

Cabala: transgressão ou heresia?

REGINALDO HELLER

Graduado em Comunicação Social pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro e em História Social pela Universidade Federal Fluminense, Mestre e Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Professor de História no Centro Universitário de Volta Redonda e Professor de História Judaica do Centro Cultural Midrash, Rio de Janeiro.

RESUMO A história do misticismo judaico, mais conhecido como Cabala, tem-se revelado, desde suas origens, uma trajetória de intensas polêmicas e conflitos entre os místicos, cabalistas, e as autoridades rabínicas. Situando-se na intersecção entre a Filosofia e a Religião, o misticismo judaico/ Cabala refugiou-se, frequentemente, no esoterismo como forma de preservação contra riscos externos (excomunhão) ou internos (a transformação da espiritualidade em enfermidade). Algumas vezes, nos momentos mais difíceis da história judaica, encontrou maciça adesão popular em busca de esperança e compensação às desventuras do exílio. Neste quadro, este artigo discute a face transgressora do misticismo judaico e seus momentos conflituosos que o fazem beirar a heresia.

PALAVRAS-CHAVE Misticismo judaico, Cabala, transgressão, heresia, judaísmo rabínico, autoridade religiosa.

ABSTRACT The history of the Jewish mysticism, known as Kabala, has shown from its origins a path of intense debates and conflicts between the Kabbalistic and the rabbinic authorities. Found in an intersection between philosophy and religion, the Kabala frequently encountered the esoteric as a protection shield against external and internal risks such as excommunication and the transformation from spirituality to infirmity, respectively. During the hardest moments in Jewish History, the Kabala found massive popular support from those in search for hope and compensation for the misfortunes of the exile. In that scenario, this article proposes the discussion of the transgression side of the Jewish mysticism and its conflicting moments that make it border on heresy.

KEYWORDS Jewish Mysticism, Kabala, transgression, heresy, rabbinic Judaism, religious authorities.

TRADICIONALMENTE, A CABALA, OU O MISTICISMO JUDAICO, TEM SIDO TRATADO, nos estudos acadêmicos, ora como uma forma de conhecimento não racional que sobreviveu aos séculos de dispersão e uma expressão viva do que poderíamos chamar de “ethos” judaico, ora como um fenômeno histórico que exerceu intenso fascínio nas massas judaicas, especialmente durante os momentos mais dramáticos de sua existência. No primeiro caso, os exemplos são os numerosos escritos que, desde a Antiguidade até recentemente, foram produzidos pelos místicos sempre com o objetivo de transmitir, compartilhar ou indicar os caminhos da contemplação, do êxtase e de uma vida devota. No segundo caso, os escritos dos historiadores, filhos do iluminismo judaico e secular a partir do século XIX, que tentaram, inicialmente, desprezar essa sobrevivência “primitiva” de uma mentalidade judaica medieval.

Apenas mais recentemente, no século XX, surgiram estudiosos mais isentos deste fenômeno exclusivo do judaísmo e da judeidade diaspórica¹, aplicando os critérios objetivos de análise ao estudo da Cabala, reconhecendo a importância histórica desta visão de mundo e o significado político de seus principais atores. Dentre estes, deve-se destacar a figura exponencial de Gershom Scholem, cujos trabalhos balizaram o conhecimento atual da mística judaica.²

A importância histórica e o significado político talvez não tenham sido enfaticamente realçados por estes historiadores, mas, certamente, a ideia está implícita em seus trabalhos. Não apenas Gershom Scholem, que frisou em seus livros o caráter epistemo-

lógico conflitante e quase herético da Cabala e dos cabalistas. Também, Itzhak Baer, o grande estudioso do judaísmo sefaradita (espanhol), aponta para as tensões sociais vivenciadas dentro da sociedade judaica medieval, especialmente na Espanha dos séculos XIII, XIV e XV, refletidas nas posturas dos cabalistas e suas ideias místicas.

É, exatamente, a partir desta última vertente da historiografia da Cabala que se pretende, neste texto, extrair algumas ilações, nem tanto originais em sua essência, mas expostas por uma abordagem mais inteligível para a contemporaneidade. Afinal, já se disse que os fenômenos históricos nunca são percebidos da mesma forma ao longo do tempo. O conhecimento acumulado favorece um olhar diferenciado do passado, sem que com isso projetemos nele nossas indissiocrasias. Para além de uma percepção questionável do conflito religioso ou social entre o mundo do misticismo e o do judaísmo rabínico “oficial”, a proposta que tentaremos demonstrar aqui é que aquilo que Gershom Scholem chama de “quase heresia” pode ser interpretado, hoje, como uma tendência permanente à transgressão dentro de um determinado sistema estabelecido. Um sistema que, formalmente e, talvez, por ironia da própria história, manteve-se razoavelmente aberto, ao menos o suficiente para assegurar a coexistência de polos quase inconciliáveis. Afinal, como ele mesmo diz, não havia, como na cristandade, uma estrutura política centralizada capaz de se impor, perseguir e punir os desvios ideológicos na religião.

Não necessito dizer mais nada sobre as razões que, frequentemente, transformam os místicos em heréticos. Tal heresia nem sempre precisa ser combatida a ferro e fogo pela comunidade religiosa; pode mesmo acontecer que sua natureza herética não seja compreendida e reconhecida. Isto se dá, em especial, quando o místico conse-

gue adaptar-se ao vocabulário ortodoxo e o usa como uma asa ou um veículo para seus pensamentos (SCHOLEM, 1972, p. 11).

A cabala e os cabalistas

Não se pode afirmar categoricamente que o misticismo *de per se* representa uma transgressão, seja ela comportamental, seja ela ideológica. Afinal, embora dialogando com outras formas de conhecimento, o pensamento místico não contesta a existência destas, mas apenas manifesta sua maior eficácia em se tratando de uma abordagem ontológica. Enquanto a Filosofia (e hoje a Ciência) busca a essência do SER através de um pensamento racional, sistemático e coerente, a Cabala, como todo pensamento místico, desdenha – embora não renegue inteiramente – a Filosofia e todo e qualquer racionalismo sistemático. Para tanto, utiliza-se de técnicas específicas de concentração e contemplação para se atingir um êxtase, objetivo maior do místico. O êxtase propicia a manifestação e/ou compreensão daquele SER. Trata-se de uma experiência única, singular, impossível de ser compartilhada e somente acessível àqueles iniciados nos exercícios da contemplação.

Não que o cabalista não flerte com a Filosofia ou até explore as técnicas racionalistas para justificar o alcance de suas especulações. Para Gershom Scholem, muitas vezes “*o místico ainda não aprendeu a falar sua própria linguagem, muitas vezes usa, e usa mal, o vocabulário da filosofia*” (SCHOLEM, 1972, p. 24). A expressão de um rabino do século XIII, na Espanha, sobre esta questão é conclusiva: “*deveis saber que estes filósofos, cuja sabedoria elogiais, terminam onde nós começamos*” (SCHOLEM, 1972, p. 24). Na verdade, o próprio caráter da contemplação mística, seja de qualquer natureza ou vinculada a qualquer sistema religioso, pres-

cinde inteiramente da racionalidade. A experiência é indescritível ou, quando há a tentativa de descrevê-la, sua essência se esvai pela insuficiência de vocabulário. Em resumo, a Cabala em si e *de per se* não contesta a Filosofia, não rivaliza com a racionalidade: ela simplesmente é uma alternativa de conhecimento sem se constituir numa epistemologia sistematizada definida. Não há evidências – à exceção de apenas uns poucos episódios históricos que confirmam a assertiva – de que fatores sociais explicariam o florescimento deste tipo de saber.³

O mesmo, contudo, não pode ser dito em relação aos cabalistas. Estes integram um sistema social estabelecido, com suas regras, padrões e limites bem definidos. Uma experiência pessoal intransferível é sempre uma ameaça às verdades coletivas consagradas. Por exemplo: a experiência de um místico pode conduzi-lo a uma revelação tão verdadeira e tão significativa quanto, ou mais, àquelas socialmente estabelecidas. A revelação do Sinai, tida como dogma fundamental e integrante do mito fundador da identidade judaica, pode parecer irrelevante e distante a um místico que experimentou uma revelação em seu íntimo de forma intensa e até perturbadora. É, exatamente, nesse momento, que o conflito se estabelece. Afinal, quem há de controlar essas revelações individuais e que, quase sempre, minimizam o dogma coletivo? Até que ponto a verdade vivenciada pelo místico é compatível com a verdade religiosa?

Um exemplo deste risco é a parábola talmúdica do PARDES: quatro sábios entraram no paraíso (*parades* em hebraico significa *pomar*, e *pomar* representa o paraíso): Simon ben-Azai (olhou e morreu); ben Zoma (olhou e foi punido mentalmente, enlouqueceu); Elisha ben Avuya, também chamado de Aher – o outro – (abandonou o judaísmo rabínico); só Rabi Akiva entrou e saiu em paz. Em outras palavras, a especulação mística implica riscos inaceitáveis

para a religião e, até, conduz a um choque frontal.

O caráter transgressor dos cabalistas ao longo de toda a história judaica está, exatamente, não na prática do misticismo, mas na contestação velada ou aberta ao judaísmo rabínico, especialmente das regras, padrões e limites da religião oficial. Em outras palavras, a transgressão não reside no misticismo em si, mas na sua relação com o que ele não é. No caso, o judaísmo rabínico. A tendência, contudo, tem sido de se evitar o choque frontal, estabelecendo entre ambos uma convivência acordada, na qual a rejeição oficial não desemboca na excomunhão, e na qual a contestação permanece sutil, escamoteada por uma adesão externa e formal à autoridade rabínica. “*O místico judeu vive e age em rebelião perpétua contra um mundo com o qual ele trata a todo custo de estar em paz*” (SCHOLEM, 1972, p. 34). É certo que essa convivência nem sempre foi pacífica, mas também é certo que não gerou consequências mais graves. Por exemplo, a excomunhão (o *herem*) que os rabinos cabalistas da Provença (Narbona), no século XIII, impuseram a Moisés ben Maimon, o Maimônides, filósofo racionalista, em nada afetou seu prestígio e representatividade.⁴ Ou as manifestações messiânicas que tanto abalaram a vida comunitária judaica durante séculos. Ou, ainda, a excomunhão aplicada pelo Gaon de Vilna ao fundador do movimento hassídico na Polônia, no século XVIII, o BESHT.⁵

Uma das maneiras que os cabalistas encontraram para evitar a transgressão aberta, por um lado, e eventuais incursões punitivas dos rabinos, de outro, foi a prática do esoterismo. Apenas os iniciados mais qualificados poderiam ingressar nos círculos fechados da Cabala e nos quais seus mistérios seriam guardados, não ameaçando as verdades estabelecidas pela religião, zeladas com rigor pelas autoridades rabínicas. Outra forma de se imunizar contra as acusações de heresia ou campanhas de des-

legitimação, de descrédito, é a produção de textos apócrifos. E não são poucos os textos atribuídos a sábios talmúdicos consagrados, como Iochanan Ben Zakai (fundador da Academia de Iavne, século I DeC), Rabi Akiva ben Iossef, Rabi Ishmael, ambos copiladores do *Talmud*, ou, ainda, Eliezer ben Hircano. O mais famoso deles é Rabi Shimon Bar Iochai (século I), a quem os cabalistas atribuem a autoria do *Zohar*, a obra máxima do cabalismo espanhol. Em todos estes casos, a autoria anônima escondeu-se por trás de nomes consagrados.⁶

Há, ainda, uma terceira estratégia adotada por muitos cabalistas em reação às críticas dos rabinos “filósofos”: a acusação de heresia. A discussão, por algum tempo, era mesmo equilibrada. No mundo asquenazita, destacam-se nomes famosos como o rabino veneziano Leone de Modena (1571-1648), que defendeu o marrano David Farrar em Amsterdã, 40 anos antes de Spinoza, ou Joel Sirkis (1561-1640), polonês, que o acusava de heresia; Moises Isserles, o rabino de Praga, intensamente criticado pelo seu sobrinho Salomão Luria por sua posição racionalista; Abraham Horowitz, de Praga, que defendeu veementemente a filosofia e o pensamento racional contra a avassaladora expansão da Cabala, especialmente aquela inspirada por Isaac Luria e Moisés Cordovero de Safed. Aquele último contestou o misticismo de Joseph Ashkenazi. Seu filho, Isaiah Horowitz, rabino de Praga que emigrou para Safed, autor de *Shnei Luchot Habrit*, desdenhou o estudo da Filosofia. “*As palavras dos filósofos são vazias*”, disse ele em seu livro. E Sirkis foi ainda mais longe: “*A cabala é a essência da ortodoxia; heresia é a rejeição à Cabala*”.⁷

Relações conflituosas

Na abordagem que aqui se formula, não se inclui a profecia, nem a magia. No primeiro caso, não

são poucos os historiadores do Israel Antigo que identificam os profetas como um segmento social marginal da sociedade israelita, mesmo que convivendo muito proximamente com as elites sacerdotais (CARROLL, 1979). Mas, certamente, pelos escritos a eles atribuídos, não se pode categorizá-los como místicos, ainda que tivessem revelações individuais, singulares. É que, de acordo com os mais destacados teóricos do misticismo, a profecia teria outra classificação, muito própria, a partir de uma experiência ou visão capaz de ser transmitida, integralmente, por uma linguagem racional. A visão, por exemplo, de Ezequiel do “trono da Glória” é descrita em detalhes, o que a difere da visão mística, que não tem fundamento visual e audível, mas sim uma experiência extática. Mesmo assim, a profecia invadiu, em alguns momentos, a experiência mística – refiro-me, por exemplo, ao que alguns chamam de “cabala profética”, da qual um dos maiores representantes foi Abraham Abuláfia (1240-1292). Entretanto, esta modalidade profética medieval foi, quase sempre, contestada pela legalidade rabínica.⁸ De certa forma, a profecia em Israel limitou-se à Antiguidade, sendo, desde então, banida pelos rabinos. Aliás, nos próprios textos canonizados, já se antevê esta reação contra o que se chamou de “falsos profetas”.

Também, estão longe de nosso interesse os aspectos mágicos constantes da religião do Israel Antigo e que se preservaram ao longo dos séculos através da chamada Cabala Prática.⁹ Aliás, a Cabala Prática, com suas “feitiçarias”, não apenas foi condenada pelos rabinos ao longo de toda a história, como teria sido também um dos aspectos que deram origem à identificação do judeu com as bruxas na Idade Média. Mas essa não é a proposta deste trabalho.

Uma das primeiras manifestações desta tensão entre o misticismo judaico e o judaísmo rabínico oficial pode ser encontrada numa passagem talmú-

dica que diz: “*A história da criação não deve ser exposta ante duas pessoas, nem o capítulo sobre a carruagem ante uma pessoa, a menos que seja um sábio e já tenha entendimento independente da matéria*”.¹⁰ Por “história da criação”, os sábios referem-se ao conjunto de textos místicos produzidos, especialmente, na Pérsia/ Babilônia nos primeiros séculos da era comum e denominados *Maassei Beresshit* (fatos ou origem da criação). E por “carruagem”, referem-se ao livro do profeta Ezequiel, que fala da carruagem que o levou aos palácios celestiais e que se constituiu no tema de um conjunto de textos místicos denominados *Maassei Mercavá* (fatos da carruagem) escritos naquela mesma época.

Também Maimônides, deixando transparecer um tom crítico ao misticismo da cabala, afirma em seu célebre Mishné Torá (segunda repetição da Torá): “*só aquele que saciou devidamente o corpo com pão e carne é digno de dar-se, também, ao paraíso da especulação mística*” (SCHOLEM, 1972, p. 127).

Ou, ainda, esta outra passagem talmúdica: “*todo aquele que pondere sobre quatro coisas, melhor para ele fôra não houvesse nascido; o que está acima, o que está abaixo, o que era antes e o que será depois*” (SCHOLEM, 1989, p. 11). Até os excessos devocionais dos *hassídicos* (pietistas e devotos) das épocas posteriores à queda do II Tempo eram condenados pelos rabinos *tanaítas* (autores da *Mishná*), como salienta esta passagem também citada por Scholem: “*aquele que multiplica o louvor a Deus em excesso será eliminado deste mundo*”.¹¹ Ou, ainda, a citação atribuída ao Rabi Hanina quando este assistia um fiel com o exagero já mencionado. Diz ele de forma irônica: “*Terminaste de louvar a D’us? Que significado tem tudo isso?*”¹²

Mesmo assim, para Gershom Scholem, da mesma forma que os místicos não raro recorriam, indevidamente, à linguagem filosófica para expor suas

ideias, também vários tanaítas (da época talmúdica) não conseguiam esconder inteiramente suas inclinações místicas, deixando transparecer suas opiniões de forma sutil e legitimada. No famoso tratado dos *Pirkei Avot* (Ética dos Pais), algumas afirmações e expressões ali contidas revelam esse clima quase clandestino de algumas autoridades rabínicas.¹³ A oposição quase nunca beirou as raízes da ruptura. Como diz Gershom Scholem, “*apesar das oposições, da resistência dos rabinos, também os místicos evitaram o confronto*”, sancionando a autoridade rabínica, salvo raras exceções.

Um conflito social

Mas não reside apenas no plano ideológico-religioso-metafísico a oposição entre cabalistas e autoridades rabínicas. Alguns autores são enfáticos em relacionar o que aqui chamamos de transgressão mística com o contexto social coevo. O mesmo Gershom Scholem, do alto de seus conhecimentos, afirma:

Lá onde o cabalismo espanhol do século XIII malogrou – tornou-se fator histórico real só bem mais tarde, após a expulsão dos judeus da Espanha e depois que Safed se convertera em novo centro – o hassidismo alemão foi bem sucedido. Longe de permanecer isolados, os hassidim mantiveram-se em íntima ligação com toda a vida judaica e os interesses religiosos do povo comum. (SCHOLEM, 1972, p.82)

Talvez, devido às condições políticas e sociais da época áurea do misticismo dos *hassidei Ashquenazi* (devotos da Alemanha nos séculos XII e XIII), quando a Europa Ocidental, especificamente os reinos da Inglaterra, França e o Sacro Império, apenas antecipava um clima de efervescência que logo

eclodiria com as Cruzadas, as sucessivas expulsões dos judeus e a devastação causada pela Peste, este movimento tivesse encontrado ampla aceitação junto à massa judaica.¹⁴ Gershom Scholem aventa, até, que, nesta época de vasta produção das *tossafot*, dos estudos e comentários talmúdicos, o *Livro dos Devotos* (*Sefer haHassidim*) era visto com escrúpulos pelos rabinos líderes das famosas *ieshivot* (academias) da Alemanha. “Mas não entre a *média do piedoso burguês, do dono de casa (baal habait)*” (SCHOLEM, 1972), do homem simples. É claro, a elite sempre encontrava uma forma viável de sobrevivência, enquanto a grande massa empobrecida se tornava alvo mais fácil das perseguições. Há, aqui, portanto, uma dicotomia do ponto de vista social que poderia justificar esta maior adesão popular ao misticismo alemão.

Se, no caso da Alemanha, a relação entre condições de vida dos judeus e seu misticismo parece evidente, embora ainda no nível de suposições muito prováveis, no caso da Espanha as evidências falam *per sí*. A documentação, aqui, é mais vasta, e o conflito interno entre as massas e as elites dentro da judeidade é mais do que manifesto. Na Espanha dos séculos XIII, XIV e XV, a sociedade judaica poderia ser classificada em dois grandes segmentos: os judeus cortesãos, ricos, geralmente letrados na poesia e na filosofia, e convivendo muito proximamente primeiro com a nobreza islâmica e depois com a espanhola; e os judeus pobres, encerrados nas judiarias, dependendo dos favores daqueles para sua sobrevivência e sujeitos, não raro, às incursões antijudaicas dos clérigos católicos fanáticos.¹⁵ Este segundo grupo, por razão destas mesmas circunstâncias, inclinava-se muito mais para a resistência ao outro, mesmo que esse outro fosse representado por aqueles primeiros. Aliás, este é um fenômeno muito comum na experiência de diferentes grupos sociais: quanto mais restritas são as

fronteiras sociais (e culturais) entre dois grupos, mais eles se distanciam um do outro, fortalecendo suas próprias identidades e por isso mesmo, no caso em questão, mais agarrados à sua religião.¹⁶ Os judeus menos aquinhoados pela “fortuna” eram, eles próprios, os maiores defensores da tradição, das leis e dos costumes.

O renomado historiador da judeidade espanhola Itzhak Baer é enfático nesta questão. Não se tratava apenas de reconduzir o judaísmo daquela época aos padrões da Lei e da Tradição (da *halachá* e da *Agadá*), tal como os sábios da *Mishná* que enfrentaram o racionalismo helênico. Em síntese, não se tratava apenas de uma luta ferrenha, sem fronteiras contra os racionalistas. Um combate filosófico liderado, por um lado, por Moisés ben Nachman, o Nachmanides, um rabino com inclinações místicas, e, por outro, por Moisés ben Maimon, o Maimônides, o grande rabino filósofo. Para Baer, havia, seguramente, uma questão social implícita por trás deste embate. Diz ele:

No contexto das lutas sociais, cresceu na Espanha, durante o século XIII, o movimento cabalista. Este movimento teve grande importância na história judaica. Uma das razões específicas para colocar-se o movimento dentre aqueles que tiveram papel importante no processo histórico, está o fato de os cabalistas não foram apenas indivíduos submersos em suas meditações e reflexões, mas, desde seus primórdios, travaram uma vigorosa luta contra a classe de judeus cortesãos, engrossando as fileiras daqueles que buscavam reformar os fundamentos da vida religiosa e social. (BAER, 1981, p. 197)

Para Gershom Scholem, contudo, esta disputa política pelo predomínio material e espiritual dentro do judaísmo somente viria a ocorrer como con-

sequência da expulsão dos judeus da Espanha, em 1492. Até lá, os cabalistas eram um grupo diminuído de esotéricos e que “*teriam sido os últimos a promover qualquer movimento com o fito de introduzir mudanças radicais na vida judaica, ou de alterar seus ritmos*” (SCHOLEM, 1972, p. 251).¹⁷ Para este autor, foi somente com a catástrofe da expulsão que a judeidade sefardita percebeu as “*demoníacas realidades do Exílio*”. A “*ilusão de que seria possível viver pacificamente sob a lei sagrada no exílio*” (SCHOLEM, 1972, p. 251) desfez-se como um castelo de cartas. A questão social desdobra-se, então, numa questão diaspórica e, neste sentido, a reforma que impunham ao judaísmo baseava-se num novo mito: a ideia messiânica. Se, antes, a mística judaica jamais enfatizara este elemento fundamental da doutrina judaica, agora ele estava presente com toda a sua força.¹⁸ Como diz, ainda, Gershom Scholem: “*Na grande reviravolta material e espiritual daquela crise, o cabalismo estabeleceu sua pretensão de domínio espiritual no judaísmo*” (SCHOLEM, 1972, p. 251).¹⁹

A transgressão coletiva

Longe das atribuídas trevas, a Idade Média judaica, apesar das crises experimentadas em decorrência das Cruzadas, da Peste e das expulsões, esteve longe de ter sido uma era pálida. A criatividade germinou tanto ao norte como ao sul dos Pirineus, e nisto a Europa Ocidental era homogênea. As catástrofes ocorreram tão somente no final do período, no apagar das luzes da Baixa Idade Média. Primeiro no século XIV, com as expulsões da Inglaterra e França, e, logo, no século XV, com a expulsão dos judeus da Espanha. Como descreve muito bem o historiador Cecil Roth, não foram apenas os estudos cabalísticos e talmúdicos que floresceram à luz das academias rabínicas na Alemanha

ou no sul da França, ou que, ainda, foram enriquecidos pela cultura árabe, então a mais avançada da época. O cotidiano judaico, na maior parte, experimentou – exceto naqueles momentos mais críticos – uma convivência interétnica que faz lembrar o atual multiculturalismo. A verdadeira Idade das Trevas para a judeidade europeia – e aí incluídas as comunidades asquenazitas e aquelas sefarditas mais próximas ao centro político do Império Otomano – ocorreu a partir dos séculos XIV e XV e atingiu seu auge quando a Europa experimentava a alvorada da Modernidade, mais precisamente nos séculos XVII e XVIII.

A catástrofe espanhola lança os judeus sefarditas (espanhóis) para a experiência marrana (a prática clandestina do judaísmo) e para a esperança messiânica. Esta, agora desenvolvida pela Cabala luriânica²⁰, que floresceu na cidade galileia de Safed, vai conferir um novo alento de vida às massas desesperadas da segunda diáspora sefardita. O caráter “revolucionário” dentro do misticismo judaico representado pelos conceitos desenvolvido por estes cabalistas de Safed, como o *Tzimtzum* (contração), *shivrat hakeilim* (quebra dos vasos) e *tikun* (concerto) – os quais não cabem aqui discutir em pormenores – foram decisivos para acender com intensidade a ideia messiânica.

Não que antes a ideia já não circulasse em meios cabalísticos mais restritos, sob outra roupagem doutrinária.²¹ Mas, com a cabala luriânica, o messianismo assume proporções inéditas no mundo judaico. Até então, a ideia era sistematicamente rejeitada pelos rabinos. E entre os próprios cabalistas, não foram poucos os que contestavam a ideia messiânica. No já mencionado *Livro dos Devotos* (*Sefer haHassidim*), seu autor, Iehuda heHassid, é categórico: “*se vires alguém fazendo profecias sobre o Messias, deverás saber que ele lida com feitiçaria e tem trato com demônios; ou então é um daque-*

les que procuram conjurar com o nome de Deus” (SCHOLEM, 1972). Apesar destas admoestações, tanto dos rabinos como de alguns cabalistas proeminentes, não poucos cabalistas na Espanha anunciavam a próxima chegada do Messias.²² Nesta época, antes da expulsão, as massas judaicas não se deixavam contaminar por tal frenesi esotérico. Apenas quando ficou patente que a “catástrofe” era irreversível, após gerações desesperadas pela maciça rejeição, é que o campo ficou fértil para adesão popular à ideia messiânica. E as teses luriânicas vieram como uma “luva” para as expectativas e ansiedades da “rua judaica”.

O momento histórico foi, portanto, decisivo para que, ao contrário das ocorrências insignificantes anteriores, o judaísmo rabínico estabelecido não encontrasse meios de deter o surto irresistível e fanatizado da promessa messiânica. Tal como um rastro de pólvora, o anúncio de que um rabino desconhecido, Shabtai Tzvi, seria o Messias prometido acendeu, nos anos cinquenta do século XVII, o despertar da redenção escatológica em toda a diáspora. Nascido em Esmirna, na Turquia, mas vivendo em Jerusalém, ele foi reconhecido por um jovem cabalista imbuído das ideias luriânicas, Nathan, da cidade de Gaza, e logo recebeu a ampla adesão das massas em todas as diásporas. O dramático desfecho deste triste episódio da história judaica gerou consequências para além da impactante transgressão que ele, em si, representava para o judaísmo rabínico.²³ Em outras palavras, não foi apenas a ascensão e queda de um mito, com suas frustrações e desencantos. Foi, acima de tudo, a geração de autênticas heresias dentro do judaísmo.

Não se podem apontar as constantes apropriações de valores e costumes nas relações interétnicas como indícios de heresias no discurso religioso. Ao longo da Idade Média, ideias produzidas tanto num contexto como no outro – diga-se, cristão e

judaico – não implicam necessariamente heresias. Estamos falando, por exemplo, do asceticismo franciscano, que encontrou sua contrapartida no pietismo hassídico alemão e no asceticismo de algumas correntes cabalistas. Ou nas ideias de “penitência”, desenvolvidas por doutores da Igreja e pelos devotos alemães; ou no misticismo de João Scotus e Mestre Eckard; nas contestações dos cátaros do Languedoc e nos cabalistas do sul da França. Sequer se pode afirmar categoricamente que ocorreram, de fato, apropriações. Mas, sem dúvida, conexões existiram e ainda demandam investigações mais consistentes que comprovem tais fenômenos.

Contudo, chama a atenção do historiador, enquanto pesquisador e observador, a efetiva ocorrência de relações interétnicas como um antecedente significativo do que hoje se conceitua multiculturalismo. Na Espanha, a coexistência de três grandes grupos sociais confirma esse propósito claramente. E nem por isso – pelas eventuais apropriações uns dos outros – configuram-se, inevitavelmente, heresias. Como já se disse antes, talvez pela inexistência de uma autoridade central coercitiva. O que não explica tudo, pois os caraitas – uma seita rabínica que negava autoridade ao *Talmud* ainda no auge do judaísmo babilônico – foram excomungados sem contestar os dogmas fundamentais do judaísmo, enquanto atitudes filosoficamente divergentes foram, não raro, toleradas.

Entretanto, as dramáticas consequências do messianismo desiludido de Shabtai Tzvi geraram, efetivamente, heresias que abjuraram, ao menos formalmente, o judaísmo como um todo. Os seguidores mais inconformados com a conversão do Messias passaram a justificar teologicamente seu ato e a adotar postura semelhante. Estavam, certamente, familiarizados com um *marranismo* que pressupunha a abjuração formal e a permanência clandestinamente na fé abjurada. Tal foi o caso dos

adeptos da seita dos Doenmé (apóstatas), que, mantendo a fachada islâmica, praticavam clandestinamente o judaísmo, aguardando o ressurgimento do Messias convertido. Seu líder já estava familiarizado com esta duplicidade: Abraão Miguel Cardoso era um marrano português que vivia em Esmirna (Turquia) em 1683. Ou, ainda, dos seguidores de Jacob Frank, na Galícia Oriental (Polônia e parte da Lituânia), asquenazitas que aderiram ao catolicismo, mantendo um judaísmo secreto até que a missão de Shabtai Tzvi fosse completada.²⁴ Eram os *maaminim* (crentes), muitos dos quais, nas gerações posteriores, aderiram ao iluminismo que já florescia na Europa Ocidental em muitos círculos judaicos. Em suas memórias, Moisés Porges relata a percepção de que os cabalistas da heresia frankista eram vistos como revolucionários, baseados no *Zohar*, e que “*seu fim, sua meta é a libertação da opressão espiritual e política*” (PORGES *apud* SCHOLEM, 1972, p. 322).²⁵ O auge do que podemos chamar de transgressão destes grupos “quase-heréticos” ocorre quando o cabalismo sabataísta vai ao extremo de antecipar uma das características da era messiânica: a anulação da Torá, da lei judaica.

O impacto da grande frustração causada pelo sabataísmo e as seitas heréticas, do tipo “neo-marrano”, foi agravado, na Europa Oriental, pelas perseguições sofridas pelos judeus. Primeiro, em consequência da Guerra dos Trinta Anos, eles foram as vítimas preferenciais das hordas genocidas dos cossacos liderados por Chemielnitzky, nos anos 1640/50.²⁶ Depois, no século XVIII, pela expansão da Rússia czarista sobre o território da Polônia-Lituânia, onde se situava o Pale, a ampla região intensamente habitada por judeus que ali foram confinados. Neste fértil terreno, de pobreza e pouca instrução, o discurso místico e emocional prevaleceria com muita facilidade sobre a Filosofia ou a tradição talmúdica, que implicavam estudos por anos a fio. As

lendas e parábolas hassídicas que contam a história do fundador do movimento, BESHT, e de seus seguidores – muitos dos quais se consagraram como *tzadikim* (justos) – revelam essa visão, nem tanto ascética (afinal muitos desses rabinos hassídicos formavam verdadeiras cortes sectárias), mas, sobretudo, místicas.²⁷ Elas demonstram claramente a rejeição do intelectualismo e das elites acadêmicas (das *ieshivot*), voltadas para os estudos talmúdicos, e o desprezo que se conferia às manifestações racionais da religião. O confronto era tal que, como já mencionamos antes, o Gaon de Vilna, o grande rabino talmúdico, excomungou o Baal Shem Tov.

Entretanto, esse embate não durou muito. Logo os cabalistas hassídicos poloneses encontraram uma forma de reconciliação. Seguindo uma tradição milenar dos místicos judeus, aceitaram a autoridade rabínica, incorporando o estudo do *Talmud* por seus discípulos, sem abrir mão da especulação cabalística.

Finalmente, cabe salientar o aspecto mais importante deste caráter transgressor implícito no pensamento místico e cabalístico e, ao mesmo tempo, responsável pelo conflito e pela tensão que se estabelece com a autoridade rabínica e com os representantes da filosofia judaica. Por um lado, nem os filósofos, nem os cabalistas, admitem pacificamente algumas afirmações da Torá (o Pentateuco). Tratam-se das repetidas referências antropomórficas à ideia de Deus. Para aqueles primeiros, deve-se considerar o estilo metafórico de algumas dessas afirmações; para os segundos, tais afirmações confirmam que existe outro significado, oculto, no texto bíblico. Nos dois casos, a exegese caminha para becos sem saída. Para os filósofos, a pergunta é: o que deve e o que não deve ser considerado metafórico? Para os místicos, o número de significados multiplica-se pelo número de leituras individuais.²⁸ Nos dois casos, a autoridade do texto ori-

ginal, texto básico da doutrina judaica, a Torá, estará sempre sob questionamento.

De qualquer forma, a tentativa de superar os impasses levantados na interpretação da Torá terá, certamente, salvo o judaísmo e preservado o texto sagrado da crítica racional contundente. O fundamento da identidade individual e coletiva estaria, dessa forma, assegurado, ou seja, através de dois caminhos excludentes. Como declarou, certa feita, o Rabi Pinhas, de Koretz (morreu em 1791): “o Zohar me sustentou no judaísmo” (SCHOLEM, 1972, p.157).

Neste mesmo sentido – da preservação do judaísmo –, outro elemento, ainda mais fundamental, foi lapidado com muito cuidado para que, sem perder substância, não se constituísse numa autêntica heresia, como ocorreu com a filosofia da Baruch Spinoza. Trata-se da dificuldade em aceitar sem restrições a ideia de um Deus transcendente. Os cabalistas enfrentaram dilemas muito perturbadores a partir, mesmo, de suas experiências extáticas e suas revelações íntimas do espírito de Deus. Iehuda heHassid afirmou em seu livro: “*tudo é em Ti e Tu és em tudo; Tu preenches tudo e abranges tudo; quando tudo foi criado, Tu estavas em tudo, ante de tudo que fosse criado, Tu estavas em tudo*” (SCHOLEM, 1972, p.109). A ideia é generalizada entre os cabalistas e representa um contraditório fundamental com a doutrina rabínica oficial.²⁹ Uma das tarefas mais difíceis dos cabalistas tem sido, efetivamente, conciliar suas versões imanentes da ideia de Deus e a posição transcendente defendida pelo judaísmo rabínico oficial.

Conclusão

Vimos, ao longo deste artigo, que o caráter transgressor do cabalismo ou do misticismo judaico reside mais fundamentalmente na atitude contes-

tatória dos cabalistas do que, propriamente, na qualidade deste conhecimento especulativo que se contrapõe à Filosofia e a todo pensamento sistemático. Não que a mística, por se apoiar, muitas vezes, no gnosticismo e no neo-platonismo, não flerte com a Filosofia, mas, sobretudo, porque se coloca como um saber alternativo, eventualmente até com ele rivalizando, e como fruto de uma experiência individual, intransferível. A contrapartida social das relações entre as duas visões de mundo, que, em última instância e em outros contextos, conduz à heresia, resultou numa tensão de caráter transgressor, mas cujas consequências foram controladas voluntária ou involuntariamente pelos atores sociais, graças, sem dúvida, às condições históricas e sociais em que tais atores sociais viveram. E foi exatamente este caráter transgressor que possibilitou a sobrevivência do Judaísmo como um todo, superando suas próprias contradições internas, através de um sistema de tolerância, de concessões mútuas e, até, de adequação às novas realidades nas quais esse mesmo Judaísmo se insere na contemporaneidade.

Neste último sentido, concluo estas reflexões com uma parábola hassídica que embute uma séria contestação à tradição judaica, sem, contudo, rejeitá-la e, ao mesmo tempo, tornando-a mais atual. Os elementos básicos do imaginário judaico, o misticismo deles se distancia, estendendo os mesmos elementos despidos de sua singularidade judaica, mas, ao mesmo tempo, aflorando, certamente, o que, em essência, o judaísmo sugere.

PARÁBOLA HASSÍDICA

Shloyme Zanvil Rapoport

(AnSki – 1863-1920)

O universo de D'us é grande e sagrado. O país mais sagrado do Universo é Eretz Israel. A cidade mais santa de Eretz Israel é Jerusalém. O lugar

mais sacro de Jerusalém é o Santíssimo Templo (beit hamikdash) e, nele, encontrava-se o Sancta Sanctorum (Kodesh haKodashim).

Existem no mundo setenta povos. Deles, o mais sagrado é o povo de Israel. Dentro do povo de Israel, a tribo de Levi é a mais santa. Da tribo de Levi, os mais santificados são os sacerdotes (cohanim), e, entre os sacerdotes, o mais santo é o Grão Sacerdote (Cohen HaGadol).

O ano tem 354 dias. Dentre estes, os mais sagrados são os dias de festa. Ainda mais sagrados, porém, são os sábados. E, dos sábados, o mais santo é o Dia do Perdão (Iom Kipur).

Há setenta idiomas no mundo. O mais santo é o hebraico. A coisa mais sagrada deste idioma é a Torá. Na Torá, a mais santa coisa são os Dez Mandamentos. E, nos Dez Mandamentos, a palavra mais sacra é o nome de D'us.

Uma vez no ano, a uma hora determinada, costumavam reunir-se as quatro grandes santidades. Era no Dia do Perdão (Iom Kipur), quando o Grão Sacerdote (Cohen haGadol) penetrava no Sancta Sanctorum (Kodesh haKodashim) e pronunciava o nome de D'us. Como este instante era extraordinariamente sagrado e terrível, era, também, o de maior risco, tanto para o Cohen haGadol como para todo o povo de Israel. Se, nesse momento, a ele, o Cohen haGadol – D'us livre e guarde! – lhe ocorresse um pensamento pecaminoso ou estranho, o mundo seria aniquilado.

Qualquer lugar do qual um homem eleve o olhar ao céu é igual, para o Todo Poderoso, ao Templo (beit hamikdash). Todo homem, que D'us criou à sua imagem, é um Cohen haGadol. Qualquer dia da vida humana é um Dia de Perdão (Iom Kipur), e toda palavra proferida com sinceridade equivale ao nome de D'us. É por isso que qualquer pecado ou delito de um ser humano acarreta o aniquilamento do universo.

NOTAS

1 Seguimos a orientação de Gershom Scholem segundo a qual cada misticismo está umbilicalmente vinculado a uma corrente ou denominação religiosa. Portanto, a Cabala, como uma manifestação mística, somente pode ser concebida enquanto judaica. Talvez, por isso mesmo, a chamada Cabala cristã, uma iniciativa similar desenvolvida nos primórdios da modernidade, não tenha sobrevivido.

2 Gershom Scholem, historiador alemão, emigrou para Israel ainda antes da criação do Estado e foi professor da Universidade Hebraica de Jerusalém. Contemporâneo de Martim Buber e interlocutor e amigo de Walter Benjamin, estudou profundamente a Cabala e o misticismo judaico, produzindo, em consequência, uma extensa bibliografia sobre o tema – alguns traduzidos para o português – além de trazer, para o conhecimento público, milhares de *responsas* (documentos rabínicos) produzidos durante a Idade Média e Moderna.

3 Isto não quer dizer que, em alguns e determinados momentos históricos, esta visão de mundo não tenha atraído a adesão maciça das massas judaicas. A questão, no ponto referido, é a relação entre a Cabala e as massas judaicas, que podem sofrer influência direta das circunstâncias históricas, e a relação entre dois saberes, a Cabala e a Filosofia, a qual não está necessariamente atrelada a circunstâncias históricas.

4 A famosa excomunhão de Spinoza em Amsterdã nada tem a ver com a Cabala. Foi o judaísmo oficial que expeliu um filósofo racionalista. Muito embora, como veremos mais adiante, a tese de Spinoza foi, também, advogada por muitos cabalistas, ainda que não expressa de forma sistematizada.

5 Israel ben Eliezer, conhecido por Israel Baal Shem Tov.

6 Geralmente, a atribuição de autoria a terceiros derivava do fato dos textos terem esses personagens como seus narradores. No caso do Zohar, Gershom Scholem, após análises extensas, atribuiu a sua real autoria a Moisés Shem Tov de Leon. Ver Scholem, 1989.

7 Sobre as relações entre cabalistas e rabinos não-cabalistas, entre Cabala e Filosofia, no mundo asquenazita do século XVII, ver Davis (2005).

8 De acordo com Scholem (1972), Rabi Iehuda Haiat (1500) foi um, entre muitos, de seus mais acirrados opositores.

9 Um exemplo da magia no Israel Antigo remonta às pedras no vestuário do Grão Sacerdote do Templo, "*urim vetumim*", espécie de oráculo ao qual se recorria em certas ocasiões; ou à magia da cabala prática que pode ser encontrada nos talismãs da Pérsia (Babilônia) ou nas mãos da sorte (*hamsa*), muito comuns, hoje, entre os judeus.

10 Chag 2:1, século 1 AeC. Tanto no Talmud babilônico, como no de Jerusalém. (SCHOLEM, 1989, p. 11).

11 TALMUD: Meguilá 18 a; Berachot 33b (*apud* SCHOLEM, 1972, p.61).

12 TALMUD: Meguilá 18 a; Berachot 33b. (*apud* SCHOLEM, 1972, p.16).

13 "*Rabi Iakov diz: Este mundo parece um vestibulo do mundo vindouro; prepara-te no vestibulo para que possas entrar no palácio.*" Esta expressão, especialmente a figura do "palácio" (celestial), está presente na profecia de Ezequiel. (Ética dos Pais, 1979).

14 Aqui diferenciamos os países da Europa Ocidental de além Pirineus dos reinos hispânicos ou ibéricos. Primeiro, porque as cruzadas não atravessaram esses reinos peninsulares; segundo, porque foram muito menos afetados pela peste que grassou a região e, terceiro, porque a expulsão somente ocorreu um século depois das registradas naquelas regiões mais ao norte.

15 O mais famoso deles foi o frei Vicente Ferrer, que liderou uma perseguição aos judeus espanhóis no final do século XIII. Sobre os judeus na Espanha Cristã, ver Baer (1981).

16 Sobre a questão das fronteiras étnicas, ver Barth (2000).

17 A questão do exílio e da diáspora renasce entre os cabalistas, na concepção de Scholem, a partir da expulsão da Espanha (SCHOLEM, 1972, p. 251).

18 Apesar de, ao longo da história judaica, terem ocorrido várias manifestações messiânicas, estas jamais tiveram destaque maior. A única exceção foi Bar Kochba que teve o apoio de Rabi Akiva. Nos primórdios da Idade Moderna, a ideia messiânica vagava, também, no mundo não judeu, como é o caso do sebastianismo português.

19 Estamos nos referindo aqui às expulsões dos judeus da Europa Ocidental e às perseguições ocorridas na Europa Oriental.

20 A doutrina foi desenvolvida por Isaac Luria Ashkenazi (que morreu em 1570) e difundida pelo seu discípulo Haim Vital (1543-1620) através de seu livro *Etz Haim* (Árvore da Vida).

21 Isaac Abravanel, o judeu cortesão que, após tentar infrutiferamente demover os reis de Espanha da ideia de expulsão dos judeus, prefere o exílio e nele desenvolve seus famosos escritos, incluindo a "profecia" da próxima chegada do Messias. Na mesma época, surgiram alguns "falsos messias" de pouca importância, que não chegaram a abalar as bases da judeidade sefardita, como, por exemplo, David Reubeni.

22 Moisés Shem Tov de Leão, o autor do Zohar, fez cálculos segundo os quais o Messias chegaria ainda no início do século XIV.

23 Após mobilizar as massas para a proximidade escatológica, Shabtai Tzvi foi obrigado a se converter ao Islamismo por ameaça do sultão otomano.

24 A doutrina sabataísta, baseada na cabala luriânica, informava que a vinda do Messias seria consequência de um processo cósmico que representava, inicialmente, uma queda profunda (a quebra dos vasos) seguida de um *tikun* cósmico (um concerto). O papel do Messias é realizar este processo, e a conversão era parte deste processo.

25 Todo o capítulo dedicado ao Sabatianismo e à heresia mística demonstra com farta documentação esse caráter "revolucionário" da Cabala herética dos sucessores de Jacob Frank (ver SCHOLEM, 1989).

26 As revoltas dos cossacos estão diretamente relacionadas à Guerra dos Trinta Anos. A coroa dos Habsburgos cobrava pesados impostos de seus súditos para financiamento da guerra. Na Polônia, a drenagem da riqueza pelos nobres era feita pelos cobradores judeus, atraindo, dessa forma, o rancor dos camponeses, já mais que incitados pelos representantes clericais. Sobre a história dos judeus na Europa, ver as obras de Simon Dubnov (1953) e Cecil Roth (1962).

27 Muitas destas histórias do Baal Shem Tov foram preservadas pelo seu braço direito, o rabino Iaakov Iosef (Katz Heller) de Polonnoye/Polonne, também conhecido por Toldot Iaakov Iosef. Já a melhor compilação das histórias dos *tzadikim* hassídicos foi feita por Martin Buber (1967).

28 De fato, os escritos cabalísticos insistem nas diferentes leituras da Torá em função do contexto histórico (as *shmitot* – ou eras, que para Cabala são sete desde a criação do mundo), ou da subjetividade da leitura (uma para cada israelita que saiu do Egito, ou seja, originalmente, 600 mil).

29 Gershom Scholem cita, ainda, Moisés Azriel, heHassid do século XIII; Eleazar de Worms, genro do citado lehuda Hehassid, e as advertências rabínicas quanto ao risco dessas afirmações (ver SCHOLEM, 1989).

_____. *Cabala*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.

_____. *A Cabala e seus simbolismos*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

SELTZER, Robert M. *Povo judeu, pensamento judaico; A experiência judaica na História*. Rio de Janeiro: Koogan, 1990. 2 vol.

REFERÊNCIAS

BAER, Yitzhak. *Historia de los judios en la Espana Cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.

BARTH, Frederick. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 200.

BUBER, Martin. *Histórias do Rabi*. São Paulo: Perspectiva, 1967.

CARROLL, R. P. "Prohecy and society" in CLEMENTS, R.E. *The world of ancient Israel*. Cambridge: UP, 1989.

DAVIS, Joseph. *Yom-Tov Lipmann Heller; Portrait of a Seventeenth-Century Rabi*. England and Wales: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005.

DUBNOV, Simon. *História Judaica*. Buenos Aires: Sigal, 1953.

ÉTICA DOS PAIS (Perkei Avot), 1979. Tradução e notas explicativas de Eliezer Levin. São Paulo: Editora B'nai Brith, 1979.

ROTH, Cecil. *Pequena história do povo judeu*. São Paulo: CIP – Fundação Fritz Pinkuss, 1962.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da Mística Judaica (ou A Mística Judaica)*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

Recebido em 22/11/2011

Aceito em 16/01/2012