

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS

LAYLI OLIVEIRA ROSADO

**A CONTROVÉRSIA EM TORNO DOS ESCRITOS DE MAIMÔNIDES:
O FORTALECIMENTO DO DISCURSO IDENTITÁRIO JUDAICO NO *MISHNÉ TORÁ*
(1180 – 1204)**

VITÓRIA
2013

LAYLI OLIVEIRA ROSADO

**A CONTROVÉRSIA EM TORNO DOS ESCRITOS DE MAIMÔNIDES:
O FORTALECIMENTO DO DISCURSO IDENTITÁRIO JUDAICO NO *MISHNÉ TORÁ*
(1180 – 1204)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman.

VITÓRIA
2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

R788c Rosado, Layli Oliveira, 1989-
A controvérsia em torno dos escritos de Maimônides : o fortalecimento do discurso identitário judaico no Mishné Tora (1180 – 1204) / Layli Oliveira Rosado. – 2013.
123 f. : il.

Orientador: Sergio Alberto Feldman.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Maimônides, 1135-1204. 2. História. 3. Idade Média – História. 4. Judaísmo. 5. Judeus – Identidade. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

LAYLI OLIVEIRA ROSADO

**A CONTROVÉRSIA EM TORNO DOS ESCRITOS DE MAIMÔNIDES:
O FORTALECIMENTO DO DISCURSO IDENTITÁRIO JUDAICO NO *MISHNÉ TORÁ*
(1180 – 1204)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em ____ de junho de 2013.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof^a. Dr^a Renata Rozental Sancovsky
Universidade
Membro Externo

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Interno

*Aos meus pais, Ariadna e Moacir, por sempre
acreditarem nos meus sonhos.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, pela oportunidade, credibilidade e paciência dedicadas a este trabalho. Por compartilhar de todos os seus conhecimentos, e por fazer desta pesquisa possível.

Ao prof. Dr. Gilvan Ventura pela participação nas bancas de qualificação e de defesa, em todas elas com exímias ponderações, sugestões e orientações.

À prof^a. Dr^a. Renata Rozental Sancovsky por aceitar participar da banca de defesa e dedicar sua atenção ao meu trabalho.

Ao prof. Dr. Michail Soubbotnik pelas excelentes contribuições durante a banca de qualificação.

Ao prof. Dr. Nachman Falbel por me receber em sua casa, pelo estímulo e, principalmente, por abrir meus horizontes. Agradeço também pela valiosa orientação, e por me ceder bibliografias tão importantes para este trabalho.

Aos demais professores do Departamento de História. Principalmente a prof^a. Dr^a. Adriana Campos pelos conselhos, sugestões e inquietações, e ao prof. Dr. Julio Bentivoglio, professor e bom amigo, pelo companheirismo e paciência.

À secretária do Programa de Pós-Graduação em História, Ivana Lorenzoni, por sempre estar disposta a me ajudar e acessível em todos os momentos em que precisei.

À *morá* Iara Feldman por dividir comigo seus conhecimentos do hebraico, e também pelo companheirismo e carinho de sempre.

Ao prof. Ms. José Mário Gonçalves, prof. Ms. Rafael Hygino Meggiolaro e Heitor Testa Carvalho pelas exaustivas leituras, conselhos e amparo. Sempre tiveram boa vontade, paciência e dedicação comigo. Agradeço também a Joana Paula Pereira pelo companheirismo e parceria.

À minha família por ter abraçado esse curso de Mestrado junto comigo, que sempre foi minha base, meu apoio e meu suporte em todos os momentos. Por sempre acreditar em mim, e por lutar pelos meus sonhos comigo.

Aos meus 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 momentos de crise, só a imaginação é mais importante que o conhecimento.”

Albert Einstein

“O estudo sempre tem precedência à prática.”

Maimônides

(Mishné Torá, Livro da Sabedoria, Leis sobre o estudo da Torá, 3:3)

RESUMO

Maimônides foi um rabino do século XII, autor do *Mishné Torá*, do *Guia dos Perplexos* e outras obras, as quais suscitaram polêmica no interior da comunidade judaica medieval. A hostilidade em torno dos escritos de Maimônides configurou a chamada “controvérsia maimonidiana” e teve três momentos importantes: em 1180; de 1230 a 1232; e de 1300 a 1306. Este estudo está inserido na primeira etapa dessa controvérsia, que se inicia em 1180 e se estende até o falecimento de Maimônides, em 1204. Essa fase se deu no Oriente e foi um conflito tanto político como religioso. Para fundamentar nossas análises, faremos uso do *Mishné Torá*, particularmente do *Livro da Sabedoria*, e de algumas das correspondências pessoais do autor. Acreditamos que Maimônides produziu seu código talmúdico com o intuito de orientar, ou ampliar, os ensinamentos da doutrina judaica em sua época. Um dos focos centrais deste trabalho é uma análise do discurso de Maimônides no *Livro da Sabedoria*, escrito sob o ambiente cultural do mundo muçulmano, no intuito de compreendê-lo como uma tentativa de fortalecimento da identidade judaica medieval a partir de uma sistematização racional da tradição talmúdica.

Palavras-chave: Idade Média. Judaísmo. Maimônides. *Mishné Torá*. Identidade judaica.

ABSTRACT

Maimonides was a twelfth-century rabbi, author of the *Mishneh Torah*, the *Guide for the Perplexed* and other writings, which caused great controversy within the medieval Jewish community. The hostility on the writings of Maimonides became known as "maimonidean controversy", and had three important moments: in 1180; from 1230 to 1232; and from 1300 to 1306. This study is part of the first stage of this controversy, which begins in 1180 and extends until the death of Maimonides, in 1204. This stage occurred in the East and was a political and religious conflict. To support our analysis, we will use the *Mishneh Torah*, particularly the *Book of Wisdom*, and some of the author's personal correspondences. We believe that Maimonides produced his Talmudic code in order to guide, or enlarge, the teachings of the Jewish doctrine in his time. A central focus of this paper is a discourse analysis of Maimonides in the *Book of Wisdom*, written under the cultural environment of the Muslim world, in order to understand it as an attempt to strengthening the medieval Jewish identity based on a rational systematization of Talmudic tradition.

Keywords: Medieval Age. Judaism. Maimonides. *Mishneh Torah*. Jewish identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1- PÁGINAS DE UM MANUSCRITO DO <i>MISHNÉ TORÁ</i> DE MAIMÔNIDES, DATADO DO SÉCULO XV.....	72
FIGURA 2 - PÁGINA DE UM MANUSCRITO DO <i>MISHNÉ TORÁ</i> DE MAIMÔNIDES, DATADO DO SÉCULO XV.....	73

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O JUDAÍSMO MEDIEVAL SOB DOMÍNIO MUÇULMANO	26
1.1 AS COMUNIDADES JUDAICAS SOB DOMÍNIO MUÇULMANO	28
1.2 A INFLUÊNCIA DA CULTURA ÁRABE NO JUDAÍSMO MEDIEVAL.....	34
1.3 AS INSTITUIÇÕES JUDAICAS DE LIDERANÇA E A TRADIÇÃO DO ESTUDO DA LEI NA DIÁSPORA	42
2 MOISÉS MAIMÔNIDES E O <i>MISHNÉ TORÁ</i>	52
2.1 VIDA E OBRA DE MAIMÔNIDES.....	54
2.2 AS IDEIAS E INFLUÊNCIAS DE MAIMÔNIDES: A CONCILIAÇÃO ENTRE RAZÃO E FÉ	64
2.3 <i>MISHNÉ TORÁ</i> : PRODUÇÃO E CIRCULAÇÃO	70
3 A CONTROVÉRSIA MAIMONIDIANA: O DISCURSO IDENTITÁRIO JUDAICO NO <i>MISHNÉ TORÁ</i>	76
3.1 A CONTROVÉRSIA MAIMONIDIANA	78
3.2 A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE MAIMÔNIDES	85
3.3 A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE JUDAICA NO <i>MISHNÉ TORÁ</i>	92
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
5 REFERÊNCIAS	111
APÊNDICE – Cronologia da vida de Maimônides	121
ANEXO – Os Treze Princípios do Judaísmo	122

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma análise de algumas concepções e do discurso de Maimônides¹, uma vez que acreditamos que ele tinha a intenção de fortalecer a identidade judaica medieval, a qual sofria com as pressões inerentes ao cotidiano na Diáspora², seja em domínios muçulmanos, seja em domínios cristãos.

Maimônides foi um rabino do século XII, nascido no ano de 1135 d.C.³, em Córdoba (Andaluzia)⁴, e marcou profundamente a história do pensamento judaico medieval. Durante séculos, inúmeros estudiosos foram influenciados por seus escritos, de forma que “[...] praticamente todos os movimentos de renovação do Judaísmo do século XX se basearam no pensamento maimonidiano” (HADDAD, 2003, p. 16). Segundo Dubnow (1948, p. 324), “[...] depois do Pentateuco e da Mishná, ninguém fez tanto pelo desenvolvimento do Judaísmo”. 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”.

Quando Maimônides era muito jovem, sua família foi exilada da Andaluzia. Por volta de 1160, após deslocar-se por toda a região da Península Ibérica e Oriente Próximo, a família Maimon fixou-se em Fustat, onde atualmente é o Cairo. Maimônides viveu no Egito por toda a sua vida, até o seu falecimento em 1204. Ele era proveniente de uma família de juizes judeus, e em seus escritos demonstrou grande conhecimento da Lei judaica, sendo considerado pela comunidade judaica de sua época uma das maiores autoridades rabínicas pós-talmúlicas⁵.

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

² 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.

³ Não existe consenso na historiografia acerca da data de nascimento de Maimônides, podendo variar entre 1131, 1135 e 1138. Nesta dissertação foi adotada a data utilizada por Salo Baron (1968).

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

⁵ Pós 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

Maimônides foi um rabino proeminente e, na posição de líder espiritual da comunidade judaica de Fustat, não agiu apenas no campo religioso, mas também teve grande influência política, podendo exercer a proteção de judeus perseguidos e favorecer o desenvolvimento cultural em sua comunidade e, por vezes, em regiões circunvizinhas.

Foi discípulo dos filósofos muçulmanos mais influentes de sua época e procurou colocar todo o seu conhecimento a serviço da fé. A tradução dos escritos gregos, iniciada pelos muçulmanos e que ganhou força em diversas comunidades na Europa e no Norte da África a partir do século XI (TWERSKY, 1972), foi um fator importante na educação e instrução de Maimônides. Durante seu amadurecimento intelectual, foi através das traduções dos escritos gregos realizadas pelos muçulmanos que Maimônides teve contato com as ideias e as concepções formuladas na Antiguidade. Ele fez uso do instrumental da razão existente na filosofia para explicar a verdade da fé, pois acreditava que a filosofia grega era fundamental para a compreensão dos mistérios divinos e, por consequência, do mundo (FALBEL, 1984).

O principal objetivo de Maimônides em seus escritos era realizar a conciliação entre a razão e a fé. De fato, ele não foi o primeiro nessa tentativa de aproximar religião e filosofia, pois era uma tendência já presente no pensamento judaico medieval desde o século X. No entanto, seus escritos foram aqueles que deram mais vigor ao diálogo entre filosofia grega e tradição judaica, o que resultou em diversas polêmicas e dificultou a aceitação imediata de suas concepções pelos círculos judaicos mais tradicionalistas, os quais não compreendiam esse diálogo.

Maimônides provocou sérias disputas internas no Judaísmo medieval, ao tentar conciliar a religião judaica e a filosofia grega. A polêmica gerada em torno dos seus escritos ficou conhecida na história do Judaísmo como “controvérsia maimonidiana”, na

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*.

qual a historiografia convencional identificou três momentos importantes: a) de 1180 a 1204; b) de 1230 a 1232; c) de 1300 a 1306. Esses três períodos são marcados por amplo debate e discussão entre Maimônides e aqueles que defendiam suas concepções e seus opositores.

O primeiro momento, entre 1180 e 1204, deu-se no Oriente Próximo e no Egito, foi uma crise tanto religiosa como política. Quando Maimônides produziu o seu código acerca da Lei Oral, o *Mishné Torá*⁶, em 1180, desferiu críticas aos *gueonim*⁷, os quais eram os líderes religiosos das academias judaicas da Babilônia. Os *gueonim* eram responsáveis pelo ensinamento e propagação da Lei judaica entre os judeus da Diáspora, tanto em território muçulmano quanto no cristão. Também eram reconhecidos como a autoridade religiosa e política das comunidades judaicas que estavam sob o domínio do Islã. Esse primeiro momento de debates ocorreu a partir da circulação do *Mishné Torá* (1180) até o falecimento de Maimônides (1204), período no qual ele mesmo procurou responder às críticas que recebeu, defendendo a validade de seu código.

As outras duas fases da controvérsia maimonidiana aconteceram na Europa cristã, uma vez que as obras de Maimônides foram recebidas em um ambiente social e cultural diverso daquele em que foi escrito (TWERSKY, 1972). Durante essas duas etapas, a controvérsia maimonidiana tornou-se o cenário para a polêmica entre a filosofia grega e os escritos judaicos mais conservadores, tal polêmica também ganhou força com os escritos de Maimônides. Podemos destacar sua importância a partir da seguinte passagem de Dubnow, na qual ele faz referência ao conflito entre religião e filosofia:

Começou esta luta ao Sul da França, pouco depois da morte de Maimônides; vários rabinos, dirigidos pelo rabi Salomão de Montpellier, proclamaram como hereges a todos aqueles que estudavam a filosofia, declarando excomungadas as obras de Maimônides (1232), o que irritou aos partidários do livre pensamento, sobrevivendo um violento conflito (DUBNOW, 1948, p. 346).

⁶ 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.

⁷ O termo *gueonim* em hebraico é o plural de *gaon*.

A presente dissertação pretende analisar a primeira fase da controvérsia maimonidiana, ou seja, faz referência ao período entre 1180 e 1204, tendo como recorte espacial as comunidades judaicas sob domínio muçulmano no Oriente Próximo e no Norte da África. Maimônides viveu grande parte de sua vida no Egito e, nesse primeiro momento de debates, dialogou diretamente com os *gueonim* de Bagdá. A escolha pela primeira etapa da controvérsia maimonidiana se deve, principalmente, pelo tempo disponível para a produção da dissertação e pela facilidade de acesso à base documental. Sendo assim, será feita análise sobre a polêmica em torno do *Mishné Torá*, uma vez que as concepções de Maimônides, como expostas nessa obra, foram o eixo central das discussões suscitadas por suas ideias neste primeiro momento.

A crítica exposta no *Mishné Torá* nos leva a crer que, para Maimônides, a liderança judaica centralizada, que existia nos reinos sob o domínio do Islã, ou seja, a instituição dos *gueonim*, havia perdido sua representatividade e não era mais eficiente no exercício de suas funções. Sendo assim, o principal objetivo desta dissertação é realizar uma análise da construção do discurso de Maimônides no *Mishné Torá*, sob o foco do mundo muçulmano em que foi escrito, e tentar compreendê-lo como uma tentativa de fortalecer a identidade judaica medieval a partir de ensinamentos e esclarecimentos da tradição talmúdica, o que é fundamental para o Judaísmo.

O *Mishné Torá* é uma junção da tradição talmúdica numa apresentação sistemática, a qual possui grande influência da filosofia grega tanto na sua forma quanto no seu conteúdo. Dessa maneira, levantamos a seguinte questão: de que forma, para Maimônides, relacionar a filosofia com os estudos bíblico-talmúdicos poderia ajudar a fortalecer a identidade judaica?

Na realização deste estudo, pretendemos analisar o discurso de Maimônides partindo dos pressupostos que ele identificou como essenciais para o fortalecimento da identidade judaica do século XII, os quais são os principais temas abordados no primeiro volume do *Mishné Torá*. Com esse intuito, também analisaremos como se deu a produção e a circulação do código após seu término em 1180. Também tentaremos compreender o código maimonidiano sob a perspectiva da continuidade e da sobrevivência do Judaísmo, ou seja, compreender a obra como uma ferramenta de

fortalecimento da identidade judaica. Frisando o fato de não ter sido recebida imediatamente pelas lideranças judaicas tradicionais, iniciando a controvérsia maimonidiana. Inserido na primeira etapa da controvérsia, pretendemos compreender a preocupação de Maimônides com os questionamentos que a Diáspora gerava em torno do Judaísmo medieval.

O *Mishné Torá* foi publicado em 1180, em árabe, e é proveniente dos estudos de Maimônides como talmudista, numa tentativa de fornecer um estatuto quase científico ao direito rabínico (HADDAD, 2003). O código recebeu este nome por Maimônides o considerar como a repetição da Lei Oral. O *Mishné Torá* é formado, essencialmente, de recomendações práticas e reflexões teóricas, em que o autor procurou fornecer um resumo ordenado das prescrições bíblicas e talmúdic, as quais ele classificou e explicou. Entretanto, tal sistematização não foi bem aceita pelos círculos judaicos mais conservadores, principalmente pelos *gueonim*, gerando debates tensos e polêmicos.

O *Mishné Torá* é uma obra extensa e possui catorze livros. O tempo de produção de uma dissertação, contudo, não torna viável o estudo do código completo. Sendo assim, o eixo do presente estudo será o primeiro volume do *Mishné Torá*, conhecido como *Livro da Sabedoria*⁸, o qual é o livro de maior interesse doutrinário. No *Livro da Sabedoria*, Maimônides, desenvolveu um conjunto doutrinário dos preceitos, especificou certas crenças e dogmas e ofereceu um resumo das principais condições e eventos pelos quais a comunidade judaica foi definida. De acordo com Guinsburg (1968, p. 408), “[...] esta amplitude temática e a preocupação filosófica que a preside fazem do *Livro do Conhecimento* não só uma exposição de princípios no sentido específico da compilação intentada, mas um verdadeiro introito ao pensamento de Maimônides”.

Somadas ao primeiro volume do *Mishné Torá*, as correspondências pessoais⁹ de Maimônides também serão utilizadas neste estudo. Atualmente a historiografia reuniu

⁸ No hebraico, *Sefer ha-Madá*, sendo também conhecido como *Livro do Conhecimento*.

⁹ As correspondências citadas ao longo deste trabalho foram publicadas numa coletânea em português sob o título *Epístolas*, em 1993, pela editora Maayanot. Na referência, entende-se que o primeiro algarismo é referente à carta; e o segundo, ao parágrafo da mesma. Foram utilizadas também outras duas coletâneas de forma a cotejar as informações. A primeira é uma edição em espanhol sob o título

mais de quatrocentas cartas, escritas em hebraico e árabe, sobre os mais diversos assuntos, como, por exemplo, explicações referentes à lei judaica, exposição de seus escritos (de conotação pessoal), conselhos para comunidades ou rabinos, entre outras. Essa correspondência representa a conexão entre Maimônides e seus contemporâneos, permitindo uma maior aproximação das suas preocupações, seus anseios e seu cotidiano.

Os escritos de Maimônides, apesar de suscitarem severos debates, denotam uma tentativa de fortalecer a identidade judaica. Acreditamos que Maimônides procurou reforçar a identidade judaica, com receio de que ela fosse abalada diante da convivência com as outras religiões monoteístas e do enfraquecimento das instituições centralizadas de liderança, os *gueonim*. Para ele, a manutenção dessa identidade era essencial para a garantia da continuidade do Judaísmo nas comunidades judaicas que se encontravam dispersas pelo mundo.

Durante a Idade Média, há um aumento dos questionamentos que permeavam o cotidiano judaico e geravam reflexões mais complexas entre os judeus. Como, por exemplo: dúvidas referentes ao papel dos judeus na história da humanidade, quando o presente exílio teria seu fim, quando retornariam a Israel, qual o verdadeiro destino do Judaísmo, entre outros. Esses questionamentos não possuíam apenas cunho religioso, mas também político e social, fruto do cotidiano de minoria marginalizada, ora sob domínio muçulmano, ora sob domínio cristão. Segundo Baer (1977), a partir do século XII, o problema em torno da Diáspora torna-se mais complexo, devido às pressões externas sob as quais os judeus viviam.

Nos escritos de Maimônides é perceptível sua preocupação com a vida dos judeus na Dispersão. Por isso, acreditamos que algumas das concepções maimonidianas surgem para fortalecer, expandir e esclarecer os ensinamentos do Judaísmo em sua época. De acordo Baer (1977), a seleção dos dogmas que receberam mais atenção de Maimônides em seus escritos baseou-se nas necessidades que as comunidades desse

Cartas y Testamento de Maimonides (1138 – 1204), publicada em 1989 e organizada por Carlos Del Valle. A segunda coletânea foi publicada em hebraico, com cartas em versões originais e traduzidas do árabe, sob o título *Igerot ha-Rambam* (Cartas de Maimônides), em 1988, preparada por Isaac Shailat.

período viviam. Sendo assim, Maimônides procurou enfatizar temas e ensinamentos que ele acreditava serem essenciais para a fé judaica e sua existência histórica.

O discurso de Maimônides tem como principal objetivo a continuidade das doutrinas judaicas tradicionais. Logo, concordamos com Baer (1977), que afirma que o racionalismo filosófico maimonidiano possuía a intenção de esclarecer os fundamentos políticos e religiosos da tradição judaica, os quais estavam em franco questionamento, devido ao seu *status* de minoria marginalizada nos domínios cristãos e muçulmanos.

Em seus escritos, Maimônides procurou firmar bases para uma identidade judaica que pudesse sobreviver diante das pressões externas e internas pelas quais passava o Judaísmo de sua época. A partir de sua afirmação: “[...] o conhecimento dos sábios [no caso os *gueonim*] desapareceu e não existia mais a compreensão dos homens prudentes” (*Mishné Torá*, Introdução, p. 29), é perceptível a preocupação com os ensinamentos e esclarecimentos que ele compreendia serem essenciais para que os judeus se mantivessem firmes em sua fé, mesmo dispersados e sobre diferentes posturas políticas, tanto sob tolerância relativa quanto sob perseguições e campanhas de conversões forçadas.

O presente estudo está inserido no campo da *Nova História Cultural*, desenvolvido a partir da década de 1980. De acordo com Vainfas (2002, p. 53), a *História Cultural* procurava “[...] defender a legitimidade do estudo do ‘mental’ sem abrir mão da própria História como disciplina específica, buscando corrigir as imperfeições teóricas que marcaram a corrente das mentalidades da década de 1970”.

A *História Cultural* surge para identificar o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma realidade social é construída, pensada ou lida. De acordo com Chartier (1990), ao voltar-se para a vida social, esse domínio pode tomar por objeto as formas e os motivos das representações e pensá-las como análise do trabalho de representação das classificações e das exclusões que constituem as configurações sociais e conceituais de um tempo ou de um espaço. Sendo assim,

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, 1990, p. 17).

A partir da *História Cultural* se estabelece uma relação entre: a história de como, onde e os motivos pelos quais os documentos são produzidos; a história da produção dos livros históricos ou da análise histórica; a história de como esses livros são lidos ou recebidos pelo leitor. O que permite uma ampla reflexão a respeito da natureza da História como discurso acerca do real e também de como o historiador exerce seu ofício para compreender tal realidade. A compreensão do social, contudo, não é de maneira alguma formada por discursos neutros. Eles, por sua vez, produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade às custas de outras, por ela menosprezadas, para legitimar ou justificar, para os indivíduos, as suas escolhas e condutas.

Em *A História Cultural*, Roger Chartier (1990) afirma que um autor pode ser lido e compreendido quando é levado em consideração o contexto no qual o seu trabalho foi produzido. Para isso, é necessário pensar a maneira de ir do discurso ao fato, questionando a ideia de fonte como mero instrumento de mediação e testemunho de uma realidade e considerando as representações como uma realidade de múltiplos sentidos. Visando atingir esse objetivo é que se faz necessário compreender o conceito de *representação*.

Esse conceito faz referência ao modo pelo qual, em diversos lugares e momentos, certa realidade é construída, pensada ou lida por diferentes grupos sociais. A construção das identidades sociais é o resultado de uma relação de força em que, de um lado, estão as representações impostas por aqueles que detêm o poder de classificação e nomeação; de outro, está a visão daqueles que recebem essa classificação e nomeação, em que dada comunidade produz uma definição de si mesma como submetida ou resistente. De acordo com Chartier (1990, p. 23),

[...] o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns 'representantes' (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade.

Há duas maneiras para o estudo das representações, como colocado por Chartier. A primeira delas é a partir do estudo sobre a construção de identidades sociais; a segunda é pelo estudo da capacidade de dado grupo fazer reconhecer sua existência a partir de uma unidade moldada pela representação (CARVALHO, 2005). Dessa forma, há uma relação entre a ideia de *representação* e o conceito de *identidade*, uma vez 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 Silva (2000, p. 109), “As identidades [...] são produzidas em locais históricos e institucionais específicos [...]. Além disso, elas emergem no interior do jogo do poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica”.

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, é importante ressaltar que essa identidade não é fixa, coerente ou acabada. Ela é uma relação social e está sujeita aos vetores de força das relações de poder (SILVA, 2000).

Os conceitos de *representação* e *identidade* estão intimamente ligados ao de *poder*. Para Max Weber (2009), de forma geral, *poder* designa a capacidade ou a possibilidade de realizar uma ação, a qual é social por natureza. Noberto Bobbio (1998) incorporou essa definição de *poder* de Weber, e definiu o conceito de *poder social*. Segundo Bobbio (1998, p. 933),

Se o entendermos em sentido especificamente social, ou seja, na sua relação com a vida do homem em sociedade, o Poder torna-se mais preciso, e seu

espaço conceptual pode ir desde a capacidade geral de agir, até à capacidade do homem em determinar o comportamento do homem: Poder do homem sobre o homem.

O *poder social* é uma relação entre indivíduos, sendo o homem sujeito e objeto simultaneamente. Em relação ao estudo da política, o *poder* é o que uma pessoa ou grupo tem ou exerce sobre outra pessoa ou grupo (BOBBIO, 1998).

[...] não existe praticamente relação social na qual não esteja presente, de qualquer forma, a influência voluntária de um indivíduo ou de um grupo sobre o comportamento de outro indivíduo ou de outro grupo. Não devemos nos surpreender ao verificar que o conceito de Poder foi empregado para interpretar os mais diversos aspectos da sociedade (BOBBIO, 1998, p. 940).

Os conceitos de *representação*, *identidade* e *poder* serão os norteadores do estudo acerca do discurso de Maimônides em seu *Mishné Torá*, que em seu contexto acreditamos ter sido produzido com o intuito de fortalecer a identidade judaica medieval. O presente trabalho tece análise sobre as tensões externas e internas que o Judaísmo medieval sofria. Sendo as tensões externas resultado direto da convivência sob domínios muçulmanos ou cristãos; enquanto que as tensões internas eram produto de conflitos de poder no interior do Judaísmo medieval, somado ao debate em torno da necessidade ou não de um diálogo entre a religião judaica e a filosofia grega entre os eruditos judeus, a partir do século XII.

Para a realização deste estudo, o método utilizado será o da *análise do discurso*. De acordo com Dominique Maingueneau (2004, p. 170), o *discurso* possui as seguintes características fundamentais: a) supõe uma organização transfásica; b) é orientado; c) é uma forma de ação; d) é interativo; e) é contextualizado; f) é assumido; g) é regido por normas sociais e específicas do próprio discurso; h) é assumido em um interdiscurso. Entendemos o *discurso* como uma interação ou um modo de produção social que não é neutro, inocente ou natural e possui uma intenção. O conceito de discurso procura cobrir o caráter dual da linguagem, a qual é formal por possuir aspectos linguísticos e, ao mesmo tempo, está permeada de elementos subjetivos e sociais, como, por

exemplo: de onde se fala, o que se pretende passar ao falar, os motivos do discurso, entre outros (ORLANDI, 2000).

O objetivo da *análise do discurso* é descrever, explicar e avaliar criticamente os processos de produção e circulação dos sentidos dos discursos produzidos na sociedade. A *análise do discurso* busca elucidar o motivo pelo qual dado texto diz e mostra. Os textos são produtos culturais¹⁰ que se inserem em um contexto, ou seja, em uma condição de produção, circulação e consumo. De acordo com 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.

Dessa forma, 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, 2004).

Como já dito, 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. Sendo assim, na análise dos elementos homogêneos inseridos nos discursos é que se torna perceptível que a verdade está intimamente ligada à identidade de determinado grupo

¹⁰ Entende-se *cultura* como conceituado por Burke (2003), incluindo ao termo atitudes, mentalidades, valores, práticas e representações.

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.

É impossível compreender o personagem sem antes entender seu contexto e cotidiano. Visando tal compreensão é que o primeiro capítulo desta dissertação é contextual e faz referência ao cotidiano das comunidades judaicas sob domínio muçulmano, entre os séculos IX e XII. Logo, o primeiro capítulo trata das comunidades judaicas nos territórios muçulmanos, com ênfase naquelas situadas no Oriente Próximo e Egito. Também discorre sobre a influência da cultura muçulmana nos aspectos sociais e culturais do Judaísmo medieval e sobre as instituições judaicas de liderança na Diáspora, especificamente do exilarcado¹¹, dos *gueonim* e das lideranças locais, as quais surgiram como resposta ao fim da estrutura do califado durante o século X.

O segundo capítulo trata da vida e obra de Maimônides. É um estudo em torno do personagem e das concepções e ideias que procurou expor em suas obras. Como mencionado anteriormente, o objetivo principal de Maimônides era conseguir aproximar a razão filosófica e a tradição judaica, uma tendência que já existia no Judaísmo medieval e que se torna mais forte com seus escritos. Sendo assim, esse capítulo é uma biografia do autor, um estudo sobre suas ideias e a tentativa de conciliação entre religião e filosofia e uma análise da produção e circulação do seu *Mishné Torá*, em 1180.

O terceiro capítulo discorre sobre os desdobramentos da controvérsia em torno dos escritos de Maimônides e suas três fases principais. Importante frisar, entretanto, que o foco deste estudo é a primeira etapa da controvérsia, período entre 1180 e 1204. Esse capítulo é uma análise da construção do discurso de Maimônides, o qual era influenciado pelos principais questionamentos que permeavam as comunidades judaicas sob domínio muçulmano e cristão. Para isso, será feito o uso das fontes e

¹¹ No hebraico, *Rosh ha Golá*, que significa “cabeça da Diáspora”. Exilarca era o título concedido ao líder laico da comunidade judaica da Babilônia e exercia autoridade sob as comunidades judaicas da Diáspora.

justaposição de suas ideias e divergências na análise de seu discurso, sendo que acreditamos que Maimônides tinha a intenção primordial de fortalecer a identidade judaica através de seu *Mishné Torá*, visando à continuidade e sobrevivência do Judaísmo medieval.

1 O JUDAÍSMO MEDIEVAL SOB DOMÍNIO MUÇULMANO

As condições econômicas e sociais que foram criadas pelo desenvolvimento econômico e pela intensa vida urbana no seio de sociedades dominadas pelos muçulmanos, principalmente durante os séculos IX e XII, permitiram aos judeus avançarem em diversos campos. Tal desenvolvimento trouxe alterações nos padrões comunitários judaicos, enquanto que as políticas de tolerância religiosa que os muçulmanos aplicavam permitiram que os judeus alcançassem certa prosperidade. O desenvolvimento cultural gerado pela interação entre os muçulmanos e os povos por eles dominados, por sua vez, despertou o interesse das comunidades judaicas na arte, na ciência, na poesia e na filosofia, tanto naquelas produzidas pelos muçulmanos, quanto naquelas produzidas pelos gregos. Essa é a conjuntura que vai permear o cotidiano e a difusão de ideias das comunidades judaicas em *dar al-Islam*¹².

Sob domínio muçulmano, os judeus e o Judaísmo entraram em um novo período de expansão demográfica, espiritual e intelectual (BARON, 1968). 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 que fazem do período que os judeus viveram nos territórios dominados pelos muçulmanos um importante momento da história do Judaísmo.

As gerações judaicas que viveram no período das Cruzadas e, em seguida, testemunharam a ascensão dos Almôades, com seu radicalismo religioso, estavam sensibilizadas com a violência e com as humilhações que sofreram e questionavam o sentido de tais sofrimentos. As questões surgiam acerca da razão pela qual o “povo eleito” estaria espalhado pelo mundo e sofrendo nas mãos de outros. De acordo com Baer (1977), essas experiências ajudaram para que a questão em torno da Diáspora tomasse maiores proporções a partir do século XII.

¹² A faixa de território dominada pelos muçulmanos era conhecida como *dar al-Islam*, ou “terra do Islã” (BEN-SASSON, 2002).

A Diáspora é um dos pontos fundamentais para o estudo das relações do Judaísmo com as outras religiões monoteístas. Para Baer (1977), as condições externas sob as quais os judeus viviam provocavam questionamentos internos no Judaísmo e dúvidas que são resultantes das relações dele com o Islamismo e com o Cristianismo. Esses questionamentos, no seio das comunidades judaicas, sobre a eleição de Israel, o fim do Exílio, a crença messiânica e o papel dos judeus na Diáspora, por exemplo, permeavam toda a produção judaica medieval, como podemos verificar quando estudamos a produção intelectual de Maimônides.

Maimônides foi um rabino do século XII, líder espiritual da comunidade judaica de Fustat, no Egito. De acordo com Poliakov (1979, p. 83), “[...] o homem simboliza o seu tempo”. Sendo assim, a vida e a obra de dado personagem traz consigo os anseios e problemas vitais de sua época. Segundo Feldman (2011, p. 89), “[...] o contexto ajuda a entender a realidade para se ter dimensão do personagem”. Por isso, neste primeiro capítulo discorreremos sobre o cotidiano das comunidades judaicas que estavam sob dominação muçulmana, que é o caso das regiões do Norte da África e do Oriente Próximo. Nessas regiões, a influência de Maimônides era mais intensa e foi onde ocorreu a primeira fase da controvérsia em torno dos seus escritos.

Dessa maneira, primeiramente discorreremos sobre as relações entre os muçulmanos e os judeus, como já dito, e os aspectos políticos e sociais que influenciavam a vida judaica nos séculos IX ao XII. Num segundo momento, trataremos acerca da influência da cultura árabe no Judaísmo medieval, o que propiciou o florescimento de um pensamento judaico aberto aos questionamentos filosóficos e teológicos a partir do século X. É nesse momento que é possível perceber um Judaísmo voltado para as discussões e debates que aconteciam na sociedade circundante, o qual sentia necessidade de buscar respostas seja para os questionamentos da sociedade não judaica, quanto para as dúvidas que surgiam no seio da comunidade judaica. Para sobreviver na Diáspora, era preciso que o Judaísmo participasse de um diálogo interno e com o mundo externo.

Em terceiro, discutiremos sobre as instituições de liderança e de ensino do Judaísmo medieval, as quais existiram nas regiões dominadas pelos muçulmanos. Essas

instituições tiveram papel fundamental na manutenção da coesão e da identidade judaica na Diáspora. Sendo assim, trataremos de um contexto de profundas transformações culturais e identitárias, o qual influenciou diretamente os escritos e as ideias que Maimônides produziu a partir do século XII.

1.1 As comunidades judaicas sob domínio muçulmano

As relações do Cristianismo com o Judaísmo haviam sido definidas desde o Império Romano. Os cristãos clamavam para si a eleição divina afirmada anteriormente pelos judeus, e isso ocasionou certa confrontação, gerando debates e polêmicas, desde meados do século IV. Com a expansão territorial dos árabes e bérberes islamizados, por volta do século VIII, surge uma nova religião monoteísta, que possuía seus próprios princípios e posturas diante dos judeus.

Assim como ocorreu o choque entre o Cristianismo e o Judaísmo, também houve tensão entre este último e o Islamismo. Contudo, enquanto as querelas judaico-cristãs debatiam acerca da validade da Lei judaica, sobre a ascensão e a encarnação de Jesus, e a natureza e definição do conceito de divindade; as querelas judaico-muçulmanas, por sua vez, centravam-se na questão de a profecia ter terminado antes ou com a vinda de Maomé e na tensão entre dois códigos legais, um pertencente ao Judaísmo e outro ao Islamismo (BEN-SASSON, 2002).

Quando dominavam novos territórios, os muçulmanos ofereciam paz e proteção em troca de obediência, lealdade e tributo anual. Eles eram pouco numerosos e não tinham infraestrutura burocrática, por isso incorporavam a infraestrutura governamental já instalada na região dominada e agregavam suas leis e tradições¹³. O desafio mais difícil era o que fazer com as outras crenças religiosas que já se encontravam nos locais recém-dominados, e o Islã não foi o primeiro império a encarar este problema.

Roma dominou muito dos mesmos territórios que o Islã, mas com a diferença crucial que era o fato de ser pagã, ou seja, politeísta. Os romanos cultuavam uma diversidade

¹³ Em seus ensinamentos, Maomé influenciou profundamente a política e as formas de interação dos muçulmanos com os infiéis (LOWNEY, 2006).

de divindades e permitiam que os povos subjugados mantivessem seus próprios deuses, desde que respeitassem as obrigações que lhes eram impostas. Dessa maneira, os povos dominados poderiam manter suas crenças desde que pagassem os impostos, cedessem homens para o exército romano, inserissem os deuses romanos no panteão local, junto dos deuses tradicionais, e realizassem o culto ao imperador (LOWNEY, 2006). Os judeus, entretanto, possuem como primeiro preceito a unidade de Deus, homenagear uma divindade romana era o mesmo que renunciar às suas crenças.

Os muçulmanos enfrentaram um dilema semelhante quando conquistaram domínios habitados por judeus. No entanto, optaram por uma abordagem diferenciada. Eles possuíam seus próprios métodos de dominação, os quais eram baseados numa espécie de tolerância (POLIAKOV, 1996). Essa tolerância era restrita aos cidadãos de segunda categoria, que seriam judeus e cristãos, os quais possuíam certa liberdade e pagavam impostos suplementares pelo privilégio de manter suas crenças intactas.

Os muçulmanos entendiam que as crenças monoteístas anteriores eram legítimas precursoras de sua fé e, a partir dos ensinamentos de Maomé, reconheciam os cristãos e os judeus como *Ahl al-Kitab*, ou “Povos do Livro” (BEN-SASSON, 2002). Dessa maneira, apesar dos dogmas confusos aos olhos dos muçulmanos, eles compreendiam que tanto cristãos como judeus adoravam o mesmo Deus de Abraão, assim como os seguidores de Maomé. Por isso, os “Povos dos Livros” receberiam tratamento diferente daqueles que não possuíam Escrituras Sagradas.

A historiografia acredita que o sucesso do Islã ao desarmar a resistência cristã na Península Ibérica e dominar os territórios no Oriente Próximo e Norte da África, durante os séculos VI e VIII, está ligado à postura tolerante adotada pelos muçulmanos a partir dessa concepção religiosa (LOWNEY, 2006). Assim, no século VIII, o Império do Islã se expandia dos reinos muçulmanos na Península Ibérica: a oeste, até o Iraque, Irã e Ásia Central; a leste, passando também pelo Norte da África, região do Marrocos, Egito, Iêmen, mantendo o controle de toda a região mediterrânea durante os séculos XI e XII (LEWIS, 1984).

A necessidade de manter as relações estáveis com aqueles que participavam da estrutura econômica e habitavam o espaço dominado pelo Islã foi o que definiu as atitudes dos muçulmanos diante das outras crenças religiosas. Aqueles que viviam de acordo com a concepção do “Povo do Livro” eram conhecidos como *ahl ah-dhimma*, ou “povo protegido”, e os infiéis eram chamados de *dhimmis*. Sendo que os *dhimmis* apenas eram tolerados se reunissem duas condições fundamentais: se aumentassem o prestígio dos muçulmanos com sua condição infame e pagassem os severos impostos que lhes eram cobrados (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. Através dos séculos, a essa legislação foi acrescentado um grande número de leis restritivas (MASRIYA, 1972).

O uso de sinais distintivos, as proibições do uso de armas, da construção de sinagogas e da reparação das antigas são algumas das 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). 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; 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.

Em determinados momentos da história, os judeus conseguiram ascender às lideranças políticas. 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 pelos judeus. 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).

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. 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 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.

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). Sendo assim, os judeus tornaram-se 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.

Entretanto, as Cruzadas, que eclodiram na Europa e se dirigiram para o Oriente Próximo, trouxeram consigo a deteriorização 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 e a Andaluzia (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 *dhimmis* 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 dominadores, mesmo praticando os ritos muçulmanos, mas não eram vistos com bons olhos. No começo do século XII, por exemplo, mesmo os judeus conversos 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 Saladino¹⁴ tinha atitudes mais tolerantes com as minorias religiosas. Sob seu governo, as comunidades judaicas podiam ter um *nagid*¹⁵, 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 (DUBNOW, 1944).

Importante ressaltar, contudo, que, muito antes dessa deterioração da vida judaica, 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). E é sobre essa produção intelectual que trataremos adiante.

¹⁴ Saladino (1138 – 1193) foi um chefe militar curdo, que se tornou sultão do Egito e da Síria.

¹⁵ *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*.

1.2 A influência da cultura árabe no Judaísmo medieval

O cotidiano sob domínio muçulmano exerceu considerável influência nas comunidades judaicas, tanto nas esferas política e econômica, como 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 estivesse disperso.

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, a tradução dos textos gregos pelos muçulmanos foi fator fundamental para o desenvolvimento cultural do Judaísmo medieval. Sobretudo as 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. Sendo assim, os muçulmanos 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*¹⁶, filosofia, literatura e ciências¹⁷, 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 recorrer à verdade revelada da religião. 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.

Os gregos não eram monoteístas, dessa forma o conceito de Deus não estava presente em suas análises. Sendo assim, 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

¹⁶ 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*.

¹⁷ As mais estudadas eram a astronomia, a matemática, a física, a medicina e a metafísica.

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 literalmente¹⁸, 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 pela doutrina religiosa tradicional (FALBEL, 1984). Dessa maneira, tal doutrina estaria corroborada tanto pela fé quanto pela razão.

¹⁸ 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. Sendo assim, como determinar qual passagem deveria ser submetida a uma exegese alegórica ou literal?

A filosofia judaica medieval, por exemplo, procurou explicar as *mitzvot*¹⁹ 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-Fayumi²⁰, 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 *responas*²¹ e outros escritos *haláchicos*. Entretanto, nenhuma dessas obras tinha o objetivo central de enfrentar os problemas das dúvidas e dos questionamentos que se apresentavam nesse período.

¹⁹ *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.

²⁰ A historiografia não possui consenso em torno das datas do nascimento e falecimento de Saadia Gaon. Para tanto, concordamos com a datação utilizada 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.

²¹ As *responas* 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*.

Esse era o intuito do seu *Livro das crenças e das opiniões*²², 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 Kalam²³ 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 Halevi²⁴, 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 (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.

²² No hebraico, *Sefer Haemunot Vehadeot*.

²³ Basicamente, o Kalam é a disciplina filosófico-teológica do Islamismo. O Kalam procura encontrar o conhecimento teológico a partir de debates e argumentações.

²⁴ Yehudá Halevi (1085 – 1140) foi um médico e poeta nascido na Hispânia cristã.

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, dispendo 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 baseavam-se 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.

1.3 As instituições judaicas de liderança e a tradição do estudo da Lei na Diáspora

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, de acordo com as leis muçulmanas, o califa proclamou que todo homem aceito por mais de dez fiéis como seu 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*²⁵, 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 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 gaonato²⁶. 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

²⁵ No hebraico, *ieshivot* é o plural de *ieshivá*.

²⁶ 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.

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 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 num 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. Sendo assim, 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 Cairuão²⁷, 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 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.

²⁷ Cidade onde hoje é a Tunísia, situada no Norte da África.

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. Dito isso, acreditamos que as informações contidas neste capítulo facilitarão o entendimento e a análise do seguinte, no qual trataremos da vida e da obra de Maimônides.

2 MOISÉS MAIMÔNIDES E O *MISHNÉ TORÁ*

A convivência do Judaísmo com o Cristianismo e o Islamismo intensificou as questões levantadas em torno do sentido da Diáspora judaica. Isso permeou diversos debates internos e externos, desde as corretas interpretações que deveriam ser feitas das Escrituras até questões de cunho social e político. O eixo de vários escritos de alguns eruditos da época girava, principalmente, em torno de qual seria o destino histórico de Israel, como foi o caso de Saadia Gaon e Yehudá Halevi.

A interação dos judeus com os temas em debate nas escolas filosóficas e teológicas muçulmanas teve influência notável no seio do Judaísmo medieval do século X em diante, como já mencionado. Essa influência é perceptível tanto nos setores tradicionais dos estudos bíblicos e talmúdicos, quanto nos campos científicos da filosofia, astronomia e matemática, por exemplo.

A tradução dos escritos gregos, realizada pelos muçulmanos, propiciou um contato dos judeus com a filosofia produzida no mundo Antigo. A crescente tendência de tentar conciliar a razão e a filosofia grega com as tradições religiosas provocou dúvidas e debates em diversos níveis da sociedade, seja dentro do Judaísmo ou no Islamismo.

Na comunidade judaica, a possível síntese entre a filosofia grega e a tradição religiosa gerou polêmicas e debates durante toda a Idade Média. Junto do desafio imposto pela filosofia produzida no mundo Antigo, havia o problema em torno da compilação do Talmude e dos comentários realizados sobre a *Mishná*, os quais eram extensos e de difícil compreensão. No entanto, essas problemáticas levantadas no decorrer dos séculos XI e XII não estavam mais apenas sob uma perspectiva religiosa, mas agora recebiam aportes e reflexões com uma base filosófica de argumentação.

O Talmude, como já dito, era extremamente grande, complexo e de difícil acesso, quando um leigo queria buscar a resposta para uma dúvida, ou o entendimento de um tema religioso ou da vida cotidiana. A pretensão em ordenar e de garantir um acesso mais fácil e compreensível ao Talmude, somada à tentativa de criar uma síntese entre a

filosofia grega e a tradição judaica serão o centro de um dos maiores debates internos que o Judaísmo já viu, do qual trataremos no terceiro capítulo.

É nesse contexto que Maimônides está inserido. Um erudito judeu que, devido às necessidades impostas pelo mundo em que vivia, quis orientar e esclarecer as dúvidas e questionamentos que permeavam o Judaísmo medieval do século XII. Principalmente nas regiões em que ele tinha maior influência, ou seja, nas comunidades judaicas do Egito e proximidades. Ele foi defensor da conciliação entre a razão e a fé e escritor de códigos de leis talmúdicadas e tratados filosóficos e teológicos que geraram profundas discussões entre os judeus e deles com o mundo externo.

O presente capítulo, inicialmente, trata sobre a vida e a produção bibliográfica de Maimônides, que ocupa um papel de relevância na história do pensamento intelectual judaico medieval. Ocupou cargo de médico na corte do sultão Saladino e foi *nagid* da comunidade judaica do Egito. 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, o capítulo elucida acerca das concepções maimonidianas e suas influências filosóficas e religiosas. Para Maimônides, a filosofia grega possuía essência idêntica à da religião. De acordo com 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.

Por fim, este capítulo discorre sobre a produção e circulação do compêndio da Lei Oral escrito por Maimônides, o *Mishné Torá*. Terminado em 1180, o código maimonidiano apresentava a *Mishná* de forma sistematizada e deu início à controvérsia maimonidiana, assunto do capítulo seguinte. O *Mishné Torá* constitui o eixo deste estudo, tendo como base fundamental o seu primeiro volume, o *Livro da Sabedoria*.

2.1 Vida e obra de Maimônides

Moisés ben Maimon, também conhecido na literatura rabínica como Rambam²⁸, nasceu em Córdoba, em 30 de março de 1135. Há uma lenda em torno de seu nascimento na tradição judaica. Diz-se que seu pai, Rabi Maimon ben Iossef, recebeu uma mensagem do profeta Elias, em que lhe dizia que deveria ir a Córdoba para se casar com a filha do açougueiro, e que o filho dessa união seria responsável pela escrita da “segunda lei do povo judeu” (KOOGAN; ROSS, 1967).

Pouco se sabe sobre a mãe de Maimônides, já Rabi Maimon ben Iossef ocupava o cargo de juiz da corte rabínica em Córdoba e era descendente de uma linhagem de proeminentes sábios, os quais remontavam à casa davídica (GUINSBURG, 1968). Ele era um ilustre talmudista, astrônomo e matemático e foi responsável por iniciar os estudos de Maimônides nas disciplinas religiosas, filosóficas e científicas da época, em um ambiente de relativa tranquilidade.

O século XII, entretanto, foi um período de severas perseguições religiosas no *dar al-Islam*. Na região do Norte da África e da Península Ibérica, como mencionado no capítulo anterior, ocorreu a invasão dos Almôades. Essa tribo muçulmana trouxe consigo a deterioração do cotidiano das comunidades judaicas dessas regiões, com políticas de conversão, o exílio ou a morte para todos os infiéis.

Quando Maimônides tinha treze anos, por volta de 1148, Córdoba foi dominada pelos Almôades. Por isso, a família Maimon abandonou a cidade e vagou por cerca de dez anos pela Andaluzia. De acordo com Haddad (2003, p. 26), Maimônides fez referência a esse período de instabilidade e tolerância quando afirmou que era “[...] um homem da Hispânia cujo prestígio havia sido rebaixado ao exílio”.

Por volta de 1159, a família Maimon fixou-se em Fez, no Norte da África, região onde o domínio também era almôade. Segundo Guinsburg (1968), enquanto estiveram sob domínio almôade, só podiam praticar o Judaísmo em segredo. A família de Maimônides

²⁸ A palavra “Rambam” vem das iniciais do seu nome: Rabi Moisés ben, ou seja, filho de Maimon.

não ficou em Fez por muito tempo e logo se mudou novamente, como podemos ver na seguinte referência apontada por Guinsburg (1968, p. 406):

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.

Sendo assim, por volta de 1164, a família Maimon sofreu com novo exílio. Dessa vez eles passaram por Jerusalém, onde Maimônides rezou junto do Muro das Lamentações, Alexandria e se estabeleceram definitivamente em Fustat. Foi durante esse longo período de viagens e mudanças, que Maimônides pode assimilar a literatura rabínica e talmúdica; a filosofia grega, através das traduções realizadas pelos muçulmanos; a astronomia e outras áreas de conhecimento. E mesmo nesse momento de instabilidade e dificuldades, ele já havia produzido alguns escritos importantes.

Em 1158, por exemplo, ele compôs seu tratado acerca do calendário judaico, o *Maamar ha-Ibur*. Esse foi o seu primeiro escrito, o qual foi produzido atendendo ao pedido de um amigo. O tratado envolvia questões preceituais judaicas e conhecimentos matemáticos, tornando notável a erudição de Maimônides mesmo na mocidade.

Já em 1160, quando a família Maimon ainda residia em Fez, Maimônides escreveu sua *Epístola sobre a apostasia*²⁹. Nela ele afirmou que um judeu só deveria ir até o último sacrifício caso fosse forçado a adorar ídolos, ou cometer assassinato, ou incesto. Maimônides, nessa época, defendia que o culto forçado ao Islã não constituía idolatria, pois se tratava de uma religião que não possuía ídolos. Isso era uma resposta em termos racionais para os problemas que a história judaica na Diáspora levantava constantemente no cotidiano dos judeus, e que ganharia ainda mais vigor nos séculos XII e XIII (GUINSBURG, 1968).

²⁹ Também conhecida como *Igeret ha-Shemad* ou *Maamar Kidush ha-Shem*. Na tradução literal seria *Tratado da santificação do Nome*.

Após o estabelecimento em Fustat, em 1165, o sustentáculo da família Maimon era o irmão de Maimônides, David ben Maimon, um comerciante de joias. Seu irmão era quem permitia que Maimônides se dedicasse aos estudos e aos assuntos comunitários. O Rambam escreveu que “[...] ele [David] partiu para além-mar para que eu pudesse permanecer em casa e continuar os meus estudos” (*Epístolas*, 7:3). Entretanto, pouco após a morte de seu pai, seu irmão também veio a falecer num naufrágio. A perda do pai e, principalmente, a do irmão foi um grande choque para o Rambam, como podemos ver no seguinte trecho:

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 (*Epístolas*, 7:2).

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, ele começou a exercer a medicina.

Pouco se conhece sobre a juventude e a educação de Maimônides na medicina. Alguns autores fazem alusão a um possível estudo autodidata. No entanto, o que podemos afirmar é que Maimônides foi um ávido leitor e em seus escritos médicos é possível constatar conhecimento dos autores gregos. É perceptível a influência de Hipócrates, Galeno, Aristóteles, al-Razi, al-Farabi, entre outros, na sua formação.

O trabalho de Maimônides no campo da medicina foi importante e em algumas áreas foi pioneiro. Ele classificou a medicina em três tipos: a preventiva, a curativa e aquela voltada aos convalescentes, ou seja, aos inválidos ou anciões. Pretendeu estabelecer uma ligação entre corpo e mente, sendo talvez o primeiro a propor uma abordagem do

tipo psicossomática (HADDAD, 2003). O Rambam procurava tratar de cada aspecto da Lei judaica na regulamentação da vida íntima e individual, e essa era a tônica de seus escritos na área da medicina. Para ele, o homem só poderia observar e cumprir com os mandamentos da tradição judaica se estivesse em perfeita saúde física e mental. Dessa maneira, esse homem saudável seria capaz de atingir níveis mais avançados de sabedoria e esclarecimento.

Dentre seus principais escritos sobre a medicina, podemos destacar o *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*. Alguns desses tratados foram traduzidos do árabe e hebraico para o latim, reeditados e estudados nas universidades europeias até o século XVII (KOOGAN; ROSS, 1967).

No entanto, apesar do seu prestígio no exercício da medicina de sua época, de fato foi a sua dedicação aos estudos teológicos e filosóficos que lhe deram real proeminência no seio do Judaísmo medieval. Tal destaque é proveniente dos escritos produzidos na idade adulta, o que demonstra um homem sábio, experiente e que compreendia o seu papel e a sua influência nas comunidades judaicas do Egito e regiões circunvizinhas.

Em 1168, o Rambam terminou o seu *Comentário sobre a Mishná*³⁰, resultado de seu interesse pelo Talmude de Jerusalém³¹ e de seu estudo em torno da *Mishná*. Maimônides o iniciou quando ainda estava na região de Andaluzia e continuou trabalhando nesse escrito durante sua peregrinação pelo Norte da África. Essa foi a sua primeira grande obra de exegese talmúdica. Nesse comentário, ele expôs a essência da *Mishná* e as raízes dos principais conceitos filosóficos que procurou desenvolver em seus escritos posteriores.

³⁰ No título original em árabe, *Kitab as-Siraj*; e na tradução para o hebraico, *Sefer Hamaor*.

³¹ 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.

No *Comentário sobre a Mishná*, Maimônides propôs apresentar o conteúdo da Lei Oral de forma sistemática, oferecendo uma introdução 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). No entanto, a sua originalidade nessa obra está na capacidade de enunciar princípios gerais. Maimônides, na maioria de seus escritos, procurava atingir o maior alcance conceitual.

Dentro do *Comentário sobre a Mishná* é importante destacar os *Oito Capítulos*³², um tratado filosófico e ético, o qual serve de prefácio para as explicações sobre a *Mishná da Ética dos Pais*³³. Nos *Oito Capítulos* é possível constatar o intuito principal do pensamento de Maimônides de unir a razão e a fé.

No *Comentário sobre a Mishná* também encontramos o *Perek Chelek*, cuja discussão em torno da questão do mundo vindouro e o estudo das concepções referentes à imortalidade levaram o Rambam a discutir os princípios da fé e a definir os Treze Princípios da fé judaica (ANEXO). Esses princípios, por sua vez, seriam um resumo das doutrinas básicas do Judaísmo, o que o Rambam compreendia como o verdadeiro credo da religião judaica.

Os Treze Princípios, posteriormente, tornaram-se o ponto de partida de todas as tentativas de delimitar uma dogmática judaica e desempenham um papel importante no ritual da sinagoga (GUINSBURG, 1968). Por todos os aspectos aqui citados, o *Comentário sobre a Mishná* foi traduzido do original árabe para o hebraico e difundiu-se entre as comunidades judaicas do Oriente e do Ocidente.

Após a circulação do seu *Comentário sobre a Mishná*, Maimônides passou a ser reconhecido como um ponto de convergência para as dúvidas espirituais das comunidades judaicas da Diáspora. Principalmente no Norte da África, na região do Egito e proximidades. Isso é notável quando analisamos suas *responas* e epístolas.

³² No original hebraico, *Shemonah Perakim*.

³³ No original, *Pirkei Avot*.

De Maimônides são cerca de quatrocentas e sessenta e quatro *responsas*, e estão relacionadas à sua atividade como estudioso da Torá e do Talmude. Toda a correspondência pessoal, tanto *responsas* quanto epístolas, forma uma importante fonte sobre o seu pensamento profundo e esclarece seu papel como líder espiritual das comunidades judaicas do Egito e regiões circunvizinhas.

A *Epístola do Iêmen*³⁴, por exemplo, escrita em árabe, em 1172, foi uma resposta às questões levantadas por Rabi Jacob al-Fayumi sobre desorientações e perplexidades que ocorriam na comunidade iemenita (*Epístola do Iêmen*, Intr.). Maimônides, em resposta, além da preocupação com as questões filosóficas e legislativas, procurou defender a sobrevivência das comunidades judaicas que estavam ameaçadas de desaparecimento.

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 produziu seu *Mishné Torá*, do qual trataremos adiante. Este código demorou dez anos para ser terminado, entre 1170 e 1180, e foi um marco tanto para o Judaísmo medieval quanto para o seu autor.

Toda a atividade de Maimônides produzindo os escritos já mencionados, *responsas* orais e escritas, assim como seu papel na vida pública dos judeus do Egito e de regiões circunvizinhas, não esgotavam seus interesses e responsabilidades. Sua influência como estudioso da Torá e do Talmude fez com que assumisse a posição de guia incontestável da comunidade judaica do Egito, por volta de 1177.

Sendo assim, como *nagid*, Maimônides podia exercer a proteção e favorecer o desenvolvimento cultural dos judeus que estavam sob sua influência. Ao notabilizar-se no exercício da medicina, ele assumiu também a posição de médico da corte de

³⁴ Também conhecida como *Igeret Teiman* ou *Petach Tikvá*. Na tradução literal como *Porta da Esperança*. 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. Sendo assim, o Rambam 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. Ele procurou ressaltar a eternidade e as peculiaridades de Israel e os Treze Princípios da fé judaica.

Saladino. Numa carta enviada a Samuel ibn Tibbon, é possível ter noção do tempo que o Rambam se dedicava ao exercício da medicina e ao cargo de *nagid*:

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, juizes 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 (*Epístolas*, 3:11).

Simultaneamente ao exercício da medicina e às responsabilidades de *nagid*, Maimônides continuou desenvolvendo seus estudos teológicos. No entanto, baseando-se num maior aporte filosófico³⁵. Ele pretendeu continuar as demonstrações dos princípios que haviam sido desenvolvidos no seu *Mishné Torá*. Como resultado desses estudos, Maimônides compôs sua obra máxima, o *Guia dos Perplexos*³⁶, a qual lhe deu renome universal. O *Guia* é reconhecido pela maioria dos estudiosos judeus como o ápice do pensamento especulativo e da filosofia judaica medieval.

O *Guia dos Perplexos* foi terminado em 1190, originalmente em árabe, sendo traduzido para o hebraico pouco tempo depois. É particular tanto pela forma quanto pelo conteúdo, constituindo uma leitura razoavelmente difícil. Nesse escrito, Maimônides procurou realizar sua grande aspiração intelectual: a conciliação entre a filosofia grega e a religião judaica.

³⁵ 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.

³⁶ O título original no árabe é *Dalalat al-Hairin*. Foi traduzido para o hebraico por Samuel ibn Tibbon como *Moré Nevuchim*.

O principal objetivo do Rambam era mostrar que existe entre a filosofia grega e a tradição judaica uma relação de identidade essencial. Sendo que, para ele, era necessário compreender tal identidade. Talvez essa tenha sido a contribuição mais relevante do *Guia dos Perplexos* (FALBEL, 1984). De acordo com Dujovne ([s.d.]), nesse trabalho, Maimônides manifestou sua fidelidade ao Judaísmo, assim como seu profundo conhecimento, tratando não apenas das questões de um sistema filosófico, mas também de teologia, metafísica e ética.

O *Guia dos Perplexos* está dividido em três volumes e possui cento e setenta e seis capítulos. O tema central do primeiro volume é a análise de certas expressões bíblicas como introdução para o estudo do problema dos atributos de Deus. O segundo volume dedica-se, essencialmente, às provas da existência de Deus e à crença na Profecia. Nesse volume, Maimônides tratou também sobre a unicidade de Deus, o que, junto à prova de Sua existência, constituem o que ele entendia por duas verdades absolutas. No terceiro volume, sua atenção foi dedicada à questão escatológica, e afirmou que não se deveria buscar a causa final ou calcular quando seria o fim do Universo.

O objetivo principal do *Guia dos Perplexos* era acompanhar o aluno no caminho até o verdadeiro conhecimento divino. Contudo, não se tratava de um aluno qualquer. De acordo com Maimônides, “O objetivo deste tratado é ilustrar um homem religioso que foi educado para acreditar na verdade de nossa santa Lei, que conscientemente cumpre seus deveres morais e religiosos, e ao mesmo tempo foi venturoso em seus estudos filosóficos” (*Guia dos Perplexos I*, Intr., tradução nossa)³⁷.

Sendo assim, o *Guia* dirigia-se à elite intelectual, enquanto que o *Comentário sobre a Mishná* e o *Mishné Torá* são destinados às massas e aos rabinos que estudavam a legislação talmúdica. Maimônides visava atingir os estudiosos que ele reconhecia como perplexos diante dos desafios da convivência na Diáspora. Dessa maneira, do *Comentário ao Guia*, passando pelo *Mishné Torá*, Maimônides deixa implícita uma hierarquia a ser seguida em direção ao verdadeiro conhecimento divino. Isso deflagra a existência de um discurso político inserido nesses escritos, em que cada um deles tem

³⁷ Daqui em diante será referido como *Guia*. A edição de Schlomo Pines (1974) é a fonte, em que ele traduziu do original árabe para o inglês.

seu público-alvo e aponta determinadas problemáticas, tanto na forma quanto na profundidade, que envolvem níveis intelectuais específicos e diferenciados, assim como eram compreendidos pelo autor.

Com esse intuito, Maimônides afirmou que não existe oposição entre filosofia grega e o ensinamento rabínico, e sim um apoio mútuo. Tratava-se, dessa forma, de uma harmonização teológica, dirigida para as dúvidas de um grupo específico. Esse grupo era o dos judeus eruditos, os quais eram iniciados nas disciplinas profanas e religiosas, mas que discordavam da possível junção entre a ciência e a filosofia com os escritos bíblicos, talmúdicos e rabínicos (GUINSBURG, 1968).

Na introdução do *Guia*, Maimônides afirmou:

[...] 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 a 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., tradução nossa).

Nessa passagem, temos a pérola como o profundo sentido das palavras da Lei judaica, e a interpretação literal não tem valor em si. Logo, Maimônides colocou a luz que se acende como todo o conhecimento necessário para o entendimento verdadeiro dos mistérios divinos. A filosofia é, então, incluída e tida como fundamental para o estudo da tradição judaica.

Sendo assim, no *Guia dos Perplexos*, Maimônides procurou demonstrar que as Escrituras e o Talmude, corretamente interpretados, harmonizam com a filosofia aristotélica, tendo como fundamento a metafísica de Aristóteles. Segundo Wolfson (1977), Maimônides foi um verdadeiro aristotélico medieval, o qual usou a religião judaica como uma ilustração dos conceitos filosóficos aristotélicos.

O *Guia dos Perplexos* foi recebido com debates e polêmicas, tanto pelas conceituações quanto pelas posições adotadas por Maimônides. No início do século XIII, os debates em torno do *Guia* foram intensificados, uma vez que a reação antirracionalista e mística

crecia na vida intelectual religiosa judaica. Dessa forma, é perceptível a marca deixada pelo Rambam, não somente no que concerne à especulação filosófica, mas no próprio curso da história do Judaísmo medieval.

Após o término do *Guia*, Maimônides escreveu o *Tratado da ressurreição dos mortos*,³⁸ por volta de 1191. Essa obra foi uma resposta às críticas que recebeu por não aceitar a crença na ressurreição dos corpos e acreditar apenas na eternidade da alma. Em 1194, ele escreveu sua *Carta aos Rabinos de Marselha*, que foi uma réplica a uma pergunta sobre astrologia. Na carta, seu racionalismo condena os pensamentos e práticas supersticiosas, como os amuletos e a astrologia.

Nos anos seguintes, entretanto, sua produção limitou-se às correspondências que trocou com o mundo judeu. Nelas é possível notar sua crescente queixa à debilidade física proveniente da idade avançada. Como podemos ver no seguinte trecho:

Estive acamado durante quase um ano e mesmo agora, apesar de estar fora de perigo, não me recuperei o suficiente para ficar fora da cama completamente. Acrescendo-se à minha precária condição física, tenho o encargo de uma multidão de pacientes, que me deixam exausto e não me permitem uma pausa, nem de dia, nem de noite. A pessoa tem um preço a pagar pela reputação que se espalhou até em países vizinhos. Estou experimentando todos os sintomas de deterioração física. [...] Ultimamente tenho encontrado dificuldade em escrever o meu manuscrito de próprio punho devido à pressão do tempo, cansaço físico, impaciência e às pesadas exigências dos meus deveres profissionais (*Epístolas*, 8:1).

Maimônides faleceu em Fustat, em 13 de dezembro de 1204, aos 69 anos. Seu corpo foi enterrado na cidade de Tiberíades. Sua memória é lembrada pelos judeus através dos séculos pelo seguinte epitáfio: “De Moisés a Moisés nunca houve ninguém como Moisés”. Em outras palavras, para os judeus de seu tempo, de Moisés, o profeta, até Moisés Maimônides, nunca houve outro tão importante para a tradição judaica.

³⁸ No original, *Maamar Tehiat ha-Metim*.

2.2 As ideias e influências de Maimônides: a conciliação entre razão e fé

O diálogo entre a filosofia e o Judaísmo já ocorria quando havia um predomínio da vertente filosófica neoplatônica. Esse era, de fato, 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, houve uma redescoberta da filosofia de Aristóteles no Oriente muçulmano. Tendência esta que se consolidou do Leste para o Oeste, chegando ao Ocidente através 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.

Podemos afirmar que 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. Como podemos 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 (*Epístolas*, 3:15 - 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 (*Epístolas*, 3:18).

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 Guttman (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 (*Epístolas*, 5:5-6).

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 neoplatonizantes. De acordo com Guttman (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. De fato, o Rambam mencionou Averroes em duas epístolas, nas quais afirma ter recebido os comentários de Averroes sobre Aristóteles para seu discípulo Samuel ibn Tibbon.

Podemos 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*)³⁹. 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 I: XXXI; LIX*).

³⁹ Como nosso estudo se limita ao *Livro da Sabedoria*, daqui em diante apenas será referenciado o título de cada seção de lei.

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 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*:

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., tradução nossa).

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.

O trabalho de Maimônides lançou base para as subseqüentes 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 Judaísmo⁴⁰, e abriram caminho para diversos questionamentos no seio da tradição judaica, como veremos adiante com o seu *Mishné Torá*.

2.3 *Mishné Torá*: produção e circulação

Maimônides iniciou o *Mishné Torá* por volta de 1170 e, em 1180, ele foi devidamente terminado e enviado para os estudiosos mais próximos. Quando do seu término, o 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.

⁴⁰ 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).

Maimônides percebeu que um dos entraves da resistência cultural da minoria seria assim o denominado “mar do Talmude”⁴¹. 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,

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.).

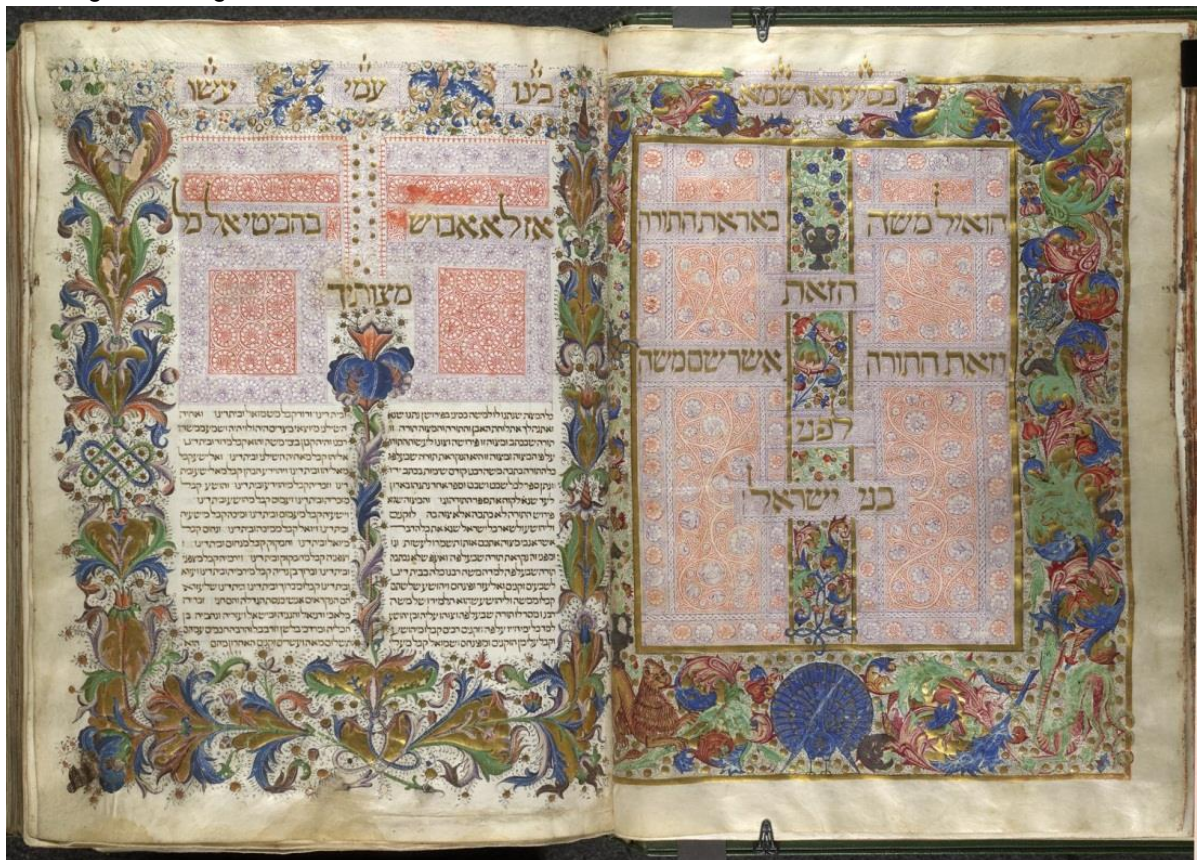
O *Mishné Torá* demorou dez anos para ser concluído, tendo como objetivo principal tornar a Lei Oral conhecida por todos os judeus e exposta em linguagem clara, deixando de lado as diferenças e as dificuldades. Com esse código, Maimônides queria orientar as comunidades judaicas na Diáspora, e inseriu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

⁴¹ 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”.

No entanto, a motivação inicial que levou Maimônides a escrever seu código pode ser encontrada na carta que enviou ao seu discípulo Ioséf 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 (*Epístolas*, 6:3).

Figura 1- Páginas de um manuscrito do *Mishné Torá* de Maimônides, datado do século XV



Do lado esquerdo tem-se o início da introdução do código. A imagem deste manuscrito foi cedida pela British Library. O documento original está em Lisboa, Portugal. Encontrado em: <<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IIIID=49323>>.

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 catorze grupos e, por isso, a obra é constituída por catorze 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 Juízes*.

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).

Figura 2 - Página de um manuscrito do *Mishné Torá* de Maimônides, datado do século XV.



Este é o início do *Livro da Sabedoria*. A imagem deste manuscrito foi cedida pela British Library. O documento original está em Lisboa, Portugal. Encontrado em: <<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&I11ID=51467>>.

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.

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 teve 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 (*Epístolas*, 8:7-8).

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*. Todo o debate envolvendo os escritos de Maimônides, a partir de 1180, ficou conhecido na história do Judaísmo como a “controvérsia maimonidiana”, da qual trataremos no capítulo seguinte.

3 A CONTROVÉRSIA MAIMONIDIANA: O DISCURSO IDENTITÁRIO JUDAICO NO *MISHNÉ TORÁ*

Os escritos de Maimônides foram submetidos a severas críticas e censuras, como mencionado anteriormente. Isso ocorreu, principalmente, por ele ter defendido a conciliação entre a filosofia grega, traduzida para o árabe pelos muçulmanos, e a tradição judaica. O impacto que seus escritos tiveram na história do pensamento intelectual judaico foi tão profundo que se tornaram objetos de uma das mais importantes discórdias religiosas no seio do Judaísmo. Foi a essa polêmica que a historiografia tradicional denominou de “controvérsia maimonidiana”.

A controvérsia em torno dos escritos de Maimônides ocupa um lugar importante na história do Judaísmo medieval. Ela nos permite apreciar, ao mesmo tempo, o poder da suspeição, na qual era vista a filosofia grega pelos judeus mais conservadores, e a ambiguidade das posições defendidas por seus partidários (KRIEGEL, 2006). Segundo Falbel (1984, 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”.

De maneira geral, a necessidade de elucidar as causas das misérias e das injustiças no mundo terreno, e de conciliá-las com a sabedoria divina, estimulou especulações racionalistas e místicas desde meados do século X. Enquanto as camadas mais abastadas das comunidades judaicas permaneciam abertas à influência do racionalismo greco-árabe, as camadas inferiores desenvolviam suas próprias formas de misticismo popular.

Importante destacar que o recorte temporal de análise desta dissertação é a primeira fase da controvérsia maimonidiana, ou seja, por volta de 1180 a 1204. A escolha deste recorte se deu, principalmente, pela facilidade de acesso às fontes, no caso o *Mishné Torá* e as correspondências pessoais de Maimônides, e pelo fato de a primeira etapa da discórdia religiosa configurar um conflito não somente filosófico-religioso, como

também político. Nessa época é perceptível uma disputa de poder, uma vez que Maimônides se opõe diretamente às lideranças tradicionais dos *gueonim* de Bagdá.

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. Partimos do pressuposto de que as ideias de Maimônides não representavam uma ruptura com o Judaísmo tradicional, mas sim uma tentativa de fortalecimento do discurso identitário judaico medieval. 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. Somado a isso, temos no pano de fundo da controvérsia maimonidiana a grande questão levantada pelo Rambam: racionalizar os fundamentos da fé consiste necessariamente em fragilizar a identidade judaica?

Este capítulo trata do estudo do *Mishné Torá* baseado nos elementos teórico-metodológicos utilizados nesta pesquisa. A proposta de análise é compreender como se deu a construção do discurso de Maimônides nesse seu código e de que forma a reordenação da codificação talmúdica de maneira racionalizada poderia, em sua concepção, ajudar na preservação da identidade judaica. Acreditamos que na manutenção identitária proposta pelo Rambam se faz importante entender o *Mishné Torá* numa perspectiva de continuidade e sobrevivência do Judaísmo. Apesar dessa obra ter como objetivo a disseminação da Lei Oral de forma mais simples e concisa, gerou polêmicas e debates dentro da comunidade judaica medieval.

Sendo assim, neste capítulo, num primeiro momento, discorreremos sobre a controvérsia maimonidiana e seus desdobramentos. Importante ressaltar que o enfoque primordial é compreender como se deu a primeira fase da polêmica, a qual teve início a partir da produção e circulação do *Mishné Torá*, por volta de 1180; e da crítica de Maimônides aos líderes das *ieshivot*, os *gueonim* de Bagdá. Ou seja, temos nessa primeira etapa da controvérsia uma disputa religiosa e política.

Num segundo momento, procuraremos realizar uma análise do discurso de Maimônides no *Mishné Torá*. De maneira a entender a forma com que o autor procurou expor suas concepções e as leis talmúgicas, identificar os temas escolhidos e colocados em relevância e perceber como se dá o desenvolvimento conceitual no seu escrito. Frisando que o código de Maimônides possui 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. Logo, a forma e o conteúdo do *Mishné Torá* serão dirigidos especificamente para este público leitor.

Em terceiro lugar, tentaremos compreender, a partir da análise do discurso, a influência das questões da minoria judaica no contexto da Diáspora no *Mishné Torá*. Acreditamos que essas questões eram resultantes da convivência com as majorias dominantes que constituíam uma das razões primordiais para que Maimônides escrevesse seu código de leis talmúgicas. Isso com o intuito de preservar uma identidade judaica de acordo com as necessidades de seu tempo. O Rambam escolheu para o seu *Livro da Sabedoria*, o primeiro volume de seu código, temas específicos, os quais deveriam servir de base para todo o entendimento dos escritos seguintes e, por consequência, da tradição judaica em si. Acreditamos que tais temas, como foram expostos no início do *Mishné Torá*, tinham como objetivo fundamentar as bases para a continuidade e a sobrevivência do Judaísmo medieval.

3.1 A controvérsia maimonidiana

A controvérsia maimonidiana foi uma série de disputas culturais, religiosas, sociais e políticas, concentrada em diversos temas centrais. Alguns dos temas do conflito são anteriores ao Rambam, enquanto que outras questões foram suscitadas por suas ideias e escritos. Diversos campos da experiência humana e do pensamento religioso judaico foram abrangidos pela controvérsia. Como, por exemplo: a relação entre a razão e a filosofia grega com a fé e a tradição judaica; o que é proibido ou permitido 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 mortos⁴²; e o discurso de Maimônides no seu *Mishné Torá* quanto à especulação talmúdica e seu procedimento.

Nesse sentido, importante frisar que não foi apenas o Judaísmo que percorreu esse caminho de transição. Todas as grandes religiões monoteístas também tiveram suas etapas e fases de debates, até a aceitação final de uma síntese harmônica entre a razão e a fé. No Judaísmo, Maimônides não foi o único a propor essa síntese no século XII. Abraão ibn Daud, por exemplo, também tentou conciliar filosofia com a religião anteriormente, o qual foi precedido, por sua vez, por Saadia Gaon e Samuel ibn Hofni (BEN-SASSON, 1972).

A historiografia divide a controvérsia em três fases. O primeiro momento foi por volta de 1180, no Oriente, com Maimônides ainda vivo e participando do debate. O segundo momento se deu por volta de 1230 a 1232, envolvendo David Kimhi, Salomão ben Abraão de Montpellier e Nachmânides, e centralizou-se na região de Provença. A terceira fase, por sua vez, foi por volta de 1300 a 1306, envolvendo diversos rabinos e eruditos, centralizando-se na Hispânia cristã e na região de Provença (BEN-SASSON, 1972).

Uma das causas iniciais da controvérsia foi a questão em torno da liderança hierárquica contra a liderança intelectual. O que configurava uma disputa mais política que religiosa. Quando Maimônides saiu da Hispânia muçulmana com sua família em exílio, fugindo da dominação almôade, e se estabeleceu no Norte da África, ele passou a ter real contato com as tradições hierárquicas do exilarcado e do gaonato. Neste período, já havia tensão entre o *gaon* e o exilarca, uma vez que o primeiro tentou convencer a comunidade de que o segundo era dispensável (FALBEL, 1984).

O *gaon* Samuel ben Ali ha-Levi 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. Além disso, durante o século XII, as comunidades judaicas de

⁴² É importante destacar que a *Epístola sobre a ressurreição dos mortos*, de Maimônides, também foi alvo de críticas durante a primeira fase da controvérsia. No entanto, tais críticas tinham uma abordagem mais teológica, envolvendo conceitos filosófico-religiosos, e por isso não serão detalhadamente discutidas neste trabalho.

Bagdá passavam por sérias dificuldades. Por isso, os *gueonim* pediram para que os judeus que estavam fora dessas comunidades lhes enviassem doações, uma vez que tinham como função principal o estudo e a disseminação dos ensinamentos da Torá e do Talmude.

Maimônides respeitava o exilarca como o herdeiro da casa real de Davi e como autoridade adequada para nomear e ordenar os juízes. Contudo, apesar de sua fidelidade à tradição judaica, ele se mostrou completamente contrário às reivindicações dos *gueonim*. Sua principal crítica era quanto ao envio de ajuda financeira dos fiéis para os dirigentes, e ele não via nos *gueonim* de seu tempo o prestígio e o resplendor daqueles de séculos anteriores, como, por exemplo, Saadia Gaon, por quem nutria profunda admiração.

A sua primeira crítica veio na introdução de sua edição do *Ética dos Pais*, no qual ele afirmou que os *gueonim* eram corruptos e o estudo na academia de Bagdá tinha um valor questionável. Como podemos ver no seguinte trecho de Maimônides, em que faz referência a essa questão financeira e aos *gueonim*:

[...] 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 (*Comentário da Mishná, Ética dos pais*, 4:5).

Para Maimônides, não havia nenhuma passagem na Torá, ou nos comentários do Talmude, que justificassem a prática dos fiéis sustentarem os *gueonim*. Somada a essa crítica, a difusão do *Mishné Torá*, em 1180, trouxe ainda mais polêmica entre Maimônides e o círculo rabínico de Bagdá. É por este fato, que se considera que a primeira etapa da controvérsia tenha se iniciado em 1180. Em outro trecho do *Livro da Sabedoria*, ele afirmou sobre a prática da caridade para aqueles que estudam a Torá:

Porém, aquele que pensar em estudar a Torá e não trabalhar, mas viver de caridade, estará profanando o Nome de Deus, trazendo desprezo à Torá, extinguindo a luz da religião, atraindo o mal a si mesmo e privando-se da vida vindoura, pois é proibido obter qualquer vantagem material das palavras da Torá. Os sábios disseram: “Todo aquele que obtiver um proveito material para si das palavras da Torá, estará ajudando a sua própria destruição” (Ética dos Pais, 4:5) [...] O fim de tal pessoa será o de roubar seus compatriotas (*Leis sobre o estudo da Torá*, 3:10).

Na introdução do código, ele esclareceu brevemente sobre a tradição dos *gueonim*, como podemos ver a seguir:

Todos os sábios que surgiram após a compilação do Talmude, estudaram-no com profundidade e tornaram-se famosos por sua sabedoria. Todos esses *gueonim*, que floresceram na Terra de Israel, Babilônia, Espanha e França, ensinaram o método do Talmude, elucidaram suas partes obscuras e explicaram os vários tópicos com os quais eles lidavam, tão profundo era seu método. [...] Os *gueonim*, cada um em sua geração, também compunham comentários sobre o Talmude. [...] Este era o trabalho divino no qual se engajaram todos os *gueonim* do povo Judeu, desde a compilação do Talmude até os dias de hoje, ou seja, o oitavo ano do décimo primeiro século após a destruição do Segundo Templo (*Mishné Torá*, Intr.).

Mais adiante, em seu texto, Maimônides transpareceu preocupação com a difusão do estudo da Torá e do Talmude na Diáspora. Após explicitar e exaltar o trabalho dos *gueonim* do passado, como mencionado, ele realizou uma crítica direta aos líderes de seu tempo. O Rambam constatou que os ensinamentos dos *gueonim* já não eram mais suficientes para os judeus do século XII, e deixou a entender que não via nestes o prestígio dos tempos passados, o que também o motivou na realização de seu *Mishné Torá*. O Rambam escreveu em seguida:

Em nossos dias, intensificaram-se as vicissitudes e as aflições mais severas e todos sentem a pressão de tempos difíceis. O conhecimento dos nossos sábios desapareceu; a compreensão dos nossos homens prudentes está destruída. Diante disto, os comentários dos *gueonim* e as suas compilações de leis e respostas, as quais tomaram o cuidado de esclarecer, tornaram-se em nossos dias de difícil compreensão, de modo que apenas alguns indivíduos compreendem-nos apropriadamente (*Mishné Torá*, Intr.)⁴³.

⁴³ Aqui Maimônides faz menção direta às pressões do cotidiano na Diáspora nas comunidades judaicas no século XII.

Os rabinos mais conservadores, assim como os *gueonim* de Bagdá, não receberam bem o código de Maimônides. O que é perceptível no seguinte trecho de uma carta que o Rambam escreveu sobre a recepção de seu escrito:

[...] eu estava ciente, quando escrevi o livro [o *Mishné Torá*], de que ele, sem dúvida, cairia nas mãos de obscurantistas maldosos que iriam deliberadamente vilipendiar sua beleza e depreciar seu valor. [...] Eu também sabia que o livro não teria proveito nas mãos dos ignorantes, incapaz de avaliar o seu mérito; ou do pretensioso confuso, incapaz de compreender muitas passagens por causa da falta de conhecimento fundamental, impedindo-o de entender coisas básicas; ou do intelectual autodidata – este grupo provavelmente constitui a maioria – acusando-me de tendências heréticas em minha fé básica (*Epístolas*, 6: 4).

Na introdução do *Mishné Torá*, Maimônides, propôs a sistematização das leis talmúdicas no uso popular, visando uma possível solução para a compreensão adequada do “mar do Talmude”. Ele queria promover um acesso facilitado à legislação talmúdica, o que poderia diminuir a necessidade de consultas aos *gueonim*. Dessa forma, o círculo rabínico de Bagdá, que se viu atingido pelo código de Maimônides, entendeu que ele tinha a pretensão de substituir a função do *gaon* pelo seu código.

Somado a isso, em seu código, Maimônides não mencionou as fontes nas quais fundamentou suas análises e conclusões, citando apenas outros de seus escritos e a Torá, tampouco demonstrou o debate que existia em torno de algumas questões que foram abordadas. Ele não manteve o formato da discussão argumentativa que existe na *Mishná*, tomando decisões por si mesmo e não as deixando em aberto, como era de costume na literatura rabínica.

Samuel ben Ali, o *gaon* de Bagdá, desferiu inúmeras críticas diretas ao código maimonidiano, pois acreditava que, 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. Tais críticas foram enviadas em uma profusão de correspondências para aqueles que concordavam com ele e para o autor do código. Maimônides mencionou uma dessas cartas que recebeu e esclareceu sua opinião sobre o *gaon* ao seu discípulo Josef ibn Aknin, como podemos ver adiante:

Eu recebi a carta [de Rabi Zacaria] escrita em tom humilde e de desculpa... Iguamente uma segunda epístola alcançou-me, esta do diretor da *Yeshivá* [Rabi Samuel ben Ali]. Estou ciente da intenção daquelas cartas e do desejo pela minha resposta... Peço encarecidamente, meu filho precioso, que não entre em polêmica com ele. Se ele não possui sabedoria, ele tem idade avançada. Possa o Todo-Poderoso proteger você de um arrogante pretensioso, que pode ter uma alta opinião de si próprio e pode até mesmo ser apreciado por outros, mas que, na realidade, ele não o merece. [...] De maneira diferente dos sábios eruditos e homens letrados, eles são descuidados em suas declarações a respeito de normas éticas. Especialmente quando a sua liderança é ameaçada, eles perdem toda a gentileza e humildade (*Epístolas*, 6:12).

A tentativa de minar os fundamentos econômicos da liderança dos *gueonim* somou-se à oposição do Rambam contra os programas de estudos das *ieshivot*. As críticas realizadas no *Ética dos Pais*, no *Mishné Torá* e nas correspondências que trocou com aqueles que eram mais próximos de si, tornam perceptível que a primeira etapa da controvérsia maimonidiana possuiu teor não apenas religioso, mas também constituiu uma discórdia política.

Maimônides, em sua posição de *nagid*, ao afirmar que os *gueonim* são diferentes dos sábios eruditos e homens letrados, fez, também, uma defesa de pessoas que, assim como ele, tornaram-se líderes em suas comunidades não pela sua linhagem nobre, mas sim pelo seu conhecimento da Torá e do Talmude. Na mesma carta ao seu discípulo, ele afirmou que “[...] as altas posições de autoridade no governo que alguns do nosso povo ocupam em nossos dias, eu não as considero com alegria e nem como um sinal afortunado” (*Epístolas*, 6: 21). E mais à frente, ele disse sobre os *gueonim*:

Eu tenho certeza de que no futuro, quando a inveja e a cobiça pelo poder desaparecerem, todo o nosso povo irá à busca exclusivamente do meu livro e abandonará outros trabalhos, exceto aqueles de nosso povo que querem passar o seu tempo na ociosidade e não têm a preocupação de descobrir algo significativo nas suas buscas. Esta razão em geral explica a razão pela qual não estou respondendo aos meus críticos (*Epístolas*, 6: 6).

Samuel ben Ali não aceitou as críticas de Maimônides e o acusou de pretender acabar com as bases de seu poder. Em virtude disso, os escritos filosóficos de Maimônides foram proibidos, assim como parte do *Mishné Torá*, especificamente o *Livro da Sabedoria* (HADDAD, 2003). É no primeiro volume do código que podemos encontrar

sua crítica aos *gueonim* de Bagdá, e também no qual Maimônides procurou sistematizar os temas que ele considerava fundamental para o Judaísmo de seu tempo. Esses temas serviriam de base para o estudo do restante de seu código e, por consequência, para o que ele compreendia como o verdadeiro conhecimento da Lei Oral.

Como o *Mishné Torá* está situado no contexto da primeira fase da discórdia religiosa em torno dos escritos de Maimônides, não nos convém discorrer com detalhes sobre as etapas posteriores. De maneira geral, nas outras duas fases da controvérsia, centradas na Europa cristã, ocorreram questionamentos em torno da síntese entre a filosofia grega e as tradições do Judaísmo, realizada por Maimônides. Para os judeus mais tradicionalistas, a filosofia só poderia conduzir a um desinteresse da prática religiosa, sendo considerada um perigo sob o ponto de vista da fé monoteísta (TWERSKY, 1972).

Apesar da controvérsia em torno dos escritos de Maimônides ter se encerrado no século XIV, a tensão entre racionalistas e antirracionalistas nunca diminuiu durante a Idade Média. Os problemas em torno da aproximação 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 – mantiveram-se. Entretanto, esses questionamentos surgiram com novas formulações e expressões no decorrer da história.

É importante ressaltar que a antiga base hierárquica de liderança judaica, a qual foi criticada por Maimônides, desapareceu de fato. Contudo, a liderança local do sábio estudioso da Torá e do Talmude, o *nagid*, continuou a existir, mesmo depois do Rambam, e manteve-se envolto de elementos hierárquicos, sacros e, por vezes, hereditários. O *Mishné Torá* não substituiu o Talmude como o livro base da vida religiosa judaica, e a oposição maimonidiana ao apoio financeiro para os sábios estudiosos da Torá e do Talmude fracassou.

A marca deixada por Maimônides na história do Judaísmo medieval foi tão profunda, que a maioria dos seus adversários procurava afirmar que não era contrária à sua figura em si, mas sim a alguns elementos de seu ensino ou de sua interpretação. Apesar de ser um conflito interno entre os judeus, a controvérsia maimonidiana é, ao mesmo

tempo, parte de um conjunto de questões centrais no medievo para as três religiões monoteístas.

Essas questões centrais são resultado da convivência com culturas religiosas diversas, as quais propõem um repensar e uma reafirmação de suas identidades, para que fosse possível manterem-se coesas diante das alterações sociais e políticas através da história. Acreditamos que o código de Maimônides está inserido nessa ideia de repensar um Judaísmo medieval. No Oriente, sob domínio muçulmano, os judeus estavam amplamente abertos à comunidade circundante e ao debate intelectual que essa sociedade garantia.

Sendo assim, o Rambam aparentava um receio de que a fé no Judaísmo fosse abalada pela vivência na Diáspora. Principalmente ao notar que as antigas lideranças de estudo já não respondiam com a eficácia esperada, que os judeus eram uma minoria sobre duas sociedades diferentes e que, de alguma forma, a coesão e os princípios fundamentais do Judaísmo precisavam corresponder às necessidades de seu tempo. Por isso, é importante compreender os objetivos de Maimônides ao realizar uma reordenação das leis talmúdicas.

3.2 A construção do discurso de Maimônides

Para realizar uma análise do discurso de Maimônides, é importante compreender que ele previu uma hierarquia no estudo de seus escritos. No conjunto de suas obras máximas, sabemos que o *Comentário sobre a Mishná* é voltado para a comunidade judaica em geral, que o *Mishné Torá* é voltado para aqueles que possuem algum estudo da tradição do Judaísmo e que o *Guia dos Perplexos* se dirige aos judeus que possuem uma erudição afinada, os quais já são versados em disciplinas seculares e religiosas e que estão à procura da verdadeira sabedoria divina.

Maimônides procurou realizar uma sistematização racional da lei judaica no *Mishné Torá*, de forma que seus leitores não necessitariam ter um elevado nível de erudição para estudá-lo. Para facilitar o acesso à *Mishná*, o Rambam não absorveu para o seu

trabalho o profundo debate que existia em torno das decisões tomadas pelos *gueonim*. Dando ao seu escrito, dessa maneira, um formato conciso, objetivo, simples e racional.

Dividido em seções, subseções e parágrafos curtos, a impressão que temos é de se tratar de uma exposição linear e contínua dos fundamentos do Judaísmo, de forma que uma seção está inteiramente ligada à seguinte, e que a compreensão adequada da segunda depende da primeira, e assim sucessivamente no conjunto do trabalho. Segue-se, então, o caminho dado pelo autor, a partir de temas selecionados pelo próprio, que levaria o leitor ao entendimento e conhecimento ideal da *Mishná*. Nesses conformes, podemos pensar, nesse primeiro momento, em Maimônides como um facilitador, ou um intermediário, do entendimento da Lei Oral.

Inserido na história do povo judeu na Diáspora, no período conturbado da Idade Média, principalmente entre os séculos XI e XII, para um sábio erudito como Maimônides poder lançar mão de um estudo como esse e produzir um escrito com tamanha abrangência, são necessários alguns elementos essenciais para que se consiga ampliar os limites religiosos e intelectuais de seu tempo. Para isso, o Rambam utiliza duas ideias iniciais e fundamentais para a viabilidade de seu código e de suas afirmações: a legitimidade e a autoridade.

Na análise do discurso de Maimônides, temos, no início da introdução ao *Livro da Sabedoria*, a afirmação da tradição dos ensinamentos que serão expostos no seu trabalho. Maimônides descreveu de forma clara e concisa como se deu a transmissão dos ensinamentos judaicos e frisou que se trata de uma tradição ininterrupta. Assim, ele procura trazer legitimidade e credibilidade para o estudo das fontes que ele fez e, por consequência, de todo o seu texto. Como podemos notar no seguinte trecho:

[...] recontando a partir de Rav Achi até Moshé Rabenu (sobre os quais haja paz), houve quarenta gerações de eruditos (que receberam a lei Oral de seus predecessores em sucessão ininterrupta) [...] Todos os sábios mencionados foram os grandes homens das sucessivas gerações; alguns deles foram líderes de Academias, outros eram Exilarcas e alguns foram membros do grande Sinédrio. Além deles, houve milhares de discípulos e estudantes em cada geração (*Mishné Torá*, Intr.).

Em outras palavras, Maimônides pretendia passar a ideia de que a *Mishná*, como compilada, provém ininterruptamente de Deus e, por isso, é válida e não pode ser questionada. Adiante, ainda na introdução de seu *Mishné Torá*, Maimônides clama para si a responsabilidade de que foi incumbido, quando afirmou que: “Sob estas premissas, eu, Moisés, filho de Maimon, o Sefaradita, pus-me em movimento, cingido de coragem e contando com a ajuda de Deus, seja Ele abençoado; atentamente estudei todas estas obras literárias [...]” (*Mishné Torá*, Intr.).

Quando questionado sobre seu código em correspondência, Maimônides procurava dar legitimidade não somente ao seu estudo, mas a sua pessoa também. O que se somava com a autoridade de seu estudo e sua posição como judeu erudito. Como podemos notar na carta ao Rabi Ionatan Hacohen:

Saiba que mesmo antes de ter sido concebido no ventre materno, o estudo da Torá já era a minha prioridade e antes de deixar o útero para estudar o Talmude, já me encontrava comprometido com a disseminação destas fontes de sabedoria. A Torá é o meu amor e a “esposa” da minha mocidade, na qual encontrei deleite constante (*Epístolas*, 8:3).

Colocando nesse sentido, Maimônides não deixava de se manter, de certa forma, envolto de um elemento sacro. Na Idade Média, período em que a religiosidade está profundamente enraizada na mentalidade dos indivíduos, ao afirmar que está destinado desde sempre ao estudo da Torá e do Talmude, e também de sua disseminação, o Rambam demonstrou que não apenas quer ser escutado ou lido, mas também aceito e compreendido.

Dessa forma, acreditamos que o Rambam, pela posição de líder espiritual da comunidade de Fustat, faz seu público-alvo pensar que nas suas palavras estão a luz do saber e os esclarecimentos da Lei e dos mistérios que explicam a Diáspora e a história do Judaísmo como minoria. Se Maimônides já era, pelo seu prestígio, respeitado como referência, ao trazer para si essa legitimidade e autoridade, suas palavras tornam-se indispensáveis para alguns mais simpatizantes.

Quando discorremos sobre o *Mishné Torá* e as fontes que foram utilizadas pelo autor para sua elaboração, não se pode perder de vista o período conturbado em que foi escrito. Também não podemos esquecer quando dissertamos sobre o cotidiano de Maimônides junto à corte de Saladino e como *nagid* do Cairo. Neste ponto, nos perguntamos se é humanamente possível reunir todos os escritos e documentos que ele afirmou ter estudado nesse cotidiano de exílio, médico da corte muçulmana e líder espiritual da comunidade judaica do Egito. E, a partir desses documentos, se é possível escrever e compilar tais leis com a rigidez que propôs em seu código.

Essas são questões sem respostas. O que sabemos é que tais informações, como colocadas por ele em correspondências e na introdução de seu escrito, eram importantes para os judeus ouvirem e lerem. Isso ocorreu por se tratar de uma comunidade que estava dispersa e que sofria com as oscilações políticas e sociais de seus dominantes no século XII.

Saindo dessas questões de legitimidade e autoridade, é interessante voltar a análise para a forma como o *Livro da Sabedoria* está dividido e ordenado. Conforme mencionado anteriormente, o primeiro volume do *Mishné Torá* possui cinco subseções, que são: 1. *Leis fundamentais da Torá*; 2. *Leis sobre o comportamento*; 3. *Leis sobre o estudo da Torá*; 4. *Leis sobre idolatria e a conduta dos idólatras*; e 5. *Leis sobre o arrependimento*. Existem algumas observações a serem feitas sobre essas subdivisões.

O *Livro da Sabedoria* inicia-se com as *Leis fundamentais da Torá*, o que abrange dois dos pilares essenciais da religião judaica. O primeiro pilar é a concepção de que só há um Deus, e o segundo é o conceito de unicidade de Deus. Para Maimônides, a compreensão desses dois conceitos é fundamental para a verdadeira observância do Judaísmo, e isso cabe ao judeu que esteja em qualquer nível de saber. Do mais simples ao mais erudito. Para o Rambam, é inaceitável que essa concepção não seja compreendida e aceita como uma verdade religiosa absoluta.

Após as *Leis fundamentais da Torá*, temos as *Leis sobre o comportamento*, que seriam um manual da vida religiosa judaica de forma sistematizada. Esta é a mais curta das subseções, assim como a mais direta e concisa. Maimônides aqui aparentou querer

transmitir um guia geral de ética diária do judeu ideal. Os tópicos são curtos, realmente fáceis de memorizar, praticamente inexitem discussões mais profundas sobre as regras dispostas. Embora em muitas exposições ele tenha colocado exemplos de como deve se comportar ou agir em determinadas situações, sempre remetendo à Torá. De maneira geral, Maimônides procurou afirmar nesta subdivisão que:

[...] em todos os tipos de conduta o homem deverá sempre escolher a mediana, de modo que todos os seus atos ocupe o meio exato entre os extremos. Isto é o que Salomão exprimiu no texto: “Equilibra o curso de teus passos de modo a serem certos os teus caminhos” (Pv 4:26) (*Leis sobre o comportamento*, 2:7).

Nas *Leis sobre o comportamento*, Maimônides afirmou que boa conduta é aquela dos sábios e está intimamente ligada ao esclarecimento. É perceptível, ao longo do seu *Livro da Sabedoria*, a tentativa de Maimônides de demonstrar que todo judeu pode alcançar a sabedoria e, por isso, deve procurar imitar os sábios. Sendo assim, procurou estimular que todos procurem ser sábios na ética e no comportamento, de modo a “imitar o Onipotente, tanto quanto puder” (*Leis sobre o comportamento*, 1: 6).

As *Leis sobre o estudo da Torá* são uma das seções mais trabalhadas do Rambam. Nelas, Maimônides dissertou sobre a importância da Torá e do Talmude na formação do verdadeiro judeu e exaltou a prática do estudo. Ao longo dessa seção, ele procurou afirmar a ideia de que o “o estudo gera a prática” (*Leis sobre o estudo da Torá*, 1: 3), e a responsabilidade que todos os judeus tinham com a obrigação de estudar a Torá. Em outras palavras, aquele judeu que pratica a boa conduta, como expressada nas *Leis sobre o comportamento*, deve ter no estudo da Torá e do Talmude o seu grande objetivo.

Nas *Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, Maimônides procurou ser claro e didático na exposição de um dos elementos fundamentais do Judaísmo, a não idolatria. Essa é a seção que compreende o maior número de preceitos, sendo também a de maior extensão, com parágrafos detalhados e longos, muito diferente do que o autor se propôs nas *Leis sobre o comportamento*. Ele procurou explicar como se iniciou a idolatria e se preocupou em afirmar que não há lugar para práticas idólatras no mundo

criado pelo verdadeiro Deus. Por isso, Maimônides foi enfático ao afirmar repetidas vezes que “quem se converte a idolatria é considerado como tendo renunciado à íntegra da Torá” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 2: 5).

Ao longo dos capítulos V ao XI das *Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, o Rambam expôs diversas proibições que diferenciam idólatras dos judeus. É nessa seção que ele realizou uma clara diferenciação entre judeus e não judeus. São perceptíveis elementos de alteridade, em que o idólatra pode ser capaz de contaminar o judeu. A preocupação judaica com a idolatria perpassa todas as escrituras canônicas, da Torá ao Talmude. É um eixo central do Judaísmo e o Rambam enfatizou isto com veemência. Os receios de contaminação são extremos e criam uma ideia de isolamento em relação ao outro. Como exemplo:

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).

Adiante, ele também afirmou 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 também, por exemplo, que “é proibido curar os idólatras, mesmo que em troca de um honorário” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 10:2). Maimônides procurou explicar todo o conceito de idolatria, como também tentou deixar esclarecer as diferenciações e as regras contra os idólatras.

Não acreditamos que o Rambam procurou apenas demonstrar a Lei judaica em si, pois é perceptível muito de sua própria consciência e aversão à idolatria nessa seção. E juntamente à aversão à idolatria, é nessa seção que ele trabalhou, também, o ódio à superstição, à astrologia, às práticas de magias, chamando tais práticas de “tolices” e “quimeras” e defendendo que são proibidas pela Torá, pois não possuem base científica (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 11:16).

Por último, e após discorrer sobre a proibição à idolatria, Maimônides trouxe as *Leis sobre o arrependimento*. 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 arbítrio⁴⁴.

Analisando a construção do discurso do *Livro da Sabedoria*, temos que, em todas as cinco seções, foram realizadas afirmações sobre os não judeus. Isso se dá pelo fato de Maimônides, apesar de procurar sistematizar a Lei judaica, escreveu para judeus, de um local determinado e com motivações específicas que estão intrinsecamente ligadas ao tempo em que ele viveu. A concepção de idolatria encontra-se em todas as seções, menos nas *Leis sobre o comportamento*. Também há as ideias de profecia, messias, falso-profeta, profetas e a afirmação de Moisés como o exemplo dentre todos os judeus ideais.

O *Livro da Sabedoria*, dessa maneira, inicia-se com os princípios fundamentais da Torá e, após a exposição desses fundamentos, Maimônides procurou esclarecer sobre o comportamento e a ética do judeu ideal. Dito isso, ele demonstrou que o estudo da Torá é o único meio pelo qual o judeu pode ser fortalecido dentro da sua fé. Dessa maneira, ele deu as bases do Judaísmo, o comportamento ético desejável a um judeu e as maneiras de se manter a fidelidade à crença judaica; para, em seguida, afirmar a proibição máxima de não idolatria. Tal proibição é o que, para Maimônides, diferencia judeus de ateus e das outras religiões.

Por fim, o autor concebe que o arrependimento individual é um elo na cadeia coletiva, permitindo o perdão divino e a redenção futura. É por isso que encontramos a concepção de mundo vindouro apenas nas últimas duas seções do *Livro da Sabedoria*, referente às *Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras* e às *Leis sobre o*

⁴⁴ 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.

arrependimento. Percebemos, dessa maneira, que o autor trabalhou um desenvolvimento de conceitos e concepções específicas ao longo do seu escrito.

3.3 A preservação da identidade judaica no *Mishné Torá*

Os escritos de Maimônides são apresentados em uma forma hierarquizada, em que ele desenvolve suas concepções gradualmente. Por isso, acreditamos que o primeiro volume do *Mishné Torá*, o *Livro da Sabedoria*, serve de base para o entendimento correto dos outros treze escritos que compõem o código. Sendo assim, os conceitos e concepções abordados foram cuidadosamente escolhidos pelo seu autor.

Acreditamos que o discurso do Rambam está intimamente ligado ao que ele reconhecia como necessário que as comunidades judaicas de seu tempo compreendessem. Seriam os temas abordados no *Livro da Sabedoria* que serviriam como base para a afirmação da identidade judaica, visando à continuidade e à sobrevivência do Judaísmo medieval. Dessa maneira, Maimônides propôs uma sistematização das leis talmúdicadas com o intuito de fortalecer a crença judaica, de acordo com as concepções que ele compreendia serem mais urgentes e verdadeiras.

É no *Livro da Sabedoria* que Maimônides procurou esclarecer os fundamentos básicos do Judaísmo e também a crença messiânica. Concordamos com Baer (1977, p. 43) que afirmou que “Maimônides compartilha, totalmente, das reais esperanças messiânicas que as experiências da época despertaram em seu povo”. Logo, as questões centrais tratadas neste volume do *Mishné Torá*, na concepção do Rambam, precisavam ser reafirmadas constantemente para que a tradição judaica sobrevivesse em meio à Dispersão.

No início de seu código, Maimônides procurou fortalecer o dogma fundamental da crença na unicidade de Deus. Segundo ele, este é “[...] 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” (*Leis fundamentais da Torá*, 1:1). Inicialmente, temos como objetivo de Maimônides formar, ou afirmar, o judeu sábio de acordo com as leis judaicas.

É na sua demonstração de que esse princípio não pode ser questionado que encontramos o aporte aristotélico e neoplatônico no seu código. O Rambam começou seu escrito explicando as concepções de divindade, criação e perfeição divina, com base na lógica do primeiro motor imóvel e na doutrina da emanção de Aristóteles. É juntamente dessas concepções que, além de afirmar que Deus é um, Maimônides demonstrou seu repúdio às ideias de um Deus antropomórfico, divisível, que possui idade ou que esteja localizado no tempo e espaço.

Foi desenvolvendo essa ideia que Maimônides estabeleceu a diferença entre o conhecimento de Deus e o dos homens, o que vai permear toda a sua concepção em torno da finalidade histórica de Israel. Fazendo uma diferenciação clara e conceitual entre Deus e os homens e afirmando que o primeiro é aquele detentor de todas as respostas, Maimônides fortaleceu a legitimidade da Torá e explicou os motivos pelos quais os judeus devem entender certas passagens como metafóricas e não devem ser desviados das concepções anteriormente expostas. Como Maimônides afirma em seu código:

Está clara e explicitamente estabelecido na Torá que os seus sacramentos durarão para sempre, sem variação, diminuição ou adição, como está escrito “Tudo quanto Eu vos ordeno, isso cuidareis de fazer; não acrescentareis, nem retirareis disso nada” (Dt 13:1); e adiante: “e as coisas reveladas são para nós e para nossos filhos para sempre” (Dt 29:28). Daí depreende-se que cumprir todas as ordens da Torá é uma obrigação que nos é dada para sempre [...] (*Leis fundamentais da Torá*, 9:1).

Ao afirmar que “[,..] a Torá fala na língua dos homens” (*Leis fundamentais da Torá*, 1:9), Maimônides claramente defendeu que as Escrituras Sagradas deveriam ser compreendidas alegoricamente. Dessa maneira, ele acreditava que as expressões das Escrituras Sagradas e similares são na maioria metafóricas e algumas retóricas. Tal concepção, entretanto, não era aceita por todos os judeus em consenso, o que gerou algumas das críticas que fizeram parte da discórdia religiosa já mencionada.

A essência de Deus e dos mistérios divinos, para o Rambam, estão além da compreensão humana e, por isso, devem ser respeitadas e nunca questionadas. Esse é o ponto inicial para o verdadeiro judeu alcançar a sabedoria divina. Todos os judeus

precisam compreender essas concepções fundamentais e respeitar os mandamentos da Torá como divinos, obedecendo-os por representarem o pacto entre Deus e o povo de Israel, sem jamais se arrepender de fazê-lo (*Leis sobre o arrependimento*, 3:3).

Partindo desses pressupostos, Maimônides se preocupou em demonstrar e explicar dois princípios tidos, para ele, como essenciais para o Judaísmo: a crença na profecia e a não idolatria. Importante frisar que, durante a Idade Média, principalmente entre os séculos XI e XII, a comunidade judaica na Diáspora encontrava-se dividida entre os domínios muçulmanos e cristãos. Também que era um período de grande anseio messiânico, inclusive com o surgimento de falsos profetas em diversas regiões⁴⁵.

Quando o Rambam discorreu sobre profecia no *Livro da Sabedoria*, percebemos duas preocupações. A primeira é em reafirmar a tradição da revelação no Monte Sinai e a figura de Moisés, e a segunda é demonstrar que o messias que os judeus esperam virá, ainda em seu tempo, e que os guiará ao mundo vindouro. Nesses conformes, ele parte do pressuposto de que “[...] é um dos princípios básicos do Judaísmo de que Deus inspira os homens com o poder da profecia” (*Leis fundamentais da Torá*, 7:1).

Maimônides procurou demonstrar como surge um verdadeiro profeta e como os judeus devem reconhecê-lo: ele é inspirado divinamente através de visões proféticas com mensagens alegóricas, seria capaz de operar milagres, teria de reconhecer o caráter profético de Moisés e precisaria ser reconhecido por duas testemunhas de acordo com a Torá (*Leis fundamentais da Torá*, 7:3). No entanto, ele procurou demonstrar, também, que Moisés sempre será o maior dentre todos os profetas. De acordo com o Rambam,

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 falei 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 [...] 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

⁴⁵ Como, por exemplo, na região do lêmén, da qual falamos anteriormente.

dele; sua face emitia raios de luz, ele era santificado como os anjos (*Leis fundamentais da Torá*, 7:5).

A partir da reafirmação da figura de Moisés, Maimônides exaltou a revelação no Monte Sinai. Ele procurou demonstrar que se tratava de uma profecia contínua, o que impõe ao Judaísmo a legitimidade da condição de Povo Eleito. Segundo o Rambam, “[...] antes deste acontecimento eles não acreditavam com fé duradoura, mas com uma fé acompanhada de excitação e dúvida” (*Leis fundamentais da Torá*, 8:1).

Dito isso, Maimônides irá defender que os judeus jamais devem acreditar num falso profeta, principalmente se este não acreditar em Moisés ou pretender modificar algum mandamento da Torá. Nesse ponto, ele afirmou, mais de uma vez, em crítica direta às outras religiões monoteístas, que “[...] o profeta aqui mencionado virá não para fundar uma religião” (*Leis fundamentais da Torá*, 9:2; 10:3). E tão importante quanto esse aspecto seria o fato de que “[...] se um profeta ordenar que adoremos ídolos, até mesmo em uma única ocasião, não devemos ouvi-lo” (*Leis fundamentais da Torá*, 9:4). Para Maimônides, alterar as leis da Torá ou invalidá-las e praticar idolatria são as duas maiores blasfêmias que os judeus podem realizar.

O Rambam acreditava que o maior erro dos idólatras é acreditar que a adoração vã era desejo e vontade de Deus, o que só poderia ser ensinado por falsos profetas e falsas crendices e superstições. É com o intuito de provar essa afirmação que ele vai demonstrar, desde os tempos passados, como se deu o surgimento das práticas idólatras, quando o nome de Deus foi esquecido, e que Abraão, o patriarca, foi o primeiro a perceber que a humanidade estava cometendo um erro grave (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 1:1-3).

Maimônides frisou que a doutrina da não idolatria, após ter sido compreendida por Abraão, foi passada em sucessão ininterrupta até Moisés e que, após a Eleição de Israel, Deus ensinou os preceitos aos judeus e mostrou-lhes a forma como deveriam lidar com a idolatria e com os idólatras. Para ele,

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).

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”.

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. Maimônides explicou o motivo de pena tão severa para a prática da idolatria no seguinte trecho:

O preceito relativo à idolatria é igual em importância a todos os outros preceitos reunidos [...] daí a inferência de que a aceitação da idolatria equivale ao repúdio de toda a Torá, dos profetas e de tudo a que foram ordenados, de Adão até o fim dos tempos. E este é o princípio fundamental de todos os mandamentos (*Leis sobre a conduta dos idólatras*, 2:4).

De acordo com o *Livro da Sabedoria*, o judeu que adorar um ídolo é considerado um idólatra em todos os aspectos, não sendo mais considerado apenas aquele que cometeu uma transgressão. É perceptível o quão importante a não idolatria é para Maimônides, quando ele frisou que a prática idólatra é a renúncia da Torá em sua íntegra. Ele definiu os ateus como sendo “[...] aqueles que seguem as fantasias de seus corações até que se tornem transgressores dos preceitos fundamentais da Torá” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 2:5). Sendo assim, para ele, a mente do ateu

tende à idolatria e, por isso, o judeu que pratica idolatria é, na verdade, um ateu, e está negando todos os princípios fundamentais do Judaísmo.

Nesses conformes, Maimônides procurou descrever e demonstrar todas as proibições acerca das práticas idólatras, 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 diferentes dos não judeus.

O *Livro da Sabedoria* é muito rígido no que tange a separação dos judeus e os não judeus e as limitações que a pureza ritual judaica exige. Como, por exemplo, “[...] três dias antes de festa dos idólatras é proibido comprar deles ou vender-lhes qualquer coisa durável” (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 9:1). Nesse sentido, é proibido ter relação comercial com os cristãos, os quais Maimônides afirmou serem idólatras, no primeiro, quinto, sexto, sétimo dias de cada semana, pois o domingo é o dia do festival deles. E regras similares são aplicadas a todas as outras festas cristãs (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 10:4).

Também 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 curá-los 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 templos 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).

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 o judeu, aquele que é virtuoso, 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. 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 podem trazer dúvidas, enfraquecimento e desvio dos mandamentos e das práticas religiosas puras e verdadeiras.

Nesse sentido, o Rambam tentou frisar que os mandamentos da Torá devem ser respeitados, a menos que um judeu seja ameaçado de morte, visto que esses são tempos difíceis. Sendo assim, mesmo se transgredir o mandamento, o judeu ainda estará cumprindo com seus deveres. A vida precede a tudo, mas há três coisas que um judeu não pode transgredir: idolatria, incesto e homicídio premeditado. Nesses casos, é preferível morrer a cometer esses pecados. Em outras palavras, os judeus não devem se misturar, em hipótese alguma, com aqueles que praticam idolatria, nem sob ameaça de morte ou de exílio. De acordo com as palavras do Rambam, “Onde a vida estiver em perigo, qualquer recurso, mesmo que proibido pela Torá, pode ser usado como lenitivo, exceto a prática da idolatria, incastidade ou crime. Nem mesmo para salvar a vida estas ofensas devem ser cometidas” (*Leis fundamentais da Torá*, 5:6).

Ditas todas as informações aqui mencionadas e com base nelas, Maimônides exaltou o estudo da Torá como uma prática que tem como consequência primordial o fortalecimento e a preparação do espírito argumentativo judaico diante da vivência na Diáspora. O estudo da Torá é uma obrigação que deve ser cumprida por todos os judeus e em relação a todos os seus correligionários (*Leis sobre o estudo da Torá*, 1:1). Quando os judeus entenderem esta responsabilidade e praticarem a observância do preceito do estudo, de acordo com o Rambam, poderão entrar na linha de transmissão da tradição judaica de Moisés.

Acreditamos que Maimônides procurou reafirmar a tradição milenar do estudo, ressaltando sua importância, pois este seria, para ele, o meio correto e ideal de fortalecimento do Judaísmo medieval:

Todo judeu tem a obrigação de estudar a Torá, seja pobre ou rico, sadio ou doente, no vigor da juventude ou muito idoso e frágil. Até mesmo um homem tão pobre que seja mantido pela caridade, ou que vá pedir de porta em porta, ou ainda um homem com esposa e filhos para sustentar, todos têm a obrigação de reservar um período definido durante o dia e a noite para o estudo da Torá, como está escrito: “Mas tu meditarás sobre isto dia e noite” (*Leis sobre o estudo da Torá*, 1:8).

O Rambam procurou demonstrar todas as situações em que o judeu deve procurar o estudo da Torá, seja por meio de seu pai, ou por meio de um mestre, assim como deve se comportar quanto a ensinar outros judeus. Isso tem para ele um papel relevante, em que ele afirmou que “[...] o estudo tem precedência sobre a prática, já que o estudo gera a prática, mas a prática não leva ao estudo” (*Leis sobre o estudo da Torá*, 1:3).

Na afirmação dessa concepção, Maimônides discorreu sobre a ideia das três coroas que o povo judeu recebeu: a coroa da Torá, a coroa do Sacerdócio e a coroa da Realeza⁴⁶. Dentre as três, somente a da Torá foi concedida a todo judeu e, por isso, todos que quiserem alcançar seu conhecimento conseguirão. No entanto, a coroa da Torá não é menor que as outras duas, e sim, de acordo com o Rambam, maior que

⁴⁶ A coroa do Sacerdócio foi concedida a Aarão e faz referência à ideia de sacerdócio perpétuo. A coroa da Realeza, por sua vez, foi concedida a Davi, o que serve de base para toda a ideia de descendência e linhagem davídica.

todas elas (*Leis sobre o estudo da Torá*, 3:1)⁴⁷. Por isso ele afirmou que “[...] de todos os preceitos, nenhum é igual em importância ao estudo da Torá. E mais ainda, o estudo da Torá é igual a eles todos, pois o estudo leva a prática” (*Leis sobre o estudo da Torá*, 3:3).

Para Maimônides é através do estudo que as práticas do Judaísmo se fortalecem e que as dúvidas nos corações dos homens desaparecem. Assim, os judeus podem realmente se aproximar de Deus e, ao serem instruídos em sabedoria, terão assegurado a vida no mundo vindouro (*Leis sobre o estudo da Torá*, 3:5; 5:1). O estudo permitirá que a identidade judaica possa ser realmente afirmada diante das pressões vividas pelo povo judeu na Diáspora, a partir de uma prática que possui como pressupostos as concepções que o Rambam trabalhou no início do *Livro da Sabedoria*. Essas concepções iniciais são aquelas que foram tratadas nas *Leis fundamentais da Torá* e nas *Leis sobre o comportamento*. Percebemos aqui, novamente, o desenvolvimento gradual das ideias de Maimônides no decorrer de seu escrito.

Dessa maneira, o judeu virtuoso, para Maimônides, é aquele que acredita em um Deus, que obedece aos mandamentos da Torá, que possui comportamento ideal, que acredita na profecia e que compreende que não deve, de maneira alguma, praticar idolatria. Esse judeu, mesmo que venha a pecar no decorrer de sua vida, ao se arrepender e retornar aos princípios corretos, terá lugar no mundo vindouro. Em outras palavras, no decorrer do *Livro da Sabedoria*, o Rambam procurou demonstrar todo o caminho que levaria os judeus ao fim do sofrimento imposto pela Diáspora.

Maimônides, então, vai levar sua concepção para a finalidade histórica de Israel e vai afirmar a existência de uma unidade judaica. A partir das ideias de arrependimento e expiação, ele vai afirmar que a salvação é, na verdade, conjunta. Segundo ele, “Se cometeu um pecado, então ajudou a conduzir o universo inteiro para o débito e a ameaça de destruição; quando pratica um *mitsvá*, contribui para que o universo tenda ao crédito e lhe traz ajuda e salvação” (*Leis sobre o arrependimento*, 3:4).

⁴⁷ É perceptível a importância do estudo, quando o Rambam afirmou que em caso de julgamento de um judeu após a morte, primeiro será apurado o cumprimento do estudo da Torá e depois os outros mandamentos (*Leis sobre o estudo da Torá*, 3:5).

Em outras palavras, cada indivíduo que permanece firme em sua fé tem parte no conjunto do Povo de Israel e ajudará com que todos possam entrar no mundo vindouro. De acordo com Maimônides, “[...] cada judeu tem uma parte no mundo vindouro, até mesmo o que pecou” (*Leis sobre o arrependimento*, 3:5). Importante frisar que, na concepção maimonidiana, os virtuosos das outras religiões também podem ascender ao mundo vindouro, desde que não pratiquem idolatria e não reneguem a Torá, ou se arrependam de terem feito tais práticas. Apenas os ateus e os hereges realmente não possuem parte no mundo vindouro.

É nessa ideia de redenção que Maimônides irá defender a existência das lideranças locais nas comunidades judaicas. Para ele, “[...] é necessário nomear em toda comunidade um grande erudito, idoso, temente a Deus desde a sua juventude e amado pelo povo, para repreender a multidão e fazê-la arrepender-se” (*Leis sobre o arrependimento*, 4:2). Seria essa liderança local a responsável por fazer com que os judeus mantenham-se no caminho da verdadeira fé e, em caso de desvio, com que retornem às boas práticas. No entanto, ele frisou que essa liderança deve ser um sábio judeu, realmente conhecedor da Torá, e que não pretende usar seu conhecimento para se engrandecer ou tentar viver de caridade.

Maimônides acreditava no livre arbítrio e afirmou que “[...] a livre e espontânea vontade é concedida a todo ser humano” (*Leis sobre o arrependimento*, 5:1). Por isso, acreditava que todos os judeus poderiam ter parte no mundo vindouro. Além disso, Maimônides tinha fé na necessidade do arrependimento dos pecados do povo judeu. Isso explicaria o livre arbítrio, pois os judeus teriam de se arrepender em sua própria vontade. Como podemos ver no seguinte trecho:

Assim como o indivíduo peca impelido por sua própria mente e por sua livre vontade, da mesma forma deve se arrepender, impelido por sua mente e vontade. [...] Ele não decretou a nenhum indivíduo particular que devesse ser aquele que se perderia. Qualquer um dos que se perderam e adoraram ídolos, se não desejasse cometer idolatria, poderia não tê-lo feito. O Criador só instruiu a Moisés sobre qual seria o curso futuro da história, pela natureza, como se poderia dizer, ‘Este povo terá entre si pessoas virtuosas e más’ (*Leis sobre o arrependimento*, 6:2;5).

Somente com o livre arbítrio, como entendido por Maimônides, é que faz sentido a ideia de um arrependimento pleno. Esse arrependimento do povo judeu, somado à compreensão da verdade da profecia e dos mandamentos da Torá, é, para ele, a garantia de que a finalidade histórica dos judeus será alcançada. Ter o desejo de ser pertencente ao Povo Eleito, aquele merecedor da promessa divina de redenção, deve fazer parte da vontade cotidiana do judeu sábio. Isso está intimamente ligado à concepção de uma unidade judaica, em que todos possuem sua parte na salvação do universo. Como podemos notar no seguinte trecho:

Já que todo ser humano, conforme já explicamos, tem livre vontade, um homem deve se esforçar para se arrepender e renunciar aos seus pecados, de forma que possa morrer penitente e assim ser digno da vida no mundo vindouro. [...] Todos os profetas instruíram as pessoas com relação ao arrependimento. Somente através do arrependimento é que o povo judeu se redimirá; a Torá já ofereceu a certeza de que o povo judeu, no período final do seu exílio, finalmente se arrependerá, e então será imediatamente redimido (*Leis sobre o arrependimento*, 7:1;5).

Para Maimônides, como mencionado anteriormente, a história do povo judeu está intimamente ligada à submissão a Deus, e a Diáspora é mais um resultado da revolta do povo judeu contra os mandamentos e os ensinamentos divinos. Nesses conformes, não nos parece estranho o arrependimento ocupar um papel de relevância no *Livro da Sabedoria*. Aquele judeu que trilhou os caminhos ditados pelo Rambam nesse escrito, o judeu virtuoso, é quem compreende sua responsabilidade para com o Judaísmo e será merecedor do mundo vindouro.

A consequência final do judeu virtuoso é o conhecimento e a realização da verdade divina. Em raciocínio análogo, o castigo mais severo, muito além de qualquer punição, consiste na alma judaica que não conseguir alcançar a vida eterna (*Leis sobre o arrependimento*, 8:5). O anseio pelo mundo vindouro faz parte de pertencer ao Judaísmo, e ajudar que a vida eterna chegue é responsabilidade de todos os judeus. Maimônides afirmou que:

É sabido que a recompensa para o cumprimento dos mandamentos e o bem que alcançaremos se nos mantivermos no caminho do Senhor como

recomendado na Torá, é a vida no Mundo Vindouro [...] Quando nós cumprirmos todos os mandamentos da Torá, todas as coisas boas deste mundo virão a nós. Se, porém, transgredirmos os preceitos, os males que estão escritos na Torá cairão sobre nós. Mas, apesar disto, estas coisas boas não são a recompensa final para o cumprimento dos mandamentos, nem são estes males a última pena aplicada àquele que transgredir todos os mandamentos. Este conceito deve ser compreendido da seguinte maneira: O Sagrado – seja Ele louvado - nos deu esta Lei, uma árvore da vida. Quem cumprir o que lá está escrito e o conhecer completa e corretamente alcançará, por este meio, a vida no Mundo Vindouro. A grandeza dos seus atos e a abundância de seu conhecimento será a dimensão pela qual ele alcançará essa vida (*Leis sobre o arrependimento*, 9:1).

Como podemos ver neste trecho, o Rambam afirmou “[...] cumprir o que lá [na Torá] está escrito e o conhecer completa e corretamente” e, mais adiante, “[...] a grandeza dos seus atos e a abundância do seu conhecimento”. Podemos verificar, nessas passagens, o quão importante é, para ele, o comportamento e a ética judaica e o estudo da Torá. É possível compreender, então, por que trabalhou essas noções no decorrer do *Livro da Sabedoria*, antes de chegar até a concepção de mundo vindouro. É por meio do bom comportamento e do conhecimento da Torá que os judeus alcançarão o reino do messias. Esse não é o mundo vindouro, e Maimônides teve a preocupação de trabalhar a diferença entre essas duas noções. De acordo com suas palavras,

Ele nos prometeu, além disto, na Torá, que se observarmos Suas ordens alegremente, e meditarmos sobre a Sua sabedoria continuamente, Ele removerá de nós os obstáculos que nos atrapalham sua observância, como a doença, a guerra, a fome e outras calamidades; nos concederá todos os benefícios materiais para que fortaleçam a nossa habilidade em cumprir a Lei, com a abundância, paz, fartura de prata e ouro. Assim, não estaremos engajados durante todos os nossos dias em prover nossas necessidades físicas, mas teremos lazer para estudar a sabedoria e cumprir o mandamento, e assim alcançar a vida no Mundo Vindouro (*Leis sobre o arrependimento*, 9:1).

Nesses conformes, para Maimônides, o Judaísmo do seu tempo ainda possui salvação, pois eles estão em direção ao reino do messias e não ao mundo vindouro. Dessa maneira, entendemos a importância que ele deu ao seu *Livro da Sabedoria*. Além de procurar guiar o judeu dentro da observância dos mandamentos de forma mais clara e sistematizada, ele tentou afirmar e trazer a esperança de que o messias ainda virá e que a Diáspora é apenas mais um obstáculo dentre tantos outros já vividos pelo

Judaísmo através da história da humanidade. Por isso, a necessidade de diferenciar o reino do messias do mundo vindouro:

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 o 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 [...] 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 antigos já diziam: “A única diferença entre o presente e a Era Messiânica é que a opressão das nações então cessará” (*Leis sobre o arrependimento*, 9:2).

O Rambam procurou enfatizar, nesse primeiro volume do *Mishné Torá*, todas as noções básicas que ele acreditava fazer com que os judeus cumprissem com seus deveres para merecerem a vinda do reino do messias. Talvez fosse do intento do autor que o seu código servisse de base para esclarecer acerca das responsabilidades dos judeus com o bom comportamento, a ética, o conhecimento do Judaísmo, o cumprimento dos mandamentos e a necessidade do arrependimento. Para que, assim, estivessem prontos para a chegada do Tempo Messiânico.

É no Tempo Messiânico que o estudo da Torá alcançaria a plenitude, e essa prática seria o meio pelo qual os judeus alcançariam o mundo vindouro. Maimônides sabia que os judeus de seu tempo estavam em situações diversas e que nem todos poderiam chegar ao patamar dos sábios e eruditos senão através do reino do messias. Essa não seria uma tentativa de afirmar uma esperança apenas para os judeus da Diáspora, mas também a sua própria. Acreditamos que, nas últimas páginas do seu *Livro da Sabedoria*, encontram-se os mais claros e profundos anseios de Maimônides de que a era messiânica está próxima e que pode vir a qualquer momento (*Leis sobre o arrependimento*, 8-10).

Partindo desses pressupostos, Maimônides, que seria um intermediário no estudo da lei judaica para os judeus na Diáspora, trouxe essa responsabilidade para o seu código em si. Perguntamos-nos, neste momento, se o *Mishné Torá* teria como um dos objetivos implícitos, quando da sua produção, de ser o intermédio entre os judeus e o reino do

messias. Maimônides seria, assim, não um facilitador apenas no que concerne à prática da lei judaica, mas também no advento da era messiânica. No entanto, o que podemos realmente afirmar é que, no *Livro da Sabedoria*, é perceptível a tentativa de fortalecimento da observância do Judaísmo e a afirmação de uma identidade judaica a partir de suas concepções e ensinamentos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A grande maioria dos estudos referentes aos escritos de Maimônides tem por intuito reverenciar sua figura e destacar suas concepções filosófico-teológicas. Essas concepções foram mais exploradas pelo Rambam em seu *Guia dos Perplexos* e, por isso, a historiografia se atém mais sobre esse escrito em especial. No entanto, o presente trabalho teve como intuito enriquecer a análise em torno do *Mishné Torá*. Partimos, para tanto, da primeira fase da controvérsia para conseguir realizar uma análise do discurso do código e do personagem de Maimônides.

A princípio, contextualizamos o ambiente cultural e político sob os quais o Judaísmo medieval estava inserido. Nosso enfoque espacial foram as comunidades judaicas sob domínio muçulmano, principalmente as que estavam situadas no Oriente Próximo e na África do Norte. No Capítulo 01, 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. Somado a isso, discorreremos sobre as 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.

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 procuramos 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*.

Nosso principal objetivo foi realizar uma análise do discurso de Maimônides no *Mishné Torá* (juntamente a algumas de suas correspondências pessoais), inserida no contexto da primeira etapa da controvérsia maimonidiana, que se iniciou em 1180 e terminou por volta de 1204. Compreendemos que, ao escrever esse código talmúdico, o Rambam possuía o intuito de fortalecer a identidade judaica medieval, a partir de esclarecimentos e ensinamentos da tradição talmúdica. Acreditamos 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 muçulmano e cristão, como verificamos nos Capítulos 1 e 2.

É oportuno retomarmos a pergunta: “De que forma, para Maimônides, relacionar a filosofia com os estudos bíblico-talmúdicos poderia ajudar a fortalecer a identidade judaica?” No Capítulo 3, foi possível fazer uma análise acerca das concepções de Maimônides expostas no *Livro da Sabedoria*, o primeiro volume do *Mishné Torá*. É perceptível a preocupação de Maimônides com os ensinamentos que compreendia como essenciais para que os judeus se mantivessem leais e firmes em sua fé, mesmo dispersados e sobre diferentes posturas políticas

A problemática do nosso trabalho girou em torno da tentativa de fortalecimento identitário judaico, a partir de uma sistematização racional da tradição talmúdica, realizada no *Mishné Torá*. Na busca para responder à questão crucial desta pesquisa – realizar uma sistematização racional da tradição talmúdica resultaria, para Maimônides, numa fragilização da identidade judaica? – trabalhamos com as seguintes hipóteses: o discurso de Maimônides, visando fortalecer a identidade judaica medieval, tem como principal objetivo a continuidade das doutrinas judaicas tradicionais; em seus escritos, ele procurou afirmar bases para uma identidade judaica que pudesse sobreviver diante das pressões externas e internas pelas quais passavam o Judaísmo de sua época. Dessa forma, a análise do seu discurso no *Livro da Sabedoria* confirmou nossas hipóteses.

Maimônides trouxe para si a responsabilidade de sistematizar e facilitar o acesso às leis talmúdicas, sendo que, para isso, procurou afirmar sua legitimidade e sua autoridade como *nagid* e estudioso da lei judaica, de grande influência no Egito e regiões

circunvizinhas. Ao afirmar ao longo de seu *Livro da Sabedoria* que a Lei Oral, como compilada até o século XII, provinha de uma tradição ininterrupta (*Mishné Torá*, Intr.), o Rambam quis dar ao seu código validade tão legítima que sua obra também faria parte dessa tradição da transmissão proveniente desde os tempos de Moisés.

Em nossa opinião, é perceptível, no *Livro da Sabedoria*, a preocupação de Maimônides com os fundamentos essenciais do Judaísmo (*Leis fundamentais da Torá*, 1:1). Mas igualmente importante eram as leis que diferenciavam os judeus dos não judeus, principalmente no que tange à não idolatria e ao comportamento ético (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 2:4; *Leis sobre o comportamento*, 1:4). O judeu é, para ele, aquele que possui o verdadeiro comportamento e ética virtuosos, de fé inabalável e que jamais praticará idolatria, pois sabe reconhecer o verdadeiro Deus.

A redenção está reservada para os judeus firmes em sua fé, os quais formam um grupo coeso (*Leis sobre o arrependimento*, 3:5). Esse grupo se reconhece e afirma sua identidade como pertencente ao “povo eleito” e compreende e cumpre com suas obrigações religiosas. Vale ressaltar que a chegada da redenção significa o fim do sofrimento judaico, assim como do cotidiano da Diáspora e a desmistificação de todas as crenças erradas que tentavam seduzir e destruir os judeus.

As concepções de Maimônides estão cheias dos anseios pela era messiânica, o que era muito comum no Judaísmo medieval. Somada a isso, está sua necessidade de diferenciar os judeus dos não judeus e esclarecer os perigos da idolatria. O Rambam trabalhou a ideia de que a idolatria seduz e contamina e que os judeus nunca podem se aproximar de tais práticas perniciosas, para que não se percam em sua fé (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 4:1-6; 5:1; 9:1-16).

Sendo assim, Maimônides demonstrou, ao longo do seu *Livro da Sabedoria*, os fundamentos da fé, mas também sistematizou, dentro da Lei Oral judaica, aquilo que era proibido ou permitido dentro dos temas que serviriam de base para o entendimento de todos os outros volumes do seu *Mishné Torá*. Na tentativa de fortalecer a ideia de que é necessário haver uma comunidade judaica na Diáspora coesa, homogênea e unida, é que ele lançou os fundamentos para uma unidade judaica que deve ser capaz

de sobreviver através das dificuldades impostas ao Judaísmo. É com esse intuito que Maimônides exaltou o estudo da Torá e do Talmude.

Como dito no Capítulo 2, o Rambam procurou dar uma orientação ao estudo para todas as comunidades judaicas que seus escritos pudessem atingir e influenciar. Dessa forma, temos no discurso de Maimônides uma busca pela manutenção identitária judaica, a qual tinha de responder aos anseios políticos, sociais e culturais de uma comunidade fragmentada pela Dispersão. Acreditamos que, em sua forma de racionalização das leis judaicas, Maimônides pretendeu fortalecer os dogmas e a fé no Judaísmo, sem jamais pretender romper com a tradição religiosa.

Para Maimônides, o estudo tinha papel essencial para o verdadeiro judeu e para a manutenção do Judaísmo de seu tempo. Ao perceber que os responsáveis pelo estudo e pela difusão dos ensinamentos da Lei não estavam sendo suficientes (*Mishné Torá*, Intr.), clamou para si a responsabilidade de facilitar o acesso, nesse caso, da *Mishná*. Logo, o *Mishné Torá*, tendo motivações e público definidos, possui um discurso com forma e conteúdo específicos.

É no *Livro da Sabedoria* que o Rambam demonstrou que o estudo era um meio poderoso para o fortalecimento da fé judaica. Mais ainda, o estudo é a maneira pela qual os judeus poderão se manter firmes em sua fé e não ser seduzidos por práticas idólatras, mas também é o meio pelo qual os judeus alcançarão a redenção (*Leis sobre o estudo da Torá*, 5:1; *Leis sobre o arrependimento*, 9:1). Maimônides acreditava que, quando todos os judeus forem sábios e compreenderem, na totalidade, a lei judaica, é que a era messiânica terá seu início. Quanto mais os judeus estudarem a Torá e o Talmude, mais próximos das práticas religiosas ideais eles estarão, a partir da ideia de que “[...] o estudo leva à prática” (*Leis sobre o estudo da Torá*, 1:4). Dessa maneira, a partir do estudo e da prática dos preceitos é que os judeus poderão alcançar a vida no mundo vindouro e cumprirão com sua parte no pacto realizado no Monte Sinai.

Os judeus, como minoria marginalizada no conjunto das comunidades judaicas na Diáspora, sofriam estímulos externos, como mencionado no capítulo 1, e internos para que afirmassem sua identidade como coletivo. A propagação do estudo da Torá e do

Talmude seria, nesse contexto, um dos principais estímulos internos do Judaísmo medieval. Isso permitiria aos judeus reconhecerem a si mesmos como grupo coeso em meio a uma diversidade de situações, seja sob o Cristianismo ou sob o Islamismo.

Acreditamos que Maimônides entendia o importante papel que o estudo da lei ocupava no seu tempo. Numa situação de crise do gaonato e surgimento de diversos outros líderes de prestígio, que poderiam orientar os judeus, compreendemos que o *Mishné Torá*, como foi escrito, está voltado para esse mesmo objetivo. O Rambam pretendia esclarecer a tradição talmúdica para que fosse possível manter uma coesão nas diversas comunidades da Diáspora.

Dessa maneira, o Judaísmo não sofreria uma profunda deterioração nos diversos contextos sociais e culturais sob os quais estava submetido. Maimônides tomou para si a responsabilidade de sistematizar racionalmente o estudo da Lei Oral, pois notou a necessidade de uma manutenção do objetivo de propagar o estudo dentre as diferentes comunidades judaicas espalhadas pela Dispersão. Para ele, a sistematização racional da lei oral facilitaria que os mandamentos e a observância da lei judaica fossem memorizados, compreendidos e cumpridos. Na sua concepção, tal sistematização não significaria uma fragilização do Judaísmo, mas sim a reafirmação de uma identidade judaica, dando-lhe vigor para sobreviver e para que os judeus cumprissem com sua finalidade histórica, a qual havia sido prometida no Monte Sinai.

5 REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

HALEVI, Y. *The Kuzari: in defense of the despised faith*. 2ª ed. New York: Feldheim, 2009.

MAIMÔNIDES. *A epístola do lêmen*. São Paulo: Maayanot, 1996.

_____. *Comentário da Mishná*. São Paulo: Maayanot, 2000.

_____. *Epístolas*. São Paulo: Maayanot, 1993.

_____. *Le livre de la connaissance*. Paris: PUF, 2004.

_____. *Mishné Torá: o livro da sabedoria*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____. *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.

_____. *The guide for the perplexed*. 2ª ed. London: University of Chicago, 1974.

SAADYA GAON. *The book of doctrines and beliefs*. Indianapolis: Hackett, 2002.

SHAILAT, I. *Igerot ha-Rambam*. v. 2. Maale, Israel: Adumim, 1988.

VALLE, C. *Cartas y testamento de Maimonides*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1989.

Obras de referência

AUSUBEL, N. *Conhecimento judaico*. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.

BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.

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.

DUJOVNE, L. *Introducción a la historia de la filosofía judía*. Buenos Aires: Israel, 1949.

GORODOVITS, D.; FRIDLIN, J. *Bíblia hebraica*. São Paulo: Sefer, [s.d.].

KOOGAN, A; ROSS, R (Orgs.). *Enciclopédia judaica*. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Orgs.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. v. I. São Paulo: Edusc, 2006.

Bibliografia instrumental

BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à análise do discurso*. São Paulo: UNICAMP, 2004.

BOBBIO, N. *Dicionário de política*. v. 1. 11ª ed. Brasília: EDIUNB, 1998.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CARVALHO, F. A. L. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 143 - 165, 2005.

CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 2002.

_____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MAINGUENEAU, D. Discurso. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (Orgs.) *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.

ORLANDI, E. P. *Discurso e leitura*. Campinas: Unicamp, 2000.

PINTO, M. J. *Comunicação e discurso: introdução à análise de discurso*. São Paulo: Hacker, 1999.

SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p.13 - 30.

SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

VAINFAS, R. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. v.1. Brasília: EDIUNB, 2009.

Obras de apoio

ALTMANN, A. *Studies in religious philosophy and mysticism*. New York: Cornell University, 1969.

ASSAF, S.; DEROVAN, D. Gaon. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. p. 380 – 386.

BAER, I. *Galut*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

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.

BEINART, H. *Los judíos en la España*. Madrid: MAPFRE, 1992.

BEN-SASSON, H. H. (Org.). *A History of the jewish people*. 12ª ed. Massachusetts: Harvard, 2002.

_____. *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.

BORGER, H. *Uma história do povo judeu*. São Paulo: Sefer, 1999.

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.

British Library. Digital catalogue of illuminated manuscripts. Disponível em: <<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/welcome.htm>>. Acesso em 15 de janeiro de 2013.

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.

DUBNOW, S. *Manual de la historia judía: desde los orígenes hasta nuestros días*. Buenos Aires: Judaica, 1944.

DAVIDSON, H. A. *Moses Maimonides: the man and his works*. London: Oxford University, 2004.

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*. 2ª ed. Beirut: Catholique, 1995.

FELDMAN, S. A. A polêmica cristã-judaica: o debate de Barcelona (1263) no contexto da Reconquista. In: _____. *Marginalizados e excluídos do mundo Tardo Antigo e Medieval*. Vitória: GM, 2011. p. 89 – 106.

FRANK, D. H.; LEAMAN, O. (Orgs.). *Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

_____. *History of Jewish philosophy*. v. 2. New York: Routledge, 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*. 3ª ed. New York: Schocken, 1974.

GRAYZEL, S. *A history of the jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947.

GUINSBURG, J. (Org.). *Do estudo e da oração: sùmula 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.

HADDAD, G. *Maimônides*. São Paulo: Liberdade, 2003.

HALBERTAL, M. *Concealment and revelation: esotericism in Jewish thought and its philosophical implications*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

HEMSHEJ, D. *Evolución e historia del Judaísmo sefardita*. Jerusalem: Organização Sionista Mundial, 1982.

HUSIK, I. *A history of mediaeval Jewish philosophy*. New York: Macmillan, 1916.

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.

KRAEMER, J. *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.

KRIEGEL, M. Judeus. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Orgs.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. v. I. São Paulo: Edusc, 2006. p. 37 - 53.

LASKIER, M. Almohades. In: BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. p. 681 – 682.

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.

MANEKIN, C. H. *On Maimonides*. New York: Cengage Learning, 2004.

MANN, J. *The jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*. 2ª ed. New York: Oxford, 1970.

MASRIYA, Y. *Los judíos en Egipto*. Buenos Aires: Congreso Judío Latinoamericano, 1972.

NAJMANOVICH, R. L. *Maimônides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

POLIAKOV, L. *De Cristo aos judeus da corte*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *De maomé aos marranos*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

ROSAL, J. P. del (Org.). *De Abrahán a Maimónides: los judíos en Córdoba (ss. X - XII)*. v. 3. 3ª ed. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992.

ROSNER, F. *Abraham Maimonides's wars of the lord and the maimonidean controversy*. New York: Maimonides Research Institute, 2000.

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.

SELTZER, R. M. *Povo judeu, pensamento judaico*. v. 2. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989.

SILVER, D. J. *Maimonidean criticism and the maimonidean controversy 1180 - 1240*. Boston: Brill, 1965.

STRAUSS, L. *Maimonide*. 2ª ed. Paris: PUF, 2012.

TIROSH-SAMUELSON, H. Philosophy and kabbalah: 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.

_____. Aspectos da história social e cultural da judiaria na Provença. In: UNESCO. *Vida e valores do povo judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 199 – 224.

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.

ZAC, S. *Maimonide*. Paris: Seghers, 1965.

APÊNDICE – CRONOLOGIA DA VIDA DE MAIMÔNIDES

- 1135 – 30 de março, nascimento de Maimônides em Córdoba, Andaluzia;
- 1148 – 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 lossef;
- 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 – OS TREZE PRINCÍPIOS DO JUDAÍSMO

Os Treze Princípios do Judaísmo segundo Maimônides⁴⁸:

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);

⁴⁸ Como exposto em seu *Tariag há-Mitzvoth* (1991).

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.