

# Hasdai Crescas: um filósofo judeu numa era de crise<sup>1</sup>

Hasdai Crescas: a Jewish philosopher in a time of crisis

## SERGIO ALBERTO FELDMAN

Mestre em História Social (Medieval) pela Universidade de São Paulo, doutor em História (Antiguidade Tardia) pela Universidade Federal do Paraná, Professor Associado I e membro do Programa de Pós Graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo.

**RESUMO** Este estudo pretende analisar a vida e a obra do rabino, exegeta e filósofo judeu aragonês Hasdai Crescas (c. 1340-1410). A ênfase desta reflexão é descrever e analisar a obra *Bitul Ikarei ha Notzrim*, que traduzimos por “contestação dos dogmas/princípios cristãos”, atribuída ao sábio sefaradi. Crescas era crítico da filosofia neoaristotélica e a considerava perniciosa ao judaísmo, mas faz uso dela para demonstrar as contradições e incoerências da religião rival, o cristianismo, no contexto de um enfrentamento religioso acerbado que resultou das conversões forçadas e da violência sofrida pelos judeus nos reinos ibéricos em 1391. A obra analisa de maneira minuciosa os princípios cristãos e os critica enfatizando sua incoerência de acordo a razão.

**PALAVRAS-CHAVE** Hasdai Crescas; princípios cristãos; polêmica; filosofia; judaísmo; cristianismo.

**ABSTRACT** This study aims to examine the life and work of the Jewish rabbi, exegete and Aragonese philosopher Hasdai Crescas (c.1340-1410). The emphasis of this reflection lies on describing and analyzing the work *Bitul Ikarei ha Notzrim*, which we have translated as “contestation of the Christian dogmas/principles”, attributed to the Sephardic sage. Crescas was critical of the neo Aristotelian philosophy and considered it pernicious to Judaism, but he uses it in order to demonstrate contradictions and inconsistencies of the rival religion, Christianity, in the context of a bitter religious coping which resulted in forced conversions and in violence against the Jews in the Iberian kingdoms around 1391. His work examines in details the Christian principles and criticizes them by emphasizing their inconsistency according to reason.

**KEYWORDS** Hasdai Crescas; Christian principles; polemics; philosophy; Judaism; Christianity.

**HASDAI BEN JUDA CRESCAS É UM RABINO E FILÓSOFO<sup>2</sup> NASCIDO EM BARCELONA** (Catalunha) por volta de 1340 no seio de uma família de comerciantes e rabinos, que viveu e atuou num dos mais graves momentos do judaísmo hispânico. Crescas estudou na academia do renomado rabino Nissim ben Reuben Gerondi (c. 1310-1376) com ênfase no *Talmud* e na filosofia, tendo tido como parceiro e amigo o rabino Isaac ben Sheshet (1326-1408), com quem compartilhou estudos e dilemas religiosos e intelectuais (HARVEY (EJ), 2007, v. 5, p.285 *et seqs*, verbete Crescas)

Na década de 1360/1370, Crescas serviu como um dos secretários – “*neemanim*” – da comunidade judaica de Barcelona. Em 1367, ele e outros judeus locais foram acusados de participação num caso de crime ritual, mas todo o grupo acabou sendo inocentado (COHN-SHERBOK, 1992, p.101).<sup>3</sup> Há divergência entre alguns autores neste caso.<sup>4</sup> Esta situação configura as dificuldades da vida judaica nos reinos ibéricos. O contexto se agravava no século XIV, seja com a peste Negra (1348-1351) e seus efeitos nefastos no ocidente medieval cristão, seja com as disputas de poder entre reis e nobreza, entre as

“*hermandades*” e o poder central, das cidades e do monarca e as disputas pelo trono, tal como seguidamente ocorreu no período. Um dos muitos problemas deste período se relaciona com a continuidade e a estabilidade dos judeus nos reinos ibéricos.

No reino de Castela, vizinho de Aragão, ocorreu uma guerra civil entre dois meio irmãos, filhos do rei Afonso XI: o rei Pedro e seu irmão bastardo Henrique de Trastâmara.<sup>5</sup> Em virtude do suporte que os judeus cortesãos ofereciam aos monarcas, seja na área administrativa, seja na fiscal, o pretendente Henrique associou seu meio irmão com os judeus e se aproveitou das tensões de setores sociais em relação ao centralismo. Uma campanha de difamação tratou de associar o rei aos judeus e condenou sua nociva presença nos reinos ibéricos. Isto, somado às seguidas campanhas dos mendicantes<sup>6</sup> para converter os judeus, aumentou a tensão e gerou muitos ingredientes, reais ou fictícios, à fermentação de crenças e acusações contra os judeus. Os mitos antijudaicos, que eram efervescentes na Europa do norte, continuavam a fluir e cruzar os Pirineus. Acusações de crime ritual, profanação das hóstias e blasfêmias no *Talmude* eram comuns na península ibérica desde o século XIII.

Personagens como Hasdai Crescas precisavam agir e tanto defender os judeus diante destas acusações quanto organizar e melhorar a autoestima das comunidades judaicas abaladas, seja pelas pregações dos mendicantes, seja pela conversão de alguns fiéis ao cristianismo, seja pela queda do nível socioeconômico de parte notável das comunidades. Os reis não queriam perder os “seus judeus”, que prestavam valiosos serviços na corte. Projetos de revitalização das comunidades eram gerados pelos monarcas e os líderes judeus eram estimulados na faina de reerguer as comunidades.

O saber e a competência de Crescas fizeram com que fosse cooptado pelo rei Pedro IV de Aragão<sup>7</sup>

para atuar como juiz em ações e julgamentos de judeus do reino. Já no reinado do rei João I e da rainha Violante, Crescas se tornou “familiar” da casa real, ou seja, prestava serviços na corte. O casal real o deslocou à corte em Zaragoza em 1389 e o nomeou rabino nesta cidade aragonesa. Não tardou a ser nomeado como rabino mor<sup>8</sup> de todo o reino de Aragão, com poderes especiais. Suárez Fernández (1992, p.178) considera que se tratava de uma política interna de restauração e reerguimento das comunidades sefaraditas. Como parte dessa política, que contava com o conluio da coroa aragonesa, tendo em vista o papel dos judeus em questões fiscais, Crescas foi enviado a Zaragoza e seu colega Isaac ben Sheshet foi removido de Barcelona. Graças a isso, Crescas escapou do “olho do furacão” nas agitações de 1391, em que muitos judeus foram mortos e muitos mais forçados a se converter.

Nesta função e com estes poderes coube a Hasdai Crescas atuar no sentido de atenuar os danos da onda de violência que eclodira no reino de Castela e Leão, inicialmente em Sevilha (1391), e que se espalhou inicialmente por todo o reino vizinho, mas depois se expandira aos reinos aragoneses-catalão, Navarra e Portugal, atingindo toda a península ibérica. De norte a sul, em todos os reinos ibéricos, exceto no reino de Portugal, a comoção foi generalizada, conforme narrativas em crônicas e memórias, tanto contemporâneas quanto de décadas e séculos posteriores.

As turbas fanáticas, estimuladas por pregadores como Fernão Martinez, que há mais de uma década<sup>9</sup> incitava a conversão forçada ou a morte dos ‘infieis’ judeus, se lançaram inicialmente sobre a comunidade judaica hispânica.<sup>10</sup> O historiador Graetz (1904, t. 4, p.182) afirma que somente em Sevilha havia cerca de trinta mil judeus e que pelo menos quatro mil foram trucidados no dia seis de junho de 1391, sugerindo que a maioria optou pe-

la conversão forçada. No dia vinte do mesmo mês e ano o movimento eclodiu na capital castelhana, Toledo. A maior comunidade judaica dos reinos de Leão e Castela foi devastada, com muitas vítimas e um número elevado de conversos. Graetz (1904, t.4, p.183) acredita que cerca de setenta comunidades judaicas foram atingidas apenas em Castela. O efeito foi devastador. Baer (1981) lista nomes de diversas comunidades que desapareceram ou ficaram muito abaladas, e enfatiza que as conversões superaram a mortandade, mesmo esta sendo elevada.<sup>11</sup> Os autores podem divergir nas estatísticas, mas não no resultado: muitos foram mortos e o número dos que optaram pelo batismo foi ainda maior.

O movimento cruzou a fronteira do reino e penetrou em Aragão, tendo chegado a Valência em nove de julho de 1391. Graetz (1904, t. 4, p.184) quantifica a destruição da dinâmica comunidade e havia nela, de acordo com o autor, cerca de cinco mil almas. Cerca de duzentos e cinquenta optaram pelo martírio, uns poucos fugiram em barcos e a maioria se converteu sem hesitar. Baer (1981, p.387) afirma que o rei João já havia mandado ordens de proteção aos judeus para o governador da província de Rousilhão, instando-o a permanecer na cidade de Perpignan até que as coisas se acalmassem. Em sua interpretação, isso sugere que o rei fora alertado sobre o risco que sofriam seus judeus. Baer concorda com Graetz nas cifras, mas detalha a invasão do bairro judaico e a tentativa de resistência dos judeus. Suarez Fernandez (1992) mantém as mesmas informações.

O rei aragonês estava em Zaragoza e tentou evitar a continuidade da tragédia, mas não teve sucesso. O reino de Valência foi devastado e as ilhas Baleares também foram palco de conversões forçadas e mortes. Os insurgentes evitaram tocar os bairros ocupados pelos mouros, para evitar que pudesse haver represália aos cristãos granadinos e do norte da África.

O rei instou a nobreza e os burgueses de algumas cidades a proteger os judeus. Inicialmente isto ocorreu em Barcelona. Ainda assim a situação se descontrolou quando uma tropa acampada no porto e em vias de partir para a Sicília se juntou a um grupo de castelhanos que já havia assassinado judeus em Valência. Um massacre inicial ocorre, mas é contido apesar de ter gerado uma centena de vítimas. Na sequência, uma turba de camponeses invadiu a cidade, queimou documentos dos arquivos do bailio da cidade e se apossou do castelo onde os judeus se haviam abrigado. Baer (1981, p.391) contabiliza cerca de quatrocentos judeus mortos neste dia. Entre esses estava o único filho de Hasdai Crescas,<sup>12</sup> conforme sua descrição do massacre:

Muchos murieron mártires, entre ellos mi único hijo, un inocente corderillo sin mácula; lo ofreceré como holocausto, reivindicaré sobre mí el juicio de Dios y me confortaré con la hermosura de su suerte y la dulzura de su destino. Muchos de ellos se degollaron a sí mismos y otros se arrojaron desde la torre [...] algunos salieron de allí y murieron mártires en la calle. (BAER, 1929, v. I, doc. 412-416 *apud* BAER, 1981, p.391)

As ações de Crescas na defesa das comunidades judaicas tiveram algum efeito, embora pequeno, já que os monarcas ibéricos foram de uma maneira geral surpreendidos pela violenta onda de massacres. Crescas auxiliou o rei aragonês a salvar uma parte das comunidades judaicas aragonesas e da região de Rousilhão, atualmente pertencente à França. Os efeitos desse turbilhão foram devastadores: alguns milhares de judeus foram mortos e quantifica-se em mais de uma centena de milhar os que se converteram em toda a península ibérica.<sup>13</sup>

O tema é bastante polêmico, pois alguns autores entendem que havia tendências à apostasia

anteriores a 1391 e as perseguições potencializaram um movimento centrífugo; já outros consideraram que a conversão em massa só ocorreu devido à violência e que os judeus eram obstinados e resistentes na sua identidade coletiva. Nessas posições há possivelmente questões ideológicas mescladas com a interpretação historiográfica. Nas notas dez, doze e treze apresentam-se algumas breves reflexões. Sendo este artigo uma análise histórica, faz sentido refletir sobre as percepções historiográficas e sobre o contexto da época, tais como as que seguem.

A aliança dos reis com os judeus tem sido analisada por muitos autores, mas o pesquisador que analisou esta relação de maneira mais sutil foi Yosef Hayim Yerushalmi (1992).<sup>14</sup> Este autor, assim como os autores das fontes por ele utilizadas, que são os cronistas judeus do período posterior à expulsão dos judeus da Espanha (1492), ressalta a fragilidade desta proteção. O único monarca que conseguiu conter as matanças e conversões forçadas de 1391 foi João I de Portugal, da recém-criada dinastia de Avis. Assim como a expulsão de 1492 abalou e demarcou um rompimento e o fim de uma presença judaica em *Sefarad*, na memória coletiva dos judeus peninsulares, a grande conversão é um marco traumático para os judeus sefarditas.

O papel do líder espiritual Hasdai Crescas se fez notar em pelo menos três aspectos: 1) na reconstrução e reorganização das comunidades judaicas aragonesas; 2) no confronto contra um dos pontos fracos da coesão interna da comunidade judaica, que era o pensamento racionalista (ou averroísta); e 3) no confronto com a pressão dos monges mendicantes (dominicanos e franciscanos) no intuito de converter os judeus ainda renitentes e resistentes. Crescas atua em todos os três campos de forma intensa. Tentaremos demonstrar esta ação deste líder em todos estes âmbitos.

### A reorganização e reerguimento das comunidades

Crescas se associou aos reis aragoneses, com os quais já colaborava antes de 1391, no esforço de impedir a continuidade das conversões forçadas e permitir que os que ainda permaneciam judeus pudessem resistir. A chancelaria real enviou cartas aos funcionários reais nos reinos que pertenciam à coroa de Aragão.<sup>15</sup> Restaurar as comunidades era uma questão pragmática dos monarcas, pois ainda dependiam dos serviços e das funções sociais e administrativas dos judeus.

Neste mesmo item, outra atitude de Crescas na defesa dos judeus e do judaísmo foi a tentativa de reerguer algumas das comunidades que tinham sido atingidas. Os bairros judaicos, denominados judiarias<sup>16</sup> ou aljamas, foram severamente destruídos e em alguns lugares não restaram sobreviventes para dar continuidade às comunidades judaicas. Esses foram os casos de Valência e de Barcelona, que eram dois dos maiores agrupamentos judaicos no reino aragonês. Os esforços do casal real e de Crescas não resultaram frutíferos (BEN SHALOM, 2012). Na vasta documentação editada por Baer (1929) percebe-se a parceria do casal real com o rabino, seguidamente nomeado “*mestre Azday*” ou “*maestro Azday Cresques*”. Nos documentos percebem-se também os esforços na restauração das comunidades: isenções e ajudas são dadas e tentativas de repovoamento são envidadas. O sucesso foi reduzido e muitos bairros judaicos não mais se reergueram.

### A defesa dos valores e princípios judaicos nas frentes interna e externa

A frente interna consistia no confronto entre a linha tradicionalista ou mística e a tendência racionalista, que trazia em seu bojo as ideias e conceitos

emanados do neoaristotelismo. Essa visão racionalista da religião provinha do mundo islâmico e era um problema amplamente debatido tanto nas universidades medievais cristãs como pelos judeus.

A historiografia que analisa a evolução do judaísmo ibérico, denominado judaísmo sefaradi ou sefaradita,<sup>17</sup> é amplamente influenciada pelas tendências culturais e ideológicas do judaísmo no momento da escrita desta história. Um dos primeiros historiadores judeus da contemporaneidade e que é ponto de partida para as obras que o sucederam é Heinrich Graetz. Ele viveu entre o final do século XIX e o início do século XX, numa época em que a abertura dos salões literários e da sociedade culta da Europa Ocidental e em especial o que viria a ser o império alemão em 1870/1871 gerou uma debandada de judeus aos caminhos da apostasia.

Os judeus letrados e os burgueses judeus, que obtiveram a emancipação no seio de uma sociedade pretensamente iluminista, não vacilaram em se integrar completamente na sociedade germânica, convertendo-se ao cristianismo, seja luterano ou católico. Esta situação influenciou a Graetz, que sempre se manteve judeu, no entendimento dos processos de apostasia na sociedade ibérica. A abertura do judaísmo no seio de uma cultura não judaica e os riscos de assimilação dos judeus e do desaparecimento do judaísmo são considerados e vistos pelo historiador sob a ótica de muitos paralelismos, ora sob a realidade do mundo contemporâneo ao autor e analista, ora sob o olhar do mundo sefaradita do final do medievo. O eixo cultural e religioso desta fase de crise do judaísmo sefaradita foi associado a duas problemáticas: a filosofia aristotélica em geral e ao averroísmo em particular. Na percepção de Graetz, a abertura realizada por sábios judeus como o rabino Moises ben Maimon (a sigla de suas iniciais gera o epíteto Rambam), mais conhecido como Maimônides, foi

a rachadura no mecanismo de resistência identitária (FELDMAN, 2012). A partir de Graetz, inúmeros autores entenderam a problemática dos processos de conversão espontânea como resultado do racionalismo e do averroísmo, posição essa herdada pela maioria dos estudiosos.

O neoaristotelismo, através do modelo de Maimônides, foi o motivo de muitas e amplas polémicas no judaísmo sefaradita e provençal. Beinart (1992) intitula este momento com a expressão “controvérsia maimonidiana”, mesmo tendo ocorrido um século depois da morte do sábio cordobês, e mostra o amplo conflito que ocorreu no sul da França (Provença), em Aragão e em Castela. Suarez Fernandez (1992, p.50) complementa e diz que havia uma tendência a buscar certo tipo de diálogo interconfessional e acredita que os sábios de Israel formavam uma elite que dialogaria através da razão, com os sábios de outras religiões “[...] na busca da verdade como um produto humano”.

O tema gerou dissidências e agrupamentos opostos, com posições ideológicas que geraram cisões. Um dos momentos mais críticos ocorreu na Provença no início do século XIII, quando alguns rabinos denominados tradicionalistas se colocaram em oposição radical aos assim denominados racionalistas ou maimonidianos. O confronto se agudizou e o primeiro grupo resolveu entregar as obras racionalistas de Rambam à Inquisição para que fossem queimadas como heréticas (BAER, 1981, v. I, p.639; BEINART, 1992, p.112 *et seqs.*).<sup>18</sup>

O conflito só foi atenuado com a participação do rabino Nachmânides,<sup>19</sup> tradicional, mas moderado, que respeitava Maimônides por sua obra exegetica e sua reordenação da legislação judaica feita no *Mishné Torá*, mesmo divergindo de sua aproximação com o neoaristotelismo. É interessante perceber que, no debate de Barcelona (1263), Nachmânides fez uso de posições racionalistas ao enfrentar

o apóstata Pablo Christiani, que se tornara monge dominicano, quando negou a validade das parábolas talmúicas contidas na *Agadá*<sup>20</sup> para evitar que os cristãos pudessem utilizar-se de alegorias para provar que as “verdades cristãs” estivessem inseridas nas lendas e alegorias talmúicas (FELDMAN, 2012). Nossa hipótese é que, inspirado por Nachmânides, Crescas utiliza a mesma estratégia na sua obra.

A polêmica foi atenuada com uma trégua, que definiu duas condições mínimas para o início do estudo de filosofia: ter-se estudado amplamente o *Talmud* e ter idade superior a vinte e cinco anos. Isto foi feito pelo rabino asquenasa<sup>21</sup> Asher ben Jehiel em 1305, através de declarações de excomunhão que voltaram a exacerbar os ânimos (BAER, 1981, v. I, p.640).

O enfrentamento entre as duas linhas espirituais sefaraditas nunca cessou. A assim denominada tendência tradicionalista seguiu crescendo através do século XIV, com as dificuldades resultantes da perda de direitos dos judeus, dos efeitos da Peste Negra e da guerra civil em Castela em meados do mesmo século. Como se indicou acima, os judeus tiveram uma derrocada social generalizada. Isso distanciou judeus e cristãos em todos os níveis sociais, levando a movimentos e tendências que visavam diminuir a proximidade de reis e seus judeus e intensificaram as campanhas dos mendicantes no intuito de converter os judeus.

A atuação de Crescas também se deu na frente externa, para tentar contrapor a pressão dos monges mendicantes (dominicanos e franciscanos) para converter os judeus ainda renitentes e resistentes.

A segunda metade do século XIV foi uma época de tensão em toda a sociedade e em todos os reinos ibéricos. No seio do judaísmo, as pregações dos mendicantes e as polêmicas internas diminuíram a coesão das comunidades judaicas e começaram a registrar-se conversões espontâneas de judeus

ao cristianismo, que eram em número reduzido mas já prenunciavam uma crise que ocorreria na última década do mesmo século.

A pressão religiosa e social dos mendicantes pregadores, dos representantes das cortes e dos diversos setores sociais gerou uma situação de desconforto a inúmeros judeus, que resolveram se converter para atenuar sua vida cotidiana de cerco e exclusão social. Seria por causa do averroísmo? Parece-nos que estas reflexões filosóficas e espirituais podem apenas explicar casos isolados de conversão de alguns intelectuais judeus, que sabiam hebraico, latim e grego e poderiam ter acesso a textos e se convencer a apostasiar do judaísmo, mas não seria o motivo de conversões massivas de elementos menos cultos da comunidade judaica sefaradita.

### A polêmica judaico-cristã e a intervenção de Crescas

Uma longa tradição de polêmicas entre judeus e cristãos já existia desde o início do século II da Era Comum. No século XIII ocorreram duas disputas amplamente conhecidas, a de Paris (1340), que culminou na condenação e incineração do *Talmud*, acusado como sendo um livro repleto de blasfêmias anticristãs; e a de Barcelona, em 1363, na qual atuou o mesmo Nachmânides que já citamos (BEINART, 1992, p.55 e seqs.; MACCOBY, 1996)

Hasdai Crescas, como já relatamos, foi testemunha da onda de conversões forçadas que eclodiram em 1391 e vitimaram muitos súditos judeus e forçaram muitos mais à conversão forçada. A continuidade da vida judaica neste período foi conturbada e tensa, visto não cessarem as campanhas de conversão dos judeus lideradas pelo monge Vicente Ferrer, um competente orador, auxiliado entre outros por judeus conversos, como o polemista Joshua ha Lorki (que se torna Jerônimo de Santa Fé)<sup>22</sup> e o

bispo de Burgos, Pablo de Santa Maria (ex-rabino Salomão Ha Levi de Burgos), que coordenavam uma campanha que visava minar a resistência judaica.

O rabino Crescas, que se tornara um dos maiores líderes espirituais de sua geração, se viu na situação de responder às ameaças internas e externas. Em duas de suas maiores obras vemos estas duas reações.

No conjunto da obra de Crescas se sobressaem uma de polêmica interna, na qual o autor pretende criticar a filosofia denominada *Or Adonai* ou Luz do Senhor, e outra de polêmica externa, da qual trataremos, denominada *Bitul Ikarei ha Notzrim*, ou refutação dos dogmas cristãos.

Na primeira obra há um amplo debate historiográfico que ora valoriza, ora contesta a importância da polêmica entre defensores (ditos racionalistas) e críticos da filosofia (de maneira generalizada, denominados místicos ou tradicionalistas). Alguns autores como Graetz identificaram que a filosofia abria excessivamente as mentes e matizava as diferenças teológicas entre judeus e cristãos, facilitando a aproximação de alguns membros da minoria judaica a se “integrar” na sociedade global.

O termo “averroísmo” aparece tanto na documentação da época, quanto na historiografia para significar a utilização da filosofia neorristotélica para desconstruir, desde dentro, o judaísmo, abrindo as portas da conversão. Não é nosso intuito analisar a obra filosófica ou antifilosófica de Crescas. Esta foi analisada por diversos autores, tal como Millas Vallicrosa (1967) e outros que analisaram a importante obra crítica e a desconstrução da filosofia na obra de Crescas, em especial.<sup>23</sup>

A aversão ao racionalismo, ou seja, ao neorristotelismo, aparece de maneira marcante na obra *Or Adonai* ou Luz do Senhor e causa forte impressão aos autores e cronistas do século XV a XVII que incorporam a ideia que a filosofia estava corroendo

a fé e era o motivo efetivo da forte crise que assolava o judaísmo ibérico. Esta posição é passível de análise e de contestação, mas consistiu numa efetiva percepção pelos que viveram naquele momento e contexto. Assim sendo, entende-se a oposição de Crescas à filosofia e a seu uso pelos judeus. O interessante, na nossa percepção é que o rabino fez uso do racionalismo para contestar a religião majoritária – o cristianismo – e demonstrar sua inconsistência diante de uma análise filosófica.

Na sua obra filosófica, considerada de maneira sintética, percebemos que Crescas rechaça Maimônides e a tentativa de racionalizar a fé, definida como averroísmo. Crescas se torna, entre os judeus, no baluarte das correntes religiosas que afirmam que a vontade e a sensibilidade têm tanta importância como a razão no progresso do conhecimento humano (SUAREZ FERNANDEZ, 1992, p.212). Ele negou o valor das provas da existência de Deus formuladas por Aristóteles, por que em relação a Deus é predicável a afirmação, nunca a negação.<sup>24</sup> A revelação contida nas Escrituras e produto do amor de Deus aos seres humanos é a prova de sua existência. Para ele, Deus ama as suas criaturas e este é o vínculo maior da fé.

Em contraponto à sua posição antiaverroísta, já no âmbito da polêmica externa, Crescas fez uso de sua erudição para defender o judaísmo e criticar o cristianismo. A obra *Bitul Ikarei ha Notzrim* (refutação dos dogmas cristãos) se sobressai. Nela pretende desconstruir os princípios da crença majoritária e defender a sua percepção do judaísmo. Ele polemiza sobre os dogmas fundamentais da religião dominante e visa reforçar a identidade judaica bastante enfraquecida com as pressões do meio circundante. Entre esses dogmas, ele questiona o pecado original, a trindade, a concepção virginal, a encarnação, a transubstanciação, o batismo entre outros dogmas e crenças cristãos.

A obra foi originalmente escrita em aragonês, mas não se mantiveram cópias dela. A versão que chegou a nós foi traduzida ao hebraico algumas décadas depois da morte de Hasdai Crescas (em 1410), pelo sábio Joseph (Iosef) ben Shem Tov (1400-1460). A obra foi escrita na sequência das conversões forçadas e da violência ocorrida em 1391.<sup>25</sup> Neste estudo inicial nos centraremos nos tópicos centrais que enfatizam dez princípios ou dogmas do cristianismo e os refutam através de um tipo de desconstrução.

Nossa percepção, que frisamos desde o início do artigo, é que entre as obras de Crescas há um paradoxo, uma clara contradição. Na polêmica interna do judaísmo, Crescas analisa com maestria a obra de Maimônides e critica seu racionalismo. Sua obra magna *Or Adonai* (a luz do Senhor) é uma ampla e meticulosa desconstrução da linha racionalista. Já no *Bitul Ikarei ha Notzrim* (refutação dos dogmas cristãos) ele usa sem relutar as análises e percepções racionalistas, baseadas no mesmo Maimônides.

Crescas repete a atitude de Nachmânides na disputa de Barcelona, ao optar por criticar internamente o racionalismo e usá-lo externamente para desconstruir os princípios ou dogmas cristãos. Esta contradição é uma tática, no conceito de Michel de Certeau (1994), que a minoria adota como subterfúgio de resistência identitária, diante de uma maioria que a estigmatiza. De acordo com o mesmo autor, a maioria alocada no poder faz uso de estratégias, diante das táticas da minoria ou dos oprimidos.

Rothschild (2010) tem um parecer semelhante ao nosso ao afirmar a utilização de duas posturas diferentes, uma interna antirracionalista e uma externa embasada no neoaristotelismo para enfrentar a polêmica cristã.<sup>26</sup>

Na obra de Hasdai Crescas, na introdução da tradução hebraica há uma digressão sobre o con-

teúdo. O autor/tradutor<sup>27</sup> enumera os dez temas que pretende refutar e comparar nas visões das duas religiões, na percepção de Crescas: 1) o pecado original e universal de Adão; 2) a redenção do pecado (original); 3) a trindade; 4) a encarnação; 5) a virgindade; 6) a eucaristia; 7) o batismo; 8) a vinda do messias; 9) a lei nova; 10) os demônios.

Vejamos algumas de suas análises e comparações das visões das duas religiões monoteístas.<sup>28</sup>

Começemos pelo tema um: o pecado original. Crescas considera que há três concordâncias: a) o castigo foi justo; b) o castigo foi corporal e espiritual; c) o castigo corporal segue assolando a existência humana. Já a diferente percepção tange a continuidade do castigo espiritual: para cristãos este segue separando o gênero humano da graça do paraíso; para os judeus o castigo espiritual afetou apenas Adão, mas não foi legado como castigo a seus descendentes, inocentes de seu erro.

Crescas concorda que o ser humano criado diretamente por Deus tenha sido pecador, ingrato a seu criador e digno de punição. Discorda que esta culpa tenha sido transferida a seus descendentes. Enfatiza que ao transmitir a Noé e seus descendentes a culpa de Adão, Deus estaria punindo inocente(s), que em princípio não agiu (agiram) no erro e nem no pecado (DEL VALLE, 2000, p.117; LASKER, 1992, p.30). E Crescas amplia ao gênero humano a condição de criaturas de Deus, ou seja, ao nascer são puros e não contaminados com o pecado de Adão. E fala de justos como Noé e Abraão, por exemplo, e de sua justiça e submissão a Deus, subentendendo que seriam dignos da graça e da salvação divina (DEL VALLE, 2000, p.118; LASKER, 1992, p.31).

Crescas reflete sobre isso a partir de pressupostos cristãos: Adão nasceu perfeito e puro, e pecou; já Abraão ou Noé teriam nascido “de acordo à visão cristã” no pecado e concebidos na iniquidade, não pecando e vivendo uma vida exemplar e aben-



çoadas; estaria(m) ainda assim conspurcado(s) pelo pecado original e perderia(m) a eternidade (DEL VALLE, 2000, p.118; LASKER, 1992, p.31)? O autor prossegue na polêmica que visa negar o pecado original cristão, enfatizando os justos que não poderiam ser marcados com o pecado de seu ancestral.

No tema dois, a discordância é que para os cristãos a vinda do messias, na figura de Jesus, liberou os humanos do castigo espiritual e para os judeus isto não se configura por não considerarem Jesus o messias. Vale ressaltar que no tópico anterior, Crescas diz que os judeus não aceitam o legado do castigo espiritual, portanto este tópico é estranho. Para que debatê-lo se está implícito no primeiro tópico? Pode ser uma figura de retórica derivada do tópico anterior para polemizar.

Ainda assim voltemos nosso olhar a algumas das reflexões do polemista judeu. Inicialmente, Crescas diz que refutará este princípio, pois: 1) esta redenção não é necessária como ele já frisara no tema anterior; 2) esta redenção não é relacional e nem proporcional; 3) esta redenção não é possível.

No primeiro subtema, o foco de Crescas é que a circuncisão, um dos pilares do judaísmo, libera do castigo e torna o fiel pronto para a redenção, desde que se mantenha nos mandamentos, no serviço ou culto<sup>29</sup> de Deus e na justiça. A redenção através da morte do messias cristão não teria sido nem mandamento nem culto/sacrifício, pois, diz Crescas: “[...] de acordo a Aristóteles, Ética I,<sup>30</sup> estas são aplicáveis somente a atos voluntários: os sábios deles bem o sabem” (CRESCAS *apud* DEL VALLE, 2000, p.126; LASKER, 1992, p.34). E como a morte de Jesus não foi um ato voluntário, não se encaixa, de acordo a Crescas, como um ato de dedicação ou serviço ao Senhor.

No segundo subitem, Crescas frisa que a redenção pode ser feita pelo próprio pecador ou alguém da mesma espécie que ele. Considerando Jesus um

anjo, não seria proporcional e tampouco racional que ele fosse punido. Mas o messias seria para os cristãos mais que um ser humano especial, mais que um anjo; estaria sendo punido por um crime que não cometeu para redimir os humanos, numa punição não relacional e nem proporcional (DEL VALLE, 2000, p.127-128; LASKER, 1992, p.35).

Já no terceiro subitem, Crescas nega a redenção a partir da negação da encarnação, que julga sobrenatural e contrariando a lei divina; Crescas diz que assim se cura erro com erro, doença com doença. Na sua percepção, a alusão à condição divina de um ser humano é a negação da diferença entre o homem e Deus, a da submissão devida a Deus. Ao se sacrificar, Deus se exime dos homens a responsabilidade por seus atos e se dá uma hipervalorização aos homens, “pois Deus se sacrifica por eles” (DEL VALLE, 2000, p.127-129; LASKER, 1992, p.35). Nega-se, de acordo ao polemista, a premissa aristotélica de que inocentes não pagam pelos crimes dos culpados, e que um ser puro e justo pague por seres de diferentes, de outra categoria e gênero.

No item três, que discute e polemiza sobre a trindade, Hasdai Crescas é habilidoso em fazer uso da religião oponente e derivar os seus conceitos de maneira que pareça aceitar parcialmente alguns dogmas cristãos, mas na sequência desconstrói e os nega como não sendo monoteístas: 1) Deus existe por si mesmo, tendo uma existência necessária e não dependendo de outro poder ou pessoa para existir; 2) a essência divina tem de modo eterno, toda a perfeição; 3) a essência divina é infinitamente simples, com simplicidade infinita; 4) Há em Deus vida eterna, poder, sabedoria, vontade, e outros atributos eternos; 5) não há inconsistência interna nele, portanto é imutável; 6) Deus não é suscetível de composição nenhuma; 7) não há nada em Deus, louvado seu nome, que não seja Deus (divino). Nos dois últimos conceitos, considerados

por Crescas como comuns, percebe-se que existe uma proposital alusão a uma crítica ao dogma trinitário. E as concepções de Crescas e dos cristãos divergem em apenas três premissas: 1) os cristãos consideram que Deus, louvado seja seu nome, tenha três atributos separados, que a crença cristã denomina pessoas e os judeus negam esta posição; 2) os cristãos creem que Deus, louvado seja o seu nome, tenha um atributo (pessoa) denominado filho, gerado pelo pai e os judeus negam tal conexão; 3) os cristãos concebem que Deus, louvado seja seu nome, tenha um atributo (pessoa) que procede do pai e do filho, denominado espírito, no qual os judeus não creem.<sup>31</sup>

Entre muitos comentários e reflexões o polemista enfatiza a cadeia de dependência: “A fé cristã pressupõe que a substância divina compreenda três atributos ou pessoas em sua linguagem e uma só essência. Os atributos são pai, filho e espírito santo [que se expressam em] poder, sabedoria e vontade. O pai engendra (gerou) o filho, e do amor entre ambos, procede (emana) o espírito santo” (DEL VALLE, 2000, p.128; LASKER, 1992, p.35). E Crescas prossegue explicando a doutrina da trindade. Na sequência reflete e questiona: “Esta crença contradiz a premissa que define que Deus tem existência necessária”.<sup>32</sup> E continua dizendo que, se o filho foi gerado, o pai também poder ter sido gerado. Deus pode ser gerado? Sendo assim se trata de um efeito e não da causa. O criador de tudo e que é eterno é causa ou efeito? Criador ou criatura? Esta polêmica não foi elaborada por Crescas, pois já fora questionada antes e tem contestação dos polemistas cristãos, o que não nos interessa neste momento. Crescas, tanto quanto seus opositores cristãos são um elo de uma cadeia de polêmicas.

No item quarto, temos o tema da encarnação. Aqui Crescas não percebe e nem mostra convergência nenhuma. Enfatiza: o filho encarnou no ventre

da virgem, unindo as duas naturezas, a divina e a humana de maneira completa e superior a unidade de corpo e alma que existe entre humanos. Ele faz isto de tal maneira que após a crucifixão e a morte, seguiam unidas a divindade, a alma e o corpo. Diz que unir Deus e o homem numa só unidade é impossível, seja visto no aspecto da causa formal, seja no aspecto da causa final. E complementa que os judeus não creem nestas afirmações.

No aspecto formal, Crescas diz que, sendo o homem finito e Deus infinito, não podem se mesclar em apenas uma unidade, e enfatiza que a ordem do mundo criada por Deus não permite nem a Ele transgredir. (DEL VALLE, 2000, p.160-161; LASKER, 1992, p.50). Crescas prossegue usando terminologias tanto aristotelianas como oriundas também da física medieval e avalia que há duas formas pelas quais dois elementos se encontram: misturando e criando um novo conjunto, que difere dos dois anteriores ou mantendo-se com azeite e a água (ou vinho) num recipiente, mas separados. Para Crescas, a união de um ser corporal e de um ser incorporeal é considerada inviável, pois alteraria sua natureza. Além disso, Deus não pode ser contido num pequeno local, visto ser onipresente e intangível, ocupando todo o universo. (DEL VALLE, 2000, p.160-161 *et seqs*; LASKER, 1992, p.50-51 *et seqs*).

No item cinco, que enfatiza a concepção virginal, o rabino questiona a afirmação cristã que a virgindade não se perdeu durante a concepção, nem antes e nem durante o nascimento, tampouco depois deste. Os judeus negam tal imaculada concepção. Crescas apenas reflete sobre isso, brevemente, no menor dos capítulos, fazendo uso da razão e da ciência da época.<sup>33</sup> Ele explana a sua dúvida tendo em conta que a simples presença de um feto num útero, seja após fecundação ou após uma concepção imaculada, alteraria o mesmo pela ocupação deste por um corpo que se desenvol-

veria a partir deste feto. Assim, para ele, a entrada de Jesus no corpo de Maria alteraria as formas do seu corpo e especificamente de seu útero; e este alteraria sua forma e a virgindade se desfaria (DEL VALLE, 2000, p.177-178; LASKER, 1992, p.57-58).

O item seis trata da transubstanciação, tema que gerara polêmicas internas entre a Igreja oficial e algumas dissidências internas consideradas heréticas. A crença já se consolidara, mas ainda havia sensibilidade sobre o tópico. Nos séculos XII e XIII, no seio do baixo clero e dos mendicantes, começara-se a fomentar o mito da profanação das hóstias. O elemento central deste mito era que os judeus sequestravam ou compravam hóstias de fiéis cristãos, para depois torturá-las até que sangrassem e assim martirizavam novamente Jesus. Tendo esta informação em vista, percebe-se que se trata de mais uma ousada crítica de Crescas, ao afirmar, insinuando incoerência com a razão, que os cristãos acreditam que, quando um clérigo declama fórmulas religiosas e gesticula ritualmente ao mesmo tempo, logo após a presença de Cristo se faz em toda a sua plenitude, tal como ocorre no espaço celestial, seja no vinho, seja na hóstia. O rabino considera irracional o poder do clérigo e sua benção por poder manipular a presença de Cristo. Como indica Crescas, os judeus não aceitam esta crença.

Crescas é cuidadoso em evitar qualquer espaço para estimular o mito da profanação das hóstias. Ainda assim, diz que há uma corrente de incoerências: refuta a trindade e a encarnação, portanto, por consequência, nega a transubstanciação. Ao refletir sobre a presença de Cristo na hóstia, Crescas se aproxima de teses consideradas heréticas no seio da Cristandade: se Jesus se incorpora na hóstia, está sendo criado e recriado. Crescas questiona que num momento Cristo esteja nos céus e noutra numa e muitas outras hóstias. Num momento a hóstia é apenas um alimento, depois de consagra-

da se torna o corpo de Deus, e ao ser ingerida é apenas um nutriente de novo. (DEL VALLE, 2000, p.179-185; LASKER, 1992, p.59-61).

O item sete refere-se a um dos rituais que separaram judeus e cristãos, desde suas origens: o batismo. Diz Crescas: a crença cristã afirma que quem não for batizado, não terá lugar no mundo futuro (do porvir). Os judeus negam tal afirmação.

Crescas analisa o batismo a partir de um exemplo. Duas crianças nascem em duas casas diferentes. Um é filho de um rico ímpio, que manda batizá-lo. O outro é filho de um pobre piedoso e justo, mas envolvido em dificuldades, não consegue logo batizá-lo. Ambos morrem prematuramente. Será que o filho do justo não se salva e o do ímpio se salva apenas em função de ter sido batizado? Crescas questiona a pretensa bondade e a justiça divina e enfatiza que o juiz celestial não faria esta injustiça. Vale dizer que, embora nas polêmicas tardo antigas e medievais este tema gerasse mais debates, o rabino foi sucinto e econômico em sua abordagem. (DEL VALLE, 2000, p.187-188; LASKER, 1992, p.63).

O item oito apresenta uma convergência e uma divergência. Diz Crescas: ambas as religiões concordam que os profetas previram a vinda do messias. E enfatiza: discordamos sobre o tempo de sua chegada: para os cristãos ele já chegou e os judeus afirmam que ele ainda não chegou.

Para argumentar, Crescas utiliza duas linhas de reflexão. Numa, considera que a partir do cristianismo não houve mais profecia e nem o *Urim ve Tumim*<sup>34</sup> e que, apesar das afirmações dos pais da igreja, isso nunca mais ocorreu. Em outra reflexão, especula sobre o estado da igreja na sua época, visto haver um cisma papal naquele período.<sup>35</sup> Ele constata que, mesmo tendo vindo o messias cristão, seguiram-se as guerras e a violência. Além disso, afirma que o povo eleito estava na condição de ovelhas e era dominado e afligido pelos cães (DEL VALLE,

2000, p.189-193; LASKER, 1992, p.65-66). Para Crescas isto definia que o messias ainda não viera.

A polêmica em relação ao item nove é complexa. Crescas analisa e contrapõe a lei “antiga” e a “nova”, considerando que as duas religiões coincidem na crença que a lei antiga existe e ainda é respeitada e que divergem em três amplas crenças: 1) os cristãos consideram que os preceitos (mandamentos)<sup>36</sup> da lei antiga, salvo o decálogo, estão superados, assim não precisam ser praticados; já os judeus sugerem que os mandamentos devem continuar a ser praticados, pois são eternos e não são passíveis de acréscimos, pois Deus os perenizou; 2) os cristãos compreendem que a nova lei supera e aperfeiçoa a antiga; já os judeus negam tal premissa; 3) os cristãos dizem que a lei antiga não concede a perfeição ou a vida eterna para a alma, até que apareceu a nova lei, que ofereceu estas coisas a quem caminhou nas suas sendas; os judeus afirmam que a lei anterior concede a vida eterna e que nada foi acrescentado a ela.

Crescas articula muitas reflexões e articulações no sentido de negar as teses cristãs de superação da lei antiga, pela nova. Uma de suas principais teses é que o autor que revelara a Moisés a lei antiga seria perfeito, aliás, ele seria a absoluta perfeição. Deus não se engana e não faz ou decreta algo e depois se arrepende disso. (DEL VALLE, 2000, p.195-196; LASKER, 1992, p.67-68). Crescas argumenta que, ao se sugerir que a nova lei veio para aprimorar a antiga, se está considerando que Deus fez uma obra imperfeita, pois só se aprimora algo que foi “mal feito”, imperfeito. Em seguida, Crescas, por um lado, descreve feitos e milagres ocorridos no período de Moisés, que serviram para “educar” e “civilizar” o povo rude, para que tivesse fé e depurasse seus erros e desvios, adquiridos no Egito; e, por outro, elabora análises e explicações racionais que justificam a validade da lei judaica (*Torá*), não só como

a revelação divina, mas também uma obra que explica tanto o mundo espiritual, quanto o físico.

Crescas tenta demonstrar de maneira apologética que o criador oferecera nesta obra uma explicação do mundo, por ele criado, como se Deus pretendesse normatizar a convivência entre Deus, o homem e o mundo ao oferecer a revelação. O rabino coloca os preceitos (*mitzvot*)<sup>37</sup> como a maneira de conciliar criador e criatura, e também homem e mundo, numa espécie de “manual do usuário” da obra divina. Ele esclarece ainda que, na pretensa nova lei, a cristã, não se apresenta tal coerência entre o texto e a realidade. Na segunda parte da análise executa uma discussão exegética sobre as escrituras, inserindo-se nos evangelhos e contestando-os. Não abordaremos este trecho.

No item dez são analisados os demônios. Os pensadores judeus iluministas tentaram afirmar que o judaísmo não tinha superstições e era uma crença racional, o que não se fundamenta nos fatos. Até mesmo um filósofo como Crescas não nega a sua existência. O que ele enfatiza são as diferentes explicações das origens destes, que nas duas religiões são divergentes. Crescas diz que ambas as crenças concordam que os demônios existem, mas que discordam num aspecto: os cristãos consideram que os demônios são anjos decaídos, originalmente bons, mas que pecaram e começaram a ostentar soberba e inveja e neste instante seu livre arbítrio foi retirado e se tornaram maus. Os judeus discordam disso.

Desta forma Crescas argumenta em dez tópicos que o cristianismo não está embasado numa base filosófica e racional.

### Reflexões finais

Crescas enfatiza que a fé não contradiz a razão e as contradições apontadas entre as duas são interpretações errôneas. O sábio judeu fez uso da filo-

sofia que ele condena nas suas críticas internas a Maimônides, para refutar os princípios cristãos e considerá-los contra a ordem natural criada por Deus. Como entender esta duplicidade de atitudes? Crescas critica o racionalismo de Rambam na sua obra *Or Adonai* e o utiliza na polémica cristã judaica de maneira ampla e sem receios

O contexto exigia do rabino uma série de atitudes: socorrer e proteger as comunidades que não foram destruídas; reconstruir as que sobreviveram parcialmente; confortar e fortalecer os sobreviventes de 1391; preparar quadros judaicos para enfrentar a ofensiva dos dominicanos e franciscanos, que já ocorria em 1391 e que se acentuou depois desta data, tendo em vista que o poder de oratória de Vicente Ferrer e o preparo dos dominicanos e seu empenho na conversão chegam ao ápice a partir deste momento.

A campanha de conversão dos judeus tinha como líderes os frades mendicantes, dominicanos e franciscanos. Os primeiros eram articulados e intelectualizados. *A ofensiva* já existia desde o IV Concílio de Latrão (1215), mas se intensificara com as conversões forçadas de 1391, em praticamente todos os reinos ibéricos. A atitude de Crescas se explica: a maneira que ele considerou melhor para defender o judaísmo diante dos pregadores cristãos que assediavam os fiéis judeus foi o uso de suas contradições. Aliás, eram as mesmas contradições que incomodavam os tradicionalistas judeus, que viam na filosofia neoaristotélica um grave perigo para a coesão interna da comunidade.

Diversos autores do final do século XIX e do século XX consideram que o “averroísmo” – a filosofia neoaristotélica mais radical – minara a resistência judaica. Muitos sábios judeus apostasiaram e ingressaram nas fileiras cristãs e, do outro lado, acossavam os judeus, seus ex-irmãos, querendo que fossem evangelizados. Crescas pretendeu usar o mesmo veneno para enfrentar os opositores cristãos.

A obra como descrevemos foi feita em idioma “vernacular”, de acordo com o tradutor, que diz que o sábio usara “*leshon artzô*”, e supõe-se que este idioma fosse o aragonês. O uso deste idioma se devia à intenção do autor de atingir um público não judaico, ou seja, para polemizar e tentar contra-atacar. Já a tradução de Joseph (Iosef) ben Shem Tov ao hebraico é de meados do século XV e pretende usar a obra num fórum interno, com vistas ao fortalecimento dos judeus. Ao traduzir a obra, Joseph pretendia defender os judeus, mas, ao escrever, Crescas pretendia atacar os cristãos. Nos dois momentos são dois usos distintos.

A obra *Bitul Ikarei ha Notzrim* de Crescas demonstra que os judeus não assistiam passivos às conversões forçadas e à derrocada do judaísmo ibérico. Suas teses e demonstrações indicam uma tentativa de desconstruir o cristianismo. O temor de represálias e acusações de blasfêmia não o intimida. A sua obra contém críticas corrosivas e agressivas à fé majoritária, fazendo uso de conceitos neoaristotélicos e tentando demonstrar a inexistência de fundamentos naturais e racionais no cristianismo.

Concluindo, consideramos a importância deste estudo para refletir tanto sobre a consistente articulação intelectual de Crescas que dominava múltiplos saberes como sobre os mecanismos de resistência religiosa e cultural do judaísmo ibérico no último século de sua presença na *Sefarad* medieval.

#### NOTAS

1 Artigo elaborado durante um estágio de capacitação, realizado junto ao Instituto “Hispania Judaica”, na Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Hebraica de Jerusalém no segundo semestre de 2014, com bolsa parcial da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES).

2 Norman Roth (2007, p.182) caracteriza a obra filosófica de Crescas como antifilosófica, pois ele se apropria da

filosofia neo-aristotélica e de seus argumentos para negá-la e desconstruí-la. Diz da obra “*Or Adona!*” (Luz de Deus): “[...] philosophical, or more correctly anti-philosophical”. Denominá-lo filósofo é apenas uma expressão de respeito diante de seu saber e habilidade em manipular os conceitos emanados da filosofia, mesmo no intuito de criticá-los. Efetivamente ele estuda os princípios e valores da filosofia, ora para melhor combatê-la, ora para utilizá-la como ferramenta na polêmica cristã judaica. Assim a utilizará para combater o cristianismo: uma densa e minuciosa análise desta crença e uma desconstrução de seus princípios, usando a razão e a mesma filosofia que condena e nega. Esta é nossa hipótese neste artigo.

3 Crime ritual (em inglês, *blood libel*) seria uma modalidade de acusação aos judeus surgida no período das cruzadas. Trata-se da alegação que os judeus matavam não judeus para obter sangue para a elaboração de pães ázimos para a páscoa judaica. O primeiro caso aparenta ser o de Guilherme de Norwich, nas ilhas Britânicas (c. 1144). O tema se espalhou pela França e império Germânico durante a segunda metade do século XII. Afonso X, o Sábio, rei de Castela, nas Sete Partidas argumenta que ouvira falar deste crime, mas que não havia, todavia casos dele no seu reino, mas por precaução legisla e normatiza sobre as punições. Ver Trachtenberg (1943/2001). Sobre Afonso X e a legislação antijudaica ver Carpenter (1986).

4 Baer (1981, v. I, p.374) descreve o caso sem relacioná-lo a Crescas, enquanto Del Valle (2000, p.31-33) associa-o ao evento.

5 Ver o artigo de Follador, “A Guerra Trastâmara como um exemplo da intolerância contra os judeus na Idade Média” (*WebMosaica*, v. 6 n° 1, 2014, p.87-102).

6 Mendicantes são os dominicanos e os franciscanos, duas ordens criadas no início do século XIII, no intuito de defender a fé verdadeira de seus inimigos, preferencialmente os judeus e os hereges, pregar aos fiéis, e converter os infiéis. Não eram reclusos e se tornaram a vanguarda do cristianismo ocidental e católico. Um estudo de Jeremy Cohen denominado “The friars and the Jews” (1982) oferece um vasto panorama e esclarece esta tensa relação entre mendicantes e os judeus na baixa idade média.

7 Convém ressaltar que o reino de Aragão era uma coroa e havia diversos reinos sob este poder monárquico unificado: Catalunha, Valência, Sicília e Aragão propriamente dito. Em cada uma destas unidades políticas havia uma legislação, uma espécie de parlamento local e uma identidade regional.

8 Há divergências sobre esta nomeação. Baseamo-nos em Baer e em Suarez Fernández.

9 Amador de los Rios (1973), em obra escrita no século XIX, oferece vasta documentação sobre as prédicas de Fernão (Ferrand), diácono da pequena localidade de Écija, que predicava na diocese hispalense desde 1378. Contido pelo arcebispo de Sevilha e pelo monarca castelhano João I, o pregador se viu subitamente sem controle, pois tanto o arcebispo quanto o rei morreram e não foram substituídos. O herdeiro do trono era menor e o vácuo do poder se mostrou propício. As pregações encontraram um ambiente tenso e adequado. Bandos de fanáticos se uniram a saqueadores que foram roubando e forçando os judeus seja a se converter a força, seja a morrer. O resultado foi uma onda de violência de norte a sul da península. Milhares de judeus morreram, centenas de comunidades foram destruídas ou duramente abaladas e cerca de uma centena de milhar de judeus foram convertidos à força.

10 Hispalis é o nome tradicional de Sevilha, uma das maiores comunidades judaicas da Andaluzia.

11 Há uma polêmica historiográfica sobre a conversão. Seriam os judeus asquenazitas (ou ashkenazitas) mais imbuídos de sua identidade e por isso mais suscetíveis à autoimolação – o assim denominado *Kidush Hashem* – ou ao martírio pela santificação do Nome divino, como ocorrera nas Cruzadas no Império Germânico e no reino da França. A obra de Israel Jacob Yuval (2008), da Universidade Hebraica de Jerusalém, reabriu as discussões nas últimas décadas e gerou polêmicas. Ver Feldman (2013).

12 Roth (2002, p.34) reluta em afirmar, neste caso, que se tratava do único filho ou de um genro de Crescas, questionando a afirmação de Baer.

13 Roth (2002, p.34), citando um documento de Nissim ben Reuben Gerondi (o mestre de Crescas), contabiliza cerca

de 140 mil conversos apenas no reino de Aragão. As cifras são parte de uma vasta polémica historiográfica, que debate se a maioria se converteu espontaneamente ou sob coerção. O tema é mesclado entre questões ideológicas e há estudiosos que embasam suas teses de resistência identitária e associam estas a diversas posições políticas no contexto da escrita. Refletem na sua análise as lutas anteriores e posteriores à formação do Estado de Israel. Autores como Ben Zion Netanyahu (1994), pai do primeiro ministro israelense, Benjamin Netanyahu, extrapola na sua obra e nas suas análises posições políticas situadas no revisionismo de Zeev Jabotinsky e Menachem Begin que se localizavam na oposição de direita do movimento sionista e de Israel, até os anos setenta. Há nele uma exacerbação da resistência judaica quando outros autores, como Roth, percebem uma permeabilidade e um processo de apostasia judaica, que antecede as conversões forçadas e que muitas vezes é espontânea.

14 Yerushalmi tem alguns trabalhos considerados lacunares, e um deles foi traduzido para o português: *Zakhor: história judaica e memória judaica* (1992). No capítulo que analisa a historiografia pós 1492 (expulsão dos judeus dos reinos ibéricos de Castela e Aragão, isto é, da Espanha) o autor enfatiza, entre muitas análises, a percepção dos cronistas judeus do século XVI e XVII da extrema dependência dos judeus em relação com as monarquias que os acolhiam, e a fragilidade desta aliança.

15 Baer (1929) editou muitas das cartas direcionadas pelo casal real envidando esforços para o salvamento dos judeus e das judiarias (BAER, 1929, p.655 e seguintes). Há mais de duas dezenas de páginas editadas, em *Latim e Catalão medieval*, nas quais se pode perceber o esforço do monarca em salvar os judeus de seu reino ou de seus reinos, visto sua coroa abarcar alguns reinos, como já frisamos na nota seis. O monarca aragonês reinava sobre Aragão, Catalunha, Maiorca (Baleares), Valência e Sicília. Uma coroa e vários reinos.

16 O termo em castelhano é *judiarias*. Eram espaços, por vezes abertos, mas neste período a maioria destes bairros era cercada por muralhas e protegida por grossos portões. Tinham autonomia jurídica em assuntos internos que era definida, seja por uma carta real, e estes direitos constavam dos *fueros* ou ordenações municipais destas cidades.

17 O termo *Sefarad* está originado no livro de Obadias (cap.1, vers. 20). Seu uso cresceu no medievo, mas se consolidou na era moderna. Baer (1981, v. I, p.13) considera esta associação contemporânea ao baixo império e associa esta expressão com a sua tese da longa permanência dos judeus em solo ibérico. Os judeus de acordo a isto habitariam a Hispânia, desde o século I ou mais tardar, segundo Baer. *Sefarad* seria o nome judaico para a península Ibérica e se associa a longa duração desta presença e a contribuição cultural dos judeus sefaraditas a civilização ibérica. A nostalgia dos descendentes buscou uma justificativa para tão difícil perda. Também estar há tantos séculos em *Sefarad*, eximia os judeus desta região da culpa do deicídio, da morte de Jesus, pois não habitavam mais a terra de Israel.

18 Há divergências entre os autores e Feldman (2012) entende que há versões antagônicas e um olhar muito inserido na realidade dos escritores do início do século XX (Graetz) e do segundo quarto deste (Simon Dubnow). Baer repete a versão de que na Provença os livros de Maimônides foram entregues ao Santo Ofício e queimados em praça pública. Beinart endossa esta tese e a fortalece com documentações adicionais. Suarez Fernandez considera da mesma maneira, que ocorreu uma interação entre tradicionalistas e a Inquisição.

19 Rabino da cidade catalã de Gerona. Debateu com os dominicanos em Barcelona em 1263, numa célebre polémica. Profundo conhecedor do *Talmud*, cabalista e moderado. Foi exilado para Israel, após a repercussão de suas críticas durante o debate de Barcelona.

20 Agadá são as lendas que ilustram e complementam as análises exegéticas dos rabinos e sábios que compuseram o *Talmud*.

21 Ashkenaz seria um contraponto espacial a *Sefarad* e abrangia o norte da França e especialmente o Império Germânico. Os judeus desta região são conhecidos como *asquenazitas* (ou *ashkenazitas*).

22 Joshua (Yeoshua) ha Lorki ou Jerônimo de Santa Fé será o pilar da disputa de Tortosa (1413-1414), na qual, estimulado pelo antipapa Benedito XIII, enfrentou com uma retórica agressiva e com relativa competência um colegiado de rabinos. Nesta ocasião Crescas já havia falecido e não

participou do duro embate. Muitos judeus, temerosos das ameaças de Benedito XIII e possivelmente convencidos pela retórica de Jerônimo e seu aliado, o monge Ferrer, se converteram em elevados números.

23 Outras obras pioneiras e de referência fundamental são os livros de Millás Vallicrosa (1967); Harvey 1998; Waxman, 1920; Guttmann, 1951, p.215-218 (em hebraico). No tema da influência do ex-rabino e apóstata Abner de Burgos, ver Baer, 1940 (em hebraico) e no tema da influência mútua entre a filosofia e as duas religiões, ver Pines, 1965. Aos leitores da língua francesa sugerimos uma obra inovadora e que apresenta de maneira consistente e clara a obra de Crescas, o livro de Tobias e Ifergan (1995), que permite entender com clareza sua obra filosófica. Salientemos no Brasil as pesquisas e estudos de Alexandre Goes Leone (2008).

24 Maimônides define de maneira racionalista a existência de Deus através de treze “atributos negativos”, ou seja, dizendo o que Deus não é para definir o que Ele é. Encontra-se no livro de orações (Sidur) em duas formas: 1) a oração IGDAL que define Deus de maneira poética e racional; 2) o Ani Maamin que é mais explícito e detalha os treze princípios da fé. Baseia-se no seu texto “Comentário sobre a Mishná” (Sanhedrin 10:1). *Apud*: Sidur Chadash. Rabino Adrián Gotfried (Ed.) São Paulo: Comunidade Shalom, 2002, p.137.

25 Os pesquisadores acreditam que esta obra tenha tido sua versão final em 1398.

26 Rothschild (2010) afirma: “[...] Il ne serait pas moins intéressant de noter les divergences existaient dans les positions ultra-rationalistes sur lesquelles il s’alligne la, comme s’il avait compris que la methode rationnelle est la strategie plus appropriée à la polemique anti-chretienne [...]”. Prossegue dizendo da contradição entre este uso externo e a severa negação no nível interno da comunidade. Vale ressaltar que este autor não usa estratégia no sentido de Michel de Certeau e a associa de maneira igual a tática.

27 Fazemos a referência a Crescas em todas as falas, mas os pesquisadores enfatizam que o tradutor tem muita inserção neste trecho, o qual pode ser parcialmente obra dele. Seu nome é Joseph (Iosef) ben Shem Tov e ele viveu

na segunda metade do século XV, ou seja, entre c. 1400 e 1460. Rothschild (2010) Lasker (1992) e del Valle (2000) coincidem nesta posição e também nós estamos cientes de que a intervenção do editor/tradutor é intensa, mesmo se ele respeita Crescas, tendo em vista o contexto desta nova época, quase meio século depois da morte do autor. Optamos por atribuir a obra a Crescas, pois o conteúdo é majoritariamente dele.

28 Faremos uso do texto original hebraico, da tradução em inglês de Lasker (1992) e em espanhol de Carlos del Valle (2000). Mesclaremos os três, mas em certos casos enfatizaremos as contradições. Na versão hebraica há a clara interferência do tradutor, como frisamos em nota anterior. Nas traduções de Lasker e del Valle há nuances que podem passar imperceptíveis. Uma delas é traduzir *IKAREI* por dogmas ou por princípios. Etimologicamente ambas são adequadas, mas refletem as posições dos tradutores e de sua equipe.

29 Optamos por traduzir o termo hebraico como serviço ou culto, mas na origem da expressão subentendem-se os rituais de sacrifício no tabernáculo e depois no templo de Jerusalém.

30 Lasker reluta em dizer, mas sugere que se trate de Ética a Nicômaco, III, 1. Mas nos textos aparece tal como citamos. Del Valle concorda que se trate deste texto aristotélico, e salienta que: “[...] só no ato voluntário cabe elogio ou censura, só nele pode o legislador atribuir retribuição ou pena (castigo); já os atos involuntários se realizam por coação ou ignorância”. (Tradução nossa).

31 Na tradução de Lasker se usa “atributo”; na de Carlos Del Valle se enfatiza mais a expressão “pessoa”. Lasker diz que na linguagem cristã se usa pessoas, unidas numa unidade. Em ambos os casos há ênfases diferentes, mas não há discordância com a tradução hebraica.

32 O conceito de existência necessária deriva do pensamento de Avicena (980-1037) médico e filósofo muçulmano que influenciou tanto o pensamento de Maimônides, quanto o de Tomás de Aquino. Nas três religiões monoteístas no medievo este conceito aparece. Resumindo seria que: alguém que é dependente de outro alguém para sua existência, não possui a existência necessária, pois depende deste para existir. Entre ser a



causa e o efeito, se gera uma dependência que impede de ser a origem de tudo.

33 Há certa sensibilidade neste tema, tendo em vista a circulação de um texto apócrifo que de maneira irônica questionava a virgindade de Maria. Este texto era proibido e os que o difundissem eram severamente punidos.

34 Trata-se de um peitoral com doze pedras preciosas que estava pendurado na parte frontal dos paramentos do sumo sacerdote e que lhe permitia ter visões e profecias.

35 Trata-se do grande cisma. Neste período, durante quase todo o século XIV, e na primeira década do sec. XV havia um papa em Roma e outro em Avignon no sul da França. Isto sem falar no cisma do Oriente que ocorrera no século XI.

36 Trata-se de um conjunto de 613 preceitos, sendo 365 proibições e 248 ordenações. Todas estão em meio a versículos do Pentateuco. Este conjunto é a base do judaísmo e a partir dele se criam outras leis que os preceitos fundamentam. Representa a espinha dorsal da religião judaica.

37 Os preceitos são originalmente 613 sendo divididos em 248 ordenações e 365 proibições. Tratam de temas amplos e variados: rituais de sacrifícios, de pureza e de serviços sagrados, lado a lado com normas de abate de animais, de tratamento de doenças, as relações sociais, conjugais e familiares entre muitas questões. Até leis ecológicas podem ser encontradas, mas subentendidas entre leis diversas.

## REFERÊNCIAS

AMADOR de los RIOS, Jose. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1875-1876. (ed. facsímile de 1973).

BAER, Yitzhak. *Die Juden im Christlichen Spanien: Urkunden und Regesten*. I Aragonien und Navarra; II Kastilien/ Inquisitionsakten. I) Berlin, 1929; II) Jerusalem, 1936.

\_\_\_\_\_. "Abner of Burgos' *Minhat Kna'ot* and its influence on Hasdai Crescas". *Tarbiz*, XI, 1940 (em hebraico).

\_\_\_\_\_. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Trad. do hebraico José Luís Lacave (ed. original 1945) Madrid: Altalena, 1981, 2 v.

BEINART, Haim. *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre, 1992.

BEN-SHALOM, Ram. Hasdai Crescas: Portrait of a Leader at a Time of Crisis, In: RAY, Jonathan (ed.), *The Jew in Medieval Iberia*, Boston 2012, p.309-351.

BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (Orgs.). *Encyclopaedia judaica (EJ)*. 2. ed., Farmington Hills, MI (USA); Detroit; New York; Jerusalem: Thomson Gale; Keter, 2007.

CARPENTER, Dwayne E. *Alfonso X and the Jews: an edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judíos"*. Los Angeles, Berkeley: UCLA, 1986.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

COHEN, Jeremy. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca, New York: Cornell University, 1982.

COHN-SHERBOK, Dan. *The Blackwell Dictionary of Judaica*. Londres: Blackwell, 1992.

CRESCAS, Hasdai. *Or Ha-Shem* (Shlomo Fisher editor). Jerusalém: Sifrei Ramot, 1990. OH 1, 2, 3.

\_\_\_\_\_. *Bitul Ikarei ha Notzrim* (Hebrew). Ramat Gan (Israel): Bar-Ilan University, 1990.

DEL VALLE RODRIGUEZ, Carlos. *La inconsistencia de los dogmas cristianos*. Madrid: Aben Ezra, 2000. [Possui versão castelhana e uma edição completa em hebraico]

FELDMAN, Sergio Alberto. "A controvérsia maimonidiana no início do século XIII: uma reflexão historiográfica" in Bonfim Vieira, Ana Livia; Zierer, Adriana. *Viagens e viajantes: cultura, imaginário e espacialidade*. São Luis: UEMA, 2012.

\_\_\_\_\_. "Da santificação do nome divino ao libelo de sangue. Interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas". *GRAPHOS*, v. 15, nº 1, 2013. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/issue/view/1247/showToc>.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A Guerra Trastámara como um exemplo da intolerância contra os judeus na Idade Média". *WebMosaica*, v. 6 nº 1, 2014, p.87-102.

GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews*. Trad. inglesa do

original alemão [*Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*: 11 vols., publicados entre 1853 e 1875]. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1891.

GUTTMANN, J. J. *The Philosophy of Judaism*. Jerusalém: 1951 (em hebraico). Tradução em inglês pela editora Garden City, New York: 1964.

HARVEY, Warren Z. *Physics and metaphysics in Hasdai Crescas*. Amsterdam: J C Grieben, 1998.

\_\_\_\_\_. *Hasdai Crescas* (verbete) in BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (ed.) *Encyclopaedia Judaica (EJ)*. 2. ed., Farmington Hills, MI (USA); Detroit; New York; Jerusalém: Thomson Gale; Keter, 2007.

LASKER, Daniel (edição, introdução e tradução). *The refutation of the Christian principles by Hasdai Crescas*. New York: State University of New York, 1992.

LEONE, Alexandre Goes. *Mística e razão na dialética teológica rabínica: A dinâmica da filosofia de Abraham J. Heschel*. Tese de Doutorado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em julgamento*. Os debates judaico-cristãos na idade média. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MILLAS VALLICROSA, Josep Maria. *Estudio sobre la historia de la ciencia española*. Barcelona: C.S.I.C., 1949.

\_\_\_\_\_. "Hasday Crescas, o El canto del cisne de La filosofia hebraica em Barcelona". *Miscellanea Barcinosensia. Revista de Investigación y Alta Cultura*, Barcelona, año VI, nº XVII, 1967, p.33-40.

NETANYAHU, Ben Zion. *Los marranos españoles: desde fines del siglo XIV al principios del XVI según las fuentes hebreas de la época*. Madrid: Junta de Castilla y León, 1994.

PINES, Solomon. *Scholastic Studies after Thomas Aquinas and the Philosophy of Hasdai Crescas and His Predecessors* (em hebraico). Jerusalém: s. ed., 1965

ROTH, Norman. *Dictionary of Iberian Jewish and conversos*

authors. Madrid; Salamanca: Aben Ezra; Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

\_\_\_\_\_. *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison (USA): University of Wisconsin, 2002.

ROTHSCHILD, Jean Pierre. La faute d'Adam dans la polemique des juifs espagnols contre le Christianisme a la fin du XIVe et du XVe siecle. In: DEL VALLE RODRIGUEZ, Carlos (ed.). *La polémica judeo cristiana en España*. Alcobendas/Madrid: Aben Ezra, 2010.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. *La expulsión de los judíos de España*. Madrid: Mapfre, 1992.

TOBIASS, Marc Tobias; IFERGAN, Maurice. *Crescas. Un philosophe juif dans l'Espagne medievale*. Paris: Editions du Cerf, 1995.

TRACHTENBERG, Joshua. *The devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-Semitism*. Skokie (Illinois, USA): Varda, 2001 (primeira edição, 1943)

WAXMAN, Meyer. *The philosophy of don Hasdai Crescas*. New York: Columbia University, 1920. (publicada em partes no *The Jewish Quarterly Review* entre 1918 e 1920. Acessível no JSTOR);

WOLFSON, Harry Austryn. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, First Edition (1929).

YERUSHALMI, Yosef Hayim. ZAKHOR: história judaica e memória judaica. Rio de Janeiro; Imago, 1992.

YUVAL, Israel Jacob. *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Translated by Jonathan Chipman and Barbara Harshav). Oakland, California: University of California Press, 2008.

Recebido em 07/10/2014

Aceito em 23/12/2014