

IEHUDÁ HA-LEVI: A RETÓRICA NA POLÊMICA RELIGIOSA NO SÉCULO XI-XII – O LIVRO DO CUZARI

Iehudá Ha-Levi: rhetoric in the religious polemics in the 11th-12th centuries – The Book of Cuzari

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman (UFES-LETAMIS)
Professor Associado IV do Departamento de História da UFES¹
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6385-0577>
E mail: serfeldpr@hotmail.com

Recebido em: 12/06/2020
Aprovado em: 24/08/2020

Resumo: O poeta, rabino, médico e pensador judeu Iehudá Ha-Levi ²foi um polemista religioso que viveu no final do século XI e meados do século XII na Hispânia das três religiões. Sua obra poética é ampla e nela se destacam os poemas que relatam a relação dos judeus com Sion, a sua terra ancestral. O foco deste artigo é a construção de uma retórica do oprimido no contexto da polêmica judaica em confronto com as outras duas religiões monoteístas. Na obra “Cuzari”, Ha-Levi recupera a narrativa da conversão dos cázaros ao judaísmo, criando uma obra literária que envida esforços para demonstrar que a religião judaica é superior a de seus concorrentes, mesmo estando o povo judeu sujeito a uma condição de minoria oprimida.

Palavras-chave: Cuzari; polêmica religiosa; Judaísmo.

Abstract: The Jewish poet, rabbi, doctor and thinker Iehuda Ha-Levi was a religious polemicist who lived in the late 11th and mid 12th century in the Hispania of the three religions. His poetic work is wide ranging, including poems that recount the relationship of the Jews with Zion, their ancestral land. The focus of this article is the construction of a rhetoric of the oppressed in the context of Jewish polemics in confrontation with the other two monotheistic religions. In the work “Cuzari”, Ha-Levi recovers the narrative of the conversion of the Khazars to Judaism, creating a literary work that endeavors to demonstrate that the Jewish religion is superior to that of its competitors, even if the Jewish people were subject to an oppressed minority condition.

Key-words: Cuzari; religious polemics; Judaism.

O CONTEXTO

O personagem é oriundo da Hispânia medieval, em pleno processo de mutação. Nasceu após a queda do califado de Córdoba (1031), no período em que os diversos reinos cristãos avançavam para o sul e gradualmente ocupavam os espaços antes dominados pelos muçulmanos. Havia diversos principados (taifas) liderados por governantes muçulmanos, entre os quais a cidade de Toledo, que fora a capital do reino visigótico que desaparecera com a invasão muçulmana no século VIII.

Iehudá Ha-Levi nasceu na mesma Toledo no ano de sua conquista pelo rei leonês-castelhano Afonso VI, a saber, 1085.³ Uma cidade e uma conquista paradigmática, pois simbolizava o avanço cristão e a retomada da antiga capital dos visigodos. Eis aqui o dilema e a realidade de toda a vida de Iehudá: estará sempre entre a cristandade e o islã, ora em meio a um conflito, ora em um período de trégua.

Os judeus terão de se adequar ao contexto destes conflitos: do lado do Mediterrâneo ocidental com as tentativas cristãs de retomada dos espaços perdidos no século oitavo, que certas linhas historiográficas costumam denominar 'reconquista cristã'; já do lado oriental do Mediterrâneo, não tarda a começar o movimento de retomada da terra Santa, das mãos dos 'infiéis' muçulmanos, denominado, pela maioria dos autores, como cruzadas.

Serão alguns séculos de conflitos e os judeus em meio a esta ampla turbulência deverão se prover de muita espiritualidade e reserva moral para superar as pressões para conversão à uma das duas religiões monoteístas que almejam a supremacia e tendem gradualmente a abandonar estatutos de tolerância às minorias que vivem em seus territórios.

Uma longa era de tolerância estava se encerrando, e outra era de intolerância se avizinhava celeremente. Aos judeus restava abandonar a sua fé milenar, ou resistir diante da pressão do meio externo: Iehudá Ha-Levi será um marco desta resistência.

DA TOLERÂNCIA ÀS MINORIAS RELIGIOSAS À PRESSÃO E OPRESSÃO DA ALTERIDADE

O contexto do tempo que Iehudá Ha-Levi viveu não foi tranquilo para minorias. Tanto nos espaços dominados pelos cristãos, quanto naqueles sob o domínio islâmico estava se passando de estatutos de tolerância para políticas religiosas de profunda intolerância. Vejamos cada caso. Resgatarei artigos de nossa produção, para ilustrar esta mutação. Falemos antes sobre a tolerância no contexto da Antiguidade Tardia cristã até o ano Mil.

A patrística teve uma enorme variedade de atitudes em relação aos judeus. Na patrística grega (oriental) personagens como os alexandrinos Clemente e Orígenes dialogaram e aprenderam muito com sábios judeus; o mesmo com o monge e erudito Jerônimo que desfrutou de aprendizados diversos dos sábios judeus, inclusive no hebraico bíblico, o que lhe ajudou a verter as Escrituras ao latim na Vulgata (FELDMAN, 2004).

Isso não impediu que discursos de ódio e intolerância fossem proferidos e registrados nas obras dos acima citados, de maneira que a imagem judaica fosse

associada tanto ao erro, quanto a malignidade. Os mais marcantes nesta atitude são, a nosso ver, Jerônimo e João Crisóstomo. As palavras dedicadas aos judeus em seus textos ou homílias depois copiadas são modelares no terreno da retórica violenta e agressiva.

A retórica de Jerônimo e de João Crisóstomo em relação aos judeus e ao judaísmo ressoou no período da consolidação do cristianismo como religião aliada do Império, e seu eco se fará ouvir em muitos dos teólogos do medievo. Associações com o mal, com costumes devassos, carnalidade e glotoneria, e até com o demônio e seus asseclas. Uma imagem que se tornará um fenômeno de longa duração, ressoando na retórica dos pensadores cristãos através dos tempos (FELDMAN, 2004)..

Já na patrística latina (ou ocidental) há autores que carregaram fortemente no tom agressivo aos judeus, mas Agostinho, bispo de Hipona aparece-nos como um modelo de moderação relativa, pois mesmo criticando os judeus pela sua cegueira, consegue trazer um aporte novo. Insere os judeus na história sagrada e justifica sua presença e até mesmo a tolerância imperial romana já vigente. No nosso entendimento o hiponense mantém os judeus com o mínimo suficiente dos antigos direitos de *religio licita*, outorgados pela legislação imperial anterior a Constantino. Uma síntese do ódio e repulsa, com a legalidade imperial. Fez isto com o talento de seu pensamento e escrita (FELDMAN, 2008).

No nosso entender, o Hiponense concebe uma função histórico-religiosa aos judeus em que atribui para eles: uma participação ‘honrosa’ no passado ao receber a lei e a revelação inicial, uma cegueira para eles no presente, e a esperança que parte dos judeus perceba no futuro, na segunda vinda de Jesus, a sua majestade e participem da redenção sob seu manto. Portanto tolera-los, seria importante, tendo em vista que os judeus têm função na história sagrada (FELDMAN, 2008).⁴

A tolerância agostiniana perpassará um pouco mais de meio milênio. Com momentos de exceção: o reino visigótico de Toledo realizou conversões forçadas sob Sisebuto e os reis subsequentes envidaram esforços em discriminar ainda mais os conversos, colocando-os como falsos cristãos e infiltrados para solapar a cristandade (FELDMAN, 2017).

Mas a tônica deste meio milênio foi a tolerância matizada, na qual os judeus eram excluídos do pleno convívio, usufruíam de direitos de exercer apenas determinadas profissões (especialmente o comércio). Excluídos de diversos espaços ‘puros’, mas podendo viver nas suas comunidades, com direitos de minoria embasados nas diretivas que emanavam do direito romano, na qual o estatuto de “*religio licita*” era parcialmente preservado.

O papa Gregório Magno (590-604) construiu um estatuto de tolerância aos judeus, a partir de bulas⁵ e práticas que os protegiam, mesmo especificando que sua função histórica era estarem presentes no Milênio e parcialmente se converterem. Adotava versão moderada de Agostinho: os judeus poderiam existir até a segunda vinda de Jesus, e então se converter (FELDMAN, 2004). O império carolíngio e seus sucessores imediatos mantiveram este *status quo*, e não incomodaram seus judeus. Protestos de bispos carolíngios são conhecidos pelo fato de os judeus terem liberdades e poderem traficar escravos sem maiores entraves.

Observemos agora a tolerância aos povos do Livro (*dhimmis*) sob o Islã clássico. O profeta Maomé é bastante contraditório em relação aos judeus, de acordo ao

Alcorão. Amplamente influenciado pelas duas religiões monoteístas que o antecederam, povoa as páginas da obra a ele atribuída,⁶ com personagens bíblicos. Abraão, Jacob, Moisés, David, Jesus e evidentemente Ismael o tronco dos povos árabes. Acredita ser o terceiro de uma trinca de grandes profetas; Moisés, Jesus e Maomé.⁷

Aprende muito de seu conhecimento bíblico nas viagens de caravanas que empreendeu antes do encontro e revelação recebida do arcanjo Gabriel, enviada por Alá. No exílio em Medina (Iatrib) tem mais contatos com judeus e acredita que estes se converteriam a sua nova religião. Por isso faz comentários corânicos afetivos e bastante elogiosos aos judeus. Esta é uma fase que se encerra quando tenta converter os judeus das cidades (Meca e Medina) e tribos já então convertidas ao judaísmo ao islamismo. O discurso muda de tom: passa a ser ríspido e agressivo em relação aos judeus. A atitude foi converter a ferro e fogo as tribos ou escravizá-las (DEMANT, 2004).

Portanto há dois tons e duas posturas em relação aos judeus e ao judaísmo. Uma moderada e tolerante, de outro lado uma muito agressiva. Os califas após as primeiras conquistas, vencendo os impérios bizantino e persa, submeteram centros urbanos povoados com milhares de cristãos e judeus. Eram conquistadores, mas eram minoria. Adotar uma política tolerante era estratégico. Ademais os povos nômades não pagavam impostos, e se todos se convertessem quem manteria os estados recém surgidos?

O que surge é baseado na primeira postura de Maomé. Um estatuto de tolerância que é atribuído ao califa Omar, ainda que haja dúvidas sobre sua autoria, foi criado pelos primeiros califas no sentido de não estimular revoltas e tampouco perder os impostos de seus súditos.⁸ Sendo minoria, os invasores não estimularam conversões forçadas e até não fizeram pregações sistemáticas de sua ‘verdade e de sua revelação’.

Exigiram respeito e obediência civil e concederam direitos de ‘minorias’ aos Povos do Livro. Como nos relata Poliakov (1984, p. 24), “[...] o Islã é (foi), por excelência uma religião de tolerância”. Há episódios de violência, mas a relação com os povos do livro é de moderação e convivência razoavelmente tolerante. Pelo menos até as Cruzadas.

Desta maneira os judeus viveram em relativa tranquilidade sob os califas iniciais e também nos califados de Damasco, Bagdá e Córdoba (Córdova). O panorama não se alterou muito após a queda do califado cordobês (1031). Os pequenos principados ou taifas que o substituíram ainda foram tolerantes e permitiram os judeus seguir na sua vida comunitária, e participar no refinado caldeirão de três culturas que floresceu neste breve período (DEMANT, 2004).

Havia muitos judeus nas cortes califais e nas taifas em funções honrosas tais como médicos, consultores, ministros e até vizires. As interações culturais por vezes levavam a conflitos, mas a regra é que havia tolerância e respeito mútuo. A historiografia judaica denomina este período como a Idade de ouro do judaísmo ibérico, tanto sob o califado, quanto sob as taifas.⁹

A radicalização do Islã no ocidente medieval ocorrerá sob o domínio almorávidas e almôades, que saem do norte da África e dominam região de Al Andaluz. A tranquilidade relativa dos judeus é alterada e tempos mais sombrios ocorrem. Vejamos as interações entre as três religiões na Hispânia.

O contexto posterior à tomada de Toledo por Afonso VI (1085) é de gradual radicalização no Islã peninsular. O avanço cristão é ainda lento, mas é dada uma espécie de sinal de alerta. Os governantes das taifas receiam que não tenham forças militares

para conter a ameaça cristã de ‘retomar’ os espaços de Al Andaluz. O que se configura é que o refinamento cultural e o estilo de vida nos espaços das taifas haviam há muito tempo, alterado a belicosidade dos habitantes das taifas. O que fazer?

Os reinos muçulmanos do sul da Hispânia pedem socorro a dinastia almorávida que se estabelecera na região do Magreb (ou Magrebe ou Maghreb seria a parte ocidental do norte da África) e se expandira até a África transaariana havendo chegado até o rio Níger, na África ocidental. Organizados e belicosos não envidam esforços para ajudar seus irmãos de fé na Hispânia muçulmana, mas com a clareza que eram frouxos na observação da ortodoxia islâmica. A intervenção almorávida leva as taifas tanto ajuda militar, quanto posições religiosas mais rigorosas, no que tange aos muçulmanos (DEMANT, 2004).

O clima de intolerância se agudizará na Hispânia muçulmana nas décadas seguintes e através do século XII. Os almorávidas serão superados por uma nova dinastia que ascende ao poder primeiramente no Marrocos e depois na península ibérica, os almôades. Mas este momento se localiza adiante de nosso recorte historiográfico.

Simultaneamente num lento processo, se inicia uma efervescência espiritual no ocidente medieval cristão que culminará no movimento das Cruzadas. Múltiplas razões e muitos detalhes que não aprofundaremos. O momento de alterações nas condições socioeconômicas é um longo e detalhado processo. Num resumo bem conciso, o ocidente medieval começa a se reerguer das múltiplas invasões num processo gradual através do século X. Passaram as grandes ondas de germânicos, muçulmanos, eslavos e normandos e as sociedades europeias no ocidente vão se reerguendo. Um processo gradual.

A proximidade do ano Mil exacerbou a espiritualidade já bastante intensa com a perspectiva de segunda vinda de Jesus. George Duby e Hilário Franco Jr. escreveram obras relativas a este redespertar espiritual.¹⁰ O milênio não aconteceu, mas o século XI é um momento de crescimento econômico, comercial, urbano e também espiritual. Este processo culmina com o início do movimento cruzadista.

Os últimos anos do século assistem tanto a declaração do papa Urbano II que inicia a primeira cruzada, quanto em paralelo a eclosão de uma cruzada popular que agrega populações marginalizadas do norte da França e do Império que saem no encalço de infiéis que habitavam esta região sob a proteção de senhores cristãos: os judeus.

O resultado da cruzada popular é uma sequencia de violência até então nunca ocorrida. Muitas cidades do Império serão invadidas por turbas ensandecidas que ofereceram aos judeus as opções, seja da morte, seja da conversão forçada. O resultado é trágico: muitos chefes de família judaicas enfrentados por estas duas opções, optam pela imolação dos membros da família em “santificação do Nome de Deus” (denominada *Kidush Hashem*) e sua auto imolação (SOUZA, 2018).

O CONTEXTO CULTURAL DO FINAL DO SÉCULO XI E INÍCIO DO SÉCULO XII

Iehudá Ha-Levi vive num mundo de conflitos, seja no ocidente, quanto no oriente. Avanços cristãos na península ibérica e reações muçulmanas para retomar espaços ‘reconquistados’¹¹; tentativas de reinos ou agrupamentos de guerreiros cristãos querendo libertar e ocupar o levante, com ênfase na Terra Santa.

Mas há outros conflitos além destes. A tradução e difusão de escritos de Aristóteles que se inicia no oriente e chega ao mundo cristão no mesmo período de Ha-Levi, traz turbulência espiritual. Alguns autores se entusiasma com o estagirita. E concebem novas interpretações racionais para a religião. Os encontros e desencontros das três religiões monoteístas com o assim denominado neo aristotelismo,¹² começam já nos espaços islamizados muito cedo. As interpretações do sábio Averroes (n. 1126) geram temores nas três religiões por vários séculos ainda. Averroísmo é visto com receio. Esse tema extrapola nosso recorte temático e temporal.

No século IX da era comum em Bagdá, sob o califado abássida se estabelece sob proteção do califa uma casa da Sabedoria (ou do Saber) que era uma imensa biblioteca e um centro de traduções, especialmente do grego para o árabe. Obras tanto de Platão, quanto de Aristóteles, foram traduzidas e a partir disto discutidas e relacionadas com a teologia islâmica. Um refinamento espiritual começa a ser desenvolvido

POETA, FILÓSOFO, MÉDICO E RABINO

A personalidade de Iehudá Há-Levi, seus saberes e reflexões impressionam o leitor. Os pesquisadores denotam muito respeito e admiração pela competência e pela variedade de atuações de Iehudá na sua trajetória de vida. Isso era comum entre os sábios judeus e muçulmanos, neste período. Guinzburg (1968, p. 355 -356) nos diz sobre sua poesia:

O maior poeta hebreu desde os tempos bíblicos [...] a grande voz poética do Exílio [...] não foi apenas a sua maestria de rimador elegante afeito ao metro árabe ou castelhano, nem o seu incomparável manejo do hebraico que semi-sepulto então nos livros e nas arcas sagradas, parece em seus lábios a fala viva de um povo, nem a delicadeza de sua lírica, ou o fervor de seu hinário sinagoga.

Poliakov (1984, p. 84) é elogioso também: “Assim o príncipe dos poetas judeus é também o mais antigo poeta lírico espanhol cujo nome chegou até nós”.

Uma avaliação muito elogiosa e que não diminui quando Seltzer (1990, p. 361) nos diz:

A poesia de Ha-Levi está entre as maiores na literatura hebraica medieval. Escreveu poemas sobre todos os temas seculares e religiosos clássicos: os prazeres do vinho e da amizade, a paixão do amor, a beleza da natureza, o significado exaltado dos dias santos – e criou um gênero especial, cânticos de anseio por Sion, que são importantes para se compreender a clara percepção que Ha-Levi tinha da relação do judaísmo com a filosofia.

As suas poesias mereceriam um estudo próprio, mas o ultimo gênero citado por Seltzer, merece pelo menos breves comentários. Os poemas que eu denominaria, com muito receio e cautela, ‘sionistas’, são espelho da forma que o poeta e filósofo percebia o desmanche da era de ouro do judaísmo sefaradita.

Seltzer concorda com nossa hipótese de que as cruzadas no oriente e o choque entre os almorávidas e os reinos cristãos do ‘norte’ na sua amada Andaluzia ¹³, levou Ha-Levi a refletir sobre o sentido da realidade judaica, o papel da diáspora e o significado de sair da Andaluzia e emigrar para Israel. A terra de Israel, e em específico, Jerusalém adquirem um sentido teleológico na filosofia da História, em que os judeus são o instrumento da redenção. O autor nos diz que o contexto gera para Ha-Levi este cabedal de poesia e espiritualidade:

O sentimento de não achar-se em casa neste mundo, dominante em muita espiritualidade medieval – um anelo por uma forma mais elevada, mais pura de perfeição e de paz interior – tomou, na poesia de Ha-Levi, a forma judaica específica de meditação sobre a desolação física e a grandeza espiritual da Terra Santa (SELTZER. 1990, p. 361).

Assim já na poesia, as concepções filosóficas e a percepção da razão de existência do povo judeu estão refletidas. Renunciar as belezas e riquezas da Hispânia ou Andaluzia e se dirigir à arruinada Terra Santa na qual se realizara o encontro do povo judeu com Deus, sob patriarcas e profetas, na qual o Templo Sagrado fora erigido, e na qual a redenção se estabeleceria no final dos tempos. O lócus da sacralidade é lá.

Ben Sasson (1976, p. 529) coincide com nossa interpretação de que o contexto é fundamental para entender a obra e as ideias de Ha-Levi. Interpretando o texto do sábio judeu diz usando as terminologias de Ha-Levi, que destacamos com aspas simples:

[...] O judaísmo espanhol na sua época, parte do qual habitava ‘nas regiões de Edom’ enquanto parte deste se localizava ‘nas fronteiras da Arábia’ – como ele poeticamente descrevia a distribuição dos judeus entre principados cristãos e islâmicos. Ele vivia entre as mudanças que seguiram a cruzada que estava sendo combatida na Espanha (denominada Reconquista) e ele sabia da luta dos cruzados na terra de Israel [Tradução nossa adaptada]. ¹⁴

A tensão entre cristãos e muçulmanos não arrefecerá nos séculos seguintes, por consequência disto a condição judaica entre exércitos que postulam verdades absolutas e um radicalismo amplo, geral e irrestrito é bastante difícil. Assim a busca das saídas desta geração de pensadores judeus, ora tende para mística, ora tende para a racionalidade. Ora pela via natural, mas geralmente pela sobrenatural.

Há nuances e variedades de posições. Inspirados pelo neo aristotelismo, ou pelo neoplatonismo, os olhares se diferenciam. O primeiro define uma perspectiva racional e embasada seja no próprio Aristóteles, seja num de seus mais influentes interpretes medievais Averróes ou Averrois (1126-1198); o segundo grupo tem um de seus esteios em Avicena (980-1037), anterior e embasado mais em Platão, do que no estagirita. Ha-Levi era mais próximo do neoplatonismo, da mística e não apreciava o racionalismo neoaristotélico. Voltaremos a esta questão adiante.

Sob ambas as vertentes se trata de interpretações religiosas, influenciadas pela filosofia, mas sempre sob o guarda chuva de alguma das religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo ou islamismo. O foco original grego que tinha uma realidade pagã e a mitologia grega por detrás, mesmo se matizada e alocada num lócus de crenças

antigas, não existe. Trata-se de adaptações de Platão e de Aristóteles num contexto religioso medieval.

Falbel (1983, p. 66) nos explica qual era o alinhamento de Ha-Levi quando já fala sobre a obra que analisaremos (O Cuzari) dizendo que na parte final desta:

Halevi critica o aristotelismo que teria conhecido através de Avicena e tudo indica que seu criticismo ao Estagirita se baseia em al-Gazali que em um trabalho sobre a filosofia, “*Tahafut AL-Falasifa*” (Incoerência dos Filósofos) teria fornecido ao pensador judeu boa parte de seus argumentos.

Ausubel (1967, p. 311) sintetiza as posições filosóficas e religiosas de Ha-Levi;

Apesar de sua qualidade de filósofo, combinado o neoplatonismo e o misticismo sufi com sua devoção piedosa, opôs-se, no entanto, enfaticamente, as tentativas de muitos pensadores judeus de sua época de substanciar as verdades da fé por meio de provas de filosofia especulativa.

Sua crítica ao neo aristotelismo era amplamente perceptível na sua obra, pois era o oposto ao que ele acreditava, tendo como ponto de partida a criação, pois Ha-Levi acreditava nas Escrituras sem usar do racionalismo, como muitos de seus contemporâneos. Para ele, Deus criara o mundo apenas a partir de suas palavras, sem usar de qualquer tipo de matéria anterior, a criação.

Ha-Levi difere de Abraham ibn Daud (1110-1180) contemporâneo seu que adotara uma posição neo aristotélica, se inserindo nas novas tendências do século XII e que tentava conciliar razão e fé, ciência e religião. E ibn Daud abria caminho para o maior neo aristotélico judeu, o cordobes que imigrou para o Egito, o rabi Moisés ben Maimon, conhecido como Maimônides (FALBEL, 1983, p. 67).

Ausubel (1967, p. 311) nos aclara esta posição e define as razões primárias desta oposição: “Atacou doutrina aristotélica da eternidade da matéria e reafirmou sua fé na declaração que se encontra nas Escrituras, de que Deus havia criado o mundo a partir do vácuo (*creatio ex nihilo*)”.

O POLEMISTA: O CUZARI

Exaltação do diferencial judaico diante de outras crenças

Iehudá Ha-Levi é uma personalidade complexa. Seus conhecimentos eram vastos e diversificados. Usa-se a expressão polímata, para alguns destes personagens tão versáteis, profundos e versados em tantos saberes que nos deparamos no medievo. Mas sua fé era ainda maior e perpassava toda a sua concepção de mundo. O contexto desfavorável dos judeus nos séculos XI e XII na Andaluzia e no Levante tende a

demandar dele uma explicação, um entendimento. Como o povo de Deus, o povo eleito estava na condição de vítima, de grupo discriminado e inferiorizado socialmente?

Este enigma não era fácil de explicar e alguns já o haviam tentado aclarar. Ha-Levi não inova, mas redimensiona o papel histórico do povo de Israel. Sua retórica é motivada pela condição do judaísmo ser visto como inferior pelos cristãos e muçulmanos, e ser discriminados nas duas sociedades, ter leis restritivas e limitações sociais.

O sábio envida esforços para alterar esta condição e através de seu discurso retórico, inverter as posições: o inferior e oprimido, era de fato o verdadeiro povo de Deus, o único que teve contato direto e dialogou com a divindade e recebeu desta a missão de difundir as suas verdades, e ser o portador da única revelação.

A obra

Escrita na língua árabe, “Al Hazari, o Livro de Argumentação e Prova em Defesa de uma Religião Desprezada”, ou o ‘Cuzari’, foi traduzido para o hebraico em 1167 e quinhentos anos mais tarde para o latim (GUINZBURG, 1968, p. 356). O termo Cuzari¹⁵ é proveniente de um povo aparentado com os hunos, da região limítrofe do Mar Cáspio.

Há uma troca de correspondência entre o rei cázaro e Hasdai ibn Shaprut que exerceu cargos na corte do califado omíada de Córdoba entre 940 e 975, tendo sido médico, diplomata e mecenas de sábios judeus deste período. A correspondência sobreviveu e deve ter sido conhecida na época de Ha-Levi. A descrição de um reino que havia se convertido junto com seu rei, ao judaísmo, era estimulante para os judeus dos séculos X e XI. Mas pelo que se sabe o reino ‘que se tornara judeu’, não sobrevivera até a época de Ha-Levi. O principado de Kiev já havia suplantado os cázaros neste momento.

Borger (p. 365) relata sobre o contato de ibn Shaprut dizendo:

Os rumores que haviam chegado a Córdoba da existência de um reino judeu no longínquo Oriente intrigaram Ibn Shaprut, que incumbiu Ibn Seruq de redigir uma mensagem ao rei dos kazares (EJ 11.1305), correspondência, que mais tarde, veio a servir de fundo para a grande obra filosófica O Kuzari, de Judah Halevi (as grafias originais divergem das utilizadas por nós).

Já adiante, o mesmo Borger (p. 383) relata os detalhes da obra de Ha-Levi: “A obra remete o leitor ao reino dos kazares, povo que vivia na região do Mar Negro e que, no ano de 740, se convertera ao judaísmo e com cujo rei, o Kuzari, Hasdai ibn Shaprut, havia estabelecido contato”.

O reino da Cazária estabelecido na região estaria num dilema. Cercado por poderes diferentes: os bizantinos cristãos de um lado, tendo a civilização romana de referência, e uma densa e refinada cultura Greco oriental que lhes dotava de saberes do clássico e do levantino; o califado muçulmano que se estabeleceu primeiro em

Damasco (omíadas) e não tardariam a estabelecer outro califado em Bagdá (abássidas) e interagia com muita competência seja com os saberes do oriente persa e hindu, seja com grego bizantino. De quem se aproximar? Este seria o contexto do reino cázaro em meados do século VIII.

A proposta seria adotar alguma das três doutrinas religiosas, e se converter a uma das crenças monoteístas. Não seria apenas um tema espiritual, mas também de geopolítica. Se alocar num dos grupos em conflito contínuo (Cristandade X Islã), ou se colocar em estratégica neutralidade? A obra Cuzari descreveria este dilema muitos séculos depois.

Os cázaros, ao que nos indicam as fontes que possuímos se converteram no final do século VIII ao judaísmo. No século X troca se correspondência entre a corte cázara e a corte califal, na qual estava o vizir judeu Hasdai ibn Shaprut. Já Ha-Levi como já dissemos viveu entre o final do século XI, e a primeira metade do século XII.

A distância temporal dos acontecimentos, o fato que nem o califado de Córdoba, nem o reino cázaro não mais existissem, permite e facilita a construção de uma representação e de um discurso retórico que ofereça à minoria cercada por poderes radicais, por um lado ‘cruzados’ e de outro dinastias magrebina tenha o estímulo de que apesar da condição política e social desvantajosa, o povo de Deus era o povo judeu: recebera a revelação, era portador da religião correta e ajudava a única divindade verdadeira na consecução de sua teleologia. A minoria, em Ha-Levi revela uma resiliência que é difícil conceber.

Tópicos da retórica de Ha-Levi: construção da representação do oprimido

Percebemos uma enorme gama de temas na obra que passam ao longo do texto, nos mostrando a construção do discurso. Vejamos a montagem do cenário.

O rei cázaro chama primeiro um filósofo (que seria aristotélico, pois Ha-Levi detestava o neo aristotelismo). Na opinião de Falbel (1983, p. 66) a sua utilização da filosofia é apenas para justificar sua abordagem espiritualista mais próxima ao neoplatonismo. Diz: “[...] Apesar da aceitação do raciocínio filosófico Judá Halevi tende a considerar a experiência religiosa imediata superior ao primeiro”. Ha-Levi num longo, trecho delimita as diferenças entre a filosofia de Aristóteles e o judaísmo revelado, e exalta a beleza e o imenso saber da primeira, mas salienta que lhe falta a espiritualidade e descreve as suas limitações (HÁ-LEVI, 2003, Diálogo 4, par. 12 -19, p. 228-236).

Assim o primeiro a ser chamado é o filósofo que é logo descartado pelo Cuzari¹⁶ (o rei). A pouca validade da filosofia expressa pelo monarca, é efetivamente Ha-Levi colocando sua visão e alocando à filosofia um discurso vazio. Assim diz:

Mas a realidade é que não se sabe de quaisquer milagres que tenham ocorrido através dos filósofos. Pelo contrário: a realidade é que os sonhos e suas mensagens são confiados aos que não se ocupam do saber ou da purificação da alma, enquanto os filósofos que se devotam ao conhecimento e à purificação do espírito não logram atingir tal status. (HA-LEVI, 2003, Diálogo 1, par. 4, p. 55)

Depois de despedir-se do filósofo, o Cuzari decidiu questionar as duas religiões hegemônicas, a saber, representantes dos cristãos e dos muçulmanos, que nos espaços próximos a seu reino, eram agraciados por Deus com sucesso, poder e predomínio sobre amplas e ricas regiões, dominando povos e territórios (Id., Ibid).

O representante cristão explicou a trindade, a encarnação do filho, o conteúdo das profecias e o abandono da ‘nação judaica’. O Cuzari relutou em aceitar as afirmações do sábio cristão, por considerá-la sem provas. De maneira que nos deixa surpreso, por sabermos que Ha-Levi, não era adepto do racionalismo, o rei (Cuzari) despede-se do cristão assim:

A lógica não admite que esta argumentação seja verdadeira! Mais do que isto: a razão se contrapõe à realidade destes fenômenos. Somente quando experimentos e provas convalidem os fatos, até que neles se acredite totalmente e não haja outra hipótese que os esclareça, aí então, lentamente, tais fatos se fixam na mente e são aceitos. [fala da ciência empírica que demanda “ver para crer”, ou seja, provar cientificamente...] O mesmo se dá comigo: eu não fui criado nesta fé e não me vejo inclinado a aceitar a veracidade do que você me contou! Sinto-me na obrigação de investigar tudo isto, não podendo acreditar sem provas completas.

Contraditório com o repúdio explícito de Ha-Levi pelo neo aristotelismo. Não nos resta dúvida que Ha-Levi tem uma dose de influência neoplatônica, matizada e uma tênue influência das assim chamadas fontes aristotélicas neo platonizadas, tal como enfatiza Guinzburg (1968, p. 359):

Nela, Iehudá Halevi revela um espírito bastante independente para não seguir nenhuma das tendências dominantes na escolástica medieval. Algumas de suas ideias procedem sem dúvida da tradição neoplatônica ou de fontes aristotélicas neoplatonizadas.

O sábio muçulmano, tal qual o sábio cristão, faz várias alusões aos personagens da Bíblia Hebraica, ¹⁷enfatizando as raízes judaicas de muitas partes do Alcorão. Na parte final ele reafirma estas bases dizendo assim:

Nosso livro de ensinamentos está repleto dos eventos que ocorreram com Moisés e os judeus, e não há quem esteja em desacordo com o que Ele fez ao Faraó [aqui lista os feitos do Êxodo, e prossegue]. Todos estes acontecimentos são públicos e notórios, e não há razão para crer que sejam ilusórios ou imaginários! Sinto-me no dever de questionar também os judeus sobre sua religião, pois todos concordam que eles são remanescentes dos filhos de Israel. Vejo que eles são o testemunho e prova fiel para todas as religiões que apregoam que o Criador tenha outorgado Sua doutrina neste mundo. (grifo nosso. HA-LEVI, 2003, Diálogo 1, par. 9-10, p. 58-59.)

A montagem do discurso retórico de Ha-Levi para desconstruir a percepção de que os grupos religiosos dominantes não tinham a devida legitimidade já que eram crenças ‘herdeiras’ da verdadeira revelação, dos primeiros e autênticos profetas, e não apresentavam Deus na história. A historicidade do Deus de Israel fica patenteada pelas Escrituras e pelo aceite delas por parte das duas outras religiões monoteístas.

Mas como explicar o destino judaico? Como entender as razões do exílio, das perseguições, do sofrimento de gerações e a submissão a outros grupos religiosos?

O historiador judeu alemão Yitzhak Baer¹⁸ (1981, I, p. 60-61) na sua obra de história dos judeus na Espanha cristã, analisa e nos elucida quatro momentos do Cuzari, nos quais o autor, exalta os judeus e o judaísmo, para adiante lamentar o estado deplorável que seu povo estava. Essa repetição é analisada a partir de um modelo histórico criado a partir das agruras do povo judeu no período romano, mil anos antes deste momento, explica Baer.¹⁹ Assim, Ha-Levi constrói uma teleologia que acopla à escolha de Deus ao povo judeu, definindo assim um destino determinado. O sofrimento, o exílio, a perda da terra prometida são parte de um conjunto, no qual a função histórica é acima de benesses materiais.

Segundo o mesmo Baer (1981, I, p. 590), que referencia a obra de Ha-Levi, o destino é predefinido pelo criador, que já concebeu o futuro, indo em oposição aos historiadores da época. Para Baer, o autor do Cuzari concebe um modelo teológico²⁰: “Este conceito teológico de história se opõe diretamente ao conceito da causalidade na história então dominante nos círculos racionalistas, educados na cultura helenística e árabe”.

Num trecho do Cuzari, Ha-Levi (2003, Diálogo 1, par. 83, p. 76) descreve os portentos de Deus no Êxodo. Descreve e argumenta que não foram simples obras da natureza, mas previstas e preparadas por Deus:

O próprio Faraó se viu impotente para escapar de qualquer uma destas pragas. Cada uma delas foi precedida por advertência, tendo se iniciado e cessado no tempo exato pré-determinado por Moisés. Tudo isto para demonstrar claramente que estas pragas foram intencionais e não acidentais, advindas de Deus, que faz prevalecer Sua Vontade, quando e como ele desejar. Elas não se originaram nas forças da natureza ou por influência das estrelas!

Assim sendo, se Deus é o senhor da história, por que o povo escolhido sofre e é degradado. Embasado no código da santidade descrito no livro do Levítico, define a missão sacra do judaísmo, sua função no processo da redenção. Esclarecemos adiante.

No diálogo, o Cuzari questiona o sábio judeu o porquê destas humilhações e num habilidoso artifício de retórica, este mostra como as duas outras religiões monoteístas valorizam os seus mártires. Tornam-se santos e são exaltados e até canonizados. O cristianismo, por exemplo, criou um amplo panteão de mártires e os beatificou e canonizou a partir das perseguições imperiais romanas no século III especialmente.²¹

Estávamos em uma nova era de mártires: agora são judeus trucidados por cruzados ou almorávidas/almoades. A condição de degradado e humilhado, desde que

acompanhada da aceitação plena de que se trata de resignação diante da vontade divina e escolha plena do fiel era signo espiritual. Diz Ha-Levi (2003, Diálogo1, par. 113, p. 93-94):

Todas estas religiões se vangloriam daqueles que sofreram e passaram provações, e não de reis poderosos e famosos com maravilhosas carruagens. Assim também se deve aquilatar nossa proximidade a Deus – com base em nosso estado de degradação, mais do que se tivéssemos logrado a grandeza do mundo.

A relação de Deus com o povo eleito é funcional. Os judeus tem uma função na história. A religião judaica não é apenas um intrincado complexo de artigos de fé, de uma rede de normas e preceitos (as 613 mitzvot). Os judeus eram parte da trama divina:

Mas ao descrever o papel de Israel na história do mundo, Judá Halevi purifica a ideia da eleição de todo amargor e ódio, transformando o ébrio êxtase do apocalíptico numa serena resignação e numa disposição para o martírio. Sem sacrificar um iota do mundo “materialista” judaico de ideias, Halevi amplia a humanidade do messianismo judaico para além dos limites do pensamento medieval (BAER, 1977, p. 33)²².

Ha-Levi não exclui a redenção dos justos das nações, tanto cristãos, quanto muçulmanos, ou até pagãos, da salvação. Diferente dos cronistas judeus das cruzadas, que enaltecendo o *Kidush Hashem*,²³ uma forma ritual de sacrifício diante das conversões forçadas, em que muitas vezes o chefe de uma família colocado diante da turba agressiva que pretendia converter sua família à força, optava por sacrificá-los em honra do criador, em seguida se auto imolar e evitar a desonra de serem colocados como apóstatas e idólatras.

Constancio (2018) demonstrou embasada na obra polêmica de Yuval, que nas entrelinhas do sacrifício em *Kidush Hashem*, havia o desejo que Deus vendo a angústia de seu povo, mandasse o Messias que ressuscitaria os mártires e aniquilaria os inimigos e assassinos do povo eleito. O martírio seria o prelúdio de uma vingança e da efetivação de Ezequiel 37, com os justos e mártires ressuscitando. A redenção era exclusiva dos judeus.

Ha-Levi alegoriza a condição de um povo esfacelado, oprimido e fragilizado com a semente de uma árvore. A semente precisa de desfazer, putrefazer e mesclar com água e nutrientes, para germinar e na sequência gerar uma árvore frondosa. Esta condição de putrefata, esfacelada é a realidade judaica. Na condição de um povo de mártires está encaminhando a redenção, frondosa árvore que Deus deseja que germine. Eis a parábola descrita pelo sábio, ao rei Cuzari:

[...] uma semente, quando plantada, apodrece, desintegra-se na água e na matéria fertilizante, desaparecendo de nossas vistas. No entanto,

sabemos que este apodrecimento não só significou a destruição desta semente, como também seu fortalecimento, por mesclar-se à água e os fertilizantes. [descreve o processo]. Quando a substância essencial amadurece e está pronta para produzir algo semelhante à semente original, a árvore começa a crescer [...] (Ha-Levi 2003, Diálogo 4, par. 23, p. 237).

Assim a degradação e a humilhação dos judeus são explicadas como sendo o prelúdio de uma futura redenção, mas que lhes custa a humilhação no contexto deste período.

Já a razão da duração tão prolongada do exílio, haveria como se explicar? Nosso autor explica que esta condição de ‘povo santo’, dedicado a Deus e disposto até a sofrer pela sua fé, não é compartilhada por todos os judeus. A falta da unidade e da coesão em torno da missão enfraquece o projeto de Deus e seu povo. Diz o sábio judeu (Ha-Levi 2003, Diálogo 1, par. 115, p. 94):

É verdade que se a maior parte da nossa nação sofresse este estado de pobreza e miséria em honra de Deus e Sua Torá, a Providência Divina não nos deixaria assim por tanto tempo. Teríamos abreviado a chegada da Redenção à qual aspiramos e seríamos considerados esplendorosos pela última geração dos tempos, a que viverá na época do Messias. Todavia somente uma minoria dentro da nação aceita a punição do exílio (Galut) como parte deste conceito.

A dialética do oprimido é associada às escrituras. A noção de sagrado é proveniente do livro do Levítico. O radical hebraico K D SH = *kadosh* é relacionado ao sagrado, mas na sua etimologia está o conceito de separar ‘o sagrado do profano’. O povo judeu vive disperso, por razões sagradas. O código da santidade que está espalhado no entorno do cap. 19 do livro citado, que começa dizendo que Deus é sagrado e sereis sagrados na sua dedicação a Deus.

Sua dispersão é também funcional. Baer (1977, p. 36) nos sugere a partir de Ha-Levi que:

[...] o Galut serve para disseminar a verdadeira fé. O cristianismo e o islamismo nasceram do lento amadurecimento da semente plantada pelos judeus; e essas duas comunidades religiosas também preparam, ao seu próprio modo, para os tempos do Messias

Se para Agostinho de Hipona, a dispersão seria para mostrar a servidão judaica e a verdade do cristianismo (FELDMAN, 2004; 2008), para Ha-Levi é, para com sua fé resistir, perseverar, e seguir um povo puro, separado e através de seu sofrimento e resiliência. O martírio judaico é uma prova da escolha divina, e não do castigo divino.

Um contemporâneo de Ha-Levi, Abraão bar Hia, autor de uma obra escrita em 1129, ou seja, durante a vida de Ha-Levi, denominada *Meguilat há-Megale* (O rolo do Revelador). Segundo Baer (1977, p. 32) há semelhanças entre os dois autores e suas concepções da história se baseiam numa exegese da criação, tal como um projeto/processo da futura redenção. Uma matriz histórica está sendo construída (ou reconstruída). Diz-nos Baer:

Para este autor a história é um processo de redenção, que evolui na forma estabelecida pelo processo dos seis dias da Criação. As idades do mundo definem-se de acordo, com os dias da Criação, e a época do fim do mundo avalia-se nessa conformidade. [...] Mas o processo da redenção aplica-se tão somente aos judeus [...] (1977, p. 32)

Bar Hia entende o grave contexto de massacres, cruzadas e reconquista, radicalismo islâmico e conversões forçadas como um claro sintoma que só os judeus são dignos da redenção futura. Uma teologia da história está sendo concebida, não de forma original, mas respondendo as demandas desta realidade adversa.

Tanto judeus como cristãos já haviam concebido uma teleologia e um sentido histórico ao mundo. Agostinho de Hipona catalizou nas suas reflexões estas expressões judaicas e cristãs, anteriores a ele, e as alinhavou numa filosofia ou teologia da história. Foi uma resposta patristica tardia, as concepções judaicas do sentido da história.

Para Ha-Levi, a condição histórica judaica que sobrevive dilacerada, martirizada e espalhada no meio dos outros povos e religiões era o testemunho da verdade de sua fé. Baer (1977, p. 35) nos aclara embasado no sábio e escritor da obra:

Uma ampliada experiência histórica oferece agora um novo argumento para a verdade da fé judaica: todos os povos da Antiguidade, salvo os judeus, pereceram. A nação judaica, “pobre em substância, mas poderosa na forma”, ainda existe, a despeito da diminuição de sua força física; pois é sustentada por Deus.

E fechamos com Poliakov (1977, p. 86) que reescreve Há-Levi e mostra o papel judaico na redenção, mesmo quando através de seus ‘reflexos’ nas religiões ‘opponentes’:

O Haver²⁴ lembra que os triunfos terrestres não podem servir de critérios para a verdade, nem para cristãos, nem para muçulmanos, pois tanto uns quanto outros dedicam-se a glorificar a humildade (a Paixão de Cristo ou a dos companheiros do Profeta) e acautelam contra o orgulho dos poderosos deste mundo.

Na sequência, o mesmo Poliakov (loc. Cit.) percebe em Levi um respeito pelo papel das religiões derivadas do judaísmo, como se fossem parceiras do projeto de Deus, mesmo se num estágio inferior. Contribuem para a evolução, ainda que parcialmente:

Do mesmo modo eles detêm uma parcela da verdade. Quer dizer que, ao longo de toda a polêmica [...] o Haver atribui o que é devido ao valor ético do Cristianismo e do Islã. E a eleição de Israel, a seus olhos, é benéfica para os não judeus, bem como para os judeus; pois detentor da verdade revelada, Israel a irradia, de alguma forma, para todos os outros povos na dispersão.

REFLEXÕES E BREVES CONCLUSÕES

Ha-Levi é um personagem fascinante e abranger suas múltiplas competências e sua vasta obra é quase impossível num breve artigo. A sua retórica do oprimido está embasada num vasto conhecimento, numa sensibilidade espiritual e sob a pressão de um contexto adverso aos judeus e ao judaísmo.

Ainda assim podemos dizer que o Cuzari é um alento aos judeus exilados, estigmatizados e perseguidos seja no Islã, seja sob a cristandade. Ao reciclar a compreensão judaica do sentido da história e retirá-la da profecia e contextualizá-la num reino distante, mas ainda assim histórico, tenta mostrar aos judeus que sua verdade e o sentido de sua existência na diáspora é o desejo de Deus. O papel escatológico do judeu na teleologia judaica, e das outras duas religiões que tem como necessidade a conversão de pelo menos uma parcela dos judeus, é fundamental para a era messiânica.

O judeu dos séculos XI e XII é o instrumento de Deus, para a redenção, na sua condição de cordeiro de Deus. O sacrifício dos judeus faz com que a verdadeira fé seja conhecida. As duas outras crenças monoteístas estão disseminando de maneira parcial, incompleta, mas agregam a expansão da revelação do Sinai e do pacto.

A alegoria da semente que se desfaz e putrefaz para depois germinar, é o símbolo da ressurreição de Israel. E Ha-Levi concebe que não tarda a ocorrer a junção da nação, da terra e da Torá, seja em parte de uma forma natural, seja em parte de uma forma sobrenatural (BAER, 1977, p. 36). E seus últimos dias são dedicados a alcançar a terra santa, a Jerusalém de suas poesias. De maneira nebulosa, quase como uma fábula ele morre quando olhava a cidade sagrada, à distancia, atropelado por um cavaleiro.

REFERÊNCIAS

Fontes

HALEVI, Iehudá . **O Cuzari** (Sefer há-Cuzari). São Paulo: Sefer, 2003.

Estudos

- AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento judaico**, t 1 (A-LE). Volume 4. Biblioteca de Cultura Judaica. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.
- BAER, Itzack*. **Galut**. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- BAER, Yitzhak*. **Historia de los judíos en la España Cristiana**. Madrid: Altalena, 1981.
- BEN SASSON, Haim Hilel (ed. e org.) **A history of the jewish people**. Cambridge (Mass. USA): Harvard University, 1976. Usamos também o original hebraico: **Toldot am Israel** Tel Aviv, Dvir, 1969.V. também a edição castelhana: **Historia del Pueblo judío 2**. Edad Media. Madrid: Alianza, s.d.
- BORGER, Hans. **Uma história do povo judeu**, v. 1: de Canaã a Espanha. São Paulo: Sefer, 1999.
- DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.
- DUBNOW, Simon. **História Judaica**. Rio de Janeiro: S. Cohen. 1948.
- FALBEL, Nachman Neoplatonismo na filosofia judaica medieval. IN: SOUZA, José Antonio de Camargo Rodrigues. **Pensamento Medieval: X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília**. São Paulo: Loyola, 1983, p. 47-69.
- FELDMAN, Sergio A. A Igreja e a "questão judaica": de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. **Boletim do CPA (UNICAMP)**, v.17, p.131-154, 2004.
- FELDMAN, Sergio A. Agostinho de Hipona: a necessidade dos judeus na finalidade cristã da história In: **Enlaces: Psicanálise e conexões**. 1 ed. Vitória: G M Gráfica e Editora, v.1, 2008, p. 85-96.
- FELDMAN, Sergio A. A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII. **Webmosaica**, v.4, 2012, p. 20-39.
- FELDMAN, Sergio A. **As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica: perspectivas da unidade político religiosa no reino hispano visigodo de Toledo**. Curitiba: Prismas, 2017 (edição esgotada). Veja banco de teses da CAPES (UFPR) com versão original da tese de doutorado.
- GUINZBURG, Jacob **Do Estudo e da Oração: sùmulas do pensamento judaico**. São Paulo: Perspectiva, 1968. (a obra também contém excertos da fonte)
- POLIAKOV, L. **De Maomé aos marranos: História do antissemitismo II**. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- ROTH, Cecil. Enciclopédia Judaica, 3 v. **Biblioteca de Cultura Judaica**. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.
- ROTH, N. **Dictionary of Iberian Jewish and conversos authors**. Madrid: Salamanca: Aben Ezra; U. P. de Salamanca, 2007.
- SELTZER. R. M. **Povo judeu, pensamento judaico** v. 1. Rio de Janeiro: A Koogan, 1990 (Volume 1 da Coleção Judaica),
- SOUZA, Karla Constâncio de. **As narrativas judaico-cristãs sobre o martirologio ashkenazi medieval (sécs. XI e XII): construção e resignificação do *Kidush Hashem* nas crônicas hebraicas e latinas**. Dissertação de Mestrado defendida junto ao PPGHIS- UFES, 2018.

¹ Membro do PPGHIS, orientador de Mestrado e Doutorado. Coordenador do LETAMIS (Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos/Sefaradis). Graduado na Universidade de Tel Aviv; Mestrado na Universidade de São Paulo; Doutorado na Universidade Federal do Paraná. Estágios pós-doutorais em Madrid (CSIC), em Paris (EHESS), na Universidade Hebraica de Jerusalém (Israel), e na Rutgers University (New Jersey-USA).

² Há muitas possibilidades de grafia. Judá ou Iehudá, ora com I e ora com Y. Halevi ou Halevy. Optamos pela forma mais próxima do hebraico, original. Nas citações de autores respeitaremos a forma que este redige tanto este nome, quanto outros.

³ ? Dois autores espanhóis dizem que nasceu em Tudela, Navarra: Guerrero (Madrid 2001 p.265) e Fraile (Madrid BAC, p. 562)

⁴ Esta função escatológica dos judeus na segunda vinda de Jesus os torna importantes, mesmo se vistos com repulsa. A admissão do erro, da falsidade de sua fé no final dos tempos passa a ser uma razão para poupá-los. No contexto em que escrevemos, explica a atração febril de seitas evangélicas diversas pelos judeus e pelo judaísmo, usando sinais e símbolos judaicos nas suas celebrações religiosas e cívicas.

⁵ As bulas papais de Gregório Magno começavam com a expressão “*Sicut judaeis non*”. No século XII durante as diversas chacinas de judeus nas primeiras cruzadas, os papas da época emitiram novas bulas papais de proteção aos judeus com este mesmo início (Cf. FELDMAN, 2012),

⁶ Era iletrado e pode ter sido o autor de parte ou todo o Al-Corão, mas tendo sido ditado a seus discípulos. Como quase todas as obras sagradas tende a ser uma versão posterior de uma versão memorizada.

⁷ A quem tiver interesse em aprofundar o tema das relações entre judeus e árabes (leia-se Islã) sugerimos duas obras basilares. Uma em língua inglesa, o clássico S.D. GOITIEN, na obra *Jews and arabs. Their contacts through the ages*. 3. ed., New York: Schocken, 1974. E a obra já traduzida ao português de Bernard LEWIS. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon, 1990. Nosso uso delas foi indireto e não as colocaremos nas referências

⁸ Os nômades não pagavam impostos e nem tinham residência fixa para serem cobrados. Na cultura dos beduínos, a liberdade e a ausência de estado coercivo é inerente ao seu estilo de vida. No início do Islã, os feis não pagavam impostos. Por isso não era interessante estimular as conversões para não perder o fluxo de caixa dos conquistadores.

⁹ A terminologia Idade de Ouro é polissêmica. Alguns a resumem ao Califado e as taifas. Outros a ampliam aos reinos cristãos até meados do século XIII. Optamos por não nos posicionar nesta polêmica.

¹⁰ As duas obras se denominam ‘Ano Mil’.

¹¹ Usaremos o termo reconquista apenas pela didática que ele nos oferece. Reconquista é uma criação de uma historiografia ibérica da primeira metade do século XX, em especial Claudio Sanchez Albornoz. É frágil e demanda revisão, o que já foi devidamente feito.

¹² As releituras de Platão são pela maioria dos autores denominadas neoplatonismo. Platão viveu na Grécia Clássica, e dista muitos séculos dos neoplatônicos que aparecem num período paralelo a expansão do cristianismo 9século II, III e IV). Já o neo aristotelismo é produto da tradução e releitura das obras de Aristóteles, no califado de Bagdá. Gradualmente esta releitura do Estagirita chega ao Ocidente, e cria uma ampla gama de interpretações, partindo de interpretes muçulmanos como Averroes, ou judeus como Maimônides. Os leitores cristãos de Aristóteles serão ora criticados e temidos, e até vistos como uma ameaça a sobrevivência da fé, e ora aceitos como interlocutores da fé com a razão.

¹³ Andaluzia é o nome da região sul da Espanha atual. No alto medievo era sinônimo de Espanha muçulmana, em árabe Al Andaluz. Trata-se de um espaço de convivência entre as três religiões monoteístas. A queda do califado e a subsequente invasão da Andaluzia pelos almorávidas nas décadas seguintes alterou este clima de trocas culturais.

¹⁴ A expressão **Edom** se refere a Esaú e se aplica aos cristãos. Assim como **Ismael** se refere aos muçulmanos, já que os árabes seriam descendentes de Ismael. Aclare-se que nem todos os muçulmanos seriam árabes. O uso destes apelidos é comum no medievo.

¹⁵ Usaremos o termo Cuzari, seja tanto para o rei, quanto para a obra. Poder-se-ia chama-lo de rei cázaro.

¹⁶ Denominaremos a partir deste momento o rei cázaro como “o Cuzari”, tal como a nossa tradução do texto faz uso.

¹⁷ Evitamos usar a expressão Antigo Testamento por conter um juízo de valor. Antigo seria antiquado e ‘superado’, o que implicaria numa valorização de uma coletânea religiosa e desvalorização doutra.

¹⁸ Um dos pilares da história dos judeus na Hispânia Medieval, em especial nos reinos cristãos. Seu nome era Fritz Baer. Imigrou durante os anos 1930 para Israel, fugindo do nazismo. Seu nome mudou para Isaac ou Isaque, que em hebraico seria Itzchak, mas na obra traduzida ao castelhano aparece desta maneira: **Yitshak**. Já na tradução ao português de outra obra é **Itzack**.

¹⁹ Um recorte do texto com o conceito: “Sacó de su marco primigenio - el antiguo Imperio romano – el cuadro tradicional de la historia judía, trasladándolo a la dinámica escena política de los modernos pueblos de Europa y Cercano Oriente” (BAER, 1981, I, p. 60)

²⁰ E diríamos também, teleológico. Há uma visão de sentido da história.

²¹ O Império romano perseguiu os cristãos, seja de maneira pontual e curta entre Nero e Marco Aurélio, seja de maneira intensa e quase contínua entre Décio e Diocleciano (estes últimos entre 250 e 306 E. C.).

²² Esta segunda obra de Baer se denomina Galut → que pode ser traduzido por Diáspora / dispersão e reflete sobre esta questão através da história judaica. Há-Levi tem um capítulo especial.

²³ Título de uma obra de Nachman Falbel, que traduziu as crônicas judaicas das Cruzadas, nas quais o Kidush Hashem → sacrifício em santificação do Nome Divino, é descrito. Veja CONSTÂNCIO, Karla (2018) – dissertação de mestrado pelo PPGHIS, nas referências.

²⁴ Guinzburg denomina o sábio judeu como Haber. Poliakov com Haver. Já nossa tradução apenas como o Sábio. A segunda letra do alfabeto hebraico “bet” ou “vet” pode ser diferenciada apenas por um pontinho. Ora é “b” e ora é “v”.

* Como já frisamos em nota de rodapé este autor era denominado FRITZ BAER na Alemanha de Weimar, fugiu para Israel e mudou seu nome para ITZCHAK = que equivale a Isaac. As múltiplas grafias do nome se referem a um mesmo autor, aliás, paradigmático na sua obra.