Hispânia cujo prestígio havia sido rebaixado ao exílio”.

Apesar do domínio almôade, a família Maimon se fixou em Fez, no Norte da África, por volta de 1159 d.C. De acordo com Guinsburg (1968), durante todo o tempo que estiveram sob domínio dos almôades, Maimônides e sua família tinham que praticar o Judaísmo em segredo. No entanto, não puderam ficar nessa região por muito tempo, como Guinsburg (1968, p. 406) aponta:

No terceiro dia de Sivan, cheguei são e salvo a Aco, e fui assim resgatado da apostasia... Na terça-feira, 4 de Marheschvan, de 4926, deixei Aco, chegando a Jerusalém após uma viagem pontilhada de dificuldades e riscos, e orei no local da grande e sagrada casa nos dias 4, 5 e 6 de Marheschvan. No domingo, nono dia desse mês, deixei Jerusalém e visitei a gruta de Machpelá, em Hebron.

Dessa forma, por volta de 1164 d.C., a família Maimon foi obrigada a passar por novo exílio, dessa vez passando por Jerusalém, oportunidade em que Maimônides rezou junto do Muro das Lamentações. Após, vagaram por Alexandria até se fixarem, em definitivo, em Fustat. Entretanto, ainda que estivessem vagando em exílio, foi durante esse longo período de viagens e mudanças que Maimônides sedimentou seus estudos. Nesse período, ele havia assimilado a literatura rabínica e talmúdica, a astronomia e outras áreas de conhecimento. Somado a isso, através das traduções e dos comentários realizadas pelos muçulmanos, pode também aprofundar seus estudos sobre a filosofia grega.

Após terem se estabelecido em Fustat, por volta de 1165 d.C., o sustentáculo financeiro da família Maimon era David ben Maimon, irmão de Maimônides e comerciante de joias. Uma vez que seu irmão era responsável pela manutenção da família, ao Rambam era permitido que se dedicasse aos

seus estudos e aos assuntos da comunidade judaica, conforme se verifica num dos trechos de uma correspondência pessoal: “[...] ele [David] partiu para além-mar para que eu pudesse permanecer em casa e continuar os meus estudos” (*Carta ao Jafet bem Eliahu de Acco*, 3:7). Contudo, pouco tempo após a morte de seu pai, David também veio a falecer em um naufrágio. As duas perdas, em especial a do seu irmão, foram de uma profunda tristeza para Maimônides. Em outra correspondência pode-se verificar as palavras dele sobre o falecimento de seu irmão:

Graves e numerosas desgraças aconteceram comigo no Egito. Doença e perdas materiais me subjugaram. Informantes atentaram contra a minha vida. Mas o golpe mais pesado, que me causou a maior aflição pela qual eu já passei até o dia de hoje, foi a morte do homem mais piedoso que eu conheci, que morreu afogado enquanto viajava pelo Oceano Índico. [...] Após receber esta triste notícia, fiquei de cama durante quase um ano, abatido pela febre, pelo desespero e à beira da destruição. Quase oito anos se passaram e eu ainda estou de luto por ele, porque não posso encontrar consolo (*Carta ao Jafet bem Eliahu de Acco*, 2:1).

Sendo assim, Maimônides entrou em profunda melancolia com o falecimento de seu irmão, o que lhe marcou até o fim de sua vida. A partir desse momento, ele passou a ser o sustentáculo da família. Maimônides recusou a oferta da comunidade de ser pago pelo exercício de sua função de mestre e juiz da comunidade judaica de Fustat, pois ele condenava veementemente que qualquer rabino ou funcionário religioso fosse sustentado pelos fiéis. Por isso, passou a exercer a medicina, e em pouco tempo tornou-se um profissional de certo prestígio.

Toda a atividade de Maimônides como médico, como líder espiritual e como intelectual resultou em escritos nas diversas áreas de conhecimento, como na medicina, na filosofia e na teologia. Isso lhe propiciou destaque no papel que exercia na vida pública dos judeus do Egito e de regiões circunvizinhas. Ainda assim, todas essas tarefas não esgotavam seus interesses e responsabilidades, e por isso sua influência como estudioso da Torá e do Talmude permitiu que assumisse a posição de guia incontestável da comunidade judaica do Egito, ou seja, *nagid*, por volta de 1177 d.C.

Portanto, como *nagid*, o Rambam podia exercer a proteção das comunidades judaicas sob sua influência, bem como favorecer o desenvolvimento cultural dos judeus. Além disso, o prestígio e reconhecimento que alcançou na prática da medicina fez com que assumisse, também, a posição de médico da corte de Saladino. Na carta enviada a Samuel ibn Tibbon, é possível ter noção do cotidiano de Maimônides, tanto no exercício da medicina, quanto como líder espiritual judaico:

Eu resido em Mir (Fustat) e o Sultão mora em Kahira (Cairo); estes dois lugares estão a dois dias de Shabat de distância um do outro [aproximadamente dois quilômetros e meio]. Minhas obrigações para com o Sultão são muito pesadas. Eu sou obrigado a visitá-lo todos os dias, de manhã cedo; e quando ele ou algum de seus filhos ou algum integrante de seu harém fica indisposto, eu não me atrevo a deixar Cairo e tenho de ficar durante a maior parte do dia no palácio. Acontece também com frequência que um ou outro dos funcionários reais adocece e preciso assisti-lo na sua cura. Via de regra, vou para Cairo bem cedo, e mesmo que não aconteça nada de inusitado, não retorno a Fustat até tarde. Nisso, eu já estou quase morrendo de fome. Encontro a ante-sala repleta de pessoas, tanto judeus como gentios, nobres e pessoas comuns, juízes e oficiais, amigos e inimigos – uma variada multidão que aguarda meu retorno. [...] Em consequência disso, nenhum israelita pode ter uma conversa particular comigo, a não ser no Shabat. Neste dia, toda a congregação, ou pelo menos a maioria de seus membros, vem me ver depois da reza da manhã, quando dou instruções de como proceder durante toda a semana; estudamos um pouco juntos até o meio-dia, quando eles partem. Alguns retornam e lêem comigo depois da reza da tarde até a noite. Desta forma passo este dia (*Carta a Samuel ibn Tibbon*, 10:1).

Com o avançar da idade, Maimônides passou a ter a saúde cada vez mais debilitada, e isso dificultou a continuidade de seus estudos e de sua produção intelectual. Por isso, nos anos finais de sua vida, é possível encontrar apenas curtas correspondências pessoais e epístolas, que correspondem, de fato, às suas relações pessoais com estudiosos e seguidores, e ao exercício de sua função como líder espiritual judaico. Com efeito, seu filho, Abrãao ben Maimon, passou a substituí-lo em alguns momentos, inclusive enviando respostas aos questionamentos que eram feitos aos trabalhos do Rambam. Ao

fim de sua vida, Maimônides falece por volta de 1204 d.C. em Fustat, sendo enterrado em Tiberíades.⁴³

2.2 Os escritos de Maimônides

Apesar das dificuldades provenientes do exílio e da contínua peregrinação que a família Maimon viveu, isso não impediu que Maimônides aprofundasse seus estudos sobre a tradição judaica, bem como sobre outras áreas de conhecimento. Como mencionado, ainda na juventude era nítido, por vezes destacável, seu conhecimento sobre a literatura rabínica e talmúdica, a filosofia grega, a astronomia e a lógica. E foi justamente durante o período de instabilidade e dificuldades que o Rambam produziu alguns de seus escritos mais importantes.

O seu primeiro trabalho foi composto por volta de 1158 d.C., e era um tratado acerca do calendário judaico. Intitulado *Maamar ha-Ibur*, consistia numa resposta ao pedido de um amigo. Nesse tratado, Maimônides discorreu sobre questões preceituais judaicas e, também, sobre conhecimentos matemáticos. De fato, o *Maamar ha-Ibur* deflagra a notável erudição de um autor que ainda era jovem.

Quando estava residindo em Fez, por volta de 1160 d.C., Maimônides escreveu a *Epístola sobre a apostasia*.⁴⁴ Esta, por sua vez, tratava sobre a prática do Judaísmo em segredo em regiões excessivamente perigosas para os judeus. Nela, o Rambam sustentava que um judeu só deveria ir até o último sacrifício caso fosse forçado a adorar ídolos, ou cometer assassinato, ou incesto. Consistia numa tentativa de dar uma resposta em termos racionais para os problemas que o cotidiano como minoria religiosa impunha aos judeus, principalmente no contexto dos séculos XII e XIII. Nesse período de sua vida,

⁴³ Tiberíades é uma cidade situada ao Norte de Israel.

⁴⁴ Também conhecida como *Igeret ha-Shemad* ou *Maamar Kidush ha-Shem*. Na tradução literal seria *Tratado da santificação do Nome*.

Maimônides defendia que não constituiria idolatria se um judeu fosse forçado a praticar o Islamismo, visto que este consiste numa religião que não possui imagens (GUINSBURG, 1968).

Destarte, o Rambam é mais conhecido pelos seus escritos filosóficos e teológicos. No entanto, sua produção no campo da medicina foi também notável. Cumpre destacar, inclusive, que pouco se sabe sobre sua juventude e sua educação no campo da medicina. É possível encontrar historiadores que afirmam que houve um estudo autodidata. De maneira geral, o que pode ser afirmado é que possivelmente o Rambam foi um leitor atento e dedicado. Nos seus escritos médicos é possível verificar conhecimento dos autores gregos, sendo perceptível a influência na sua formação de estudiosos como Hipócrates, Galeno, Aristóteles, al-Razi, al-Farabi, entre outros.

Com efeito, é importante frisar a importância dos escritos de Maimônides no campo da medicina, sendo até pioneiro em alguns posicionamentos. Para ele, a prática médica é classificada em três tipos, quais sejam: 1) a preventiva; 2) a curativa; e 3) aquela que voltava aos inválidos ou anciões, ou seja, aos convalescentes. O Rambam pretendia estabelecer uma ligação entre corpo e mente, o que Gerard Haddad (2003) afirma se aproximar de uma abordagem psicossomática. Nesse sentido, a proposta era tratar de cada acerca aspecto da Lei judaica na regulamentação da vida íntima e individual, e essa era a tônica de seus escritos na área da medicina. Maimônides acreditava que a perfeita saúde física e mental era um requisito básico para o cumprimento e a observação ideal dos mandamentos da tradição judaica. Em outras palavras, se o indivíduo estiver saudável ele poderá ter mais chance de atingir níveis cada vez mais avançados de sabedoria, esclarecimento e conhecimento sobre as verdades divina.

Partindo desses pressupostos, os principais escritos de Maimônides na área médica são: *Regime da saúde*, *Extratos de Galeno*, *Comentários sobre os aforismos de Hipócrates*, *Aforismos médicos de Moisés*, *Tratado sobre hemorroidas*, *Tratado sobre relações sexuais*, *Tratado sobre a asma* e *Tratado dos venenos e seus antídotos*. A maioria desses trabalhos foram escritos em árabe, sendo posteriormente traduzidos para o hebraico. Após a tradução

desses escritos para o latim, acredita-se que muitas dessas obras foram reeditadas e estudadas nas universidades europeias até o século XVII (KOOGAN; ROSS, 1967).

Não obstante, ainda que tenha alcançado amplo reconhecimento no exercício da medicina, sua notabilidade, em larga medida, é proveniente de seus estudos teológicos e filosóficos, o que lhe tomou a dedicação durante toda a vida. Os escritos provenientes desses estudos são responsáveis por lhe garantir a real proeminência no seio do Judaísmo medieval. Estes, por sua vez, foram produzidos por Maimônides já na idade adulta, sendo possível verificar a mente de um homem sábio, experiente e que, de certa forma, compreendia o seu papel e a sua influência nas comunidades judaicas do Egito e nas proximidades.

Da dedicação do Rambam ao estudo do Talmude de Jerusalém⁴⁵ e em torno da *Mishná*, por volta de 1168, ele termina o *Comentário sobre a Mishná*.⁴⁶ Esse trabalho foi iniciado quando estava na região de Andaluzia, e seguiu o escrevendo durante todo o período em que sua família esteve peregrinando pelo Norte da África. O *Comentário sobre a Mishná* constitui a primeira grande obra de exegese talmúdica do Rambam, no qual propõe uma exposição sobre a essência da *Mishná* e os fundamentos dos principais conceitos filosóficos. Estes últimos, por sua vez, não se limitam a esse escrito em particular, e sim são desenvolvidos por Maimônides posteriormente.

No *Comentário sobre a Mishná*, o Rambam discorre sobre o conteúdo da Lei Oral de forma sistemática, procurando introduzir o leitor ao estudo do Talmude. Ele tinha como objetivo diminuir a dificuldade do texto, colocar em relevo a pertinência de determinados enunciados, além de esclarecer eventuais contradições (HADDAD, 2003). Não obstante, a originalidade do pensamento maimonidiano reside na sua capacidade de enunciar princípios gerais.

⁴⁵ Existem dois Talmudim, o da Babilônia e o de Jerusalém. O Talmude de Jerusalém, ou *Talmud Yerushalmi*, foi compilado em Israel por volta dos séculos IV e V d.C. Já o Talmude Babilônico, ou *Talmud Bavli*, foi compilado entre os anos de 200 a 500 d.C., porém continuou a ser editado posteriormente, recebendo alguns adendos com o passar do tempo.

⁴⁶ No título original em árabe, *Kitab as-Siraj*; e na tradução para o hebraico, *Sefer Hamaor*.

Inclusive, a tentativa de atingir um grande alcance conceitual é uma das características marcantes da estrutura textual dos escritos de Maimônides.

É dentro do *Comentário sobre a Mishná* que se encontra os *Oito Capítulos*.⁴⁷ Estes, por sua vez, constituem um tratado filosófico e ético, e serve de prefácio para as explicações sobre a *Mishná* da *Ética dos Pais*.⁴⁸ Importante frisar que é nos *Oito Capítulo* que se constata uma primeira pretensão do Rambam de realizar uma síntese entre a filosofia grega e a tradição religiosa judaica.

Somado aos *Oito Capítulo*, é no *Comentário sobre a Mishná* que se encontra o *Perek Chelek*. Esse traz a discussão sobre a questão do mundo vindouro e o estudo das concepções referentes à imortalidade da alma, o que culminou na definição, pelo Rambam, dos Treze Princípios⁴⁹ da fé judaica. Os princípios constituem uma espécie de resumo das doutrinas fundamentais do Judaísmo. Para Maimônides, o verdadeiro credo da religião judaica está expresso nesses enunciados.

Posteriormente, Os Treze Princípios se tornaram o eixo principal das pretensões de delimitar uma dogmática judaica. Somado a isso, desempenham papel importante no ritual da sinagoga (GUINSBURG, 1968). Nesses termos, foi devido ao seu conteúdo que o *Comentário sobre a Mishná*, escrito originalmente em árabe e traduzido para o hebraico, teve grande circulação entre as comunidades judaicas do Oriente e do Ocidente.

A escrita do *Comentário sobre a Mishná* trouxe um significativo reconhecimento para Maimônides. Com o passar do tempo, tornou-se um ponto de convergência para as dúvidas espirituais das comunidades judaicas na Dispersão, principalmente aquelas situadas no Egito e em regiões circunvizinhas. A notabilidade com que o Rambam passou a ser procurado para responder às dúvidas que envolviam a prática do Judaísmo, o estudo da

⁴⁷ No original hebraico, *Shemonah Perakim*.

⁴⁸ No original hebraico, *Pirkei Avot*.

⁴⁹ Os Treze Princípios da Fé atualmente são conhecidos como *Ani Maamim*, que significa “creio plenamente” (ANEXO B).

Lei judaica e as aflições cotidianas é notável na leitura de suas *responsas* e epístolas.

Atualmente são contabilizadas cerca de quatrocentas e sessenta e quatro *responsas* e epístolas, e os seus conteúdos estão relacionados à atividade do rabino como estudioso da Torá e do Talmude. De fato, suas correspondências pessoais e suas epístolas formam um importante repositório sobre o seu pensamento profundo, e elucidam sobre suas responsabilidades e influências como líder espiritual das comunidades judaicas do Egito, bem como em territórios próximos.

Dentre as epístolas, como exemplo, pode-se destacar a *Epístola do Iêmen*.⁵⁰ Escrita originalmente em árabe, por volta de 1172 d.C., nessa epístola Maimônides pretendeu responder às questões que lhe haviam sido remetidas por Rabi Jacob Al-Fayumi. Os judeus da região do Iêmen sofriam com severas perseguições religiosas, conversões forçadas e com as influências de um falso profeta que se levantou. Assim, Rabi Jacob al-Fayumi, líder da comunidade judaica do Iêmen, escreveu para Maimônides pedindo que lhes ajudassem e orientassem.

Quando informado de que a comunidade iemenita passava por desorientações e perplexidades (*Epístola do Iêmen*, Intr.), o Rambam procurou esclarecer elementos filosóficos e legislativos e, também, defendeu a sobrevivência das comunidades judaicas que estavam sendo ameaçadas de desaparecer. Nesse intuito, enviou sua resposta visando fortalecer a crença dessa comunidade na fé (*Epístola do Iêmen*, Intr.). Na *Epístola do Iêmen*, Maimônides escreveu sobre o antigo ódio ao povo judeu e procurou explicar as motivações das diversas perseguições sofridas através da história. Além disso, tratou de ressaltar a eternidade e as peculiaridades de Israel e os Treze Princípios da fé judaica.

De maneira geral, é frequente a preocupação do Rambam com a ameaça à sobrevivência do Judaísmo suscitada, em grande medida, pelo

⁵⁰ Também conhecida como *Igeret Teiman* ou *Petach Tikvá*. Na tradução literal como *Porta da Esperança*.

contexto de Dispersão. Na tentativa de tornar disponível para os judeus uma compilação legal que fosse mais fácil de ser estudada, junto da grande aceitação que teve o seu *Comentário sobre a Mishná*, Maimônides dedicou parte de sua vida à escrita do *Mishné Torá*, do qual trataremos adiante. Este código demorou dez anos para ser terminado, entre 1170 e 1180 d.C., e se constituiu como um marco fundamental para o Judaísmo medieval.

Os estudos teológicos de Maimônides eram conciliados com o exercício da medicina e com as responsabilidades cotidianas como *nagid*. Contudo, o aporte filosófico⁵¹ passou a ganhar espaço. Dessa maneira, ele pretendeu continuar as demonstrações dos princípios que haviam sido desenvolvidos no seu *Mishné Torá*. O resultado desse estudo contínuo culminou no seu principal escrito, reconhecido como sua obra máxima. O *Guia dos Perplexos*⁵² foi responsável por lhe garantir um renome, ainda, indescritível, sendo reconhecido pela maioria dos estudiosos sobre o Judaísmo como o ápice do pensamento especulativo e da filosofia judaica medieval.

Terminado em 1190 d.C., o principal objetivo do *Guia dos Perplexos* era a demonstração de que a filosofia grega e a tradição judaica eram passíveis de uma necessária conciliação. No entanto, devido ao seu conteúdo, era uma obra destinada aos estudiosos e aos sábios, os quais eram versados em conhecimentos filosóficos e religiosos. Nesse sentido, o *Guia* era voltado para uma elite intelectual, enquanto que o *Comentário sobre a Mishná* e o *Mishné Torá*, por sua vez, eram destinados ao judeu comum e aos rabinos que se concentravam nos estudos da legislação talmúdica. Entende-se que, para Maimônides, haviam muitos estudiosos que estavam perplexos diante dos desafios propostos pela convivência na Diáspora. Dessa maneira, do *Comentário* ao *Guia*, passando pelo *Mishné Torá*, Maimônides deixa implícita uma hierarquia a ser seguida em direção ao que ele compreendia como o verdadeiro entendimento sobre o conhecimento divino. Logo, é possível verificar a existência de um discurso político inserido em seus escritos, visto

⁵¹ Importante ressaltar que o único escrito de Maimônides puramente filosófico é o *Tratado sobre a lógica*, o qual constitui um ensaio sobre os objetivos da lógica.

⁵² O título original no árabe é *Dalalat al-Hairin*. Foi traduzido para o hebraico por Samuel ibn Tibbon como *Moré Nevuchim*.

que em cada um deles há um público-alvo determinado, e aponta problemáticas específicas. Em outras palavras, tanto na forma quanto na profundidade, os escritos de Maimônides envolvem níveis intelectuais específicos e diferenciados, conforme eram compreendidos e definidos por ele mesmo.

2.2.1 O Mishné Torá

Maimônides iniciou o *Mishné Torá* por volta de 1170 d.C. e, em 1180, ele foi devidamente terminado e enviado para os estudiosos mais próximos. Na ocasião, Rambam já tinha compreensão do papel que desempenhava para as comunidades judaicas do Egito e como suas palavras eram consideradas importantes e, por isso, lidas pela maioria dos estudiosos.

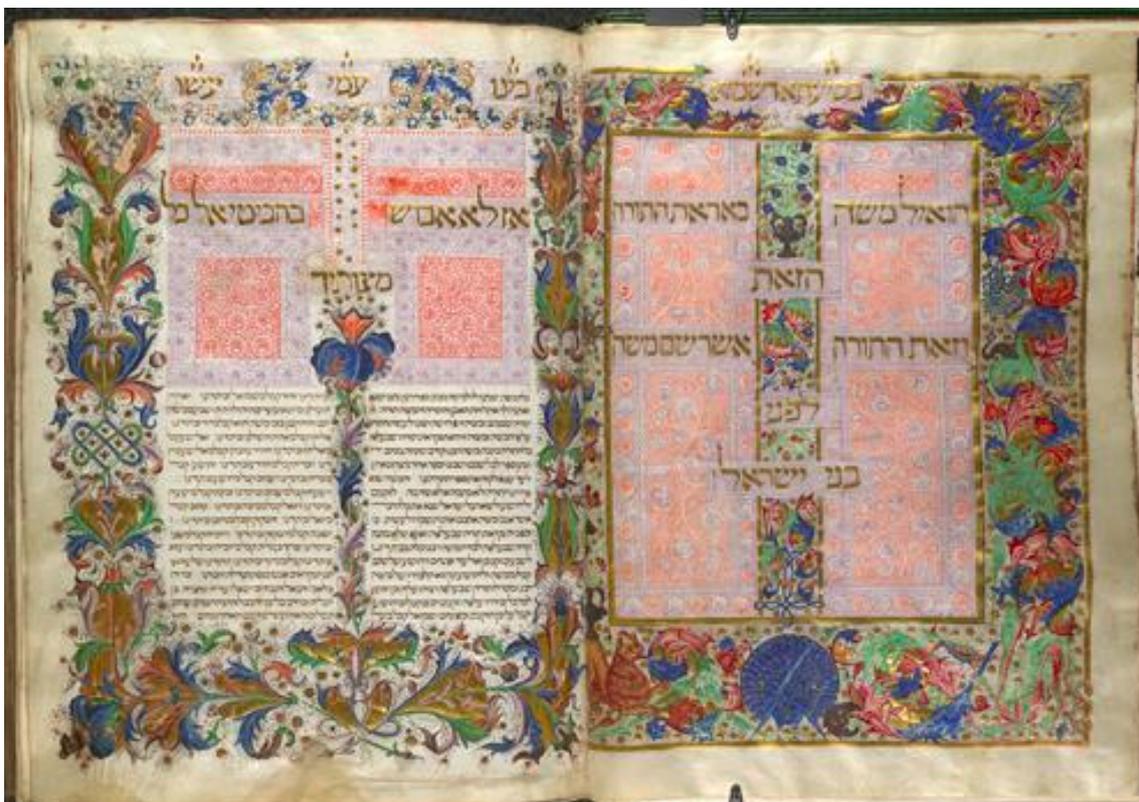
Maimônides percebeu que um dos entraves da resistência cultural da minoria seria assim o denominado “mar do Talmude”.⁵³ Para um judeu comum, a imensidão de legislações e a complexidade jurídica era um empecilho para a prática cotidiana judaica. O Rambam, para tanto, queria reordenar e facilitar o acesso e a compreensão do Talmude pelo judeu comum e pouco culto. De acordo com Haddad (2003), o reconhecimento que Maimônides recebeu dos judeus como um dos maiores talmudistas da história do Judaísmo foi resultado de seu domínio nesse campo. Segundo Falbel (1984, p. 61), por exemplo,

⁵³ Na introdução do *Mishné Torá*, Maimônides explicou que todo o ensinamento da Lei Oral, como revelada a Moisés no Monte Sinai, foi transmitida ininterruptamente entre os sábios judeus, em tradição hereditária. Após a compilação do Talmude, diversos sábios realizaram anotações e comentários, visando explicar passagens do texto ou outros aspectos das leis talmúdicas. Além disso, as conjunturas que o povo judeu vivia através da história implicavam em diversas tomadas de decisões. Sendo que tais decisões podiam variar de região para região, de acordo com o tempo, e nem sempre serem compreendidas por aqueles que não viviam conjunturas específicas idênticas. Isso gerou o aumento do número de comentários acerca do Talmude e de leis talmúdicas e rabínicas. A dificuldade de se compreender e conhecer a extensa variedade dessas leis é resultado de tal diversidade. Dessa maneira, para a correta compreensão de todos os temas que estão contemplados no Talmude, é necessária a apreensão de uma quantidade razoavelmente grande de escritos e leis talmúdicas e rabínicas, o que se entende por “mar do Talmude”.

Seshet ben Isaac dizia que antes do *Mishné Torá* toda a matéria legalística era muito confusa, e aqueles que não conheciam o Talmud se sujeitavam às decisões e opiniões absolutas dos juízes. [...] O livro de Maimônides, por sua clareza, tornou-se um código aberto a todos.

O *Mishné Torá* foi escrito originalmente em árabe e posteriormente traduzido para o hebraico. E recebeu este título por seu autor o considerar uma “Repetição da Lei Oral”. De forma que “[...] uma pessoa que leia a Lei Escrita, e depois esta recompilação, saberá dela a íntegra da Lei Oral, sem precisar consultar ou estudar outro livro qualquer” (*Mishné Torá, Intr.*).

Figura 4 - Páginas do Volume 1 do *Mishné Torá*



Nota: Provenientes de Lisboa, Portugal, datam de 1471 – 1472 d.C.

Fonte: Biblioteca Britânica. Disponível em: <
<https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=19304&CollID=8&NStart=5698>>.

Dessa forma, o objetivo principal do *Mishné Torá* era tornar a Lei Oral conhecida por todos os judeus e exposta em linguagem clara, deixando de lado as diferenças e as dificuldades. Com esse código, Maimônides queria orientar as comunidades judaicas na Diáspora, e inseriu nele seu repúdio pela aceitação dos preceitos sem o devido estudo (DUJOVNE, [s.d.], p. 13).

No entanto, a motivação inicial que levou Maimônides a escrever seu código pode ser encontrada na carta que enviou ao seu discípulo Iossef ibn Aknin. Nela, ele afirmou:

Em primeiro lugar, você deve perceber que eu não escrevi a minha obra [*Mishné Torá*] para me sobressair ou para ser glorificado pelos meus companheiros judeus. O Todo-poderoso sabe que o meu esforço inicial ao escrever o livro foi dirigido ao meu uso pessoal. Eu queria me aliviar das longas investigações e das sutis complexidades necessárias para descobrir um ponto importante. Quando fiquei mais velho, percebi que o meu povo estava sem um livro de leis compreensível, que abrangesse conceitos definidos, sem controvérsias e erros de texto (*Carta a Iossef ibn Aknin*, 3:2).

O *Mishné Torá* é uma obra de tamanho monumental. Sua forma e divisão têm como base os seiscentos e treze mandamentos do Pentateuco, os quais estão subdivididos em quatorze grupos e, por isso, a obra é constituída por quatorze volumes. São eles: 1. *Livro da Sabedoria*; 2. *Livro do Amor*; 3. *Livro dos Períodos*; 4. *Livro das Mulheres*; 5. *Livro da Santidade*; 6. *Livro da Magnificência*; 7. *Livro das Sementes*; 8. *Livro do Serviço Divino*; 9. *Livro dos Sacrifícios*; 10. *Livro da Pureza*; 11. *Livro dos Danos*; 12. *Livro das Aquisições*; 13. *Livro dos Julgamentos*; 14. *Livro dos Juizes*.

Maimônides não tinha o intuito de apenas classificar por categoria e formular os preceitos a serem incluídos em cada volume. Ele pretendeu, também, desenvolver um conjunto doutrinário, de forma a especificar certas crenças e dogmas (GUINSBURG, 1968).

O *Livro da Sabedoria*, o eixo do presente estudo, é o volume de maior interesse doutrinário. Ele foi o primeiro volume do *Mishné Torá* e nele são nítidas a amplitude temática e a preocupação filosófica do seu autor. Sendo assim, o *Livro da Sabedoria* não foi apenas uma exposição de princípios no

sentido de compilação, mas uma verdadeira introdução ao pensamento de Maimônides.

Esse *Livro*, por sua vez, está dividido em cinco seções: 1. *Leis fundamentais da Torá*; 2. *Leis sobre o comportamento*; 3. *Leis sobre o estudo da Torá*; 4. *Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*; 5. *Leis sobre o arrependimento*. Em cada grupo temático, encontramos capítulos, divididos em parágrafos razoavelmente curtos e sistemáticos.

Figura 5 – Edição Completa do *Mishné Torá*



Nota: Versão do *Mishné Torá* completo, proveniente da França ou da Alemanha, e datado de cerca de 1300-1400 d.C.

Fonte: Localizado no *Metropolitan Museum of Art* de Nova York (EUA). Foto por Michael Bisanz.

O Rambam, em seu tempo, constatou que “[...] o conhecimento dos sábios desapareceu e não existia mais a compreensão dos homens prudentes” (*Mishné Torá*, Intr.). Os *gueonim* se dedicavam a esclarecer questões acerca da Lei Oral. Contudo, Maimônides concluiu que seus comentários e suas

compilações se tornaram de difícil compreensão, e poucos eram aqueles que compreendiam apropriadamente determinado texto produzido por eles.

No *Mishné Torá*, o Rambam se propôs a estudar toda a obra literária que governa a vida religiosa judaica, com o intuito de escrever um livro que esclarecesse o que é proibido ou permitido, puro ou impuro e as outras normas da *Torá*. Como ele afirma na introdução de seu código:

Objetivei, com este livro, que todas as normas sejam acessíveis a jovens e velhos, quer pertençam aos preceitos toraicos ou às ordenações estabelecidas pelos sábios e profetas, de modo que nenhuma outra obra seja necessária para definir qualquer uma das Leis do Povo de Israel, e que este livro possa servir de compêndio da Lei Oral em sua íntegra, incluindo as ordenações, costumes e decretos instituídos desde os dias de Moshé Rabenu até a compilação do Talmude, conforme nos foi explicado pelos “*gueonim*” em todas as obras por eles compostas desde a compilação do Talmude. [...] Procurei organizar este compêndio nas divisões das leis, segundo os seus vários tópicos. [...] Cada capítulo é subdividido em parágrafos menores, para que possam ser sistematicamente memorizados (*Mishné Torá*, Intr.).

No entanto, apesar do caráter didático que Maimônides demonstrou em sua introdução, o *Mishné Torá* foi alvo de severa crítica. O código suscitou violenta oposição dos círculos rabínicos mais conservadores, principalmente dos *gueonim* de Bagdá. Tanto a oposição quanto a aceitação ao texto de Maimônides tiveram sua reação por meio de correspondências enviadas ao autor, ou tratados e comentários que concordavam ou refutavam as suas concepções.

Dentre as principais críticas que fizeram ao compêndio da Lei Oral, temos aquelas feitas pelo fato de Maimônides ter reunido os preceitos sem mencionar a fonte das suas afirmações e decidir questões talmúdicas sem justificar as soluções. Além do mais, alguns estudiosos entenderam que o Rambam tinha a pretensão de apresentar o código no lugar do próprio Talmude (KOOGAN; ROSS, 1967).

Maimônides respondeu várias das críticas que recebeu, inclusive aceitando algumas delas e realizando edições e adições ao texto original (GUINSBURG, 1968). Como podemos ver no seguinte trecho:

Eu colhi material espalhado a partir de várias fontes e tentei arranjá-los em um código sistematizado e metódico. Seria então de admirar que alguns erros tenham se insinuado dentro deste estudo complicado, especialmente na minha idade, quando a pessoa tem a tendência de esquecer certas referências? Por estas razões, eu aconselharia todo estudioso do meu trabalho a investigar escrupulosamente o texto e a conferir o conteúdo e as conclusões às quais chegamos. Que nenhuma pessoa se sinta restringida em examinar criticamente todos os detalhes do livro. [...] Desta forma, toda a ambiguidade e confusão serão retirados do texto e o meu principal motivo para escrever o “Código” estará concluído (*Carta ao Rabino Ionatan Hacoheh*, 6:4).

Apesar da oposição ao *Mishné Torá*, o código permaneceu, até os dias atuais, como a maior obra de jurisprudência rabínica, reconhecida até mesmo por aqueles que combateram as concepções maimonidianas (HADDAD, 2003). Entretanto, a circulação desse código, a partir de 1180, deflagrou uma das maiores polêmicas internas que o Judaísmo enfrentou. Tal polêmica intensificou-se posteriormente com o término e a tradução para o hebraico do *Guia dos Perplexos*.

2.2.2 O *Guia dos Perplexos*

O *Guia dos Perplexos*, escrito originalmente em árabe, foi terminado por volta de 1190 d.C., e posteriormente traduzido por Samuel ibn Tibbon. Sendo considerado uma leitura razoavelmente difícil, é destacável pela sua forma e pelo seu conteúdo. É no *Guia* que Maimônides procurou cumprir com seu objetivo de conciliar a filosofia grega e a religião judaica.

A motivação inicial que levou o Rambam a escrever o *Guia* foi uma correspondência que recebeu de seu pupilo, Rabi Joseph ibn Akin, o qual levantava questões acerca da tradição judaica. Junto à introdução do *Guia* está a carta de resposta ao seu pupilo, a quem Maimônides dedica seu trabalho e que seria um exemplo de um indivíduo perplexo que precisa de um guia ou um orientador.

Figura 6 - Página do *Guia dos Perplexos* (c. 1325 - 1374 d.C.)



Fonte: Localizada na Biblioteca Britânica. Disponível em: < <https://www.bl.uk/collection-items/maimonides-guide-to-the-perplexed> >.

No início da carta temos, “Em nome de Deus, Senhor do Universo. Para R. Joseph (que Deus o proteja!), filho de R. Jehudah (que ele descanse no Paraíso!)” (*Guia, Introdução*). Sendo assim, o início da introdução ao *Guia* é uma carta pessoal de Maimônides ao seu pupilo, o qual relembra do início dos estudos de Rabi Joseph. Adiante, o Rambam afirma:

[...] sua ausência [de seu aluno] me motivou a escrever esse tratado para você e para aqueles como você, apesar de poucos o serem. Eu o dividi em capítulos, cada um deles será enviado a você assim que forem terminados. (*Guia, Intr.*).⁵⁴

O principal objetivo do *Guia dos Perplexos* é orientar o aluno através do caminho que leva até o verdadeiro conhecimento divino. Entretanto, esse conhecimento não é acessível a qualquer aluno, o que explica a expressão “apesar de poucos o serem” da passagem anterior. De acordo com Maimônides,

O objetivo desse tratado é ilustrar um homem religioso que foi educado para acreditar na verdade da nossa santa Lei, que conscientemente cumpre seus deveres morais e religiosos, e ao mesmo tempo foi venturoso em seus estudos filosóficos (*Guia, Intr.*).⁵⁵

O esclarecimento sobre o objetivo é seguido pela explicação do autor para a escolha do título de seu escrito. Conforme suas palavras,

[...] até pessoas esclarecidas são aturdidadas se compreendem essas passagens em seu significado literal, mas eles são inteiramente retirados de suas perplexidades quando explicamos a metáfora, ou meramente sugerimos que os termos são figurativos. Por essa razão eu intitulei esse livro de *Guia dos Perplexos* (*Guia, Intr.*).⁵⁶

Dito isso, Maimônides esclarece que não pretendia que seu escrito cessasse com todas as dúvidas que permeiam a tradição judaica, mas que propõe resoluções para parte das dificuldades. De maneira geral, no *Guia dos Perplexos*, o Rambam irá defender que as escrituras sagradas devem ser

⁵⁴ [...] *Your absence has prompted me to compose this treatise for you and for those who are like you, however few they may be. I have divided it into chapters, each of which shall be sent to you as soon as it is completed.*

⁵⁵ *The object of this treatise is to enlighten a religious man who has been trained to believe in the truth of our holy Law, who conscientiously fulfils his moral and religious duties, and at the same time has been successful in his philosophical studies.*

⁵⁶ *Even well informed persons are bewildered if they understand these passages in their literal signification, but they are entirely relieved of their perplexity when we explain the figure, or merely suggest that the terms are figurative. For this reason I have called this book Guide for the Perplexed.*

compreendidas de maneira alegórica, e não literal. Tais alegorias somente podem ser decifradas mediante a ajuda da filosofia e da metafísica.

Partindo desses pressupostos, o *Guia dos Perplexos* está dividido em três volumes, possuindo cento e setenta e seis capítulos. O primeiro volume tece análises sobre certas expressões bíblicas, no intuito de servir de introdução para o estudo da questão em torno dos atributos de Deus. O segundo volume, por sua vez, trata das provas da existência de Deus e da crença na Profecia. É nesse mesmo capítulo que o Rambam também disserta sobre a unicidade de Deus e a prova de Sua existência, o que acreditava que deveriam ser compreendidas como duas verdades absolutas. Por fim, o terceiro volume é dedicado à questão escatológica e a afirmação de que os judeus não deveriam buscar uma causa final para o Universo. Além disso, o Rambam afirma que

Se você deseja compreender todo o conteúdo desse livro, nada deverá escapar de sua percepção, considere os capítulos em ordem conectados. No estudo de cada capítulo, não se contente em compreender o objeto principal, mas também todo termo mencionado nele, mesmo que pareça não ter conexão com o objeto principal (*Guia, Intr.*).⁵⁷

O Rambam pretendia demonstrar que existe uma identidade essencial entre a filosofia produzida pelos gregos e a tradição judaica (FALBEL, 1984). Essa identidade, para ele, deveria ser compreendida por aquele que pretendia iniciar os estudos sobre os mistérios divinos. Para Nachman Falbel (1984, p. 65), talvez essa tenha sido sua contribuição mais relevante no *Guia dos Perplexos*. Segundo Dujovne ([s.d.]), é no *Guia* que Maimônides manifestou sua fidelidade ao Judaísmo, bem como a profundidade de seu conhecimento, ao tratar de questões que envolvem um sistema filosófico, teologia, metafísica e ética.

⁵⁷ *If you desire to grasp all that is contained in this book so that nothing shall escape your notice, consider the chapters in connected order. In studying each chapter, do not content yourself with comprehending its principal subject, but attend to every term mentioned therein, although it may seem to have no connection with the principal subject.*

Nesse sentido, Maimônides afirmou que não há oposição entre a filosofia grega e o ensinamento rabínico, mas sim um apoio mútuo. Em outras palavras, o Rambam procurou demonstrar uma harmonização teológica, dirigida para as dúvidas de um grupo específico. Esse grupo, no caso, era o dos judeus com avançado conhecimento nas disciplinas profanas e religiosas, mas que não concordavam com a possível conciliação entre a ciência e a filosofia com os escritos bíblicos, talmúdicas e rabínicos (GUINSBURG, 1968).

Na introdução do *Guia*, Maimônides afirmou que:

[...] o significado oculto, inclusive no sentido literal, é similar a uma pérola perdida em um quarto escuro, cheio de móveis. É certo que a pérola está na sala, mas o homem não consegue enxergar ou saber onde ela se encontra. É como se a pérola não mais estivesse em sua posse, pois, como já foi dito, não lhe dá nenhum benefício até que ele acenda uma luz (*Guia I, Intr.*).⁵⁸

Para o Rambam, a luz que acende o quarto escuro é a filosofia, a qual seria um instrumento ou um meio que levaria o homem em direção à devida compreensão dos mistérios religiosos. Em outras palavras, a filosofia grega passa a ser vista como fundamental para o entendimento da verdade divina.

Destarte, no *Guia dos Perplexos*, Maimônides pretendeu demonstrar que as Escrituras Sagradas e o Talmude harmonizam com a filosofia aristotélica se forem interpretados de forma correta. De acordo com Wolfson (1977, p. 297), Maimônides foi um verdadeiro aristotélico medieval e analisou a religião judaica à luz de conceitos filosóficos aristotélicos.

Entretanto, o *Guia* foi recebido com debates e polêmicas, tanto pelas conceituações quanto pelas posições adotadas pelo autor. Em 1232, opositores das ideias maimonidianas denunciaram aos dominicanos o *Guia dos Perplexos*, o qual foi queimado em praça pública (HADDAD, 2003). Sendo assim, no início do século XII, durante a Controvérsia Maimonidiana, os

⁵⁸ [...] *the hidden meaning included in the literal sense of the simile to a pearl lost in a dark room, which is full of furniture. It is certain that the pearl is in the room, but the man can neither see it nor know where it lies. It is just as if the pearl were no longer in his possession, for, as has been stated, it affords him no benefit whatever until he kindles a light.*

debates em torno do *Guia dos Perplexos* se intensificaram. Isso ocorreu devido à crescente reação antirracionalista e mística que se desenvolvia na vida intelectual religiosa judaica.

2.3 A formação intelectual de Maimônides

O diálogo entre a filosofia e o Judaísmo já ocorria quando havia um predomínio da vertente filosófica neoplatônica. Esse era um clima cultural dos séculos XI e XII nos territórios dominados pelos muçulmanos, como já mencionado. Aos poucos, com a intensificação dos trabalhos de tradução e de interpretação, houve uma redescoberta da filosofia de Aristóteles no Oriente muçulmano. Tendência esta que se consolidou do Leste para o Oeste, chegando ao Ocidente por meio de traduções do árabe para o latim do século XII em diante.

A partir de meados do século XII, os elementos aristotélicos foram incorporados ao neoplatonismo como influência dominante na filosofia judaica. No entanto, o aristotelismo judaico é anterior à sua expressão literária de fato. Dessa forma, não se trata de uma inovação completa a partir do neoplatonismo, pois ele, tanto no Islamismo quanto no Judaísmo, absorveu elementos aristotélicos (GUTTMANN, 2003).

As aproximações entre a filosofia grega e a teologia judaica são anteriores a Maimônides. Essa era uma tendência que estava em afirmação por pelo menos dois séculos, tendo como marco de referência Saadia Gaon. Maimônides estava em consonância com seus predecessores judeus no que diz respeito à conciliação entre a verdade filosófica e a religiosa (GUTTMANN, 2003).

O pensamento do Rambam foi amplamente influenciado pelas tendências intelectuais do século XII. Dessa maneira, ele procurou dar continuidade ao que seus antecessores iniciaram na tarefa de aproximar o aristotelismo do Judaísmo. No entanto, Maimônides foi além ao expor a oposição entre o aristotelismo e a revelação, com o intuito de superá-la a partir

de uma síntese completa. De acordo com Guinsburg (1968), dentre os eruditos judeus que procuraram romper a distância existente entre a fé e a razão, o pensamento maimonidiano foi aquele que atingiu o ápice dessa pretensão.

O aristotelismo judaico teve, em grande parte, mediação muçulmana e se desenvolveu com maior firmeza nas comunidades que viviam sob o domínio do Islã. O conhecimento filosófico de Maimônides é proveniente da leitura de filósofos muçulmanos como al-Farabi, ibn Bajja, Avicena e Averroes, conforme é possível perceber no seguinte trecho da carta em que aconselhou Samuel ibn Tibbon:

Seja cuidadoso para não estudar os trabalhos de Aristóteles sem o auxílio de seus comentaristas, o comentário de Alexandre, Themistius ou Averroes. [...] Em geral, eu aconselharia você a ler somente os trabalhos sobre a lógica escritos pelo sábio Abunazar Alfarabi, porque tudo o que ele escreveu, especialmente *O Princípio das Coisas Existentes*, é como farinha fina. [...] Enquanto os trabalhos de Platão, o mestre de Aristóteles, são profundos e substanciais, pode-se entender as noções essenciais em outros livros, especialmente os de Aristóteles, cujos escritos abrangem todos os conceitos filosóficos desenvolvidos anteriormente. [...] Os trabalhos de Avicena, apesar de conterem análises instigantes e noções sutis, não podem ser comparados com os escritos de Alfarabi. Não obstante, eles são proveitosos e merecem ser estudados diligentemente (*Carta a Samuel ibn Tibbon*, 14-18).

Maimônides foi um admirador de Aristóteles, de quem tirou a fundamentação para o racionalismo expresso por um conhecimento sistemático do Judaísmo, que tem como base conceitos claros e convincentes provenientes da filosofia. Foi por tal admiração que ficou conhecido no Judaísmo como o “Aristóteles judeu”, e ele mesmo adotou para si o apelido de “Moisés, filho de Maimon, o *Sefaradita*” (*Mishné Torá*, Intr.). De acordo com Maimônides,

[...] Aristóteles alcançou o mais alto nível do conhecimento ao qual o homem pode ascender, com a exceção daquele que passa pela experiência da emanção do Espírito Divino que atinge o nível de profecia, acima do qual não existe nível mais elevado (*Carta a Samuel ibn Tibbon*, 14:12).

Maimônides foi influenciado por Gazali e Yehudá Halevi na crítica ao próprio sistema aristotélico. Já na exegética bíblica e nas doutrinas filosóficas, o Rambam era devedor dos racionalistas judeus anteriores a ele, como Saadia e ibn Daud. Entretanto, ele possui uma originalidade criativa.

Entre o sistema emanacionista dos aristotélicos árabes e o extremo voluntarismo de Gazali, Maimônides procurou percorrer seu próprio caminho, partindo de um profundo estudo das ideias anteriores e contemporâneas a ele. De acordo com Guttmann (2003), outros eruditos buscaram um caminho similar, contudo, Maimônides foi aquele que respondeu ao desafio da conjuntura intelectual de sua época.

O Rambam tinha conhecimento da aparente contradição entre a razão e a fé judaica. No entanto, ele não julgava que a filosofia era algo alheio ou externo à religião. Para ele, era necessário realizar ajustes e adaptações para que a conciliação entre elas fosse possível. Em outras palavras, Maimônides acreditava que a racionalização da filosofia não significava uma fragilização dos elementos tradicionais do Judaísmo. Pelo contrário, ele acreditava numa identidade essencial entre a filosofia grega e os princípios fundamentais judaicos. Sua principal preocupação era conseguir demonstrar essa identidade.

O Rambam acreditava plenamente que a filosofia é um meio para se conseguir alcançar a verdade divina. Destarte, o pensamento maimonidiano entendia que a ciência era o único meio para a apropriação adequada dos elementos da revelação. É o conhecimento filosófico e das disciplinas estudadas pelos gregos que tornam possível a compreensão imediata e verdadeira do mundo, como podemos ver no seguinte trecho:

Sabei senhores, que ao homem convém não admitir como verdadeiras senão as verdades que se estabelecem das três maneiras seguintes: 1. As verdades que tem por fundamento a razão humana, tais como as ciências matemáticas, a geometria e a astronomia. 2. As verdades adquiridas pelos cinco sentidos. [...] 3. As verdades ensinadas pelos profetas – a paz esteja com eles! – ou pelos homens piedosos. Importa que todo homem inteligente separe no seu espírito e no seu pensamento estas diferentes verdades admitidas como “verdades” da tradição, dos sentidos e da razão (*Carta aos Rabinos de Marselha*, 5:1).

Maimônides, ao igualar o conhecimento filosófico com a certeza da fé, fez com que a verdade religiosa dependesse também do entendimento filosófico. Sendo assim, a filosofia tem a religião como seu objeto e, ao mesmo tempo, é o elemento central da religião em si (GUTTMANN, 2003). De acordo com Falbel (1984, p. 65), Maimônides defendia que “[...] a crença religiosa é uma forma de conhecimento e a filosofia é o fundamento da própria religião”. Por isso, para ele, o estudo filosófico é também uma tarefa religiosa e indispensável. É esse caminho de racionalismo religioso que constituiu a linha de pensamento característica do *Guia dos Perplexos*.

Visando mostrar a identidade entre a verdade religiosa e a verdade filosófica, Maimônides precisou reinterpretar e adaptar o aristotelismo para que entrasse em consonância com a religião judaica. Ele repudiava a demonstração do Kalam da existência de Deus, a qual era feita através da criação do Universo e do tempo, pois a considerava aparente e tendenciosa. O Rambam remontou o argumento, antes utilizado por Abraão ibn Daud e outros estudiosos, da existência de um primeiro motor imóvel, o qual era proveniente da física aristotélica (FALBEL, 1984).

No entanto, é importante frisar que Maimônides nunca foi um aristotélico puro. Em grande parte de sua filosofia, tem-se uma fusão de conceitos extraídos da filosofia de Aristóteles, com concepções neoplatônicas. De acordo com Guttmann (2003), é nesse ponto que encontramos sua mais significativa realização. Contudo, para chegar a essa fusão de conceitos, ele percorreu diversas questões a partir da forma tradicional do aristotelismo.

De Avicena, o Rambam adotou a distinção entre essência e existência e entre seres necessários e contingentes. Ele aplicou essa distinção da demonstração da existência de Deus, conhecida como prova da necessidade e contingência. Ainda influenciado por Avicena, Maimônides utilizou a doutrina dos atributos essenciais de Deus entendidos negativamente.

O Rambam seguiu al-Farabi quanto à teoria política, o qual, por sua vez, tinha como fonte as concepções de Platão. Também herdou de al-Farabi a forma pela qual lidava com as questões fundamentais para o Judaísmo, como

a Criação, a profecia, a providência, entre outras (FALBEL, 1984). Diversos estudiosos tentaram estabelecer uma ligação entre Averroes, considerado o maior representante do aristotelismo medieval entre os pensadores muçulmanos, e Maimônides. Inclusive, Rambam mencionou os trabalhos do filósofo árabe em duas epístolas, nas quais afirma ter recebido seus comentários sobre Aristóteles para seu discípulo Samuel ibn Tibbon.

É possível concluir que uma forte corrente aristotélica do mundo intelectual muçulmano seria a fonte de Maimônides. Mesmo que esse aristotelismo estivesse mesclado com conceitos e doutrinas neoplatônicas ou neoaristotélicas. Elas foram adaptadas ao uso e às intenções dos filósofos de sua época, sendo eles judeus ou não (GUTTMANN, 2003).

A matriz aristotélica se encontra na interpretação bíblica maimonidiana. Para o Rambam, nos capítulos referentes à Criação, no livro do *Gênesis*, é possível encontrar conceitos filosóficos mais profundos da física aristotélica. E na descrição mística do primeiro e décimo capítulos do *Livro de Ezequiel* se esconde uma fonte de ideias metafísicas relativas a Deus, às várias inteligências e às esferas celestes. Na concepção de Maimônides, mesmo a Criação poderia ser explicada de maneira racional através da filosofia aristotélica.

O Rambam desenvolveu essas interpretações com rigidez racionalista. Quando aplicadas à narrativa da Criação, ele encontrou as doutrinas aristotélicas da matéria e forma, dos quatro elementos, da potência e ato, das diferentes forças da alma e tudo o que é conhecido da filosofia de Aristóteles (FALBEL, 1984). Assim como outros estudiosos, ele entendia que o *Livro de Jó* era um texto muito mais profundo do que a narrativa bíblica revela, pois nele encontrou concepções, por exemplo, sobre a providência divina, a sabedoria divina e a liberdade humana (GUINSBURG, 1968).

No entanto, Maimônides limitou o escopo do conhecimento com a mesma determinação que baseou a fé religiosa nos estudos filosóficos. Ele afirmou que a essência de Deus e do mundo suprassensível estão além da nossa percepção (*Mishné Torá, Livro da Sabedoria, Leis sobre o*

arrependimento, 5:5).⁵⁹ E expôs que a questão em torno da criação do mundo, por mais importante que seja para a religião, é impossível de ser solucionada de qualquer modo.

Sua justificativa para essa limitação do conhecimento humano é que, para ele, a razão nos permite conhecer o mundo terreno que está ao nosso redor, mas não o que está além dele. Maimônides acreditava que tudo aquilo que era possível se dizer sobre o mundo divino era, de fato, baseado em inferências provenientes da relação dos homens com o mundo material. Por isso, a inteligência humana seria incapaz de apreender a essência específica do Universo em si. Seguindo sua linha de raciocínio, nem os profetas seriam capazes de transcender os limites do conhecimento humano (*Guia dos Perplexos I*, XXXI; LIX).⁶⁰

Maimônides afirmou que o fim do homem é a perfeição da sua forma específica. Ou seja, o fim do homem é atingido quando conseguir a posse das noções que conduzem à verdadeira opinião metafísica sobre Deus (WOLFSON, 1977). Conforme defende o Rambam, a maior perfeição humana é chegar à posição de ser inteligente. Para isso, os atos que o conduzem à perfeição são as virtudes. No entanto, a especulação e o conhecimento são mais importantes do que os atos para alcançar a máxima perfeição.

Partindo desse pressuposto, o objetivo da sociedade, uma vez que o homem é social por natureza, seria proporcionar condições para a produção de homens realmente inteligentes. Dessa maneira, Maimônides defendia que toda a humanidade vive apenas para os poucos que podem alcançar o grau mais elevado de perfeição intelectual (GUINSBURG, 1968; WOLFSON, 1977).

É com base nesse sistema ético que Maimônides avaliou a Lei judaica. Na sua concepção, ela seria, na prática, um regime de organização social planejado para produzir seres inteligentes, como podemos notar na introdução do seu *Guia*:

⁵⁹ Como nosso estudo se limita ao *Livro da Sabedoria*, daqui em diante apenas será referenciado o título de cada seção de lei.

⁶⁰ Daqui em diante será referido como *Guia*. A edição de Schlomo Pines (1974) é a fonte principal, em que ele traduziu do original árabe para o inglês.

Você não tem dúvida de que o Todo-poderoso, desejando nos levar à perfeição e melhorar nosso estado de sociedade, revelou para nós leis para regular nossas ações. Estas leis, no entanto, pressupõem um avançado estado de cultura intelectual. Devemos, primeiramente, formar uma concepção da Existência do Criador de acordo com nossas capacidades; isto é, devemos ter conhecimento da Metafísica (*Guia I, Intr.*).⁶¹

O Rambam entendia que Deus dotou os homens com intelecto para que eles pudessem chegar à máxima perfeição e, por isso, não exigiria deles atos contrários ao dom da razão (WOLFSON, 1977). Sendo assim, a religião e a tradição judaicas não seriam superiores à razão, e sim complementares.

Nesses conformes, quando analisou a história do povo judeu, Maimônides tendia para uma concepção naturalista e evolucionista. Ele era influenciado pela ciência política e pelas filosofias da civilização muçulmana. De acordo com Baer (1977, p. 41), “[...] nos seus moldes mais amplos, o pensamento histórico de Moisés ben Maimon é tradicional e religioso, e não empírico e científico”.

Maimônides, efetivamente, permaneceu apegado à ideia de que a história de Israel está intimamente ligada à submissão ou à revolta do povo diante de Deus. Nas concepções maimonidianas, a história judaica é a história da provação do povo de Deus. Tal posição era justificada vinda de um homem que vivia no Egito, um dos lugares que estava na proximidade dos mais críticos embates filosóficos, teológicos e políticos.

As questões que foram levantadas pelo Rambam foram frequentemente retomadas por seus sucessores, os quais continuaram com a tentativa de alcançar a identidade comum entre a filosofia e a religião por outras linhas, ou tentavam superar o próprio aristotelismo maimonidiano (FALBEL, 1984). Contudo, tal perspectiva de conciliação entre filosofia grega e religião judaica foi dominada por Maimônides.

⁶¹ *You are no doubt aware that the Almighty, desiring to lead us to perfection and to improve our state of society, has revealed to us laws which are to regulate our actions. These laws, however, presuppose an advanced state of intellectual culture. We must first form a conception of the Existence of the Creator according to our capabilities; that is, we must have a knowledge of Metaphysics.*

O trabalho de Maimônides lançou base para as subsequentes indagações filosóficas, influenciando-as de forma efetiva devido à sua vitalidade e relevância. É perceptível a influência de Maimônides: seja através dos seus escritos, seja por intermédio de seus discípulos ou seguidores, os quais comentaram e traduziram suas obras. As discussões levantadas por Maimônides foram além da esfera do mundo intelectual do Judaísmo,⁶² e abriram caminho para diversos questionamentos no seio da tradição judaica, como veremos adiante com o seu *Mishné Torá*.

2.4 Uma controvérsia política e religiosa

As obras maimonidianas foram submetidas às severas críticas e censuras, uma vez que Maimônides defendeu vigorosamente a compatibilidade entre a filosofia com a fé e a tradição. Tamanho foi o alcance de suas obras, que tornaram-se objeto de um dos maiores conflitos internos que o mundo judaico presenciou, o qual é conhecido na história do Judaísmo como “controvérsia maimonidiana”. Tal controvérsia consiste numa complexidade de disputas culturais, religiosas e sociais concentrada em diversos temas centrais. Alguns dos elementos do conflito são anteriores à produção do Rambam, enquanto que outras questões foram levantadas por suas ideias e escritos.

Diversos campos da experiência humana e do pensamento religioso judaico foram abrangidos pela controvérsia. Como a relação entre a razão e a filosofia e com a fé e tradição; quais elementos são proibidos ou permitidos na educação de um homem seguidor da Torá; qual é o entendimento adequado em torno do conceito de Deus expressado na Bíblia e no Talmude; conceitos teológicos como a ressurreição dos mortos; e a posição de Maimônides no seu *Mishné Torá* quanto à especulação talmúdica e seu procedimento.

⁶² Alberto Magno e São Tomás de Aquino, por exemplo, encontraram no Rambam um guia na tentativa de realizar um sistema de aristotelismo teístico. Outros traços de sua influência sobre a filosofia cristã podem ser encontrados até o início da Idade Moderna (GUTTMANN, 2003). Sendo assim, Maimônides pode ser visto como um dos alicerces fundamentais para a construção da herança teológica e intelectual judaico-cristã (FALBEL, 1984).

A controvérsia ocupa um lugar importante na história do Judaísmo medieval, pois nos permite apreciar, ao mesmo tempo, o poder da suspeição na qual era vista a filosofia, e a ambiguidade das posições defendidas por seus partidários (KRIEGEL, 2006). De acordo com Falbel (1988, p. 60), se tratava no fundo de um choque entre a fé monoteísta, revelada a Moisés, e a filosofia, a qual era vista apenas como um produto da racionalização humana. Nesse sentido, entretanto, não foi apenas o Judaísmo que percorreu esse caminho de transição, mas todas as grandes religiões também tiveram suas etapas e fases de debates até a aceitação final de uma síntese harmônica entre razão e fé. No Judaísmo, como já dito, Maimônides não foi o único a propor tal síntese no século XII. Abraão ibn Daud também tentou uma abordagem filosófica, o qual foi precedido, também, por Saadia Gaon e Samuel ben Hofni (BEN-SASSON, 1972).

A controvérsia maimonidiana teve três fases principais. O primeiro momento foi por volta de 1180 d.C., com Maimônides ainda vivo, no Oriente. O segundo momento se deu por volta de 1230 d.C. a 1232 d.C., envolvendo David Kimhi, Salomão ben Abraão de Montpellier, Nachmânides,⁶³ e centralizou-se, principalmente, na região de Provença. Já o terceiro momento, por sua vez, foi por volta de 1300 d.C. a 1306 d.C., envolvendo Abba Mari ben Moisés Astruc, Salomão ben Abraão Adret, Asher ben Jehiel, Jedaiah ben Abraham Bedersi e Menahem ben Salomão Meiri, e centralizou-se na Hispânia cristã e na Provença (BEN-SASSON, 1972).

Uma das causas iniciais da polêmica em torno dos escritos maimonidianos, ou seja, a disputa central da primeira fase foi a questão em torno da liderança hierárquica contra a liderança intelectual, configurando, assim, disputas em torno de uma relação de poder. Quando Maimônides saiu exilado da Hispânia muçulmana, e se dirigiu para o Oriente Médio, ele se deparou com as tradições hierárquicas do exilarcado e do gaonato. Nessa época, já havia uma crise entre o *gaon* e o exilarca, uma vez que o primeiro

⁶³ Moisés ben Nachman, ou Nachmânides (1194 d.C. – 1270 d.C.) foi um talmudista ibérico e adepto da Cabala, ou seja, do pensamento místico judaico. Foi rabino em Gerona, e em 1262 d.C. esteve envolvido na disputa de Barcelona, quando foi desafiado por Pablo Christiani para um debate religioso.

tentou convencer a comunidade de que o segundo era dispensável (FALBEL, 1988). O *gaon* Samuel ben Ali procurou minimizar a autoridade do exilarca ao afirmar que não era necessário mais que a liderança dos *gueonim* e suas orientações de estudo para os judeus (GUINSBURG, 1968).

Maimônides, por sua vez, respeitava o exilarca como herdeiro da casa real de Davi e como a autoridade adequada para nomear e ordenar os juízes. Contudo, apesar de sua fidelidade à tradição, Maimônides, se mostrou completamente contrário às reivindicações dos *gueonim*. Sua principal crítica para com os *gueonim* girava em torno do recebimento de ajuda financeira dos fiéis pelos dirigentes, uma vez que esses tinham como responsabilidade a dedicação ao estudo da Torá (BEN-SASSON, 1972). A crítica veio na introdução de sua edição do *Ética dos Pais*, no qual ele afirmava que os *gueonim* eram corruptos e o estudo da academia de Bagdá tinha um valor questionável, como no seguinte trecho de sua crítica:

[...] fixou para si demandas monetárias de indivíduos e comunidades, e fez com que as pessoas pensassem, em completa insensatez, que é obrigatório e adequado que elas deveriam ajudar os sábios, eruditos e estudiosos da Torá... tudo isso é errado. Não há uma única palavra, seja na Torá ou nos dizeres dos sábios [talmúdicos], para dar credibilidade a isso... quando olhamos para os dizeres dos sábios talmúdicos, não encontramos que eles tenham pedido dinheiro às pessoas, ou que tenham coletado dinheiro para as honradas e estimadas academias (MAIMÔNIDES apud BEN-SASSON, 1972, p. 746).

Para Maimônides, portanto, não havia nenhuma passagem na Torá, ou nos comentários do Talmude, que justificassem a prática dos fiéis sustentarem os *gueonim*. Assim, como réplica, Bagdá criticou o código maimonidiano. Samuel ben Ali, portanto, desferiu inúmeras críticas ao *Mishné Torá* de Maimônides, o qual devido a sua sistematização da legislação talmúdica dispensava a mediação do *gaon* e das academias que cuidavam da orientação dos estudos referentes à tradição da Lei Oral.

Sendo assim, a tentativa de minar os fundamentos econômicos da liderança dos *gueonim*, somou-se à oposição do Rambam contra os programas de estudos das *ieshivot*. Na introdução da sua obra, Maimônides, propõe a

sistematização do Talmude no uso popular, um acesso facilitado à legislação talmúdica, o que poderia substituir as consultas às academias e aos *gueonim*. Dessa forma, o círculo rabínico de Bagdá, que se viu atingido pela obra maimonidiana, entendeu que Maimônides tinha a pretensão de substituir o *gaon* pelo *Mishné Torá*.

A criação, por Maimônides, de uma síntese entre a crença judaica e o pensamento aristotélico não foi bem aceita por alguns círculos intelectuais. E foi rejeitada por aqueles que eram contra qualquer tentativa de incorporar ao Judaísmo elementos considerados estranhos à sua tradição, uma vez que pregavam a interpretação clássica do Talmude (BEN-SASSON, 2002). Para estes, a filosofia grega era um perigo sob o ponto de vista da fé monoteísta. Assim, o *gaon* Samuel ben Ali não aceitou as críticas de Maimônides, e o acusou de pretender acabar com as bases de seu poder. Logo, excomungaram escritos filosóficos maimonidianos, e parte do *Mishné Torá* foi censurado (HADDAD, 2003).

Nas outras duas fases da controvérsia, centradas na Europa cristã, ocorreu questionamentos em torno da síntese entre a filosofia grega e as tradições do Judaísmo. Para os conservadores judeus, a filosofia só poderia conduzir a um desinteresse da prática religiosa e uma sobreposição, na interpretação das Escrituras, de um sentido único ligado à enunciação e crença em verdades universais e atemporais (KRIEDEL, 2006).

A segunda fase da controvérsia (1230 d.C. -1232 d.C.) foi resultado das obras de Maimônides terem sido recebidas, na região de Provença e no Sul da Hispânia, por um ambiente social e cultural completamente diferente de onde foram produzidas, no caso do Egito (TWERSKY, 1982). Nesse período, a Reconquista avançou rapidamente na Península Ibérica, a situação social e política dos judeus se deteriorou com o impacto das cruzadas, e tendências místicas e abordagens visionárias começaram a encontrar na Cabala,⁶⁴ que se

⁶⁴ Cabala é o nome do pensamento místico expresso na literatura judaica, o que quer dizer tradição ou revelação constante. No século XIII, a corrente cabalística produz o seu monumento com o conjunto de escritos reunidos no *Zohar*. A Cabala, contudo, não surgiu por acidente, mas principalmente para fazer frente às concepções racionalistas maimonidianas (SCHOLEM, 2008).

desenvolvia na região da Provença e do Sul da Hispânia, concepções que lhes pareciam mais adequadas (BOX; OESTERLEY, 1920).

A tentativa de Maimônides de uma síntese entre a fé judaica e a filosofia grega foi recebida com entusiasmo por alguns círculos de judeus, principalmente pelas camadas superiores da sociedade judaica. Contudo, foi recebida com espanto pelos mais conservadores, os quais estavam imbuídos de misticismo e temiam os efeitos da filosofia nos princípios judaicos.

Quando ocorreu a tradução do *Guia dos Perplexos*, simultaneamente, ocorre a chegada de outras tantas ideias mais conservadoras provenientes dos círculos judaicos ortodoxos do Norte da França. Os rabinos provençais, principalmente, e ao contrário dos intelectuais da Península Ibérica muçulmana, eram pouco abertos à literatura secular. Na região de Provença, haviam dois grupos na comunidade judaica. De um lado estavam os tradicionalistas, os quais não tiveram acesso às traduções da filosofia grega realizada pelos muçulmanos, e de outro os judeus emigrados da Andaluzia, os quais eram mais receptivos às obras clássicas, como já mencionado anteriormente.

De acordo com Twersky (1972, p. 211), os livros das outras ciências não estavam acessíveis aos intelectuais da região da Provença, e por isso não se preocupavam com outras ciências. Falbel (1988, p. 62) afirma que pela ausência desse acesso à filosofia grega, os judeus provençais, não poderiam compreender a necessidade de qualquer tentativa de síntese entre teologia e filosofia. Sendo assim, com a tradução do *Guia* e sua publicação na Provença, a partir da tradução da família Ibn Tibbon, proveniente da Andaluzia, sua excomunhão foi imediata, assim como a de algumas partes da obra rabínica maimonidiana, como o *Livro da Sabedoria*.

A filosofia, nesse contexto, servia de horizonte para círculos de sensibilidade diferente dos conservadores. A maioria daqueles que receberam uma formação filosófica verdadeira aliavam um estudo da filosofia grega à uma prática rigorosa do Judaísmo (KRIEGEL, 2006). Consideravam, portanto, que o estudo era uma condição indispensável para apreensão do divino e correta

observância da tradição judaica. Frequentemente entendiam o estudo talmúdico como uma disciplina peculiar, a qual agora estava organizada em um conjunto de áreas de conhecimento dentro da cultura judaica. A controvérsia maimonidiana, logo, configurou, principalmente, o embate de duas grandes vertentes do pensamento judaico, os racionalistas e os antirracionalistas ou antimaimonidianos.

No debate, mais do que questões filosóficas e teológicas, conotações sociais também ganharam força. Os opositores de Maimônides repreendiam seus adversários chamando-os de hedonistas, luxuosos e pecaminosos. Os partidários das ideias maimonidianas, por sua vez, devolviam acusando seus adversários de ignorantes, pobres de espíritos e sujeitos à influência idólatra cristã. Assim, a filosofia grega e o Judaísmo pareciam irreconciliáveis.

A primeira crítica a Maimônides veio com Rabi Abraham ben David, ou Rabad. Ele fazia parte do círculo de judeus adeptos do misticismo, os quais se diziam defensores da revelação tradicional. Diziam que receberam revelações do profeta Elias sobre os mistérios de Deus, das orações, e o significado das Escrituras. Ensinações esses passados de pai para filho de forma oral, de acordo com a tradição mística (TIROSH-SAMUELSON, 2006).

Na polêmica que ocorreu na Provença, a vertente antimaimonidiana foi liderada por Salomão ben Abraão de Montpellier, Jonas Ben Abraão Gerondi, e acima de tudo por Nachmânides, o opositor de Maimônides mais notável. Nachmânides era um célebre rabino hispânico do século XIII. Foi a personalidade central do Judaísmo ibérico na época, e adotou uma posição mais moderada na luta contra os escritos de Maimônides. Ele defendia uma concepção da exegese bíblica e dos princípios fundamentais do Judaísmo inspirados na Cabala, o que era radicalmente oposto ao discurso maimonidiano.

Nachmânides notou que a postura radical adotada pelos rabinos antimaimonidianos do Norte da França e por Salomão de Montpellier não tinha nenhuma chance de conseguir apoio entre os círculos dirigentes da sociedade judaica da Provença e da Hispânia. Portanto, ele recomendou que

os opositores de Maimônides adotassem uma posição moderada, para que pudessem atingir o que fosse possível.

As ideias de Nachmânides, assim como o ponto de vista dos antimaimonidianos, é notável em seu comentário sobre a Torá, o qual é, basicamente, uma obra contra Maimônides e Abraão ibn Ezra. Para ele, a crença de Maimônides de que o sistema de leis da natureza criado por Deus para ser admirado pelo homem através de sua razão, como exposto no *Mishné Torá*, é uma completa heresia. Nachmânides defende que Deus faz milagres extraordinários para que os homens compreendam a natureza milagrosa de toda a existência e da vida. Portanto, a compreensão desses milagres está além da capacidade humana (BEN-SASSON, 1972).

Apesar das diversas táticas e dogmáticas que foram adotadas, excomunhões foram lançadas por ambas as vertentes e emissários reuniram simpatizantes nas regiões da Provença e da Hispânia. Uma profusão de cartas, sermões e comentários são resultados desse período. Essa segunda fase da controvérsia terminou quando os livros de Maimônides foram queimados pelos dominicanos em 1232, de forma que o choque foi grande para todos os círculos judaicos (COHEN, 1983).⁶⁵

Ainda no final do século XIII, a querela retomou força nos domínios muçulmanos com o filho de Maimônides, Abraão, o qual ficou indignado com o que havia acontecido no Oeste. Em seus escritos, ele compara a fé dos antimaimonidianos com a dos cristãos. Acusava-os de idólatras, devido aos seus comentários exegéticos cheios de antropomorfismo, bem como de ignorantes, pois se dedicavam apenas ao estudo do Talmude, desconhecendo os fundamentos filosóficos da fé (BEN-SASSON, 1972). As oposições aos pensamentos filosóficos de seu pai, para ele, podiam ser explicadas, também, devido à influência do Cristianismo e à convivência numa sociedade cristã. Acreditava que o mundo islâmico estava mais apto a solidificar a crença monoteísta racionalista.

⁶⁵ É discutido pela historiografia se os dominicanos atearam fogo aos escritos de Maimônides por iniciativa própria, na busca por qualquer heresia onde quer que pudessem encontrá-la, ou se foi resultado de uma denúncia dos judeus opositores de Maimônides.

Em Tiberíades, extremistas profanaram o túmulo de Maimônides, atitude que chocou não apenas aqueles que eram partidários de Maimônides, mas também seus opositores (HADDAD, 2003). Somado a isso, em 1240 d.C., na Disputa de Paris aconteceu a queima de exemplares do Talmude, atingindo fortemente a comunidade judaica da Diáspora (COHEN, 1983). Destarte, as querelas públicas entre os judeus foram amenizadas por algumas décadas para que respondessem aos debates judaico-cristãos.

Não obstante, entretanto, o aumento da literatura cabalística, e a contínua atividade filosófica das camadas mais eruditas da sociedade judaica, implicaram em intensificação do conflito entre racionalistas e antirracionalistas. Dando origem a terceira fase da controvérsia maimonidiana, no final do século XIII e início do século XIV. De fato, a questão central permanecia em torno da possibilidade ou não de se fazer uma síntese entre a filosofia grega e a Torá. Os antirracionalistas consideravam que a exegética alegórica perigosa e herética, e que a solução para esse problema estava na filosofia grega.

Em 1305 d.C., Salomão ben Adret proclamou excomunhão de todo membro da comunidade judaica abaixo dos 25 anos que estudasse os escritos clássicos sobre ciências naturais ou metafísica, em qualquer idioma que o fizesse. Com esse intuito, ben Adret procurava impedir que jovens fossem influenciados pela filosofia grega e se afastassem da verdadeira fé de Israel (FALBEL, 1988).

Entre os diversos sábios das comunidades de Provença e Hispânia que se opuseram à proibição feita por Salomão ben Adret, é importante destacar Menahem ben Salomão Meiri, quem acreditava os estudos das ciências, como o caso da matemática, eram necessários para a compreensão de diversas passagens do Talmude, ou seja, considerava a proibição de certos tipos de estudos como uma atitude autodestrutiva; e Jedaías ben Abraham Bedersi, concordando com Menahem, escreveu uma carta para Ben Adret, que na verdade foi um forte ataque contra os antirracionalistas. Após essa carta, a polêmica do século XIV se encerrou (BEN-SASSON, 1972).

A tensão entre racionalistas e antirracionalistas, contudo, nunca diminuiu durante a Idade Média. Os problemas em torno da síntese entre o Judaísmo e outras culturas, o conteúdo da educação judaica, e o caminho certo em direção a Deus, se por meio da razão ou da união mística, manteve-se, embora com novas formulações e expressões. Muitos sábios tentaram conciliar a filosofia grega e a Cabala dentro de uma hierarquia de conhecimento. Alguns estudiosos, por sua vez, defenderam que a filosofia e a Cabala formavam sistemas especulativos paralelos que deram nomes diferentes para a mesma cósmica ou entidades metafísicas (TIROSH-SAMUELSON, 2006).

Importante ressaltar, entretanto, que a antiga base hierárquica de liderança judaica, criticada por Maimônides, desapareceu de fato. Contudo, a liderança local do sábio estudioso, mesmo depois dele, manteve-se envolto de muitos elementos hierárquicos e sacros. O *Mishné Torá* não substituiu o Talmude, e a oposição maimonidiana ao apoio monetário para o estudo da Torá fracassou.

A marca deixada por Maimônides foi tão profunda, que a maioria dos seus adversários procuravam afirmar que não eram contra sua figura em si, mas sim a algum elemento de seu ensino ou interpretação. A controvérsia maimonidiana é específica do seio cultural judaico e, ao mesmo tempo, parte de um conjunto de questões centrais tanto para o Judaísmo, Islamismo e Cristianismo.

Apesar da grande discussão provocada pelas ideias maimonidianas, é importante compreender seus objetivos em realizar uma reordenação das leis talmúdicas. Maimônides, como erudito de seu tempo, tinha receio de que a fé no Judaísmo fosse abalada pela vivência na Diáspora, e, portanto, procurava reorganizar as comunidades judaicas em que possuía influência. Dessa forma, temos no discurso maimonidiano uma busca em torno de uma manutenção identitária, capaz de responder aos anseios políticos, sociais e culturais de uma comunidade judaica fragmentada pela Dispersão.

3 O DISCURSO MAIMONIDIANO E O CONCEITO DE *DIÁSPORA*

Partindo dos pressupostos até aqui afirmados, é importante lembrar que o recorte temporal de análise do presente trabalho é de 1160 a 1204 d.C. A escolha deste recorte se deu, principalmente, pela facilidade de acesso às fontes, no caso o *Mishné Torá*, o *Guia dos Perplexos* e as correspondências pessoais de Maimônides, e pelo fato de compreender o período em que foram produzidos esses escritos. Período esse em que Maimônides vivia no Egito, sob domínio muçulmano. Nessa época, somado a isso, é perceptível uma disputa de poder, uma vez que Maimônides se opõe diretamente às lideranças tradicionais dos *gueonim* de Bagdá, e também um aumento dos questionamentos acerca da Diáspora, visto que as comunidades judaicas passarão por um período de deterioração, conforme demonstrado no Capítulo 1.

Dessa maneira, a produção do *Mishné Torá* e a tentativa de Maimônides de síntese entre filosofia grega e religião judaica estão inseridas num contexto mais complexo, que envolve uma disputa de poder e, simultaneamente, a polêmica entre religião judaica e filosofia, no contexto dos séculos XII e XIII. Parte-se do pressuposto de que as ideias de Maimônides não representavam uma ruptura com o Judaísmo tradicional, mas sim um discurso com suas particularidades que objetivava esclarecer e facilitar o entendimento da crença judaica. E, também, que seus escritos e correspondências são produzidos a partir dos desafios que o contexto trazia para as comunidades judaicas e para os judeus que necessitavam, por vezes, de uma solução para problemas relacionados à condição judaica, e que o Rambam analisava e sugeria caminhos coerentes com a tradição devido à sua posição de líder espiritual.

Este capítulo trata sobre a conciliação entre filosofia grega e religião judaica proposta por Maimônides. Para o Rambam, a filosofia grega possuía essência idêntica à da religião. De acordo com Nachman Falbel (1984, p. 65), Maimônides acreditava que a filosofia era “o meio e o caminho que conduz à divindade”. A sua pretensão em conciliar a verdade filosófica com a religiosa suscitou discussões relevantes no seio do Judaísmo medieval.

Em segundo, é nesse capítulo que se propõe a análise do discurso de Maimônides tendo como base os elementos teórico-metodológicos utilizados nesta pesquisa. A proposta de análise é compreender como se deu a construção do discurso de Maimônides buscando identificar os elementos de *diáspora* e de *identidade*. Acredita-se que é importante compreender os escritos de Maimônides sob a perspectiva de continuidade e sobrevivência do Judaísmo. Apesar de ter gerado diversas polêmicas e debates dentro da comunidade judaica medieval.

Logo, neste capítulo, em um primeiro momento, trata sobre o entendimento do Rambam sobre a conciliação entre filosofia grega e religião judaica, a qual deveria ser uma identidade essencial. Para tanto, discorre sobre alguns dos pilares fundamentais do Judaísmo e institutos religiosos a partir da demonstração realizada pelo Rambam. Essa demonstração é feita através do aporte filosófico de origens aristotélicas e neoplatônicas.

Em um segundo momento, apresenta-se uma análise do discurso de Maimônides, de maneira a identificar os elementos que afirmam duas ideias que integram o conceito de *diáspora*. O primeiro é o sentimento de pertencimento das comunidades judaicas, de especialidade no que diz respeito ao *verus Israel*. O segundo, por sua vez, envolve a concepção de um passado histórico legitimador. Frisando que os escritos de Maimônides, com exceção do *Guia*, possuem um público específico, que eram os judeus da Diáspora, que detinham um conhecimento mínimo da fé e da observância do Judaísmo e que seriam capazes de compreender suas palavras e memorizar seus enunciados.

Sendo assim, o objetivo desse capítulo, a partir da análise do discurso, é compreender a influência das questões da minoria judaica no contexto da Diáspora. Acredita-se que essas questões eram resultantes da convivência com as maiorias dominantes que constituíam uma das razões primordiais para que Maimônides, por exemplo, escrevesse seu código de leis talmúdicas. Isso com o intuito de preservar uma identidade judaica de acordo com as necessidades de seu tempo.

3.1 Filosofia grega e religião judaica: uma identidade essencial

No Capítulo 1 deste trabalho demonstrou-se que as influências culturais árabes nas comunidades judaicas trouxeram mudanças significativas no pensamento judaico medieval. A mais importante delas foi o acesso à filosofia grega a partir das traduções e dos estudos dos textos gregos realizados pelos árabes e sírios. Estudiosos que viviam sob esse contexto, como Maimônides, acabaram por absorver essas ideias em seu pensamento intelectual.

No Capítulo 2 afirmou-se que Maimônides acreditava que havia entre a filosofia grega e a religião judaica uma relação de identidade essencial. Para ele, a metafísica aristotélica era um meio fundamental para atingir o nível intelectual que as verdades religiosas exigem. Essa noção de uma conciliação possível entre razão e fé, como afirmado anteriormente, irá permear quase todos os seus escritos.

No intuito de esclarecer os pilares do pensamento maimonidiano, e clarificar o entendimento acerca dos posicionamentos que o Rambam adota nos seus escritos estudados, faz-se necessário explicitar algumas dessas concepções que unem a filosofia grega e a religião judaica. Contudo, essas ideias são trabalhadas com maior detalhe no *Guia dos Perplexos*, devido ser essa sua obra máxima filosófica, a qual ele direciona para aqueles versados na Lei judaica e na filosofia. Nos outros escritos, como no *Livro da Sabedoria* ou nas suas correspondências pessoais, apesar de afirmar os pilares fundamentais conforme seu pensamento e seus institutos, Maimônides, geralmente, apenas realiza afirmações sem dar maiores explicações, ou sem demonstrar como ele entende essas verdades religiosas.

Maimônides constrói a ideia de que alguns indivíduos, a partir de passagens bíblicas que fazem referência à “imagem” ou “semelhança”, concluíram que Deus tinha figura e forma humana, ou seja, era corpóreo. Contudo, acreditaram nessa visão achando que se a rejeitassem negariam a existência de Deus (*Guia I, II*). Por isso, Maimônides explica que,

O termo "zelem", por outro lado, significa a forma específica, isto é, o que constitui a essência de uma coisa, ela é o que ela é; a realidade de uma coisa na medida em que é esse ser particular. No homem, a "forma" é a constituição que lhe dá a percepção humana (*Guia I, I*).⁶⁶

Dessa maneira, para ele essa passagem faz referência à forma específica do homem que é sua percepção intelectual, e não a figura corpórea. Entretanto, o Rambam frisa que o homem foi dotado de um intelecto humano, mas que esse está longe da noção de um ser divino ter corpo. Depreende-se a partir disso a demonstração do Rambam sobre a incorporeidade de Deus. Essa considerada uma verdade absoluta para ele, a qual, inclusive, é elencada nos Treze Princípios da Fé (ANEXO B) como "3. Creio plenamente que o Criador é incorpóreo e que está isento de qualquer propriedade antropomórfica".

Para demonstrar a diferença de *discurso* existente entre o *Livro da Sabedoria* e o *Guia dos Perplexos*, no primeiro ele expõe da seguinte forma sobre a incorporeidade:

Que o Sagrado, seja Ele bendito, não é um corpo físico, está explicitamente apresentado no Pentateuco e nos Profetas: "Saiba que o Senhor é Deus no céu, acima deles, sobre e abaixo da terra" (Dt. 4:39); sabemos que um corpo físico não está em dois lugares ao mesmo tempo (*Leis Fundamentais da Torá, 3:8*).

A partir dessa citação é possível verificar que no *Livro da Sabedoria*, Maimônides possui um *discurso* que é menos elaborado e mais direto. As frases possuem proposições de fácil compreensão e memorização, o que difere do *Guia*. Neste é possível notar a complexidade em demonstrar o fundamento da incorporeidade de Deus.

O instituto de que Deus é incorpóreo é a base para Maimônides trabalhar a concepção de que os verbos que são aplicados em relação a Deus devem ser interpretados figurativamente. Por exemplo, quando a passagem diz

⁶⁶ "The term *zelem*, on the other hand, signifies the specific form, viz., that which constitutes the essence of a thing, whereby the thing is what it is; the reality of a thing in so far as it is that particular being. In man the "form" is that constituent which gives him human perception".

“E Deus viu que era bom”, essa percepção não era com os olhos, mas sim pelo intelecto (*Guia I*, IV). O mesmo em relação a matéria, como a palavra “trono”. Para ele, não há que se falar em Deus suportado por um objeto material, visto que é incorpóreo. Logo, no caso o “trono” significa dizer que a grandiosidade faz parte da essência de Deus (*Guia I*, XIV).

Interpretação semelhante, por exemplo, é feita ao termo “rocha”. Quando em referência a Deus, esse termo também possui sentido figurativo e faz menção a ideia de “origem” ou “derivação” (*Guia I*, XVI). Essa é uma das concepções que servirão de base para Maimônides afirmar que Deus é a origem e a causa eficiente de todas as coisas e de si mesmo. Conforme o Rambam:

A partir deste último significado do termo, outro significado figurativo foi posteriormente derivado, a saber, "raiz e origem" de todas as coisas [...] É no último sentido que o Todo-Poderoso é chamado de "rocha", sendo ele a origem e a causa eficiente de todas as coisas posteriores a Ele (*Guia I*, XVI, grifo nosso).⁶⁷

No *Livro da Sabedoria*, Maimônides afirma:

O princípio básico de todos os princípios fundamentais e o pilar de todas as sabedorias é conscientizar-se que há um Ser Primeiro que originou a existência de tudo. Todas as coisas existentes [...] existem apenas através de Sua existência verdadeira. Se se supusesse que Ele não existe, seguir-se-ia que nada mais poderia existir (*Leis Fundamentais da Torá*, 1:1-2).

A concepção de Deus como a origem de tudo e de todos é também elencada nos Treze Princípios da Fé (ANEXO B), na passagem que diz “1. Creio plenamente que Deus é o Criador e o guia de todos os seres, ou seja, só Ele fez, faz e fará tudo” (ANEXO B). Novamente, a construção do discurso difere entre os escritos e o *Guia dos Perplexos*.

⁶⁷ “From this latter meaning of the term another figurative notion was subsequently derived, viz. “the root and the origin” of all things. [...] It is in the latter sense that the Almighty is called “rock,” He being the origin and the causa efficiens of all things besides Himself”.

Nesse sentido, há que se interpretar da mesma forma palavras que signifiquem aproximação ou contato nas Escrituras Sagradas e que estejam empregadas no intuito de estabelecer uma relação entre Deus e qualquer ser. Essas, entendidas de forma figurativa, fazem referência a uma aproximação espiritual ou uma compreensão intelectual (*Guia I*, XVIII). Em suas palavras,

[...] o Supremo é incorpóreo e, conseqüentemente, ele não se aproxima ou chega perto de alguma coisa, nem pode aproximar-se ou tocá-Lo; pois quando um ser é sem corporeidade, não pode ocupar espaço, e toda ideia de abordagem, contato, distância, conjunção, separação, toque ou proximidade é inaplicável a tal ser (*Guia I*, XVIII).⁶⁸

Como mencionado no Capítulo 2, Maimônides suscitou polêmica no seio do Judaísmo medieval devido às suas concepções e sua forma de expor essas ideias. Um dos debates fundamentais, além da questão em torno da conciliação entre religião judaica e filosofia grega, diz respeito a defesa do rabino de que as Escrituras devem ser interpretadas alegoricamente se buscase compreender a verdade e os mistérios divinos. É objetivando demonstrar isso que ele se repete em seus escritos:

Você, sem dúvida, conhece o ditado talmúdico, que inclui em si todos os vários tipos de interpretação ligados ao nosso assunto. Ele diz assim: "A Torá fala de acordo com a linguagem do homem", ou seja, expressões, que podem ser facilmente compreendidas e apreendidas por todos, são aplicadas ao Criador [...] porque para a multidão de pessoas não é fácil conceber a existência, a menos que em conexão com um corpo, e o que não é um corpo nem conectado com um corpo não tem para eles existência (*Guia I*, XXVI, grifo nosso).⁶⁹

⁶⁸ "[...] *the Supreme is incorporeal, and consequently He does not approach or draw near a thing, nor can aught approach or touch Him; for when a being is without corporeality, it cannot occupy space, and all idea of approach, contact, distance, conjunction, separation, touch, or proximity is inapplicable to such a being*".

⁶⁹ "You, no doubt, know the Talmudical saying, which includes in itself all the various kinds of interpretation connected with our subject. It runs thus: [35] "The Torah speaks according to the language of man," that is to say, expressions, which can easily be comprehended and understood by all, are applied to the Creator. [...] because the multitude of people do not easily conceive existence unless in connection with a body, and that which is not a body nor connected with a body has for them no existence".

Afirmação semelhante ele faz no *Livro da Sabedoria* e em outros documentos. No primeiro volume do código, ele diz que “Todas estas expressões são adaptadas à capacidade mental do ser humano, que tem uma percepção clara apenas do universo material. A Torá fala na língua dos homens. Todas estas frases são metafóricas” (*Leis Fundamentais da Torá*, 1:9). Destarte, para ele, a Torá está estruturada por expressões que permitem serem facilmente compreendidas pelos indivíduos estudiosos e sábios, mas também por aqueles que possuem grau de instrução inferior.

Maimônides entendia que a descrição dos atributos de Deus, que implicavam que Ele era corpóreo, objetivavam apenas manifestas e afirmar a Sua existência. Visto que o povo, pouco letrado e atingido por diversas dificuldades políticas e sociais, não conceberia facilmente a existência sem que houvesse algum tipo de conexão com um corpo humano (*Guia I*, XXVI). Maimônides afirma que:

Por isso, seria supérfluo se dilatar sobre esse assunto, se não fosse pela massa das pessoas, que estão acostumadas a tais ideias. Tornou-se necessário exagerar sobre o assunto, como tentamos, para o benefício daqueles que estão ansiosos para adquirir a perfeição, para remover de eles as noções que cresceram com eles desde os dias da juventude (*Guia I*, XXVI).⁷⁰

De acordo com Harry Wolfson (1977), assim como Yehudá Haleví, Maimônides desenvolve, também, essa concepção de necessidade das alegorias e que elas que atribuem a Deus um estado de perfeição. Ora, para ele, não é possível encontrar uma passagem sequer que faça menção a um defeito. Segundo ele,

Tudo o que consideramos como um estado de perfeição também é atribuído a Deus, como expressando que Ele é perfeito em todos os aspectos, e que nenhuma imperfeição ou deficiência seja encontrada Nele. Mas não se atribui a Deus qualquer coisa que a multidão considere um defeito ou desejo; assim, ele nunca é representado

⁷⁰ “It would have been superfluous thus to dilate on this subject, were it not for the mass of the people, who are accustomed to such ideas. It has been necessary to expatiate on the subject, as we have attempted, for the benefit of those who are anxious to acquire perfection, to remove from them such notions as have grown up with them from the days of youth”.

como comendo, bebendo, dormindo, estando doente, sendo violento e coisas do gênero. (*Guia I, XXVI*).⁷¹

De acordo com Julius Guttmann (2003), é possível verificar na demonstração de Maimônides sobre os atributos de Deus a conjunção com a filosofia aristotélica e neoplatônica. O Rambam afirma que o estado de perfeição de Deus só é possível de compreensão pelos humanos se esta for atribuída em relação aos próprios humanos. Ele afirma que sendo Deus perfeito, entender sua perfeição em relação a nós trata-se de um alto degrau de imperfeição em relação a Ele. Contudo, se o homem acreditar que as perfeições humanas estão ausentes em Deus, iria considerá-lo imperfeito (*Guia I, XXVI*), o que é uma blasfêmia para o Rambam. Ele acreditava que:

O objetivo principal de toda pessoa inteligente deve ser negar a corporeidade de Deus e acreditar que todas essas percepções eram de um caráter espiritual, e não de caráter material. Observe isso e considere-o bem (*Guia I, XXVIII*).⁷²

Maimônides defendia que existem certos objetos de percepção que, para a mente humana, estão dentro do escopo de sua natureza e qualidade, podendo ser compreendidas. Contudo, existem na realidade alguns objetos que a mente não pode em nenhuma maneira compreender. Além disso, há coisas que a mente compreende em parte, mas continua ignorante em outras partes (*Guia I, XXXI*). Isso varia de indivíduo para indivíduo, e há um limite para todos. Por isso, é possível existirem coisas, para além do limite, que são reconhecidos como inacessíveis à compreensão humana. O Rambam definiu como quatro as causas que impedem o homem de descobrir as verdades:

⁷¹ “Whatever we regard as a state of perfection, is likewise attributed to God, as expressing that He is perfect in every respect, and that no imperfection or deficiency whatever is found in Him. But there is not attributed to God anything which the multitude consider a defect or want; thus He is never represented as eating, drinking, sleeping, being ill, using violence, and the like”.

⁷² “The primary object of every intelligent person must be to deny the corporeality of God, and to believe that all those were of a spiritual not of a material character. Note this and consider it well”.

Há uma diferença considerável entre uma pessoa e outra a respeito dessas faculdades, como é sabido pelos filósofos [...] Alexander Aphrodisius disse que existem três causas que impedem os homens de descobrir a verdade exata: primeiro, arrogância e vaidade; em segundo lugar, a sutileza, profundidade e dificuldade de qualquer assunto que esteja sendo examinado; em terceiro lugar, ignorância e falta de capacidade para compreender o que pode ser compreendido. [...] No momento, há uma quarta causa não mencionada por ele [...] a saber, hábito e treinamento. Naturalmente, gostamos do que estamos acostumado e somos atraídos por isso (*Guia I*, XXXI, grifo nosso).⁷³

As noções a respeito da corporeidade de Deus e questões metafísicas, para ele, correspondem à quarta causa que impede o homem de atingir o conhecimento verdadeiro, o hábito. Ele diz que muitos judeus estão acostumados com as tradições e interpretações que eram feitas até então. Contudo, o Rambam afirmava que não era possível ensinar a metafísica para qualquer aluno, pois dependia muito da capacidade intelectual dele. Era necessário ser um aluno inteligente e que tinha êxito em estudos preliminares, da Moral, da Lógica, da Matemática e da Física. (*Guia I*, XXXIII; XXXIV).

Não obstante, apesar da Metafísica não estar acessível para todos, Maimônides diz ser indispensável que todos sejam informados da crença de que Deus é Um, e que ninguém além é para ser adorado (*Guia I*, XXXV). A unicidade de Deus é, de fato, uma verdade absoluta para o Rambam. Trata-se de um instituto irrevogável. Em suas palavras,

Pois da mesma forma que todas as pessoas devem ser informadas, e até mesmo as crianças devem ser treinadas na crença de que Deus é um, e que ninguém além dele deve ser adorado, assim deve ser ensinado pela simples autoridade de que Deus é incorpóreo; que não há semelhança de qualquer maneira entre Ele e Suas criaturas; que a Sua existência não é como a existência de Suas criaturas, [...] Sua sabedoria não é como a sabedoria da busca dos homens, e que a diferença entre Ele e Suas criaturas não é meramente quantitativa, mas absoluta. [...] Isso basta para a orientação de crianças e de pessoas comuns que devem acreditar que existe um Ser perfeito,

⁷³ “*There is a considerable difference between one person and another as regards these faculties, as is well known to philosophers. [...] Alexander Aphrodisius said that there are three causes which prevent men from discovering the exact truth: first, arrogance and vainglory; secondly, the subtlety, depth, and difficulty of any subject which is being examined; thirdly ignorance and want of capacity to comprehend what might be comprehended. [...] At the present time there is a fourth cause not mentioned by him, because it did not then prevail, namely, habit and training. We naturally like what we have been accustomed to, and are attracted towards it*”.

incorpóreo, não inerente a um corpo como força nele - Deus, que está acima de tudo e de todos (*Guia I*, XXXV).⁷⁴

A unidade de Deus é elencada, também, nos Treze Princípios (ANEXO B): “2. Creio plenamente que o Criador é um e único; que não existe unidade de qualquer forma igual à d’Ele, e que somente Ele é nosso Deus, foi e será”. No *Livro da Sabedoria* encontra-se esse instituto da seguinte forma:

Se o Criador fosse um corpo físico, Ele teria limitações, pois é impossível um que um corpo físico não possua limites; e se um corpo é limitado e finito, a sua energia também é limitada e finita. E nosso Deus, abençoado seja seu nome, tem um poder infinito e incessante – visto que a Esfera está continuamente se movendo. [...] E não sendo Ele material, os fenômenos que acontecem aos corpos físicos não se aplicam a Ele, o que O distingue dos outros seres. Daí, é impossível que Ele seja qualquer coisa a não ser Um (*Leis Fundamentais da Torá*, 1:7, grifo nosso).

Sendo assim, para Maimônides, em verdade, não há como se dizer nada que indique as características ou as propriedades essenciais de Deus. Quando se menciona que Ele possui “alma” é no sentido de que está vivendo, ou quando afirma-se que realizou alguma “ação” ou “fala” significa que houve influência emanada Dele. Nesse sentido, locomoção quer dizer vida, sensação quer dizer percepção, toque é para indicar ação, e discurso significa a inspiração divina dos profetas. Isso ocorre para tornar claro na mente dos homens a noção de existência, que Ele criou tudo, e que possui conhecimento de tudo aquilo que foi criado (*Guia I*, XLVI).

O Rambam conclui, partindo desses pressupostos, que só há unidade se houver incorporeidade. Uma vez que, para ele, para uma coisa ser corpórea ela não deve ser simples, deve ser composta de forma e matéria, o que são duas coisas separadas por definição, e segundo que sua extensão seria algo

⁷⁴ “For in the same way as all people must be informed, and even children must be trained in the belief that God is One, and that none besides Him is to be worshipped, so must all be taught by simple authority that God is incorporeal; that there is no similarity in any way whatsoever between Him and His creatures; [...] His wisdom not like the wisdom of the wisest of men; and that the difference between Him and His creatures is not merely quantitative, but absolute [...] This suffices for the guidance of children and of ordinary persons who must believe that there is a Being existing, perfect, incorporeal, not inherent in a body as a force in it – God, how is above us all”.

divisível (*Guia I*, XLVII). Nesse ponto, Maimônides inclui uma crítica ao pensamento cristão. Ele afirma que aqueles que acreditam que Deus é Um e que possui inúmeros atributos, assumem o mesmo que declarar que Deus é Um, mas que possui a pluralidade em seus pensamentos. É isso que ocorre na doutrina cristã, segundo o Rambam, uma vez que eles dizem que Deus é um e três, em que os três são um (*Guia I*, L).

Partindo desses pressupostos, Maimônides conclui que a crença na unidade de Deus é admitir que Ele seja uma única substância, sem composição plural ou pluralidade de elemento. Isso torna claro, para ele, o problema em assumir atributos positivos à essência de Deus. Em sua crítica, o Rambam, afirmou que existem cinco meios de definir algo por meio dos atributos positivos: 1) o objeto é descrito pela sua definição – explicação do nome, e Deus não pode ser descrito dessa forma (não existe causa anterior a Sua existência), nenhuma definição pode ser dada a Deus; 2) objeto é descrito por parte da sua definição – inapropriada para Deus, pois seria falar de uma parte de Sua essência, o que seria considerar Sua essência sendo composta; 3) o objeto é descrito por algo diferente de sua verdadeira essência (relata uma qualidade) – mas Deus não pode quer ser qualificado, Ele não possui qualidades resultantes de emoções ou condições físicas; 4) o objeto é descrito pela sua relação com outro objeto – mas não existe relação entre Deus e o tempo ou espaço ou qualquer outra criatura criada por Ele (são duas coisas de tipo diferente); e, por fim, 5) o objeto é descrito pelas suas ações – essa é apropriada para o Criador, pois esses atributos estão separados das essências daquilo que se quer descrever (*Guia I*, LII).

Dessa maneira, os atributos qualificados a Deus nas Escrituras fazem referência às Suas ações ou indicam a perfeição absoluta, e nunca faz menção à Sua essência. Em outras palavras, a presença dos atributos essenciais em Deus – conhecidos como Existência, Vida, Poder, Sabedoria e Vontade, não tem o mesmo significado quando aplicados aos humanos. Aqui, novamente, é verificável a doutrina aristotélica, pois Maimônides indica que isso se dá pelo fato de Deus não ser uma substância a qual adquiriu existência através de um acidente, diferentemente dos humanos. Esses, por sua vez, os atributos fazem parte da essência e da existência (*Guia I*, LVI). Segundo Maimônides,

Sua existência é sempre absoluta, e nunca teve um novo elemento ou um acidente Nele. Consequentemente Deus existe sem possuir o atributo da existência. Da mesma forma, Ele vive, sem possuir o atributo da vida; sabe, sem possuir o atributo do conhecimento; é onipotente sem possuir o atributo da onipotência; é sábio, sem possuir o atributo da sabedoria; tudo isso se reduz a uma e à mesma entidade; não há pluralidade Nele (Guia I, LVII).⁷⁵

Por fim, é destacável a doutrina dos atributos negativos de Deus. Para Maimônides esses são os verdadeiros atributos de Deus, pois não incluem quaisquer noções incorretas ou deficiência em referência ao Criador. Enquanto que os atributos positivos incorrem em politeísmo e são inadequados conforme o raciocínio do Rambam. Sendo assim, os atributos negativos são que permitem direcionar a mente humana para as verdades que se deve acreditar em relação a Deus, permitindo o maior conhecimento possível sobre Deus sem implicar em pluralidade (*Guia I*, LVIII).

Através desse sistema, não há que se dizer o que Deus “é” ou “possui”, mas sim o que ele “não é” ou “não possui”. Visto que toda afirmação é feita em relação à perfeição humana, a qual é inferior à perfeição Dele, dizer que “não é” algo em relação aos homens é estar mais próximo da verdade divina (*Guia I*, LIX). Por exemplo,

Uma pessoa pode saber com certeza que é um "navio" no que tange a existência, mas ele pode não saber nome é aplicado para esse objeto, [...] uma segunda pessoa, então, descobre que o navio não é acidental; um terceiro, que isso não é um mineral; um quarto, que não é uma planta que cresce na terra; uma vez que não é um corpo cujas partes são unidas pela natureza; um sexto, que não é um objeto plano, como placas ou portas; um sétimo, que não é uma esfera; e oito, que não é apontado; um nono, que não é redondo; nem equilátero; um décimo, que não é sólido. É claro que esta décima pessoa quase chegou à noção correta de "navio" pelos atributos negativos acima (*Guia I*, LX, grifo nosso).⁷⁶

⁷⁵ “His existence is always absolute, and has never been a new element or an accident in Him. Consequently God exists without possessing the attribute of existence. Similarly He lives, without possessing the attribute of life; knows, without possessing the attribute of knowledge; is omnipotent without possessing the attribute of omnipotence; is wise, without possessing the attribute of wisdom; all this reduces itself to one and the same entity; there is no plurality in Him”.

⁷⁶ “A person may know for certain that a “ship” is in existence, but he may not know to what object that name is applied [...] a second person then learns that the ship is not an accident; a third, that it is not a mineral; a fourth, that it is not a plant growing in the earth; a fifth, that it is

A partir da doutrina dos atributos negativos de Deus, Maimônides afirma que a cada atributo negativo adicional se avança em direção ao conhecimento verdadeiro de Deus. Com base nisso, existem três tipos de homens: 1) os que estão próximos do Senhor, pois estudam e aprendem conhecimentos sobre Ele, acreditando na incorporeidade; 2) os que estão mais ou menos próximos, pois possuem dúvidas, se questionam se Ele é incorpóreo ou não; e 3) os mais distantes de Deus, uma vez que acreditam na corporeidade de Deus. Assim, a doutrina da perfeição aristotélica, segundo Guttman (2003), é verificável quando o Rambam afirma:

Você deve ter em mente que, afirmando qualquer coisa sobre Deus, você está distante Dele em dois aspectos; primeiro, o que quer que você afirme, é apenas uma perfeição em relação a nós; em segundo, não é possível adicionar nada a Sua essência; Sua essência inclui todas as suas perfeições, como mostramos (Guia I, LIX).⁷⁷

De maneira geral, Maimônides acredita que Deus não pode ser objeto da compreensão humana completa, e que somente Ele pode compreender a Si mesmo. Para ilustrar isso, o Rambam utiliza-se da analogia do Sol. Este não pode ser observado pelos olhos dos homens, pois são fracos para aguentarem os raios (*Guia I, LIX*). Para ele,

Na contemplação de Sua essência, nossa compreensão e conhecimento revelam-se insuficientes; na análise das Suas obras, como elas necessariamente resultam de Sua vontade, o nosso conhecimento revela-se ignorante, e no esforço para exalta-lo em palavras, todos os nossos esforços no discurso são meramente fracos e fracassados (*Guia I, LVIII*).⁷⁸

not a body whose parts are joined together by nature; a sixth, that it is not a flat object like boards or doors; a seventh, that it is not a sphere; an eighth, that it is not pointed; a ninth, that it is not roundshaped; nor equilateral; a tenth, that it is not solid. It is clear that this tenth person has almost arrived at the correct notion of a "ship" by the foregoing negative attributes".

⁷⁷ "You must have in mind, that by affirming anything of God, you are removed from Him in two respects; first, whatever you affirm, is only a perfection in relation to us; secondly, He does not possess anything superadded to this essence; His essence includes all His perfections, as we have shown".

⁷⁸ "In the contemplation of His essence, our comprehension and knowledge prove insufficient; in the examination of His works, how they necessarily result from His will, our knowledge proves to

O pensamento maimonidiano acredita que a passagem “Eu sou o que sou” (Ex. 3:14) significa dizer que Deus é aquele Ser que possui a existência absoluta (*Guia I*, LXIII). Somado a isso, Deus é também a causa primária, sendo responsável pela origem de quatro causas: substância, forma, agentes, e causa final (*Guia I*, LXIX). Aqui, é perceptível, também, a aplicação dos ensinamentos dos gregos no seu raciocínio lógico. Para ele, Deus é a “causa” de todos os eventos no Universo, sendo somente ele o Criador.

Além disso, a doutrina da emanção aristotélica também é abordada quando Maimônides afirma que é a partir da existência de Deus que tudo existe, e Ele mantém a existência de tudo através do processo de emanção. Ou seja, se Deus não existisse, o universo também não, uma vez que ele é o agente, a forma e o fim (*Guia I*, LXIX). O Rambam faz menção aos filósofos ao dizer que,

Esta é a razão pela qual os filósofos não apenas o chamam de "o Criador", mas também de a "Causa". [...] Deus, no entanto, é Ele mesmo o formador do Universo, como já mostramos, e é Ele quem causa sua continuidade e permanência. [...] Agora você entende a grandeza do erro em que eles caíram na sua suposição de que Deus é apenas o Agente, e não o Fim ou a Forma (*Guia I*, LXIX).

Essa concepção também faz parte dos Treze Princípios da Fé (ANEXO B), exposto da seguinte forma: “4. Creio plenamente que o Criador foi o primeiro (nada existiu antes Dele) e que será o último (nada existirá depois Dele)”.

Criticando o entendimento das outras religiões monoteístas sobre as concepções aqui elencadas, Maimônides defende que os objetos dos muçulmanos consistem em nada além de teorias fundadas em proposições retiradas das obras de estudiosos gregos e sírios. Contudo, os muçulmanos se propuseram em se opor ao sistema dos filósofos e em refutar seus

be ignorance, and in the endeavour to extol Him in words, all our efforts in speech are mere weakness and failure”.

argumentos. Seus argumentos envolvem certos princípios referentes às três comunidades: Judeus, Cristãos e Muçulmanos – como a *creatio ex nihilo*, a crença em milagres e outras várias doutrinas (Guia I, LXXI)

Para o Rambam, os recentes teólogos, cristãos e muçulmanos, quando analisam suas proposições, não investigam as reais propriedades das coisas. Antes de tudo eles consideram o que pode ser a propriedade das coisas as quais devem ser provadas a favor ou contra certo credo, para assim suportar ou refutar certa opinião. O verdadeiro método, para Maimônides, por sua vez, o qual é baseado na lógica e na prova concreta, consiste na demonstração da existência de Deus, Sua unidade, e Sua incorporeidade através de argumentos filosóficos que se baseiam na teoria da eternidade do Universo. Não quer dizer que ele acredita na eternidade do Universo, uma vez que não segue os filósofos nesse ponto, mas porque com a ajuda desse método esses três princípios - a existência de Deus, Sua unidade, e Sua incorporeidade, podem ser totalmente provados e verificados (*Guia I*, LXXII).

Sendo assim, procurou-se elencar algumas das concepções de Maimônides em que ele propõe demonstrações acerca das verdades religiosas com o aporte da filosofia grega. É a partir desse seu rigor metodológico que ele expõe todos os outros conceitos em seus escritos. Contudo, seu discurso se altera nos seus escritos que possuem como público alvo as comunidades judaicas como um todo. Esse é o caso do *Livro da Sabedoria* e das cartas utilizadas na presente pesquisa. O *Guia do Perplexo*, como mencionado, apresenta uma estrutura complexa e um discurso elaborado, porém o rigor técnico não acompanha a escrita dos outros escritos estudados.

3.2 Tradição e identidade: a Diáspora judaica

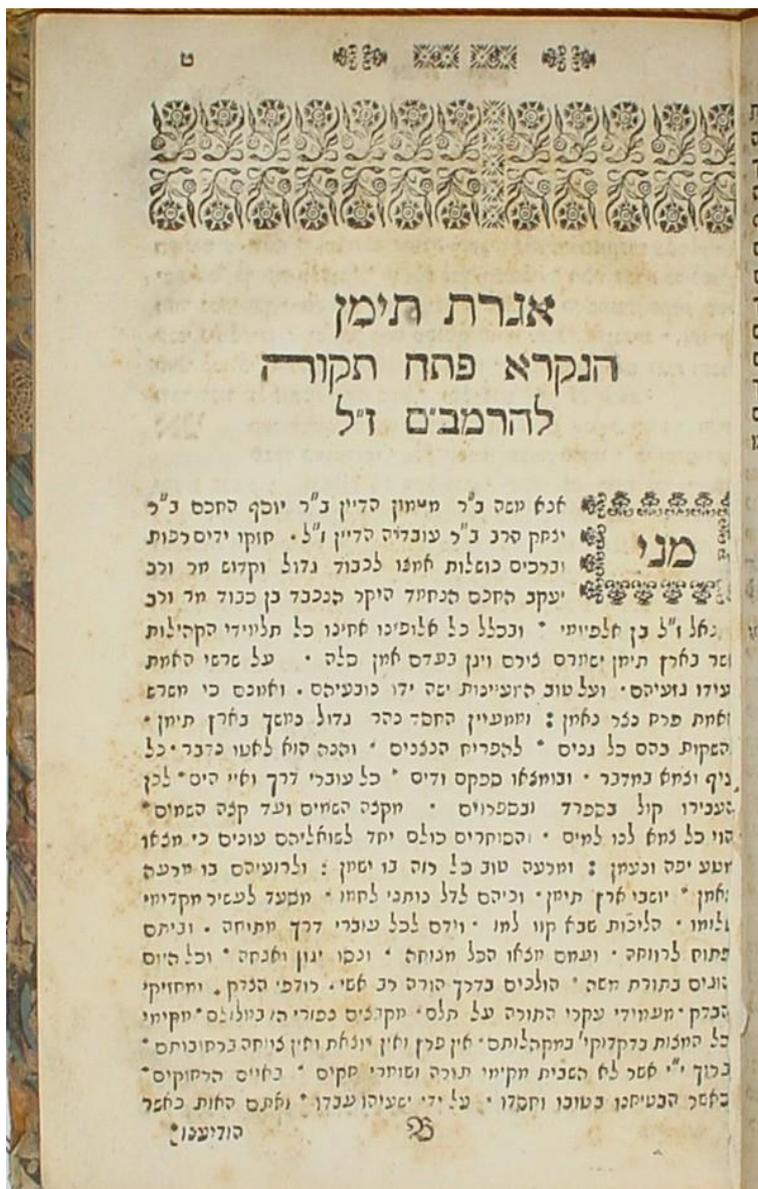
Retomando o estudo realizado no tópico 1.1 do Capítulo 1, o presente estudo propõe o entendimento acerca do *discurso* a partir de análise do contexto histórico, trabalhado ao longo do primeiro e do segundo capítulos, junto dos conceitos importados dos estudos culturais: *diáspora* e *identidade*.

Nesse ponto, há que frisar o entendimento de que a construção das identidades remonta à tradição e com a manutenção da própria tradição, e que isso é realizado através do *discurso*. Somado a isso, as identidades surgem a partir da *diferença*, isto é, da relação com o “outro”. Vale destacar, também, que os conceitos de *identidade* e de *diáspora* estão articulados a ideia de um passado histórico e legitimador. Sendo que por *diáspora* tem-se os questionamentos acerca do pertencimento à determinada comunidade, aos elementos que une determinado povo à sua origem, e do futuro redentor que põe fim ao exílio, ao domínio, à subjugação política, cultural, e/ou social.

Na *Epístola do lêmén*, a alusão de Maimônides ao cotidiano em Diáspora inicia-se na introdução. Nela, pode-se destacar três passagens. A primeira delas é a sua afirmação “[...] sou um dos mais humildes mestres da Espanha, cujo prestígio foi rebaixado no exílio” (*Epístola do lêmén*, 7:1). Maimônides constantemente rememora seu passado cordobês, apesar de ter realmente vivido pouco tempo de sua vida na Península Ibérica. No *Livro da Sabedoria*, ele assina como “Maimônides, o Sefaradita”, fazendo duas menções: 1) aludindo mais uma vez ao seu passado cordobês e seu cotidiano de exílio; e 2) expressando sua admiração ao filósofo Aristóteles e, por consequência, à filosofia grega, a quem é referenciada a expressão “O Estagirita”.⁷⁹

Outra importante alusão diaspórica se faz na passagem “Se Deus não estivesse conosco e se nossos pais não tivessem nos ensinado, eu não teria conseguido pouco conhecimento que adquiri e do qual compartilhei sempre” (*Epístola do lêmén*, 7:9-11). Destaca-se, nesse ponto a parte “[...] se nossos pais não tivessem nos ensinado”, o que permite pensar que o estudo da tradição judaica obteve sucesso na Diáspora pela tradição dos ensinamentos que são passados de pai para filho, e também facilitados pelos trabalhos das academias rabínicas e dos comentários dos *gueonim*, conforme mencionado anteriormente.

⁷⁹ Estagirita faz referência aquele nascido na antiga cidade de Estagira, na Macedônia, região onde atualmente é a Grécia.

Figura 7 - Página da *Epístola do Iêmen* datada de 1715 d.C.

Fonte: Biblioteca Digital de Yale University. Disponível em: <https://www.library.yale.edu/judaica/site/exhibits/maimonides/exhibit2.html>

Em terceiro, ainda é na introdução que o Rambam diz:

Quanto ao resto das perguntas constantes de sua carta sobre as quais você pede uma resposta, achei melhor usar a língua árabe e a sua maneira de expressão para que todos os leitores pudessem compreender, incluindo as crianças e mulheres, porque a resposta concerne a todos e convém fazê-las por todas as comunidades (*Epístola do Iêmen*, 9:1-6).

Essa carta escrita pelo Rambam é uma das principais fontes no que diz respeito ao sentimento de povo que vive em dispersão. É frequente Maimônides afirmar que os judeus estão com os “corações fracos” e as “mentes confusas”, e que é perceptível que isso, para o autor, é resultado da convivência como minoria religiosa. Ao lêmén ele escreveu:

[...] nossos corações estão fracos e nossas mentes confusas por causa destas terríveis calamidades que trouxeram conversão forçada ao nosso povo, alcançando duas extremidades do mundo, o Ocidente e o Oriente. O povo judeu está no centro e sob ataque de ambos os lados (*Epístola do lêmén*, 10:8-13).

Trecho que remonta ao supracitado é, inclusive, frequente em diversas obras e estudos sobre Maimônides. Trata-se do seguinte, “Em nossos dias, intensificaram-se as vicissitudes e as aflições mais severas e todos sentem a pressão de tempos difíceis” (*Mishné Torá, Livro da Sabedoria*, Intr.). De fato, geralmente esse trecho aparece como a justifica de Maimônides para ter escrito o *Mishné Torá*, como mencionado anteriormente. Contudo, há que se soma-se ao entendimento um elemento a mais: a Diáspora.

Tanto na *Epístola ao lêmén*, quanto no *Livro da Sabedoria* e no *Guia*, trechos que fazem referência ao cotidiano na diáspora são frequentes. São passagens que, em sua maioria, afirmam sobre a capacidade dos judeus de se manterem firmes ao conhecimento e exercício da prática religiosa. No *Guia*, por exemplo, o “perplexo” é aquele que, apesar de todo o conhecimento religioso e filosófico, de alguma maneira ainda está preso às concepções que o desviam da verdade divina (*Guia*, Intr.).

Tais concepções, acredita-se, que podem ser frutos da convivência com outras tradições religiosas na Diáspora, seja por dificuldade ao acesso aos escritos filosóficos árabes e gregos, seja pelas ideias e pelo cotidiano que circundam as comunidades judaicas. O mesmo pode-se notar em:

Você escreve que as mentes de algumas pessoas tornaram-se enevoadas. Como a incerteza arrebatou seus corações, sua fé começa a estremecer e sua esperança vacila. Outros não perderam a fé, nem fraquejaram ou ficaram com medo (*Epístola do lêmén*, 12:4).

Contudo, nessa mesma passagem há a afirmação de esperança em “outros não perderam a fé”, aos quais os escritos do Rambam são destinados.

Não obstante, há que se destacar o “outro” sobre a perspectiva maimonidiana. Segundo ele, na *Epístola do lêmen*, há duas formas pelas quais tentam subjugar o Judaísmo. A primeira forma é aquela adotada pelos que “[...] tentaram derrubar nossa religião pela força, pela violência e pela espada” (*Epístola do lêmen*, 16:16-18). Já a segunda maneira, consistia

[...] nos mais inteligentes e mais educados entre os reinos, como os romanos, persas e gregos. Eles também tentam derrubar nossa religião e erradicar nossa Torá, mas eles o fazem por meio de argumentos e perguntas que imaginam. Eles tentam destruir a Torá e apagar seus vestígios com os seus escritos. Os tiranos tentaram fazer assim também com as suas guerras (*Epístola do lêmen*, 17:1).

Nos trechos acima, Maimônides aborda sobre os tipos de conversões sobre as quais os judeus estavam inerentes: a conversão forçada e a conversão por argumentação. Num momento posterior, ele descreve sobre os dois grupos religiosos que tentaram subjugar o Judaísmo utilizando-se de ambas as formas supracitadas. Sobre os cristãos ele afirma que

[...] concebera um plano para reivindicar a profecia e estabelecer uma nova religião [...] Declararam publicamente que ambas as revelações foram dadas por Deus. Pretendiam levantar dúvidas e espalhar confusão em nossos corações. A nova religião dizia acreditar no mesmo Deus mas que eles seriam os receptores de uma nova série de preceitos. Com isso tinham a esperança de destruir a nossa Torá” (*Epístola do lêmen*, 20:5).

Nesse sentido, Maimônides afirmou que Jesus Cristo, levantou-se como o Messias previsto pelos profetas anteriores, e interpretou a Torá a sua maneira com o intuito de destruí-la, alterando todos os preceitos. Contudo, é necessário frisar que a *Epístola do lêmen* possui um tipo específico de público, logo tendo um discurso definido. As cartas de Maimônides serviam de

orientações para comunidades judaicas ou judeus que estavam passando por períodos de dúvidas, de aflição ou de intolerância religiosa.

No *Livro da Sabedoria* também há passagens em que o Rambam disserta sobre as outras religiões monoteístas. Uma crítica ao Cristianismo está no seguinte trecho:

Por outro lado, se um profeta surgisse realizando milagres e maravilhas, e tentasse negar o caráter profético de Moisés, o Nosso Mestre, nós não teríamos que ouvi-lo e teríamos toda a certeza de que aqueles milagres foram feitos por artes ocultas e magia, pois a profecia de Moisés é baseada em milagres (*As Leis Fundamentais da Torá*, 8:3).

Adiante ele questiona ao leitor:

Já que apenas aceitamos milagres por estarmos submetidos ao mandamento que nos foi dado por Moisés, de que maneira nós, sob a evidência de tal milagre, poderíamos aceitar como profeta um homem que busca repudiar a profecia de Moisés, de cuja verdade temos a evidência de nossos próprios olhos? (*As Leis Fundamentais da Torá*, 8:3).

Maimônides procura dar certa atenção a questão dos falsos profetas. Pelo seu caráter didático, conforme mencionado anteriormente, no *Livro da Sabedoria* o Rambam é mais incisivo quanto ao tratamento que deve ser dar ao falso profeta. Repete-se diversas vezes que não deve ser seguido, que nada deve ser alterado da Torá, e que de maneira alguma o verdadeiro profeta iria ir contra a Lei judaica e a Moisés. Somado a isso, Maimônides frisa que um profeta jamais irá fundar uma nova religião por duas vezes. A primeira está em:

A resposta é que o profeta aqui mencionado virá não para fundar uma religião, mas para conscientizar as pessoas sobre as palavras da Torá e para exortar que não as transgridam, como fez o último dos profetas, como fez o último dos profetas: 'Lembra-te da Lei de Moisés, meu servo' (Ml. 3:22) (*As Leis Fundamentais da Torá*, 9:2).

E a segunda conforme é possível observar abaixo:

Ele [o profeta] pode até mesmo instruir um indivíduo em relação aos seus assuntos particulares [...] Dizer estas coisas e outras afins está entre as funções do profeta, mas não fundar uma nova religião, nem acrescentar ou retirar um mandamento da Lei (*As Leis Fundamentais da Torá*, 10:4, grifo nosso).

Contudo, há certa ressalva no que diz respeito aos muçulmanos no *Livro da Sabedoria* e, em especial, na *Epístola ao Iêmen*. Nesses escritos, Maimônides é mais brando na crítica a eles, visto que o Islã possui certas similaridades com o Judaísmo, em especial a não idolatria e as normas dietéticas. Talvez esse abrandamento também seja resultado de seu cotidiano de certa forma estável, principalmente, sob o domínio de Saladino, bem como o acesso ao conhecimento da filosofia grega permitido pelas tradições feitas do grego para o árabe. Em referência aos muçulmanos, o trecho abaixo exemplifica:

Os três grupos que tentaram nos eliminar: quer dizer, aquele que tentou nos subjugar pela espada, o segundo que procurou nos derrotar por argumentos e o terceiro que fundou uma religião semelhante à nossa, não terão permanência e seu sucesso não será duradouro (*Epístola do Iêmen*, 30:1-5).

Outro trecho de exemplo é o seguinte:

[...] por causa dos nossos inúmeros pecados Deus nos espalhou entre essa dominação, os árabes, que estão nos maltratando. Eles editam leis com o propósito de nos causar desgosto e para que nos desprezem [...] Nunca houve um povo que tenha nos odiado, humilhado e detestado tanto como este (*Epístola do Iêmen*, 35:1).

É perceptível que, para Maimônides, os eventos políticos que acontecem no mundo integram a história da obediência do Povo de Israel a Deus. Entretanto, o posicionamento do Rambam em relação aos muçulmanos, ou aqueles que possuem “religião semelhante à nossa”, irá convergir no entendimento dele sobre as conversões forçadas. A grosso modo, o grande dilema vivido pelos judeus na Diáspora é a escolha entre o exílio ou a morte. O Pacto de Omar, conforme citado no primeiro capítulo, era uma política de

“tolerância” que misturava elementos de classificação dos indivíduos de categoria inferior aos dominantes junto com uma convivência mínima, e de certa forma desprezível, calcada na contínua possibilidade de conversão ao Islã. No entanto, esse tipo de política permitia a prática do Judaísmo.

Os questionamentos provenientes da escolha entre o exílio, a conversão forçada ou a morte eram recorrentes, e Maimônides também discorreu sobre o tema, visto que é de importância fundamental no cotidiano como minoria dispersa. Ao lêmén, ele defendeu que os judeus que sofrem com políticas de conversões forçadas devem:

[...] devem fugir e continuar a ser fiéis a Hashem. Eles devem refugiar-se no deserto e esconder-se em lugares desabitados. Eles não devem pensar na separação da família e dos amigos ou ficar preocupados com a perda de rendimentos. [...] Então, com mais razão o homem sente-se obrigado a deixar a sua casa e sua família, se isto significa preservar a Torá em sua totalidade. [...] Com certeza, quando um judeu é impedido de seguir a Torá e a fé Divina, ele deve fugir para um outro lugar (*Epístola do lêmén*, 58:1-10; 59:1-3; 60:3-5).

Contudo, Maimônides terá um discurso mais alentador no *Epístola sobre a Apostasia* (1165 d.C.), afirmando ser possível que os judeus finjam terem se convertidos em casos de coação, desde que continuem praticando o Judaísmo em segredo e procurem fugir assim que possível do local de política radical. Em suas palavras,

Se ele não se deixa matar, mas viola a Lei por meio da coerção, ele não age corretamente e profana o Nome de Deus por coerção. No entanto, não está sujeito a nenhuma das sete penas, uma vez que não encontramos em nenhuma parte da lei, nem em relação a preceitos leves como aos graves, qualquer lugar onde o Senhor deixa claro a punição aqueles que agem por coerção, mas apenas aqueles que agem voluntariamente (*Epístola sobre a Aspostasia*, 32:1-7).

Dessa maneira, na *Epístola sobre a Aspostaria*, Maimônides terá um discurso mais brando, no intuito de manter a sobrevivência ao povo de Israel. Entretanto, há que frisar que, coercitivamente ou voluntariamente, a profanação ao Nome de Deus é realizada. Logo, o ideal, para o Rambam, é aquilo que está explícito em seu *Livro da Sabedoria*: procurar fugir dos lugares em que

obriguem aos judeus a profanação do Nome de Deus e a renúncia da Torá (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 10:1). Esse código, por sua vez, não possui esse discurso brando, mas sim de imperatividade, orientação e de manutenção da Lei judaica e da prática do Judaísmo acima de tudo. No *Mishné Torá*, o judeu que não realiza suas obrigações e toma sua parte no pacto realizado no Monte Sinai, é como se negasse a totalidade da Torá (*Leis sobre o arrependimento*, 8:1).

Identificados os “outros” no contexto de Diáspora judaica, Maimônides utiliza-se do discurso de remontar eventos passados para justificar o caminho trilhado pela comunidade judaica até aquele momento histórico. Esse discurso legitimador, conforme visto, faz parte do indivíduo que possui sua vivência na Diáspora e que vive intensamente os questionamentos identitários que são impostos por essa situação (HALL, 2009). Na *Epístola do Iêmen*, ele relata:

Sofremos opressões insuportável e tivemos de aturar suas mentiras e difamações. Todavia, agimos como David se descreve no versículo: “Porém, como um surdo, não ouço e como um mudo que não abre sua boca (Sl. 38:14). Seguimos a advertência de nossos sábios, que disseram para suportar a traição e a falsidade de Ismael em silêncio (*Epístola do Iêmen*, 35:12).

No Rambam, somado a isso, há o desenvolvimento da ideia que a Diáspora havia sido premeditada, bem como todas as mazelas e dificuldades pelas quais os judeus estavam passando.

Nesse sentido, ao remontar ao passado em que perseguições também ocorreram e houveram momentos de alternâncias de “tolerância” e “intolerância”, Rambam afirma que o sofrimento terá fim e que isso foi previsto por outros profetas. Logo, há que se pensar na profecia, o elemento que une passado e futuro, como um instrumento identitário. Por exemplo, a menção de uma identidade (SILVA, 2004) judaica é verificável em trechos como em:

A respeito deste assunto, temos uma profecia Divina através de Daniel. Ele previu que como resultado da nossa prolongada estada no exílio e as contínuas perseguições, muitos abandonariam nossa

fé, porque a dúvida tomou conta de suas mentes e fez com que perdessem o caminho. A principal razão deste abandono é que eles testemunharam nossa fraqueza, em confronto com a fora dos nossos opressores e seu poderio sobre nós. Outros não seriam abalados pela dúvida. Sua crença permaneceria firme e inabalável (*Epístola do Iêmen*, 13:1-10).

Pode-se perceber que existe uma tentativa de remontar a um passado único a partir da profecia de Daniel. Não obstante, Maimônides utiliza-se das Escrituras Sagradas para fundamentar argumentos que remontem a um passado judaico que profetizara os infortúnios do contexto que estavam vivendo. Isso é perceptível pela quantidade de referências ao pacto entre Deus e os judeus realizado no Monte Sinai e a tradição passada desde os tempos de Moisés. Por exemplo,

Saibam que a nossa Torá é o verdadeiro Ensino Divino e foi-nos dado por intermédio de Moisés, o mestre de todos os profetas. Por meio de Sua Torá, Deus nos distinguiu do resto da humanidade. Como está escrito: 'Tão somente o senhor se afeiçoou a seus pais para os amar; a vocês seus descendentes, escolheu de todos os povos, como se vê hoje (Dt. 10:15) (*Epístola do Iêmen*, 15:1-7).

Adiante o Rambam afirma:

Hashem nos fez especiais por meio de Suas leis e mandamentos. As outras nações reconhecem a nossa superioridade porque somos guiados pelos Seus princípios e estatutos. [...] Como resultado, as nações do mundo ficaram com muita inveja. Por causa da Torá, todos os reis da terra desencadearam o ódio e a inveja contra nós. (*Epístola do Iêmen*, 16:6-8).

A introdução *Livro da Sabedoria* inicia-se com Moisés no Monte Sinai:

Os preceitos que Moisés recebeu no Sinai foram dados juntamente com a sua jurisprudência, como está escrito: 'Eu te darei as Tábuas de pedra, a Torá e o Mandamento' (Ex. 24:12). 'Torá' se refere à Torá escrita; 'Mandamento', à sua jurisprudência. [...] Toda a Torá foi escrita por Moisés, o nosso Mestre, por suas próprias mãos, antes de falecer. [...] A 'jurisprudência', que é a vontade da sabedoria, Moisés não a escreveu, mas revelou seu sentido aos anciãos, a Josué e ao restante de Israel [...] A partir daí, estava definida a Lei Oral (*Livro da Sabedoria*, Intr.).

Nos escritos estudados, a construção do discurso maimonidiano se faz no sentido de delimitar uma identidade judaica que faz parte da tradição ininterrupta que foi iniciada no Monte Sinai e que conseguirá sobreviver às dificuldades impostas pela dispersão mediante o estudo, o conhecimento e prática da Lei. Na *Epístola do lêmen*, ele afirma para,

Ensinem-no às suas esposas e filhos, para que a sua fé, que foi enfraquecida por dúvidas, possa ser fortalecida. Que as suas almas possam ser reforçadas pela fé inabalável. O Criador nos salve e a todos vocês de duvidar da religião (*Epístola do lêmen*, 14:12-6)".

Na *Epístola*, Maimônides irá destacar a importância da Lei judaica, o que justifica o seu caráter verdadeiro e sagrado. Nas palavras dele:

Nunca antes ou desde então um povo inteiro ouviu a Palavra Divina ou testemunhou a Sua glória com seus próprios olhos. O propósito disso foi implantar a fé dentro de nós para que nada possa estremecê-la e para nos dar certeza que nos sustentará e não nos deixará escorregar nesses tempos difíceis de perseguição contínua e conversão forçada, quando estivermos sob a mão opressora [...] Vocês, caros irmãos, mantenham a sua fé, fiquem no caminho certo e permaneçam fiéis a sua crença (*Epístola do lêmen*, 45:3;8).

Além disso, a menção de uma identidade (SILVA, 2004) judaica é verificável em trechos como em:

A respeito deste assunto, temos uma profecia Divina através de Daniel. Ele previu que como resultado da nossa prolongada estada no exílio e as contínuas perseguições, muitos abandonariam nossa fé, porque a dúvida tomou conta de suas mentes e fez com que perdessem o caminho. A principal razão deste abandono é que eles testemunharam nossa fraqueza, em confronto com a fora dos nossos opressores e seu poderio sobre nós. Outros não seriam abalados pela dúvida. Sua crença permaneceria firme e inabalável (*Epístola do lêmen*, 13:1-10).

Pode-se perceber que existe uma tentativa de remontar a um passado único a partir da profecia de Daniel. Não obstante, Maimônides utiliza-se das Escrituras Sagradas para fundamentar argumentos que remontem a um passado judaico que não somente não vivia a dispersão, mas também

profetizara os infortúnios do contexto que estavam vivendo. Isso é perceptível pela quantidade de referências ao pacto entre Deus e os judeus realizado no Monte Sinai e a tradição passada desde os tempos de Moisés. Por exemplo,

Saibam que a nossa Torá é o verdadeiro Ensino Divino e foi-nos dado por intermédio de Moisés, o mestre de todos os profetas. Por meio de Sua Torá, Deus nos distinguiu do resto da humanidade. Como está escrito: 'Tão somente o Senhor se afeiçoou a seus pais para os amar; a vocês seus descendentes, escolheu de todos os povos, como se vê hoje (Dt. 10:15) (*Epístola do lêmen*, 15:1-7).

Adiante o Rambam afirma:

Deus nos fez especiais por meio de Suas leis e mandamentos. As outras nações reconhecem a nossa superioridade porque somos guiados pelos Seus princípios e estatutos. [...] Como resultado, as nações do mundo ficaram com muita inveja. Por causa da Torá, todos os reis da terra desencadearam o ódio e a inveja contra nós. (*Epístola do lêmen*, 16:6-8).

Além disso, a Revelação no Monte Sinai é entendida como o evento que garante a Lei judaica sua validade absoluta. Por isso, Maimônides irá afirmar que o objetivo das outras religiões monoteístas ou daqueles que não acreditam no Judaísmo não é atacar aos judeus, mas sim a própria lei divina. Conforme ele aborda:

A sua verdadeira intenção é guerrear contra Hashem, mas ninguém pode se opor ao Todo-Poderoso. Desde os tempos da outorga da Torá, todo rei idólatra, não importa como tenha chegado ao poder, colocou como seu principal objetivo a destruição da Torá (*Epístola do lêmen*, 48:7).

Nos escritos maimonidianos estudados, o discurso segue sentido de delimitar uma identidade judaica que faz parte da tradição ininterrupta que foi iniciada no Monte Sinai e que conseguirá sobreviver às dificuldades impostas pela dispersão mediante o estudo e o conhecimento da Lei. Na *Epístola do lêmen*, ele afirma para "Ensinem-no às suas esposas e filhos, para que a sua fé, que foi enfraquecida por dúvidas, possa ser fortalecida. Que as suas almas

possam ser reforçadas pela fé inabalável. O Criador nos salve e a todos vocês de duvidar da religião (*Epístola do Iêmen*, 14:12-6)". Posicionamento semelhante é adotado no *Livro da Sabedoria*, Maimônides exalta o estudo como importante para a prática ideal do Judaísmo e para a sobrevivência deste diante das dificuldades impostas pela Diáspora (*Leis sobre o estudo da Torá*, 6:2).

Partindo desses pressupostos, a Diáspora trouxe questionamentos para os judeus que vivem, em especial, sob intensa perseguição e política de conversões forçadas. Conforme o referencial teórico adotado, a *diáspora* traz consigo elementos de identidade, de diferença e futuro redentor. Dito isso, no presente capítulo tratou-se acerca do contexto de dispersão e dos elementos de afirmação de uma identidade judaica. Adiante, discorre-se sobre o discurso maimonidiano sobre a idolatria – a diferença, aquilo que o judeu “não faz” ou “não é”, e sobre o messianismo – o elemento que une passado e futuro e que envolve o anseio de fim do exílio ao qual os judeus estão submetidos (HALL, 2009).

4 A NÃO IDOLATRIA E A CRENÇA MESSIÂNICA

No Capítulo 3 foram identificados os elementos de pertencimento, de identidade, tendo como suporte o paralelismo histórico a partir da remontagem, feita pelo Rambam, do passado histórico judaico, o que justificasse toda a história judaica vivida até aquele momento. Somado a isso, a *diáspora* traz consigo, também, elementos de *diferença* e de um futuro redentor. Esse futuro redentor, conforme Stuart Hall (2009), é ao mesmo tempo o elemento que une o passado e o futuro, e aquele que promove o fim do cotidiano disperso.

Tendo isso em vista, o presente capítulo realiza uma análise do discurso do Rambam sobre a idolatria e a não idolatria. A prática idólatra, para ele, é um elemento fundamental que diferencia os judeus de não judeus. Sendo assim uma forma de afirmação da identidade judaica e de reconhecimento do “outro” (SILVA, 2004). Além disso, Maimônides é tão preocupado com a idolatria que afirma o caráter dúbio no seu entendimento: 1) a não idolatria é o que diferencia os judeus dos não judeus; 2) enquanto que a prática da idolatria é o que faz os judeus caírem em perdição eterna.

Somado à análise sobre a prática idólatra, nesse capítulo também é tratado sobre o messianismo na concepção de Maimônides. Nesse ponto, destaca-se o cuidado com o qual o autor trata desse tema, e a repetição com que a figura de Moisés é afirmada continuamente. Entende-se que a profecia funciona como um elemento diaspórico, e que possui, também, dúbio símbolo (HALL, 2009). Se por um lado une passado e presente, por outro promete um futuro redentor. Dessa forma, o messianismo funciona como um frequente legitimador do discurso de pertencimento à comunidade judaica, enquanto que a idolatria pode ser entendida como um elemento de *diferença*. Conforme visto no Capítulo 1, é a partir do reconhecimento do “outro” é que se significa quem o é o “eu”, e a partir daí depreende-se, num contexto de *diáspora*, o sentimento de pertencimento, de especialidade, de salvaguarda e, especialmente, de fim da Dispersão.

4.1 A prática idólatra: o “outro” e a identidade judaica

O cotidiano com as outras religiões monoteístas na Diáspora trouxe questionamentos e dificuldades para as comunidades judaicas que viviam sob políticas de intolerância e de “tolerância”. No primeiro caso, as questões em torno das perseguições, do fim do sofrimento, do fim do exílio e das conversões forçadas são exemplos daquilo que a comunidade judaica procurava responder, conforme o Capítulo 1 e 3. Sob políticas de tolerância, contudo, atitudes como aquelas em referência ao “Povo do Livro” e o Pacto de Omar, citados no Capítulo 1, permitiam certo grau de convivência entre judeus, muçulmanos e cristãos.

Essa convivência limitada e cerceada, conforme demonstrado nos capítulos 1 e 2, trouxe elementos diversificados para o Judaísmo e que, de certa forma, promoveram diversos desenvolvimentos culturais e sociais. É o que pode ser verificado no Capítulo 1, quando foi abordado o surgimento de uma vida cosmopolita, voltada para o comércio e para atividades financeiras, o que resultou em mudanças significativas para as comunidades judaicas sob domínio muçulmano. Em especial, para a compreensão do pensamento maimonidiano, o acesso aos estudos sobre a filosofia grega desenvolvidos pelos árabes islamizados, segundo demonstrado nos capítulos 2 e 3, é outro fator importante para o pensamento intelectual judaico medieval.

Entretanto, sob períodos de relativa tolerância religiosa sob domínio muçulmano, as relações entre judeus, cristãos e muçulmanos tornavam-se facilitadas. Isso permitia certa circularidade de ideias, de costumes, de relações sociais, mas também de práticas culturais. Isso poderia ser visto como um problema para estudiosos e líderes religiosos como Maimônides, os quais reafirmavam constantemente os pilares do Judaísmo devido às dificuldades impostas pela Diáspora, o que foi mencionado anteriormente.

Conforme visto no Capítulo 1, a partir dos estudos culturais compreende-se que um grupo propõe afirmar sua identidade e se reconhece como conjunto

homogêneo e coeso a partir de elementos de identificação do “ser” e do “não ser”. Segundo Tomaz Tadeu da Silva (2004), é o reconhecimento do “outro” que promove o entendimento sobre si e o pertencimento a determinado grupo. Isso é notável nos escritos de Maimônides, o qual diversas vezes, conforme mencionado no Capítulo 3, identifica o passado histórico de Israel e a Diáspora, o que perpassa a convivência com indivíduos das outras religiões monoteístas.

Insta salientar, no que tange ao aporte teórico, que se entende a cultura como uma espécie de inconsciente social. Em outras palavras, é importante ter em mente que Maimônides está inserido numa série de valores e crenças, ainda que não houvesse consciência, desde a infância. Assim, é possível pensar nos seus escritos como integrantes de um conjunto mais amplo de “discursos” e “textos, o qual traz consigo transformações, afirmações e negações (DORTIER, 2010). É nesse sentido que o *Culturalismo Norteamericano* propõe identificar a reação do indivíduo ao contexto cultura, e vice-versa (BOAS, 2005).

No discurso do Rambam que identifica os elementos fundamentais do Judaísmo, a não idolatria possui lugar de destaque. Um dos pilares do Judaísmo, a prática idólatra é um elemento de *diferença*, em especial no discurso de repúdio à esta por Maimônides. Para ele, não basta para o judeu ser aquele que estuda a Lei judaica e pratica os mandamentos da Torá, mas, necessariamente, aquele que somado a isso não pratica a idolatria em hipótese alguma.

Questiona-se aqui se, devido aos preceitos islâmico e a prática da não idolatria, Maimônides teria discurso mais brando em referência aos muçulmanos. Como vemos no Capítulo 3, o Rambam faz referência aos muçulmanos como “aqueles que possuem uma religião”, e na *Epístola da Apostasia* afirma ser possível praticar o Judaísmo em segredo enquanto externamente dizer ter se convertido ao Islamismo pela sobrevivência. Em outras palavras, é possível perceber certo abrandamento na posição quanto aos muçulmanos, resultantes de algumas “similaridades” nas práticas do Judaísmo e do Islamismo. Essas “similaridades” referenciadas por Maimônides,

acredita-se que incluem as normas dietéticas, a crença na unicidade de Deus e a não idolatria.

O *Livro da Sabedoria*, conforme demonstrado, possui caráter didático e de sistematização da Lei Oral. Por se tratar do primeiro volume da obra, e por Maimônides afirmar um grau de desenvolvimento e hierarquia dos temas abordados em seu código, acredita-se que os tópicos do primeiro volume servem de base para o entendimento do restante. Não obstante, as leis sobre princípios da Torá e o seu estudo, a conduta ideal do judeu, a não idolatria e o messianismo são temas fundamentais e balizares para o Judaísmo.

A partir da lógica da Análise do Discurso, a qual propõe compreender a linguagem como trabalho simbólico, justifica-se a compreensão dos elementos subjetivos e sociais, como de onde Maimônides fala, o que ele pretende ao falar, e os seus motivos para tal (ORLANDI, 2000). Destarte, é importante rememorar o *discurso constituinte*, o qual possui como característica enunciar aquilo que lhe garanta legitimidade ou validade (MAINGUENEAU, 2016). No caso dos escritos do Rambam, verifica-se a referência de seus próprios textos, da Torá e do Talmude, o que demonstra sua intenção, nos termos da Análise do Discurso, de garantir legitimidade para o que produz.

Na seção *Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, coincidentemente, é aquela que possui maior número de capítulos (doze) de todo o *Livro da Sabedoria*. É, também, a seção que possui maior número de parágrafos, e a qual incorpora ditames detalhados e explicativos. O Rambam inicia essa seção remontando ao início das práticas idólatras, como em:

Nos dias de Enós [Gn. 5:5] as pessoas recaíam em erro grave e o conselho dos homens sábios da geração tornou-se tolo [...] Quando esta ideia [honrar, glorificar e louvar às estrelas] surgiu em suas mentes, eles começaram a erigir templos para as estrelas, ofereciam sacrifícios a elas, louvavam-nas e glorificavam-nas na fala e prostravam-se diante delas; o seu propósito, segundo suas noções perversas, era o de obter a vontade do Criador. Esta foi a raiz da idolatria e isto foi o que os idólatras, que sabiam os seus fundamentos, disseram (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 1:1, grifo nosso).

Tendo em vista essa citação, Maimônides procura demonstrar que o erro dos idólatras está remontado e é existente desde a sua origem. Por isso, ele sintetiza o surgimento das práticas idólatras e das imagens. Em suas palavras,

O falso profeta assinalou-lhes a figura que ele inventara em sua mente e afirmou que tal era a figura daquela estrela em particular que lhe havia sido mostrada em sua visão profética. E então eles começaram a fazer figuras nos templos, sob as árvores, nos cumes das montanhas e sobre os montes. Lá eles se reuniram, se curvavam às figuras e diriam a todas as pessoas que esta figura particular conferia benefícios e infligia danos, e que era adequado adorá-la e temê-la [...] Assim, pouco a pouco, se espalhou através do mundo inteiro o costume de adorar figuras, com vários modos de adoração, tal como o de oferecer-lhes sacrifícios e o de curvar-se a elas. Conforme o tempo foi passando, o honrado e reverenciado nome de Deus foi sendo esquecido pela humanidade, desapareceu dos lábios e das orações e não foi reconhecido (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 1:2, grifo nosso).

Sendo assim, apenas com Moisés é que a crença no verdadeiro Deus foi restaurada, quem “[...] coroou os judeus com os preceitos e mostrou-lhes a forma de adorá-Lo, de como lidar com a idolatria e com aqueles que se perdem nela” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 1.2). Nesses termos, ele apresenta seu discurso que contrapõe ao surgimento da idolatria remontado-o, também, desde a origem do Judaísmo. Ademais, conclui que

O princípio essencial dos preceitos relativos à idolatria é o de que é proibido adorar qualquer coisa criada – nem anjo, esfera, estrela, nenhum dos quatro elementos, nem o que quer que tenha sido formado deles. [...] Você não deve se perder nas fantasias de sua mente, ao adorar essas coisas como intermediárias entre você mesmo e o Criador (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 2:1).

De fato, o que Maimônides propõe afirmar é que não existe lugar para a idolatria no mundo, e que tal prática constitui um ato muito grave. Para frisar a gravidade desta, o Rambam afirma repetidas vezes que “[...] quem se converte à idolatria é considerado como tendo renunciado à íntegra da Torá” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 2:5). Com o mesmo intuito, ele esclarece que,

O preceito relativo à idolatria é igual em importância a todos os outros preceitos reunidos, como está escrito: “Se deixares de cumprir, por inadvertência, qualquer um destes mandamentos” (Nm. 15:22). Este texto foi tradicionalmente transmitido como alusivo à idolatria, daí a inferência de que a aceitação de idolatria equivale ao repúdio de toda a Torá, dos profetas e de tudo a que foram ordenados (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 2:4).

Os judeus não devem, em hipótese alguma, ler livros escritos pelos idólatras sobre seus princípios, ritos e normas essenciais, nem pensar e procurar entender suas argumentações. De acordo com Maimônides, “[...] não deve fazer perguntas em relação a um ídolo nem ao seu modo de adoração, mesmo que você não o esteja adorando” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 2:2). Sendo assim, todas as proibições são com o intuito de “não se voltar à idolatria”, ou ainda de não haver trocas de ideia entre o judeu e o não judeu que tenha tal prática.

Parte-se do pressuposto de que o homem vive, por natureza, com diversas dúvidas em seu coração. Por isso, um judeu firme em sua fé não deve permitir que penetre em sua mente nenhum pensamento que possa fazê-lo rejeitar um princípio fundamental da Torá. A punição por práticas idólatras para um judeu vai desde chicotadas, o que é uma pena comum para desobediência de um mandamento da Torá, até a impossibilidade de alcançar o mundo vindouro. Essa última pena tem para todos os judeus um peso inestimável a ser considerado.

É a partir da concepção do que é a idolatria e de quem pratica a idolatria renuncia à totalidade da Torá, é que Maimônides irá identificar os “outros”. Em primeiro lugar ele explica sobre os ateus:

Os ateus são aqueles que seguem as fantasias de seus corações até que se tornem transgressores dos preceitos fundamentais da Torá, num espírito de desafio e arrogância, afirmando que não há nada de errado naquilo que fazem. Proibido manter conversa com eles ou dar-lhes alguma resposta [...] A mente do ateu tende à idolatria (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 2:5).

Adiante ele faz referência aqueles que blasfemaram contra o nome de Deus:

O ídólatra e o blasfemo estão na mesma classe. [...] Portanto, eu incluí a lei do blasfemador entre as leis da idolatria, já que não só o ídólatra como também o blasfemo negam os princípios fundamentais da Torá. [...] Eu sou de opinião que o blasfemador seja apedrejado, mesmo se utilizar qualquer um dos dois Nomes Próprios (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos ídólatras*, 2:5; 2:6).

Ao longo dos capítulos V e XI da seção sobre a idolatria e a conduta dos ídólatras, Maimônides reforça as proibições quanto às relações que se deve ter com aqueles que praticam a idolatria. Em suma, para Maimônides a regra da não idolatria vale tanto para judeus quanto para não judeus, e essa é a verdadeira diferença entre aqueles e um indivíduo das outras religiões. Por exemplo, sobre os cristãos ele escreveu:

Os nazarenos são ídólatras. O primeiro dia da semana é o seu festival. Daí, é proibido, na Terra de Israel, ter relação comercial com eles no quinto, sexto e sétimo dias de cada semana e, obviamente, no próprio primeiro dia; isto é proibido em todos os lugares. Uma regra similar se aplica a todas as suas festas (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos ídólatras*, 9:4).

Nesses conformes, Maimônides procurou descrever e demonstrar todas as proibições acerca das práticas ídólatras, desde situações mais simples e corriqueiras, que podem se encaixar na transgressão da adoração a ídolos, até as questões sobre cidades que tenham sido induzidas à idolatria. De maneira geral, quando o Rambam aborda as leis sobre a idolatria, ele procurou tratar de uma série de limitações impostas aos judeus, de acordo com os princípios fundamentais da Torá, que os tornam absolutamente diferentes dos não judeus.

Com efeito, as proibições incluem desde estar em contato com os não judeus durante suas festas até a venda de artigos para adoração a ídolos. Assim, depreende-se do *Livro da Sabedoria* diversos elementos de alteridade, em que o ídólatra é tão perigoso que seria possível contaminar um judeu em

um simples ato, e acabar fazendo-o cair em total revés. Isso pode ser verificado nos seguintes enunciados:

Um viajante não pode passar através uma cidade onde está ocorrendo uma celebração idólatra. Isto só se aplica quando a estrada que o conduz ao destino do viajante é única. Se há uma outra estrada ele pode usá-la casualmente (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 9:10).

O isolamento em relação ao “outro” surge como uma proteção contra as práticas ditas como perniciosas. Também pode-se verificar isso quando Maimônides afirma que “[...] uma mulher judia não deve amamentar uma criança de mãe não judia, pois ela estaria criando uma criança idólatra” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 9:16), e em “[...] é proibido curar os idólatras, mesmo que em troca de um honorário” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 10:2).

São perceptíveis elementos de alteridade no discurso de Maimônides acerca das proibições da idolatria e das relações entre judeus e não judeus. O objetivo aqui não é somente não praticar a idolatria, mas também não a facilitar, não a permitir, não ser condescendente e não fazer parte, de alguma forma, do ato idólatra. O perigo da sedução que pode ser causada pela idolatria aos judeus é frisado em diversos enunciados. Por exemplo,

Três dias antes da festa dos idólatras é proibido comprar deles ou vender-lhes qualquer coisa durável; como também tomar emprestado deles ou emprestara-lhes, [...] Produtos perecíveis, como vegetais ou alimento cozido, podem ser vendidos a eles até o dia de sua festa. Estas restrições se aplicam à Terra de Israel. Em outros locais, só são executadas no dia da festa. Se estas normas forem violadas e o indivíduo realizar trocas comerciais com eles durante esses três dias, os dividendos podem ser usados. Mas os resultados das trocas com eles realizadas em sua festa são de uso proibido (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 9:1, grifo nosso).

E também verificado em:

Um presente não pode ser enviado a um judeu no dia deles, a menos que o remetente saiba que o receptor não professa nem pratica a

idolatria. Da mesma forma, se um não judeu enviar um presente a um judeu no dia de sua festa, esse último não deve aceitá-lo. Se o judeu avaliar que tal recusa poderia contrariar o não judeu, deve aceitar o presente na presença do remetente, mas não usá-lo até que tenha certeza de que o não judeu não pratica a idolatria nem a professa (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 9:2).

Além disso, não é permitido a um judeu fazer qualquer acordo com os idólatras com o objetivo de realizar paz com eles, o que permitiria que eles adorassem ídolos. Nem se deve salvá-los se estiverem em perigo, nem os curar de doenças, dar presentes em algumas situações e cumprimentá-los ou entrar em suas festas. É proibido imitar os não judeus na forma de se vestir e de cortar os cabelos, nem se pode construir estruturas parecidas com os tempos dos idólatras. No entanto, essas são regras que se aplicam durante a dispersão dos judeus ou enquanto os não judeus detiverem o poder. Segundo Maimônides, “[...] quando os judeus tiverem a supremacia sobre eles, nós somos proibidos de permitir que um idólatra habite entre nós” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 10:6), ou seja, a perspectiva é de um discurso constantemente reafirmado de alteridade.

As regras de convivência com não judeus não são rígidas apenas quanto à adoração de ídolos, mas também quanto ao comportamento e a ética. Se um judeu vive numa região onde os costumes são perniciosos e os habitantes não vivem de maneira correta, ele deve ir embora para um lugar onde as pessoas sejam mais virtuosas e tenham hábitos melhores, como dito por Maimônides:

Se todas as regiões que ele conheça pessoalmente ou de que tenha ouvido falar seguirem um curso não correto – como é o caso nos nossos tempos – ou se as campanhas militares ou a doença o impedirem de partir para uma região de bons costumes, ele deve viver só, em reclusão [...] E se os habitantes forem tão depravadamente cruéis que não o deixem ficar no país, a menos que se misture com eles e adote suas práticas más, ele deve se retirar para as cavernas, bosques, cerrados ou desertos, e nunca se habituar aos modos dos pecadores (*Leis sobre o comportamento*, 6:1).

Nesse trecho do *Livro da Sabedoria* é perceptível não apenas a tentativa de diferenciar os judeus dos não judeus, que possuem práticas não corretas,

mas também de diminuir a convivência entre ambos. É notável a preocupação de Maimônides com a vida judaica no seu tempo, o que pode ser entendida como uma reação ao contexto cultural em que vivia, conforme proposto pelo *Culturalismo Norteamericano* (BOAS, 2005). Sendo assim, para ele, os judeus do século XI e XII estão claramente vivendo um desses períodos, em que o Judaísmo está cercado de crenças falsas, perniciosas e supersticiosas, que só trazem dúvidas, enfraquecimento e desvio dos mandamentos e das práticas religiosas puras e verdadeiras.

Importante frisar que preocupação dos sábios judeus com a idolatria é destacada em todas as escrituras canônicas, da Torá ao Talmude. Trata-se, efetivamente, de um fundamento central do Judaísmo, e o Rambam procura enfatizar a importância de tal tema em seus escritos. Contudo, não se acredita que o Maimônides se limitou a demonstrar a Lei judaica propriamente dita, devido à perceptível aversão particular dele à idolatria. Por isso, é em conjunto com a prática da idolatria que ele discorre acerca do repúdio à superstição, à astrologia e às práticas mágicas.

A principal crítica do Rambam contra às adivinhações, à astrologia e à magia jaz no fato dele acreditar que tais práticas não possuem embasamento científico. No *Livro da Sabedoria*, ele traz comandos imperativos sobre a superstição, a adivinhação, e a astrologia. São eles: 1) “Não podemos lançar mão da superstição, como os não judeus (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 11:4); 2) “É proibido praticar adivinhação ou consultar um adivinho” (*Leis sobre a idolatria e a conduta idólatra*, 11:7); e 3) “É proibido exercer a astrologia, mesmo que não se a pratique abertamente, nem que apenas se pronuncie mentiras, que os tolos imaginem ser palavras da verdade, palavras de sábio” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 11:9).

Já sobre a magia, Maimônides afirma:

Todas estas práticas são falsas e enganadoras e foram meios empregados pelos idólatras antigos para induzir os povos de vários lugares e desencaminhá-los para se tornarem seus seguidores. [...] As pessoas sensíveis, porém, que possuem faculdades mentais coerentes, sabem por provas claras que todas essas práticas que a

Torá proibiu não tem base lógica, sendo quimeras e tolices (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 11:16).

Porém, conforme mencionado, no *Livro da Sabedoria* o rabino possui um tom imperativo, de orientação e esclarecimento. Nele, em especial, o Rambam é muito rígido no que tange a separação dos judeus e os não judeus e as limitações que a pureza ritual judaica exige. Discurso semelhante, mas com maior veemência contra tais práticas tem-se na *Epístola do lêmén*. Nela, ele diz:

Eu percebo sua inclinação pelos temas da astrologia e encontra significado nas constelações e conjunções dos astros. Você deve rejeitar esses pensamentos e expulsar tais conceitos de sua mente. Limpe sua mente dessas ideias sem valor, como você lava a sujeira das suas vestimentas. Porque os sábios perfeitos não concedem nenhuma verdade à essas coisas, incluindo aqueles que não possuem Torá. Quanto mais aqueles que a possuem! A futilidade dessa ciência se demonstra com argumentos racionais verdadeiros (*Epístola do lêmén*, 34:1-9).

E adiante afirma:

Na ausência de profetas, as pessoas devem procurar por orientação dos sábios que estudam dia e noite os conselhos, as condutas e as crenças, de modo que sabem distinguir o são e o enfermo. O autor de tais declarações é um tolo ou um palhaço, ou alguém querendo contradizer a Torá e demolir suas muralhas. Será que você não reconhece a audácia desses indivíduos dizendo que haverá um dilúvio de ar e poeira? (*Epístola do lêmén*, 36:10).

Maimônides é ainda mais direto no seu repúdio às práticas idólatras e às superstições no seu *Guia dos Perplexos*, o que demonstra a existência de discursos específicos em cada um de seus escritos, tendo em vista o objetivo político de cada um. Enquanto o *Livro da Sabedoria* visa elucidar uma camada judaica menos letrada, e a *Epístola do lêmén* propõe soluções mais brandas eficientes e pertinentes à uma realidade específica de determinada comunidade em franco choque de convivência com o Islã da região, no *Guia dos Perplexos* o discurso é construído para aqueles letrados e estudiosos, ou seja, de mentes fortalecidos segundo o ponto de vista de Maimônides, os quais

devem compreender os conceitos ali expostos de forma completa e independente dos seus contextos históricos. Nele, o Rambam afirma que Abraão passou a conhecer Deus e reconheceu o profeta Moisés com o objetivo de erradicar a idolatria. Assim, ele enuncia:

Você conhece bem as declarações expressas da Torá em várias passagens que o primeiro propósito de toda a Lei é remover a idolatria e apagar os seus traços e todos os seus pertences, até sua memória e tudo o que levar a fazer algumas ações relacionadas com ela, como consultores de espíritos familiares, feiticeiros, passageiros de fogo, adivinhadores, observadores do tempo, encantadores, conjuradores, encantadores e inquiridores dos mortos [...] É claramente indicado na Torá que todas as coisas que eles consideram um ato de devoção aos seus deuses e meios de obter os seus favores são pensamentos odiados e detestados à vista de Deus (*Guia III, XXIX, grifo nosso*).⁸⁰

Em consonância com o que afirmou no *Livro da Sabedoria*, ele explica que,

Deus enviou Moisés para nos tornar um reino sábio e sagrado através do conhecido sobre Deus. [...] Ele também o enviou para nos convidar a sermos devotos exclusivamente a adorar Ele, como está dito: *e para servir a Ele com todo o seu coração* (Ex. 23:25); *e tu deve servir ao Senhor seu Deus* (Ex. 23:25); *e a Ele deve-se servir* (Dt. 13:4) (*Guia III, XXXII, grifo nosso*).⁸¹

Por fim, no *Guia*, diferentemente do *Livro da Sabedoria*, Maimônides ressalta que a idolatria deve ser erradicada até a quarta geração. Isso se dá pelo entendimento de que a quarta geração é a última que qualquer homem poderá ver de seus descendentes, logo, é a última que pode ser influenciada e convencida das práticas idólatras. Em suas palavras,

⁸⁰ “You know from the repeated declarations in the Law that the principal purpose of the whole Law was the removal and utter destruction of idolatry, and all that is connected therewith, even its name, and everything that might lead to any such practices, e.g., acting as a consulter with familiar spirits, or as a wizard, passing children through the fire, divining, observing the clouds, enchanting, charming, or inquiring of the dead. [...] It is distinctly said in the Law that everything which idolaters consider as service to their gods, and a means of approaching them, is rejected and despised by God”.

⁸¹ “Now God sent Moses to make [the Israelites] a kingdom of priests and a holy nation by means of the knowledge of God. [...] The Israelites were commanded to devote themselves to His service; comp. “and serve him with all your heart” (ibid. xi.13); “and you shall serve the Lord your God” (Exod. Xiii. 25) “and shall serve him” “Deut. Xiii.5”.

Quando a população de um país idólatra é morta, o antepassado que cometeu idolatria é morto e os filhos dos filhos de seus filhos, isto é, a quarta geração. [...] A passagem indica assim que um dos comandos de Deus [...] é que a progênie de idólatras deve ser morta [...] com seus pais e avós (*Guia I*, LIV, grifo nosso).⁸²

Conforme mencionado acima, tal atitude de eliminar até quatro gerações demonstra o “[...] o objetivo de limpar os traços deles que podem levar outros a corrupção grave (*Guia I*, LIV). Apesar disso, Maimônides afirma que haverá um momento que Deus permite que as pessoas O adorem à sua maneira, até que descubram a forma correta de fazê-lo. Contudo, tal adoração só é compreendida se as pessoas buscarem a Deus, e não qualquer compreensão sobre coisas ou seres que possam possuir algum aspecto divino (*Guia III*, XXXII).

Como é perceptível, além das afirmações sobre a idolatria de Maimônides, as passagens aqui citadas deflagram, também, o *discurso* do seu autor. No *Livro da Sabedoria* tem-se um escritor atencioso, direto e sistemático, o qual está preocupado em passar aquilo que é certo ou errado de forma consistente e simplificada. Já na *Epístola do lêmén*, há maior personalidade no texto, em que Maimônides permite-se julgar aqueles que praticam adivinhações. Nesse escrito, o tom de repúdio e repreensão adquire contornos particulares, demonstrando o pensamento maimonidiano acerca do tema. O *Guia dos Perplexos*, por sua vez, apresenta um *discurso* elucidativo. Nele, o Rambam não está preocupado em evitar polêmica ou debates, mas sim em descrever acerca dos objetos propostos de acordo com o que acha logicamente viável e correto.

Dito isso, entende-se a idolatria não apenas como um fundamento da Lei judaica, mas também como um elemento de *diferença*. Não praticar a idolatria é um mandamento absoluto pelo qual os judeus são reconhecidos, enquanto que os não judeus, segundo o Rambam, tendem à idolatria. Portanto, parte-se para análise do elemento do “futuro redentor”, o messianismo. Este, por sua

⁸² “When the population of an idolatrous country is killed of his children’s children, i.e. the fourth generation [...] The passage thus indicates that one of the commands of God [...] is that the progeny of idolaters should be killed [...] in a body with their fathers and grandfathers”.

vez, é aquele que traz o discurso de pertencimento às comunidades judaicas da Diáspora, e também de promessa de fim do exílio e do sofrimento.

4.2 Um “futuro redentor”: o messianismo

No Capítulo 1, a partir dos estudos culturais e do Culturalismo Norteamericano, afirmou-se que a *diáspora* imbuí questionamentos acerca do pertencimento, da identidade, da diferença e do contexto (SILVA, 2004). Entretanto, há que se somar a esses elementos a ideia de retorno ou do fim dos efeitos da dispersão (HALL, 2009). Analisando os escritos de Maimônides destacados, é possível verificar que o elemento de “futuro redentor” também é presente e frequente. Tanto no *Mishné Torá*, como no *Guia*, na *Epístola ao Iêmen* e em outras cartas do rabino, o messianismo é abordado com cuidado e destaque pelo Rambam.

Conforme demonstrado no Capítulo 1, entre os séculos XI e XII tem-se um período de intolerância, de perseguições religiosas e de deterioração do das comunidades judaicas. De fato, a vida na Diáspora e as diferentes políticas sob as quais os judeus estavam subjugados, bem como a diminuição de seu *status quo*, faziam com que o anseio messiânico aumentasse gradativamente. Ocorria também o surgimento de diversos falsos profetas em muitas regiões, o que gerava dúvidas e, por vezes, infortúnios para as comunidades judaicas locais.⁸³ Assim como seus contemporâneos, Maimônides trata do messianismo com atenção, e é possível verificar alternâncias de discursos conforme o objetivo e o público alvo de seus escritos.

No *Livro da Sabedoria*, a profecia é abordada na seção das *Leis Fundamentais da Torá*. Nessa seção, Maimônides discorre sobre dois princípios que entende como essenciais para o Judaísmo. Esses dois

⁸³ Era frequente que toda uma comunidade judaica fosse punida em caso de levante de um falso profeta em regiões subjugadas por governos muçulmanos, como os Fatímidas ou os Aiúbidas.

princípios seriam o da crença na profecia e o da não idolatria, o qual foi tratado anteriormente. A respeito do primeiro princípio, o Rambam procura explicitar que o Messias dos judeus um dia virá e ainda em seu tempo, e que este irá os guiar ao mundo vindouro. Em suas palavras,

[...] é um dos princípios básicos do Judaísmo que Deus inspira os homens com o poder da profecia. O espírito da profecia repousa apenas sobre os homens sábios que são distinguidos por grande cultura e forte caráter moral, nunca se deixando dominar pelas paixões [...] Quando o Espírito repousar sobre ele, sua alma vai se fundir às dos anjos chamados *Ishim* (*Livro da Sabedoria, Leis Fundamentais da Torá, 7:1*).

Contudo, como Maimônides explicita que é preciso acreditar na crença da profecia, ele também procura descrever sobre aquele que seria o verdadeiro profeta:

Existem profetas de vários graus. Como um sábio possui maior conhecimento que um outro, assim também na mediação da profecia um profeta é maior que o outro. Os profetas experimentam manifestações proféticas somente em sonhos, à noite, ou de dia, após um sono profundo a que subitamente sucumbem. [...] Na ocasião que têm a inspiração divina, sua força física falha, seus pensamentos, seus membros ficam sem controle e, assim, sua mente é deixada livre para compreender a visão (*Leis Fundamentais da Torá, 7:2*).

Ademais, ele continua:

Os assuntos transmitidos ao profeta em visão proféticas são comunicados a ele de forma alegórica. A sua interpretação é imediatamente impressa sobre seu coração, simultaneamente com a visão, de modo que ele compreende o que ela quer dizer [...] Todos os profetas registraram visões através de alegorias e enigmas (*Leis Fundamentais da Torá, 7:3*).

Nas duas citações acima, o Rambam é afirmativo, e não se dedica à muitas explicações ou especulações sobre a inspiração da profecia. Como mencionado no Capítulo 2, o *Livro da Sabedoria* possui um discurso voltado aos judeus que possuem um conhecimento da Lei judaica, mas que não

possuem a formação filosófica que Maimônides acreditava ideal. Seu objetivo primordial era sistematizar a Lei Oral de maneira clara, concisa e coesa, de forma a esclarecer o que era ou não permitido. Por isso, ele se dedica a dar maiores explicações sobre a inspiração profética no *Guia*, como no seguinte enunciado:

Deve ser entendido que o verdadeiro caráter da profecia é o de uma emanção que provém de Deus por meio do Intellecto Ativo sobre a faculdade racional e, então, sobre a faculdade imaginativa. Esta é o mais alto grau alcançável pelo homem e o maior nível de perfeição que pode ser encontrada em sua espécie (*Guia II*, XXXVIII).

Também é no *Guia* que Maimônides demonstra os seus três pontos de vista acerca da profecia messiânica, com base naqueles que acreditam em Deus. Isso ajuda a elucidar o entendimento do Rambam sobre tal conceito. Em suas palavras, a primeira visão é a da “massa ignorante”,

[...] na medida em que acreditam na profecia. Algumas das pessoas comuns de nossa própria fé também acreditam nesta visão, a qual entende que Deus escolhe qualquer homem que Ele quer, o transforma em um profeta e o envia adiante. Não faz diferença em sua opinião se essa pessoa é um homem instruído ou um ignorante, velho ou jovem. Contudo, eles criam um pré-requisito de que ele também possua um certo grau de bondade e de caráter justo (*Guia II*, XXXII).⁸⁴

O segundo ponto de vista é o dos filósofos, os quais acreditam que a profecia é um grau de perfeição na natureza humana. Essa perfeição requer estudo e treinamento que permite as faculdades potenciais para tanto. Contudo, essa qualidade não é alcançável por todos os indivíduos, mas apenas por alguns. Além disso, é impossível para um ignorante ou qualquer outra pessoa se tornar um profeta de um dia para a noite. Para essa perspectiva, todo o processo de busca pelo conhecimento é o que importa (*Guia II*, XXXII).

⁸⁴ “As far as they believe in the prophecy Some of the common people of our own faith also believe in this view, which is hat God chooses any man He wants, turns him into a prophet and sends him forth. It does not make any difference in their opinion whether that person is a learned man or an ignoramus, old or young. They make it, however, a prerequisite that he should also possess a certain degree of goodness and righteousness of character”.

Segundo o Rambam, “[...] se um homem é virtuoso e perfeito tanto em suas qualidades lógicas quanto morais, se sua faculdade imaginativa é tão perfeita quanto possível [...] ele deve se tornar necessariamente um profeta, já que essa perfeição é natural para nós” (*Guia II*, XXXII).

A terceira visão, por fim, é a do próprio Maimônides, e um princípio do Judaísmo, e que em muito se parece com a visão filosófica acima exposta. Entretanto, há uma diferença crucial entre os dois pontos de vista,

[...] acreditamos que uma pessoa apta para a profecia e que se preparou para isso pode ainda não se tornar um profeta. [...] Que o nosso dogma exige, necessariamente, a devida preparação e perfeição em qualidades morais e lógicas, é provado pela afirmação: "a profecia só detém sobre aquele que é sábio, forte e rico (Shabat 92a). [...] No entanto, encontramos várias passagens, tanto na Bíblia como nas palavras dos Sábios, todas as quais suportam consistentemente essa visão: que Deus torna profeta a quem Ele quer e sempre que Ele quiser, mas apenas uma pessoa completamente perfeita e virtuosa. Uma pessoa ignorante, em nossa opinião, é absolutamente impossível que Deus a faça profeta (*Guia II*, XXXII).

Logo, compreende-se a inspiração da profecia conforme o entendimento de Maimônides. Ainda acerca da inspiração da profecia, na *Epístola do Iêmen*, o Rambam explica sobre as qualidades que um homem precisa ter para poder tornar-se profeta:

Sabemos que uma das condições básicas do profeta é a posse de conhecimento e sabedoria ilimitados. [...] É crença fundamental nossa que a profecia será concedida somente para um homem é sábio, forte e rico. Os sábios explicam que o “forte” significa a capacidade do homem de dominar os seus desejos. Rico quer dizer rico em conhecimento. [...] então, certamente não devemos acreditar num ignorante que pretende ser o Messias (*Epístola do Iêmen*, 121:1-9, grifo nosso).

Dito isso, a exaltação da figura de Moisés é outro importante elemento dentro do messianismo. Para Maimônides é uma verdade irrevogável que Moisés é e sempre será o maior de todos os profetas, pois

Todos os profetas receberam as suas mensagens inspiradas em um sonho ou em uma visão; Moisés profetizava mesmo acordado e de pé [...] Moisés recebia sua mensagem não através de um anjo, mas, como está escrito: “Boca a boca eu falarei com ele” (Nm. 12:8) [...] O que foi revelado a Moisés não era uma alegoria, mas uma mensagem profética claramente definida, sem enigmas ou parábolas (*Leis fundamentais da Torá*, 7:6).

E adiante ele faz uma afirmação que irá trabalhar com mais cuidado no *Guia dos Perplexos*,

Moisés era diferente: quando desejava, a profecia o assomava e ele se investia dela permanentemente. Ele não tinha necessidade especial de concentrar a sua mente nem de preparar-se para as manifestações proféticas [...] Desta forma, ele profetizava em todas as ocasiões [...] Sua mente estava intimamente vinculada ao Onipotente. O Esplendor Divino nunca se separou dele; sua face emitia raios de luz, ele era santificado como os anjos (*Leis Fundamentais da Torá*, 7:6).

Maimônides acreditava que Moisés era diferente de todos os profetas, na *Introdução do Guia* ele afirma:

Essa foi a prerrogativa do maior de todos os profetas (Moisés) [...] Com os outros, ocorre intervalos longos ou curtos entre os flashes da iluminação e, finalmente, há aqueles que não concedem que sua escuridão seja iluminada por um flash de relâmpago, mas apenas, por assim dizer, pelo brilho de algum objeto polido ou semelhante (*Guia*, Intr., grifo nosso).

Conforme a passagem acima, o Rambam exalta a profecia de Moisés, uma vez que foi capaz de atingir um conhecimento divino único e irrepetível na história da humanidade. Segundo ele,

O homem mais sábio de todos, nosso mestre Moisés, fez dois pedidos e ambos os pedidos foram concedidos. Seu primeiro pedido foi que ele pediu a Deus para que ele soubesse sua essência e natureza; o segundo, que foi o primeiro realizado no tempo dos acontecimentos, foi quando ele pediu a Ele que o deixasse conhecer Seus atributos. [...] O conhecimento obtido por Moisés não foi adquirido por nenhum ser humana antes dele ou depois dele. (*Guia I*, LIV, grifo nosso).⁸⁵

⁸⁵ “*The wisest man, our Teacher Moses, asked two things of God, and received a reply*”

Já na *Epístola do lêmén*, a preocupação central de Maimônides não perpassa as explicações em torno de quem é ou como é o Messias. Por se tratar de uma epístola, o Rambam é mais objetivo no seu texto, sendo mais perceptível às preocupações concernentes às dificuldades do cotidiano em Dispersão, conforme ele descreve:

Não pode haver dúvida de que estas são as dores que antecedem a era do Messias, sobre a qual os sábios implorara a Deus que fossem poupados desse sofrimento. Os profetas tremiam quando as anteviam [...] O próprio Criador expressa na Torá sua simpatia por aqueles que virão a experimentar os tempos antes do Messias (*Epístola do lêmén*, 11:7-15).

Nessa passagem, é claro que a vinda do Messias está ligada ao contexto de dispersão e infortúnios, e que esse evento surgirá como uma promessa de tempos melhores para os judeus. Essa mesma ideia de que a Diáspora faz parte dos planos para os judeus é tratada repetida vezes, como em “[...] Deus já nos deu a conhecer, através de Daniel, que algo assim iria acontecer no futuro” (*Epístola do lêmén*, 26:1-2).

Contudo, mais importante para o Rambam do que a previsão de que a Diáspora ocorreria e que anteviria o tempo do Messias, é a questão em torno de um novo profeta fundar uma nova religião. Para Maimônides, isso é algo tão inimaginável que as passagens que tratam sobre isso, em seus escritos, parecem se repetirem. Na *Epístola do lêmén* está escrito:

Deve ser totalmente esclarecido que o profeta que surgirá não proclamará novos preceitos nem criará inovações na Torá. Ele não recorrerá a ciências ocultas, todavia vamos poder perguntar a respeito de eventos ainda por vir, como os gentios consultam os astrólogos e adivinhos (*Epístola do lêmén*, 87: 1-5).

respecting both. The one thing he asked was, that God should let him know His true essence; the other, which in fact he asked first, that God should let him know His attributes [...] The knowledge obtained by Moses has not been possessed by any human being before him or after him”.

Somado a isso, no *Mishné Torá*, Maimônides irá tratar sobre os falsos profetas e afirmará novamente que “um profeta não fundará uma nova religião”. Pelo seu caráter didático, conforme mencionado anteriormente, no *Livro da Sabedoria* o Rambam é mais incisivo quanto ao tratamento que deve ser dar ao falso profeta. Repete-se diversas vezes que não deve ser seguido, que nada deve ser alterado da Torá, e que de maneira alguma o verdadeiro profeta iria ir contra a Lei judaica e a Moisés. A primeira afirmação está em:

A resposta é que o profeta aqui mencionado virá não para fundar uma religião, mas para conscientizar as pessoas sobre as palavras da Torá e para exortar que não as transgridam, como fez o último dos profetas, como fez o último dos profetas: ‘Lembra-te da Lei de Moisés, meu servo’ (Ml. 3:22) (*Leis Fundamentais da Torá*, 9:2).

E a segunda conforme é possível observar abaixo:

Ele [o profeta] pode até mesmo instruir um indivíduo em relação aos seus assuntos particulares [...] Dizer estas coisas e outras afins está entre as funções do profeta, mas não fundar uma nova religião, nem acrescentar ou retirar um mandamento da Lei *Leis Fundamentais da Torá*, 10:4, grifo nosso).

Logo, depreende-se dois pontos importantes para Maimônides. O primeiro é que os judeus precisam entender que aqueles profetas que as outras religiões monoteístas afirmam serem legítimos na verdade não o são. O segundo ponto, por sua vez, diz respeito a necessidade de saber identificar o falso e o verdadeiro profeta. Por isso, em seus escritos voltados ao público “geral” da comunidade judaica, ou aqueles que não requerem um conhecimento filosófico profundo, o Rambam se repetirá na tentativa de informar como fazê-lo. Isso é verificável tanto na *Epístola do Iêmen* quanto no *Mishné Torá*. Como pode-se ver em:

Portanto, se um profeta judeu ou mesmo não judeu chama os homens para seguir a fé judaica sem diminuí-la ou aumentá-la, como Isaías, Jeremias e outros o fizeram, nós exigimos que ele faça um milagre. Se ele fizer, nós acreditamos nele e o reconhecemos como um profeta. Mas se ele falhar e uma de suas previsões não se realizar, ele tem de ser condenado à morte [...] Deus nos disse na

Torá que se duas testemunhas atestam em um caso, chegamos ao veredito baseado em seu testemunho [...] Assim também, a Torá declara que se um profeta prediz o futuro ou faz um milagre e as suas previsões se realizam, nós o aceitamos, apesar de não podermos dizer com certeza que ele seja um verdadeiro profeta. Ao mesmo tempo, é sabido sobre o elemento de maior importância que desqualifica um profeta: se ele disser qualquer coisa que contradiga a profecia de Moisés, nosso mestre (*Epístola do Iêmen*, 93:1, grifo nosso).

No *Livro da Sabedoria*, o Rambam também discorre sobre como reconhecer um profeta, e repete a mesma fórmula explicitada na *Epístola do Iêmen*. Como pode-se verificar em:

A inspiração da profecia pode ser concedida a um profeta, destinada somente a ele para que desenvolva a sua mente e aumente o seu conhecimento, de modo a saber o que até então não sabia com relação aos temas ocultos. [...] Quando é assim enviado, um sinal ou milagre é dado a ele, para que as pessoas possam saber que o Todo-Poderoso o enviara. Nem todos os que demonstram um sinal ou milagre devem ser aceitos como profetas. Somente o homem que em razão de sua sabedoria e conduta se destaque entre os seus contemporâneos numa vida santificada deve ser reconhecido como digno da inspiração. [...] É possível, porém, que tal homem possa mostrar um sinal ou indício e ainda não ser um profeta. [...] também somos odernados a decidir uma petição sobre a evidência de duas testemunhas competentes. (*Leis Fundamentais da Torá*: 7:7, grifo nosso).

De maneira análoga, também discorre sobre o profeta que negar a profecia de Moisés ou pretender modificar algum dos ensinamentos da Torá, como é descrito no seguinte trecho:

[...] se um profeta surgisse realizando milagres e maravilhas, e tentasse negar o caráter profético de Moisés, o Nosso Mestre, nós não teríamos que ouvi-lo e teríamos toda a certeza de que aqueles milagres foram feitos por artes ocultas e magia, pois a profecia de Moisés não é baseada em milagres (*Leis Fundamentais da Torá*, 8:3).

Entretanto, diferentemente da *Epístola*, através de seu caráter didático e sistemático no *Livro da Sabedoria*, em somatório ao seu discurso de repúdio à idolatria, conforme mencionado anteriormente, o Rambam será incisivo: “[...] se um profeta ordenar que adoremos ídolos, até mesmo em uma única ocasião,

não devemos ouvi-lo” (*Leis fundamentais da Torá*, 9:4). Destarte, Maimônides elenca três atitudes comuns a um falso profeta: 1) negar a importância de Moisés; 2) alterar as leis da Torá ou invalidá-las; e 3) ordenar a prática de idolatria. As três atitudes são consideradas por eles as maiores blasfêmias que um judeu poderia realizar. Assim, é claro como reconhecer um falso profeta e jamais segui-lo. Logo,

[...] se alguém surgir, quer entre os gentios ou entre os judeus, mostrando um milagre ou indício, declarando que o Divino o enviou para acrescentar ou retirar um preceito da Torá, ou uma jurisprudência a algum dos mandamentos, como se não o tivéssemos ouvido de Moisés, ou declarar que os mandamentos ordenados aos judeus não são de obrigação perpétua para todas as gerações, mas apenas temporárias, temos que tal homem é um falso profeta, porque se põe a negar a profecia de Moisés. Ele deve ser morto por estrangulamento por falar propositadamente em nome do Todo-Poderoso aquilo que o Eterno não lhe ordenou, visto que o Senhor determinou a Moisés que este mandamento seja eterno para nós e para os nossos filhos (*Leis Fundamentais da Torá*, 9:1).

Vale frisar nesse ponto acerca do falso profeta à repudia de Maimônides aos adivinhos, agoureiros e astrólogos. Nas palavras dele:

Mas os agoureiros, astrólogos e adivinhos também preveem o futuro; então, qual é a diferença entre eles e o profeta? A resposta é que no caso dos observadores do tempo, adivinhos e afins, parte do que dizem se concretiza, enquanto parte não é cumprida [...] Mas todas as palavras do profeta se realizam [...] Isto quer dizer que as palavras dos adivinhos são como o farelo ao qual se misturou um pouco de trigo, mas a palavra de Deus é como o trigo puro, totalmente livre do farelo (*Leis Fundamentais da Torá*, 10:2, grifo nosso).

Adiante, Maimônides afirma sobre como reconhecer um profeta verdadeiro:

[...] quando um homem digno de ser um profeta vem expressamente como um mensageiro de Deus e propõe não adicionar nem tirar coisa alguma da Lei, mas somente exortar seus ouvintes a servir ao Divino em obediência aos preceitos da Torá, nós não dizemos a ele “divididos o mar, ressuscita uma pessoa morta, ou realiza milagres semelhantes, e então acreditaremos em ti”, mas dizemos “prevê eventos vindouros”. Feito isso esperamos para ver se suas predições são ou não cumpridas. Feito isso esperamos para ver se as suas predições são ou não cumpridas. E se sua premonição falhar no

mínimo detalhe, ele é manifestamente um falso profeta. [...] Ele deve ser testado repetidamente. (*Leis Fundamentais da Torá*, 10:1-2).

Dito isso, é importante destacar, novamente, a diferença de abordagem, ou do *discurso*, entre as cartas, o *Livro da Sabedoria* e o *Guia*. O rigor técnico existente no *Livro da Sabedoria* e no *Guia*, apesar de suas diferenças de linguagem – uma mais didática, clara e concisa, e outra mais consistente, complexa e robusta; nem sempre é frequente nas correspondências pessoais do Rambam. Isso se dá ao fato de que nas correspondências pessoais seu autor, geralmente, possui um tom mais próximo com o leitor, mais aberto e acessível ao que está sendo abordado entre eles. Apesar de falarem de seus lugares sociais pré-definidos, a comunicação se faz de forma mais branda, talvez mais fluída, sem seguir parâmetros de raciocínios lógicos construídos rigorosamente. Isso também é verificável nos escritos de Maimônides.

Um exemplo disso é quando o Rambam trata sobre o cálculo para a vinda do Messias. Na *Epístola do lêmén*, demonstrando também estar diante dos anseios messiânicos de seu tempo, inicialmente ele afirma que ninguém estará apto a calcular tal data, discurso semelhante ao *Livro da Sabedoria* e ao *Guia*, conforme é explicado no seguinte trecho,

Sua carta menciona os cálculos que Rabi Saadia Gaon fez a respeito da data da vinda do Messias. Você deve estar ciente de que nenhum ser humano jamais será capaz de determinar a data exata da vinda do Messias [...] Apesar disso, muitas teorias foram propostas por alguns estudiosos que pensaram ter descoberto a data. [...] Fomos advertidos a não nos render a dúvidas e receios por causa destes erros de cálculos e não ficar aflitos se estas computações não se realizarem (*Epístola do lêmén*, 95:1-3; 6-8; 14-18, grifo nosso).

Entretanto, em um discurso mais brando, Maimônides, mais uma vez destacando a vivência na Diáspora, afirma que o que Saadia Gaon propôs não causou mal, visto que,

Apesar de ser proibido fazer cálculos do tempo da redenção, temos de julgar nosso mestre Saadia Gaon favoravelmente. Os judeus daquele tempo estavam sendo influenciados por muitas ideologias distorcidas. Se não fosse pelo seu trabalho de explicar os versículos

obscuros da Torá e reforçar a fé abalada com o poder de sua palavra e de sua pena, eles teriam abandonado a Torá de vez. Ele sinceramente acreditava que, por meio do cálculo Messiânico, poderia reunir o povo judeu, encorajá-lo e estimular a sua esperança [...] Desde que as razões dele eram as mais puras possíveis, não devemos culpa-lo por ter se ocupado em calcular o tempo da vinda do Messias (*Epístola do lêmen*, 99:1).

Após isso, a carta de Maimônides traz palavras de alento e de crença na profecia, e passa a afirmar que

Sabemos das profecias de Daniel e Isaías e das palavras de nossos sábios que o Messias virá depois que o Império romano e árabe tiverem se estendido pelo mundo. Isto acontece nos dias de hoje. Ninguém pode duvidar ou negar [...] Isaías também declarou, em sua visão, que a chegada do Messias está ligada ao aparecimento do insensato [acredita-se Maomé] (*Epístola do lêmen*, 113; 1-4; 7-9, grifo nosso).

Como é possível notar, o Rambam transmite a ideia de que ele acredita que o Messias virá a qualquer momento dentro desse período sob o qual ele mesmo está vivendo. Adiante ele interpreta as Escrituras Sagradas de maneira a explicar seu pensamento:

Ele [Isaías] diz: “Quando vir uma tropa de cavaleiros de dois a dois, uma tropa de jumentos e uma tropa de camelos, e ele escutará diligentemente com grande atenção” (Is. 21:7). Agora, o cavaleiro no jumento é o Messias que é descrito como “humilde, montado em jumento” (Zc. 9:9). Ele chegará logo depois do aparecimento do homem montado no camelo. A frase “cavaleiros de dois a dois” refere-se à ligação entre os dois impérios de Edom e Ismael⁸⁶ (*Epístola do lêmen*, 113:10).

E indo além do que ele afirmou anteriormente, Maimônides discorre sobre uma tradição familiar que acredita ter o cálculo do provável tempo da vinda do Messias. Conforme a passagem seguinte:

A data exata da vinda do Messias não pode ser conhecida. Mas eu tenho em meu poder uma tradição grande e maravilhosa, recebida do meu pai. Ele recebeu de seu pai e de seu avô, indo até aos nossos

⁸⁶ Edom faz referência a Roma, e Ismael ao território conquistado pelos árabes islamizados.

ancestrais que foram ao exílio no tempo da destruição de Jerusalém. [...] A tradição recebida pela família está baseada no sistema de interpretação das Escrituras. A tradição é fundamentada no oráculo de Bilam Ka'et. [...] o versículo quer dizer que depois de um período igual ao tempo que se passou desde os seis dias da Criação, a profecia seria restaurada em Israel. [...] Bilam predisse isto no quadragésimo ano depois do Êxodo, que foi o ano de 2488 da Criação. De acordo com esta equação, a profecia seria restaurada em Israel no ano de 4976 da Criação. É verdade, sem dúvida alguma, que a restauração da profecia é a primeira fase da vinda do Messias (*Epístola do Iêmen*, 114: 1; 115: 1-17).

Sendo assim, tem-se que duas vezes o número 2488 é igual a 4976. Convertendo para o calendário comum, a profecia seria restaurada no ano de 1216 d.C. conforme a tradição da família de Maimônides. Visto que ele escreveu a *Epístola do Iêmen* em 1172 d.C., o *Livro da Sabedoria* em 1180 d.C., e o *Guia dos Perplexos* em 1190 d.C., e vem a falecer em 1204 d.C., Maimônides poderia mesmo acreditar que o fim da Diáspora estava próximo.

Em sua defesa por ter afirmado sobre o cálculo da profecia, ele afirma

Este é o mais fidedigno de todos os cálculos feitos a respeito da vinda do Messias. Apesar de ter falado contra a elaboração desses cálculos e ser totalmente contrário à divulgação da data da chegada, fiz isto para evitar que as pessoas se desesperassem, pensando que a vinda seria em um futuro muito distante (*Epístola do Iêmen*, 116:1).

Não obstante, como mencionado anteriormente, o discurso de Maimônides é outro no *Mihsné Torá* e no *Guia*. No *Livro dos Juízes*, o décimo quarto volume do *Mishné Torá*, Maimônides afirma que os sábios não têm nenhuma tradição sobre a vinda do Messias, por isso há muita divergência a esse respeito (*Livro dos Juízes, Leis dos Reis de Israel*, 12:2). Por isso, ele é enfático:

Por isto, nunca se deve aprofundar nestes reatos nem se prolongar nas interpretações destes temas, nem lhes dar prioridade, pois não levam a pessoa a ter mais amor ou temor a Deus. Também não se deve calcular data para sua vinda. Os nossos sábios disseram: “que evolva a alma daqueles que calculam o fim dos dias; é preciso esperar e ter fé nisto, como já foi explicado (*Leis dos Reis de Israel*, 12:2).

No código *Mishné Torá*, Maimônides não realiza nenhum cálculo ou demonstração de quando o Tempo Messiânico poderia se iniciar. Acredita-se que isso se dá devido ao objetivo e à estrutura do *Mishné Torá*. Conforme mencionado anteriormente, o *discurso* nesse escrito é voltado para a sistematização da Lei Oral, com o intuito de facilitar o seu estudo e sua memorização. Por isso, ele se limita a afirmar que todos aguardam a vinda do Tempo Messiânico, como exemplo:

Todos os judeus, seus profetas e sábios, anseiam pelo advento dos Tempos Messiânicos, para que possam ter alívio da tirania cruel que não permite o estudo da Torá e cumprimento dos mandamentos, para que possam ter tranquilidade para se dedicar à aquisição da sabedoria e assim alcançar a vida no Mundo Vindouro, pois, naqueles dias, o conhecimento, a sabedoria e a verdade aumentarão e se expandirão (*Leis Sobre o Arrependimento*, 9:2).

É perceptível que Maimônides resolvia uma questão de identidade e, também, de filosofia ao demonstrar seu cálculo da Era Messiânica na *Epístola do Iêmen*. Uma vez que no *Guia dos Perplexos* ele será enfático em afirmar que não há como se prever a vinda do messias, e que o humano não possui intelecto suficiente para chegar a tal conhecimento, apenas os profetas. Contudo, os anseios e as dúvidas que permeiam as comunidades judaicas tornam que, vez ou outra, fosse compreensível quando alguns tentam calcular a vinda do messias. Em outras palavras, para Maimônides o discurso é válido quando o objetivo é manter a coesão e a fé judaica inabalável. Mas há que se fazer as devidas ressalvas para que os judeus não caiam em perplexidades.

Nesse ponto é importante esclarecer a diferença entre Tempo Messiânico e Mundo Vindouro. O Mundo Vindouro é o reino prometido a todos os judeus e não judeus que não pecarem e seguirem os mandamentos de Deus, esse é um reino de paz, sem matéria ou corpo, e de conhecimento dos mistérios divinos. A Era Messiânica é aquela aguardada pelo surgimento do verdadeiro profeta, a qual corresponde ao conceito de “futuro redentor”. É o tempo em que se realizará as promessas e previsões feitas no passado, e que colocará fim ao sofrimento judaico vivido na dispersão como minoria religiosa. Nas palavras do Rambam,

A Era Messiânica, por outro lado, será realizada neste mundo, o qual continuará em seu curso normal; apenas a soberania independente será restaurada ao povo judeu. Os sábios diziam: “A única diferença entre o presente e a Era Messiânica é que a opressão dos governos então cessará” (*Leis Sobre o Arrependimento*, 9:2).

Acredita-se que na Era Messiânica não haverá fome, nem guerra, inveja, calamidades ou perseguições. Nesse período, a única vontade de todas as pessoas seria a de apreender os mistérios divinos e conhecer a verdade de Deus. O Messias surgiria, para Maimônides, com o único objetivo de tornar a Lei judaica conhecida por todos, para que o Tempo Messiânico se estabeleça (*Guia II*, XXXVII).

Por fim, vale destacar que Maimônides afirma não se surpreender com o surgimento de inúmeros falsos profetas. Para ele, este é mais um indício de que estão à beira do Tempo Messiânico. Contudo, é importante os judeus não acreditarem e não seguirem esses falsos profetas, visto que os muçulmanos e os cristãos costumam dizimar todos aqueles que se levantam como profetas e seus seguidores (*Epístola do Iêmen*, 129:1-6).

Nesse sentido, como mencionado anteriormente, a afirmação de uma identidade judaica está articulada ao messianismo. Entretanto, o “futuro redentor” é o elemento que permite ligar, simultaneamente, o passado ao presente e o presente ao futuro. Compreende-se que a vinda do Messias e a profecia são elementos que ligam o presente ao futuro, porém acredita-se que a fórmula completa deve incluir uma resposta maior, a qual abrange o passado e o presente. Essa resposta, por sua vez, seria a Revelação. Maimônides afirma que

Precisamos entender que a nossa crença em Moisés não foi baseada nos milagres que ele fez. Em vista disso, não temos de comparar os milagres deste “profeta” com os milagres de Moisés. Nós acreditamos em Moisés com fé total, inabalável e para sempre, porque ouvimos a Revelação tal como ele a ouviu. Está expresso no versículo: “Eles vão acreditar em você para sempre” (Ex. 19:9) (*Epístola do Iêmen*, 91:21).

Pensamento semelhante é desenvolvido no *Livro da Sabedoria*. Maimônides exalta a Revelação no Monte Sinai no intuito de demonstrar que essa se trata de uma profecia contínua. Essa continuidade profética é que impõe ao Judaísmo a legitimidade na condição de Povo Eleito. Segundo ele, “[...] antes deste acontecimento eles não acreditavam com fé duradoura, mas com uma fé acompanhada de excitação e dúvida” (*Leis fundamentais da Torá*, 8:1).

Não obstante, o messianismo é um dos principais pilares do Judaísmo, bem como um dos grandes anseios e motivo de debates e questionamentos no seio das comunidades judaicas medievais. Por fim, Maimônides afirma,

Queridos irmãos, um dos alicerces da fé judaica é que o Messias surgirá, o descendente do Rei Salomão. Ele reunirá os nossos que estão espalhados, afastará a nossa humilhação e revelará a verdadeira religião e eliminará aqueles que escarnecem dos Seus mandamentos [...] A época da sua chegada será um período de grandes calamidades para o povo judeu (*Epístola ao Iêmen*, 110:1-4; 110:11-12).

Conforme a citação acima é possível verificar o fundamento do messianismo como o elemento de “futuro redentor”, e como se atrela ao contexto histórico vivido por Maimônides. Destarte, o Rambam sofre dos mesmos anseios messiânicos que os judeus que o procuram por orientação. Na sua posição de *nagid*, procura responder a todos que o procuram, inclusive a si mesmo, reafirmando a profecia como o elemento que, ao mesmo tempo, une passado e presente, e que trará o fim da dispersão, ou seja, o “futuro redentor”. Somado ao contexto de Diáspora e às afirmações de pertencimento, a idolatria e o messianismo são objetos frequentes nas correspondências estudadas e nas duas principais obras maimonidianas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A grande maioria dos estudos referentes aos escritos de Maimônides tem por intuito reverenciar sua figura e destacar suas concepções filosófico-teológicas. No entanto, o presente trabalho teve como intuito enriquecer a análise em torno dos escritos de Maimônides a partir de um viés histórico, tendo como base referencial teórico metodológico dos estudos culturais. O recorte escolhido, portanto, foi a partir do período em que Maimônides passa a residir no Norte da África, sendo posteriormente reconhecido como *nagid* na região de Fustat, entre 1160 d.C. e 1204 d.C.

A princípio, discorreu-se sobre o referencial teórico metodológico, tendo como base o *culturalismo* e os conceitos de *identidade* e de *diáspora*. Com base nos estudos culturais, em especial os estudos de Franz Boas (2005, Stuart Hal (2005) e Tomaz Tadeu da Silva (2005), fez-se a conceituação dos conceitos supracitados. Entendeu-se, nesse sentido, que por *diáspora* é feita referência a sentimentos de “pertencimento”, ou a forma como dado grupo reconhece a si e aos seus semelhantes, bem como a ideia de um futuro redentor e/ou um paralelismo histórico que legitime o “pertencer”. Com efeito, esse conceito implica e articula, simultaneamente, nos outros dois de *identidade* e *diferença*. Uma vez que entende-se que é a partir do choque com o “outro” e a significação daquilo que “não se é” é que as identidades passam a ser compreendidas e formadas.

No primeiro capítulo, também se contextualizou o ambiente político e cultural sob os quais o Judaísmo medieval estava inserido, visto que os estudos culturais promovem a ideia de que o contexto possui papel importante nas inter-relações e na forma como os indivíduos questionam a si e aos “outros” dentro e fora de seu grupo social. O enfoque espacial foram as comunidades judaicas sob domínio muçulmano, principalmente as que estavam situadas no Oriente Próximo e no Norte da África. No Capítulo 1, verificamos que, nessas regiões sob dominação muçulmana, existiram alternâncias de posturas em relação aos judeus, que variavam entre uma relativa tolerância e perseguições religiosas.

No entanto, a partir do século X, podemos verificar também um desenvolvimento intelectual e cultural judaico, proveniente da convivência com uma cultura muçulmana mais aberta aos seus vizinhos e ao estudo dos escritos gregos. A dominação árabe, também, permitiu certa estabilidade aos judeus que viviam sob suas políticas de tolerância, isso permitiu a manutenção do trabalho das instituições do exilarcado e do gaonato. Estes possuíam papel fundamental na manutenção identitária judaica. Era a eles que as comunidades judaicas se dirigiam em momentos de dúvidas a respeito da tradição judaica e em momentos de crises e perseguições. Somado a isso, há que se destacar o florescimento das lideranças locais, os *negidim*, devido à essa estabilidade e as políticas referentes aos *dhimmis* aplicadas pelos muçulmanos.

Maimônides esteve inserido nesse contexto, ocupou o cargo de *nagid* da comunidade judaica do Egito e foi influenciado pelas transformações culturais desses séculos, assim como pelo debate entre as três religiões monoteístas, proveniente da convivência sob o cotidiano muçulmano. Isso foi o que procurou-se demonstrar no decorrer do Capítulo 2, que tem por finalidade a compreensão do personagem, das suas concepções e influências e das motivações que o fizeram escrever seu código acerca da legislação talmúdica, o *Mishné Torá*, e o *Guia dos Perplexos*.

O principal objetivo foi realizar uma análise do discurso de Maimônides no *Mishné Torá*, no *Guia dos Perplexos*, e juntamente a algumas de suas correspondências pessoais, no período de 1160 a 1204 d.C. Compreende-se que, ao escrever esses escritos, o Rambam correspondia aos questionamentos primeiros suscitados pelo cotidiano em dispersão. Acredita-se que ele tinha a intenção de esclarecer os fundamentos políticos e religiosos da tradição judaica, os quais estavam em franco questionamento devido ao cotidiano como minoria marginalizada nos domínios muçulmanos e cristão, como verificado nos Capítulos 1 e 2.

É oportuno questionar: “De que forma, para Maimônides, relacionar a filosofia com os estudos bíblico-talmúdicos poderia ajudar a fortalecer a identidade judaica?”. Essa questão permeou a dissertação do Capítulo 3, o qual trata sobre concepções de Maimônides sobre pilares fundamentais do

Judaísmo a partir do viés filosófico. A partir disso, pode-se afirmar que para o Rambam o método e as proposições filosóficas, quando aplicadas aos conceitos e institutos religiosos, garante a esses últimos embasamento, legitimidade e comprovação científica. Assim, é perceptível que Maimônides entende que a filosofia grega é o meio pelo qual os estudos religiosos conseguem encontrar respostas inquestionáveis, ou seja, as verdades são construídas de maneira a se tornarem absolutas.

No Capítulo 3, foi possível fazer uma análise acerca das concepções de Maimônides expostas no *Livro da Sabedoria*, o primeiro volume do *Mishné Torá* e no *Guia dos Perplexos*. Nesse ponto, é perceptível a preocupação que Maimônides possui com os pilares fundamentais da Torá e a forma com que são ensinados na Diáspora. Esses são entendidos como essenciais para que os judeus se mantivessem leais e firmes em sua fé, mesmo dispersados e sobre diferentes posturas políticas.

A problemática desse trabalho girou em torno da compreensão sobre o reconhecimento dos elementos de Diáspora nos escritos de Maimônides selecionados. Na perspectiva de concluir com esse objetivo, foi necessário identificar os elementos de *identidade* e de *diferença*. Dessa maneira, os elementos de Diáspora trazem consigo a afirmação da identidade judaica, que somado às classificações de idolatria e não idolatria e de messianismo compreendem os três conceitos aqui propostos.

Por isso, também no Capítulo 3, analisou-se os escritos de Maimônides, com o suporte da *Epístola do Iêmen*, no intuito de identificar passagens que remontassem a um passado histórico legitimador, bem como de exaltação do Povo Eleito. Em outras palavras, foi realizado uma análise acerca do conceito de *diáspora* e a forma como esse pode ser identificado nos escritos maimonidianos. Questionou-se, na introdução desse trabalho, de que maneira Maimônides justifica as dificuldades que os judeus viviam em seu tempo na Diáspora. No Capítulo em questão ficou demonstrado que a Revelação no Monte Sinai e a ideia de Povo Eleito servem de justificativas tanto para os judeus permanecerem unidos, quanto para que seus inimigos se voltem contra a verdade religiosa.

No presente estudo pretendeu-se compreender, também, a não idolatria nos escritos de Maimônides, no intuito de corresponder às concepções de *identidade* e de *diferença*. De fato, para o autor a idolatria, como demonstrado no Capítulo 4, é entendida como a diferença máxima entre os judeus e os não judeus. Somado a isso, nesse mesmo capítulo, analisou-se o elemento que interliga passado e o “futuro redentor”, o messianismo. Para tanto, identificou-se que as concepções maimonidianas correspondem aos anseios pela era messiânica, o que era comum no Judaísmo medieval.

Não obstante, a era messiânica está reservada ao grupo que corresponde à verdade religião, a qual foi relevada no Monte Sinai. Por isso, Maimônides acreditava que o estudo da Lei, a coesão judaica e a crença na profecia eram importantes para o fim da Diáspora. A diferenciação entre judeus e não judeus, e os esclarecimentos em torno dos perigos da idolatria, correspondem não somente aos fundamentos religiosos do Judaísmo, mas também aos perigos da convivência e da sedução das outras religiões monoteístas.

Para Maimônides, os inimigos do Judaísmo ora tentavam acabar com a verdadeira religião através da sedução de seus falsos ídolos e festas, ora através da perseguição e da conversão forçada. Sendo assim, Maimônides demonstrou, ao longo dos seus escritos, os fundamentos da fé judaica, a importância da Revelação no Monte Sinai e da crença na profecia. Discurso esse que fortalece a ideia de que é necessário haver uma comunidade judaica na Diáspora coesa, homogênea e unida, lançando os fundamentos para uma unidade judaica que deve ser capaz de sobreviver através das dificuldades impostas ao Judaísmo.

Conforme demonstrado nos Capítulos 3 e 4, o *discurso* de Maimônides em seus escritos, apesar de diferirem a partir do público alvo para cada qual estava voltado, buscava corresponder aos anseios políticos, sociais e culturais de uma comunidade fragmentada pela Dispersão. Assim, apesar de sua racionalização dos princípios religiosos, Maimônides pretendeu esclarecer e fortalecer elementos fundamentais do Judaísmo, sem jamais pretender romper com a tradição religiosa judaica propriamente dita.

Dessa maneira, o Judaísmo não sofreria uma profunda deterioração nos diversos contextos sociais e culturais sob os quais estava submetido. Maimônides, em seu tempo, notou a necessidade de uma manutenção do objetivo de propagar o entendimento acerca da Lei judaica dentre as diferentes comunidades judaicas espalhadas pela Dispersão. Para ele, compreender o poder legitimador do Pacto no Monte Sinai, das Escrituras Sagradas e da história do povo judeu é fundamental para a sobrevivência do Judaísmo, conforme visto no Capítulo 3.

Somado a isso, a identificação da diferença entre os judeus e os “outros” e a promessa de que um dia a dispersão teria fim formam um conjunto de elementos que reafirmam a *diáspora* como conceito dos estudos culturais. Vale destacar que após discorrer sobre a proibição à idolatria, Maimônides trouxe as *Leis sobre o arrependimento no Livro da Sabedoria*. Nesse ponto ele tratou da concepção de arrependimento, de confissão e de expiação. Podemos encontrar nessa seção sua concepção de era messiânica e mundo vindouro e sua compreensão sobre a ideia do livre arbítrio.⁸⁷

Analisando o discurso de Maimônides nos escritos selecionados, tendo como base os estudos culturais, permite verificar que o autor escreveu para judeus, de um local determinado e com motivações específicas que estão intrinsecamente ligadas ao tempo em que ele viveu. Elementos de identidade judaica, de não idolatria, de Revelação, de afirmação de Moisés, e de crença na profecia messiânica são elencados e explicados como fundamentais para o entendimento e prática do Judaísmo medieval. Entretanto, esses elementos correspondem, simultaneamente, às afirmações que buscam responder a

⁸⁷ Apesar de Maimônides afirmar que a doutrina do livre arbítrio é extremamente importante e um dos pilares das leis judaicas e dos mandamentos, e de tentar demonstrar este princípio, ele vai dizer que o intelecto humano é incapaz de compreender claramente essa concepção (*Leis sobre o arrependimento*, 5:3-5). No entanto, ele é enfático ao afirmar que o judeu não deve acreditar na “[...] noção expressa pelos não-judeus tolos e pela maioria dos correligionários insensatos entre os judeus [...] de que o Todo-Poderoso tenha decretado, no início da criação, que uma pessoa deva ser virtuosa ou má” (*Leis sobre o arrependimento*, 5:2). Para ele, é um fato que as pessoas podem escolher o caminho segundo sua própria vontade, e isso é extremamente importante para compreender a noção de arrependimento dentro do que ele entendia como sendo a finalidade histórica de Israel. Essa questão em torno de existir ou não o livre arbítrio e o posicionamento de Maimônides também foi alvo de críticos durante a controvérsia maimonidiana.

problemática em torno da Diáspora e das instabilidades vividas pelas comunidades judaicas de seu autor, o Rambam, e de seus contemporâneos.

REFERÊNCIAS

- ALCOLOUMBRE, Thierry. *Maïmonide et le problème de la personne*. Vrin, 1999.
- ALLOUCHE, A. The Establishment of Four Chief Judgeships in Fatimid Egypt, *Journal of the American Oriental Society*, v. 105, n. 2, abr./jun. de 1985, p. 317 - 320. Acesso em: <<http://www.jstor.org/stable/601712>>. Acesso em: 13 de junho de 2017.
- AL-MAWERDI. *Les Statuts Gouvernementaux. Règles de Droit Public et Administratif*. França: Typographie Adolphe Jourdan, 1915.
- ALTMANN, A. *Studies in religious philosophy and mysticism*. New York: Cornell University, 1969.
- ANYAEGBU, Modestus. *Evil and Providence in Maimonides' Guide of the Perplexed*. Xlibris Corporation, 2014.
- ASHTOR-STRAUSS, E. Saladin and the Jews. *Hebrew Union College Annual, Jewish Institute of Religion, Jerusalém*, v. 27, 1956, p. 305-326. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23503752>>. Acesso em: 13 de junho de 2017.
- ASSAF, S.; DEROVAN, D. Gaon. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. p. 380 – 386.
- AUSUBEL, N. *Conhecimento judaico*. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.
- BAER, I. *Galut*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- BAREKET, E. *Fustat on the Nile: the Jewish elite in medieval Egypt*. Boston: Brill, 1999.
- _____. The head of the Jews (ra'is al-yahud) in Fatimid Egypt: a re-evaluation, *Bulletin of SOAS, School of Oriental and African Studies*, v. 67, n. 02, 2004, p. 34-44.
- BARON, S. W. *Historia social y religiosa del pueblo judío: alta Edad Media; 500 – 1200*. v. 3. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- BASHAN, E.; BAREKET, E. Nagid. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. p. 729 – 733.
- BEDARRIDE. J. *Grandezas y miserias de un pueblo: los judíos en la Francia, Italia y España, desde su dispersión hasta nuestros días*. Buenos Aires: Victor Leru, 1947.
- BEN-SASSON, H. H. (Org.). *A History of the jewish people*. 12. ed. Massachusetts: Harvard, 2002.

BEN-SASSON, H. H. (Org.). *Historia del pueblo judío: la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1988.

_____. Maimonidean controversy. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. p. 371 – 381.

BEN-SASSON, M. Varieties of Inter-Communal Relations in the Geonic Period. In: FRANK, D (Org.). *The Jews of Medieval Islam: community, society, and identity*. Nova York: E.J. Brill, 1995. p. 17 - 29.

BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.

BOAS, F. *A Formação da Antropologia Americana, 1883-1911*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

_____. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BORGER, H. *Uma história do povo judeu*. São Paulo: Sefer, 1999.

BOTWINICK, Aryeh. *Skepticism, Belief, and the Modern: Maimonides to Nietzsche*. Cornell University Press, 1997.

BOX, G. H.; OESTERLEY, W. O. E. *A short survey of the literature of rabbinical and medieval judaism*. New York: The Macmillan Company, 1920.

BREUER, M. Yeshivot. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. p. 315 – 321.

BUIJS, Joseph A. *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press, 1990.

BHABHA, H. *The Other Question: the Location of Cultura*. Londres: Routledge, 1994.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à Análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 1994.

CARVALHO, F. A. L. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 143 - 165, 2005.

CHAMBERLAIN, M., *Narratives of Exile and Return*. Houndsmill: Macmillan, 1998.

CHAMBERS, I. *Border Dialogues: Journeys in Post-Modernity*. Londres: Routledge, 1990.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2016.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

_____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão, 1990.

_____. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CHOURAQUI, A. N. *Between East and West: a history of the jews of North Africa*. Illinois: Varda Books, 2001.

COHEN, H. *Ethics of Maimonides*. New York: University of Wisconsin, 2004.

COHEN, J. *The friars and the Jews: the evolution of medieval anti-judaism*. London: Cornell University, 1983.

COHEN, M. R. *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: the origins of the office of the Head of the Jews, CA. 1065-1126*. Nova Jersey: Princeton University, 2014.

COHN-SHERBOK, D. *The Blackwell dictionary of judaica*. England: T.J., 1992.

COMAY, J. *Who's who in jewish history: after the period of the Old Testament*. 2ª ed. New York: Routledge, 2005.

DAVIDSON, H. A. *Moses Maimonides: the man and his works*. London: Oxford University, 2004.

DIAMOND, James Arthur. *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in The Guide of the Perplexed*. SUNY Press, 2002.

DOBBS-WEINSTEIN, Idit., GOODMAN, Lenn E., GRADY, James Allen, *Maimonides and His Heritage*. SUNY Press, 2008.

DORTIER, J. *Dicionário de Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DRAZIN, Israel. *Maimonides: The Exceptional Mind*. Gefen Publishing House Ltd, 2008.

DUBNOW, S. *Manual de la historia judía: desde los orígenes hasta nuestros días*. Buenos Aires: Judaica, 1944.

DUJOVNE, L. *Introducción a la historia de la filosofía judía*. Buenos Aires: Israel, 1949.

_____. *Maimônides*. São Paulo: Federação Israelita de São Paulo, [s.d.].

FALBEL, N. Aristotelismo e a polêmica maimonidiana. *Leopoldianum*, v. XI, n. 32, p. 59 - 70, dezembro de 1984.

FATTAL, A. *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*. 2. ed. Beirut: Catholique, 1995.

FERREIRA, R. A. *Antropologia cultural: um itinerário para futuros professores de História*. Guarapuava/PR: Ed. Unicentro, 2009.

FISCHEL, W. J. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. Nova York: Ktav Publishing House, 1969.

FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. University of Chicago Press, 1995.

FRANK, D. *History of Jewish philosophy*. v. 2. New York: Routledge, 1997.

FRANK, D.; INSTITUTE OF JEWISH STUDIES (Orgs.). *The Jews of Medieval Islam: community, society and identity*. Nova York: E.J. Brill, 1995.

FRANK, D. H.; LEAMAN, O. (Orgs.). *Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

FUNKESNTEIN, Amos. *Maimonides: Nature, History, and Messianic Beliefs*. MOD Books, 1997.

GERBER, J. S. *The Jews of Spain: a history of the sephardic experience*. New York: The Free Press, 1994.

GOITEIN, S. D. *A mediterranean society*. v. 1. Los Angeles: University of California, 1999.

_____. *Jews and arabs: their contacts through the ages*. 3. ed. New York: Schocken, 1974.

_____. The title and office of the nagid: a re examination. *Jewish Quaterly Review*, 1910.

GORFINKLE, Joseph I. *The eight chapters of Maimonides on ethics: a psychological and ethical treatise*. New York: Columbia University Press, 1912.

GORODOVITS, D.; FRIDLIN, J. *Bíblia hebraica*. São Paulo: Sefer, [s.d.].

GRAYZEL, S. *A history of the jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947.

GUINSBURG, J. (Org.). *Do estudo e da oração: súmula do pensamento judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1968.

GUTTMANN, J. *A filosofia do Judaísmo: a história da filosofia judaica desde os Tempos Bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HALL, S. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 103-133.

IDEL, M. *Maimonides' Guide of the Perplexed and the Kabbalah*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.

INGLIS, J. (Org.). *Medieval philosophy and the classical tradition: in Islam, Judaism and Christianity*. London: Routledge Curzon, 2002.

KAPLAN, A. *Princípios de Maimônides: os fundamentos da fé judaica*. São Paulo: Colel Torá Temimá do Brasil, 1992.

KELLNER, Menachem Marc. *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the nature of rabbinic authority*. Nova York: SUNY Press, 1996.

KOOGAN, A; ROSS, R (Orgs.). *Enciclopédia judaica*. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.

KRAEMER, Joel L. *Maimonides: the life and world of one of civilization's greatest minds*. New York: Doubleday Religion, 2010.

_____. *Perspectives on Maimonides: philosophical and historical studies*. Oxford: Oxford University, 1991.

KREISEL, H. *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*. SUNY Press, 2012.

KRIEGEL, M. Judeus. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Orgs.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. v. I. São Paulo: Edusc, 2006. p. 37 - 53.

LASKIR, M. Almohades. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2. ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. p. 681 - 682.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Orgs.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. v. I. São Paulo: Edusc, 2006.

LEAMEN, O. (Org.). *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

_____. *Moses Maimonides*. London: Routledge, 1990.

LEWIS, B. *The jews of Islam*. New Jersey: Princeton University, 1984.

LOWNEY, C. *A vanished world: muslims, christians, and jews in Medieval Spain*. New York: Oxford, 2006.

MAIMONIDES. *A guide for the perplexed*. Traduzido do árabe por M. Frielander. 4. ed. Nova York: E. P. Dutton, 1904.

MAIMONIDES. *Guia de los descarriados*. Traduzido do árabe por Fernando Valera. México: Orion, 1947.

MAIMONIDES. *Le guide des égarés: traité de theologie et de philosophie*. Traduzido do árabe por S. Munk. Paris: Chez A. Frank, 1861.

MAIMONIDES. *Le livre de la connaissance*. Paris: PUF, 2004.

MAIMONIDES. *Mishné Torá: o livro da sabedoria*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

MAIMONIDES. *Mishneh Torah: introduction and Book of Knowledge*. Traduzido por Ralph Lerner. Chicago: University of Chicago, 2000.

MAIMONIDES. *The guide for the perplexed*. 2. ed. London: University of Chicago, 1974.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2016.

_____. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2010.

_____. *Discurso literário*. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1997.

MAIMÔNIDES. *A epístola do Iêmen*. São Paulo: Maayanot, 1996.

_____. *Comentário da Mishná*. São Paulo: Maayanot, 2000.

_____. *Epístolas*. São Paulo: Maayanot, 1993.

_____. *Pirkei Avot: Shemoneh Perakin of the Rambam and the thirteen principles of faith*. New York: Moznaim Pub Corp, 1994.

_____. *Tariag Há-Mitzvoth: os 613 mandamentos*. São Paulo: Nova Arcádia, 1991.

MANEKIN, C. H. *On Maimonides*. New York: Cengage Learning, 2004.

MANN, J. *The jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*. 2. ed. New York: Oxford, 1970.

MASRIYA, Y. *Los judíos en Egipto*. Buenos Aires: Congreso Judío Latinoamericano, 1972.

MAZZOLA VERZA, Tadeu. *A doutrina dos atributos divinos no Guia dos perplexos de Maimônides*. EDIPUCRS, 1999.

MCCALLUM, D. *Maimonides' Guide for the Perplexed: Silence and Salvation*. Routledge, 2007.

NAJMANOVICH, R. L. *Maimônides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

- PINTO, M. J. *Comunicação e discurso: introdução à análise de discurso*. São Paulo: Hacker, 1999.
- PLAUT, W. Gunther. *The Torah: a modern commentary*. Nova York: Union of America Hebrew Congregations, 1981.
- POLIAKOV, L. *De maomé aos marranos*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- SAMUELSON, N. M. Medieval jewish philosophy. In: HOLTZ, B. W. (Org.). *Back to the sources: reading the classic jewish texts*. New York: Simon & Schuster, 2006. p. 261 – 303.
- SARACHECK, J. S. *Faith and reason: the conflict over the rationalism of Maimonides*. New York: Hermon, 1970.
- SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- SEESKIN, K. (Org.). *The Cambridge companion to Maimonides*. New York: Cambridge University, 2006.
- SEESKIN, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*. Cambridge University Press, 2006.
- SELTZER, R. M. *Povo judeu, pensamento judaico*. v. 2. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989.
- SHAILAT, I. *Igerot haRambam*. v. 2. Maale, Israel: Adumim, 1988.
- SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 73-102.
- SILVER, D. J. *Maimonidean criticism and the maimonidean controversy 1180 - 1240*. Boston: Brill, 1965.
- SIMMONS, Laurence Mark. *Maimonides and Islam*. Jewish Chronicle Office, 1888.
- STERN, David. *The hebrew bible in Sepharad: an introduction*. Filadélfia: University of Pennsylvania.
- STOCKING, George W. Jr. Introdução: Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: _____. *A formação da antropologia americana*. Antologia. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora UFRJ, 2004. p. 15-38.
- STRAUSS, L. *Maïmonide*. 2. ed. Paris: PUF, 2012.
- _____. *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. SUNY Press, 1995.

STREJILEVICH, Leonardo. *Maimonides: pensamiento en acto*. Buenos Aires: Editorial Milá, 2004.

STROUMSA, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton University Press, 2011.

TIROSH-SAMUELSON, H. Philosophy and kaballah: 1200 – 1600. In: LEAMEN, Oliver (Org.). *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 218 – 257.

TWERSKY, I. *Introduction to the code of Maimonides (Mishneh Torah)*. Connecticut: Yale University, 1982.

_____. *Rabad of Posquères: a twelfth century talmudist*. Illinois: Varda, 2001.

_____. *Studies in Maimonides*. Harvard University, Center for Jewish Studies, 1990.

UNESCO. *Vida e valores do povo judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

VAINFAS, R. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VALLE, C. *Cartas y testamento de Maimonides*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1989.

WOLFSON, H. Maimonides and Halevi: a study in typical Jewish attitudes towards Greek philosophy in the Middle Ages. In: TWERSKY, I; WILLIAMS, G. (Orgs.). *Studies in the history of philosophy and religion*. v. 2. Cambridge: Harvard University, 1977. p. 297–337.

WOODWARD, K. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 7-72.

YELLIN, D.; ABRAHAMS, I. *Maimonides*. 3. ed. Illinois: Varda, 2002.

ZAC, S. *Maïmonide*. Paris: Seghers, 1965.

APÊNDICE A – Listagem das Cartas Seleccionadas

Cartas utilizadas como apoio:

1. <i>Carta ao Jafet ben Heliahu de Acco;</i>
2. <i>Carta a Samuel ibn Tibbon;</i>
3. <i>Carta aos Rabinos de Marselha;</i>
4. <i>Carta a Iossef ibn Akin;</i>
5. <i>Carta ao Rabino Ionatan Hacoheh.</i>
6.. <i>Epístola do Iêmen;</i>
7. <i>Epístola sobre a Apostasia.</i>

APÊNDICE B – Cronologia da vida de Maimônides

1135-38 d.C. – 30 de março, nascimento de Maimônides em Córdoba, Andaluzia;

1145 – Os almôades invadiram Córdoba, e a família Maimon iniciou seu exílio;

1158 – Maimônides escreveu seu *Maamar ha-Ibur*;

1158(61) – Maimônides começou seu *Comentário sobre a Mishná*;

1159 – A família de Maimônides se instalou em Fez, no Marrocos;

1160 – Maimônides compôs a *Epístola sobre a apostasia*;

1164 – A família de Maimônides deixou Fez e começou novo exílio, passando pela Terra Santa;

1165 – A família de Maimônides se estabeleceu em Fustat, no Egito;

c. 1166-70 – Faleceu o pai de Maimônides, Rabi Maimon ben Iossef;

1168 – Maimônides terminou o *Comentário sobre a Mishná*;

1170 – Maimônides iniciou a escrita do *Mishné Torá*;

c. 1171 – faleceu Davi ben Maimon;

1172 – Maimônides escreveu e enviou a *Epístola do Iêmen* para a comunidade judaica iemenita;

c. 1177 – Maimônides foi apontado como *nagid* pela comunidade judaica do Egito;

1180 – Maimônides terminou o *Mishné Torá*;

1186 – Nasceu o filho de Maimônides, Rabi Abraão ben Moisés ben Maimon;

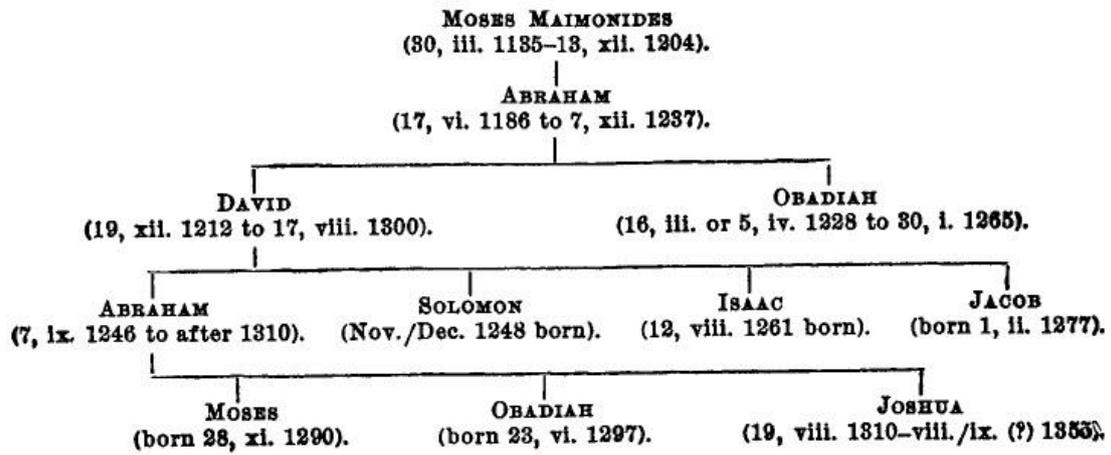
1190 – Maimônides compôs o *Guia dos Perplexos*;

1191 – Maimônides escreveu o *Tratado sobre a ressurreição dos mortos*;

1194 – Maimônides enviou a *Carta aos Rabis de Marselha*;

1204 – Maimônides faleceu em 13 de dezembro em Fustat, sendo enterrado em Tiberíades.

ANEXO A – Genealogia de Maimônides



Fonte: Disponível no livro intitulado *Maimônides* de David Yellin e Israel Abrahams (2002).

ANEXO B – Os Treze Princípios do Judaísmo

Os Treze Princípios do Judaísmo segundo Maimônides:⁸⁸

1. Creio plenamente que Deus é o Criador e guia de todos os seres, ou seja, que só Ele fez, faz e fará tudo;
2. Creio plenamente que o Criador é um e único; que não existe unidade de qualquer forma igual à d'Ele; e que somente Ele é nosso Deus, foi e será;
3. Creio plenamente que o Criador é incorpóreo e que está isento de qualquer propriedade antropomórfica;
4. Creio plenamente que o Criador foi o primeiro (nada existiu antes Dele) e que será o último (nada existirá depois Dele);
5. Creio plenamente que o Criador é o único a quem é apropriado rezar, e que é proibido dirigir preces a qualquer outra entidade;
6. Creio plenamente que todas as palavras dos profetas são verdadeiras;
7. Creio plenamente que a profecia de Moisés é verídica, e que ele foi o pai dos profetas, tanto dos que o precederam como dos que o sucederam;
8. Creio plenamente que toda a Torá que agora possuímos foi dada pelo Criador a Moisés;
9. Creio plenamente que esta Torá não será modificada e nem haverá outra outorgada pelo Criador;
10. Creio plenamente que o Criador conhece todos os atos e pensamentos dos seres humanos, eis que está escrito: "Ele forma os corações de todos e percebe todas as suas ações" (Tehilim 33:15);
11. Creio plenamente que o Criador recompensa àqueles que cumprem os Seus mandamentos, e pune os que transgridem Suas leis;
12. Creio plenamente na vinda do messias e, embora ele possa demorar, aguardo todos os dias a sua chegada;
13. Creio plenamente que haverá a ressurreição dos mortos quando for a vontade do Criador.

⁸⁸ Como exposto em sua obra *Tariag há-Mitzvoth* (1991).