

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

REGILENE AMARAL DOS SANTOS

**AS VERSÕES JUDAICO-CRISTÃS SOBRE O DEBATE DE BARCELONA EM
1263: UM ESTUDO SOBRE IDENTIDADES E FRONTEIRAS COM BASE N'A
VIKUAH DE NAHMÂNIDES E N'O *RELATO CRISTÃO***

VITÓRIA
2020

REGILENE AMARAL DOS SANTOS

**AS VERSÕES JUDAICO-CRISTÃS SOBRE O DEBATE DE BARCELONA EM
1263: UM ESTUDO SOBRE IDENTIDADES E FRONTEIRAS COM BASE N'A
*VIKUAH DE NAHMÂNIDES E N'O RELATO CRISTÃO***

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

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman.

VITÓRIA
2020

REGILENE AMARAL DOS SANTOS

**AS VERSÕES JUDAICO-CRISTÃS SOBRE O DEBATE DE BARCELONA EM
1263: UM ESTUDO SOBRE IDENTIDADES E FRONTEIRAS COM BASE N'A
VIKUAH DE NAHMÂNIDES E N'O *RELATO CRISTÃO***

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

Aprovada em 17 de dezembro de 2020.

Comissão Examinadora:

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

Prof^a. Dr^a Kellen Jacobsen Follador
Universidade Estadual de Campinas
Membro Suplente Externo

Prof^a. Dr^a. Patrícia Maria da Silva Merlo
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Titular Interno

Prof^a. Dr^a. Ana Paula Tavares Magalhães
Universidade de São Paulo
Membro Suplente Externo

Prof^a. Dr^a. Leni Ribeiro Leite
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Suplente Interno

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

S237v Santos, Regilene Amaral dos, 1987-
As versões judaico-cristãs sobre o Debate de Barcelona em 1263 : um estudo sobre identidades e fronteiras com base n'Avikvah de Nahmânides e n'O Relato Cristão / Regilene Amaral dos Santos. - 2020.
130 f. : il.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Judaísmo - História - Período medieval e moderno. 2. Judaísmo - Relações - Cristianismo. 3. Debates teológicos. 4. Representações sociais. 5. Barcelona (Espanha). I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

Para minha mãe
Lena
Exemplo de vida, alegria e
perseverança

Para meu pai
Rogério (*in memoriam*)
Exemplo de dedicação e busca pelo
conhecimento

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente a Deus, por ter me dado forças e descanso ao longo desta etapa da minha vida. Tú És bom em todo tempo!

Agradeço com muito carinho a minha família, Lena e Samuel, por ter me dado o suporte necessário em todos os momentos desta caminhada.

Agradeço ao meu amado David, pelo seu apoio incondicional e incentivos constantes. Chegar até aqui seria mais difícil sem você.

Obrigada, meu querido amigo e orientador, Professor Doutor Sérgio Alberto Feldman pela orientação desde a graduação, pelo empréstimo de muitos livros, pelo apoio à produção acadêmica e, especialmente, pelo imenso carinho, paciência e incentivo nos momentos em que eu pensei em desistir.

Manifesto minha sincera gratidão às Professoras Doutoras Kellen Jacobsen Follador e Patrícia Maria da Silva Merlo pelas valiosíssimas sugestões oferecidas para este trabalho na Banca de Qualificação.

Grata a Laila Pissinati e Roni Tomazelli pela disciplina que compartilhamos no estágio em docência. A Anny Mazioli, Cinthya Luciano, Francis Rasseli, Hebert Santos, Ingrid Pereira, Jéssica Caron, Karla Constâncio e Raphael Reis, pela parceria e amizade durante minha trajetória acadêmica.

Por fim, agradeço as minhas queridas amigas Andressa Reis, Ana Paula e Ester Ávila por me ouvir nos momentos de angústias e compartilhar alegrias e vitórias.

Porventura andarão dois juntos, se
não estiverem de acordo?
Amós 3:3

RESUMO

O Debate de Barcelona em 1263 foi um evento promovido pela Ordem Dominicana em conjunto com a monarquia catalano-aragonesa. Na ocasião, um converso, frei Pablo Christiani, e um rabino catalão, Moisés ben Nahmânides, discutiram sobre a proposta de que havia escritos do Judaísmo rabínico que comprovavam o advento do Messias. Após o confronto, duas versões com informações diferentes sobre os resultados da discussão foram redigidas, uma pelo rabino e a outra de composição anônima, sendo elas conhecidas em língua portuguesa como *A Vikuah de Nahmânides* e *O Relato Cristão*. A partir do exame dessas documentações primárias, à luz da Análise do Conteúdo proposta por Laurence Bardin, este estudo realiza uma abordagem sociocultural das representações observáveis nas divergentes construções narrativas sobre o evento e enfatiza o conflito de identidades adjacentes em cada versão. Diante das análises empreendidas esta dissertação conclui que se encontra nas narrativas a manutenção de fronteiras entre Judaísmo e Cristianismo, por meio de uma dicotomia observada pela utilização de oposições binárias e valorizações diversas entre o disputante e o seu rival. Em relação ao rabino, a versão cristã adota representações que sinalizam a incapacidade, as mentiras e os erros do adversário, enquanto as do frade mostram sua destreza e diligência em elaborar as interpretações dos textos citados. Já em relação ao frade, a versão judaica elabora representações que caracterizam as tolices e as inabilidades do cristão para compreender os textos talmúdicos, enquanto destaca a eloquência e erudição do rabino. Por intermédio destas fontes polêmicas, buscamos compreender, com base na maneira como foram descritas as divergências interpretativas em torno da figura do Messias, as diferentes representações que cada grupo construiu de si e do *outro* naquele contexto específico.

Palavras-chaves: Debate judaico-cristão. Representações. Identidades. Fronteiras.

ABSTRACT

The Barcelona Debate in 1263 was an event promoted by the Dominican Order in conjunction with the Catalan-Aragonese monarchy. At the time, a convert, friar Pablo Christiani, and a Catalan rabbi, Moses ben Maimon, discussed the motion that there were writings from rabbinic Judaism that demonstrated the advent of the Messiah. After the confrontation, two versions with different information about the results of the discussion were written, one by the rabbi and the other anonymous, being known in Portuguese as Maimon's *Vikuah* (*A Vikuah de Nahmânides*) and The Christian Report (*O Relato Cristão*). From the examination of these primary documentation, in the light of the Content Analysis proposed by Laurence Bardin, this study takes a sociocultural approach to the observable representations in the different narrative constructions about the event and emphasizes the conflict of adjacent identities in each version. In view of the analyzes undertaken, this master thesis concludes that the maintenance of borders between Judaism and Christianity is found in the narratives, through a dichotomy observed through the use of binary oppositions and diverse valuations between the disputant and their rival. In relation to the rabbi, the Christian version adopts representations that signal the adversary's incapacity, lies and errors, while those of the friar show their skill and diligence in elaborating the interpretations of the texts cited. In relation to the friar, the Jewish version elaborates representations that characterize the Christian's foolishness and inabilities to understand Talmudic texts, while highlighting the rabbi's eloquence and erudition. Through these controversial sources, we seek to understand, based on the way in which the interpretative differences around the figure of the Messiah were described, the different representations that each group built of itself and the other in that specific context.

Keywords: Jewish-Christian debate. Representations. Identities. Borders.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O DEBATE DE BARCELONA EM 1263	24
1.1 OS PORTA-VOZES DO EVENTO	24
1.1.1 Pablo Christiani	24
1.1.2 Moisés ben Nahmânides	30
1.2 O EVENTO E A HISTORIOGRAFIA	34
1.3 A RECEPÇÃO DAS VERSÕES NARRATIVAS DO EVENTO	43
1.4 O DEBATE DE BARCELONA COMO REPRESENTAÇÃO	48
2. SOCIEDADE, RELIGIÃO E INTERCÂMBIO CULTURAL: O CONTEXTO DE CONVOCAÇÃO DO DEBATE DE BARCELONA (S. XIII)	56
2.1 AGOSTINHO DE HIPONA: A QUESTÃO JUDAICA E O DISCURSO OFICIAL DE TOLERÂNCIA.....	56
2.1.1 A degradação do discurso de tolerância agostiniano: circularidade cultural e Reconquista Cristã	62
2.2 JAIME I, O CONQUISTADOR, E OS JUDEUS.....	65
2.3 ORDEM DOMINICANA: O ESTUDO COMO RECURSO DE DEFESA DA FÉ	73
3. IDENTIDADES, ALTERIDADES E FRONTEIRAS N'A VIKUAH E N'O RELATO CRISTÃO	86
3.1 COMUNIDADE JUDAICA E RESISTÊNCIA CULTURAL	86
3.2 AS DIVERGÊNCIAS INTERPRETATIVAS EM TORNO DA FIGURA MESSIÂNICA.....	91
3.3 AS DIVERGÊNCIAS INTERPRETATIVAS COMO UM CASO DE CONFIGURAÇÕES INTELLECTUAIS MÚLTIPLAS.....	96
3.4 IDENTIDADES E ALTERIDADES	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121

INTRODUÇÃO

A seleção de um tema relacionado às divergências interpretativas de cunho religioso não foi por acaso. Diversos conflitos relacionados a objeções sobre os modos de se conceber convicções religiosas a partir de textos compartilhados fazem parte da sociedade contemporânea. Refletindo o quanto esse aspecto é antigo, percebemos a necessidade de compreender o motivo que levou, ao longo da história, judeus e cristãos a divergirem em suas concepções e se posicionarem enfaticamente um contra o outro. A opção pelo conflito judaico-cristão deve-se ao grande interesse existente desde o período de graduação e iniciação científica pelo medieval ibérico central¹ e pelas relações que se desenvolveram entre grupos distintos daquela região. O Debate de Barcelona teve nossa atenção por permitir enxergar nas posturas interpretativas conflitantes elementos representativos de trocas interétnicas e inter-religiosas e possíveis mecanismos de distinção adotados por ambos os grupos devido às diferentes concepções sobre a fé.

O Debate de Barcelona é descrito nas narrativas cristã e judaica como um acontecimento resultante de um inédito intercâmbio literário entre judeus e cristãos. Os textos de troca foram as passagens do Talmude e do *Midrash*. O Talmude é composto por uma coletânea da Lei oral² com registros das discussões rabínicas a respeito da lei civil e religiosa.³ O *Midrash* (no plural *midrashim*), do qual uma pequena

¹ Franco Júnior (2006) divide a Idade Média em três períodos: Alta Idade Média (meados do século VIII ao X), Idade Média Central (do século XI ao XIII) e Baixa Idade Média (do século XIV a meados do XVI).

² Segundo a crença judaica, Moisés, considerado o principal legislador e líder religioso do Judaísmo, recebeu por inspiração divina dois tipos de Torá: a escrita e a oral. A Torá escrita compõe os cinco primeiros livros da Bíblia hebraica e a Torá oral são as explicações verbais da lei escrita as quais Deus ordenou a Moisés para que não fossem redigidas, mas transmitidas oralmente ao povo. Sobre a Bíblia hebraica (transliteração *Tanach*), vale considerar que seus escritos comportam os originais do hebraico e aramaico divididos em três seções: a *Torá* (Lei), reunindo os primeiros cinco livros da Bíblia, o assim chamado Pentateuco; os *Neviim* (Profetas), que incluem as narrativas do período desde a entrada em Canaã até o cativeiro da Babilônia (Josué, Juízes, Samuel e Reis) e os profetas clássicos (Isaias, Jeremias, Ezequiel e os Doze Profetas Menores); e os *Ketuvim* (Escritos), que compreendem os demais livros, entre os quais Salmos, Provérbios, Jó, Eclesiastes e também Esdras e Neemias, Daniel e os livros de Crônicas, que aparecem em última posição no cânone hebraico. As letras iniciais dessas três divisões formam o acrônimo *Tanach*, que é o nome que os judeus dão ao conjunto dos livros. Os cristãos atribuem à Bíblia hebraica o termo Antigo Testamento, considerado pelos judeus um termo pejorativo, pois implica uma classificação de inferioridade ao Novo Testamento cristão.

³ Em consequência dos distúrbios das normas sociais e legais que marcaram a comunidade de Jerusalém a partir do momento em que o segundo Templo foi destruído e em virtude da diáspora judaica

parte encontra-se no Talmude e grandes porções numa coletânea separada, se baseia em narrativas rabínicas feitas a partir de reflexões sobre a Torá e a Lei oral. Ambos escritos rabínicos guardam uma diferença importante: no Talmude, encontram-se as leis e costumes que regem a religião judaica, denominado de *Halachá*⁴, e, no *Midrash*, grande parte de sua composição é um conjunto de assuntos não-legalistas, nomeado de *Agadá*⁵, que aborda temas ligados a teologia, ética, moral, histórias e parábolas da tradição judaica (AZEVEDO, 2007, p. 165; FELDMAN, 2004; SCARDELAI, 1998, p. 46).

Esses escritos foram endossados pelas subseqüentes leituras rabínicas tradicionais, com a crença na composição divina como explicação suficiente para a finalidade e o significado dos mandamentos mosaicos e com a prerrogativa de autoridade para tratar de diversos assuntos da vida em comunidade. Mesmo sob a alegação de uma única e divina autoria, os escritos rabínicos apresentam divergências de opiniões tanto no que se refere ao Talmude quanto ao *Midrash*. No caso específico da *Midrash*, por exemplo, não existe, ao menos aparentemente, um autor central, mas sim uma compilação de diversas opiniões sobre uma mesma passagem. Desse modo, alguns escritores contam histórias contrárias sem que seja atribuída maior razão a uma em detrimento da outra; ambas são consideradas como um exemplo ou uma metáfora para entender assuntos mais elevados e divinos (AZEVEDO, 2007, p. 166). Porém, havia um cuidado prévio na seleção de certos contos e caberia às autoridades rabínicas o estudo minucioso para tentar concatenar as ideias centrais de um determinado assunto, a fim de atribuir se teriam ou não autoridade para se referir à questão a qual se pretendia provar.

emergiu a necessidade de redigir um livro contendo instruções sobre o *modus vivendi* judaico. A primeira parte do livro foi organizada no final do século II d.C. por Rabi Iehudá Hanassi. Essa primeira parte chama-se *Mishná* e a ela foram acrescentadas outras duas partes da Lei Oral em épocas posteriores por diferentes rabinos, *Guemará* da Palestina e *Guemará* da Babilônia. Logo, existem duas versões diferentes do Talmude, o Talmude de Jerusalém, composto pela *Mishná* e *Guemará* da Palestina, e o Talmude da Babilônia, composto pela *Mishná* e *Guemará* da Babilônia (FELDMAN, 2004, notas 48 e 53).

⁴ A *Halachá* está relacionada às questões referentes à prática e à lei judaica. Essas declarações talmúdicas são formadas pelas *Mitzvot*, os 613 mandamentos contidos na Torá, e pelos mandamentos rabínicos (*derabanan*), que dizem respeito às tradições, costumes e regras (SOUZA, 2018, nota 7).

⁵ A *Agadá* deve ser vista como um tipo de literatura religiosa que entrelaça ficção lendária com ensinamentos morais, ambos derivados das escrituras, mas guardando ampla licença poética (SOUZA, 2018, nota 70).

Dentre as histórias presentes nos *midrashim* que apresentam divergências de opiniões e graus de autoridades diferentes e que é tema proposto para a discussão em Barcelona está a expectativa em torno da figura do Messias. Até aquele momento, as passagens do Judaísmo rabínico não haviam sido usadas em discussões entre judeus e cristãos como provas do messianismo de Jesus⁶, isto porque as autoridades eclesiásticas interessadas na conversão dos judeus desconheciam a língua original (o hebraico e o aramaico) desses escritos que compunham o cânon judaico. Porém, sob a liderança do mestre dominicano Raimundo de Peñaforte (c. 1175-1275), o principal promotor do Debate de Barcelona, os dominicanos da coroa catalano-aragonesa começaram a estudar esses idiomas e contaram com o auxílio do converso que ingressara na Ordem Dominicana, Pablo Christiani,⁷ para auxiliar nas possíveis interpretações dos textos. Com esse intento, o frade trouxe o que julgava uma leitura viável dos escritos rabínicos e buscou convencer a comunidade judaica e seu principal representante religioso (o rabino) da urgência desta proposta: a autoridade do Judaísmo rabínico prova que o Messias já chegou e seu reino está estabelecido. Assim, ele percorreu diversas regiões do sul da França e da Catalunha pregando entre os judeus até chegar à discussão pública em Barcelona.

O Debate de Barcelona só pode ser entendido partindo da análise de seu contexto mais amplo para o específico. O século XIII foi marcado pelo pontificado de Inocêncio III (1198 e 1216), que, ao convocar o IV Concílio de Latrão, em 1215⁸, adotou diversas medidas para promover projetos de mudanças sociais, combater aqueles que se opunham à Santa Sé e instituir os mendicantes (franciscanos e dominicanos) para a

⁶ As controvérsias judaico-cristãs do ocidente tardo-antigo e alto medieval estiveram relacionadas ao modelo de discussão embasado em interpretações cristológicas da Bíblia hebraica. Para maiores informações sobre esse assunto, consultar Feldman (2004; 2009).

⁷ Alguns autores e tradutores utilizados neste trabalho adotam a grafia do nome do frade como Paulo ou Paulus. Iremos manter essas formas quando fizermos citações diretas, mas utilizaremos, no decurso de nossas páginas, a grafia Pablo. Iremos proceder do mesmo modo com o nome do mestre dominicano Raimundo de Peñaforte, que em alguns lugares se grafa Ramon de Pennaforte.

⁸ O IV Concílio de Latrão foi um dos principais concílios ecumênicos da Idade Média. Além de ter tido o aval da autoridade e visão do papa Inocêncio III, “[...] teve sua relevância aumentada pelo fato de que alguns dos mais importantes governantes seculares da Europa Ocidental, o imperador Frederico II, o rei Luís VIII da França e o rei Jaime I de Aragão, incorporaram muitas das medidas [...] a seus próprios códigos legais” (RICHARDS, 1993, p. 21). Entre as razões para empreender esse trabalho, a mais urgente foi a defesa da fé católica contra seus inimigos mais próximo: infiéis e heréticos. “Embora, como em toda a legislação medieval, houvesse um abismo imensurável entre promulgação e implementação, os decretos de Latrão forneceram um programa cuja influência infinitamente lenta, fragmentada e aleatória reformulou gradualmente o quadro institucional e espiritual da sociedade europeia” (MOORE, 2007, p. 6-7).

missão de reordenar e normalizar a Cristandade. Assim, essas ordens se comprometeram a um esforço profundo para convencer os dissidentes chamados de hereges da visão apostólica do Cristianismo romano e os ditos infiéis (judeus e muçulmanos) da superioridade da religião cristã. As diversas normas formuladas por Inocêncio naquela ocasião que se referiam às comunidades judaicas estabeleciam um status inferior para os judeus. Além disso, seu objetivo maior era atingir a Península Ibérica, onde, graças às dinâmicas do processo de Reconquista Cristã⁹, havia boa convivência e doses de tolerância concedidas ao grupo minoritário de judeus¹⁰ (FELDMAN, 2012, p. 32).

Nesta conjuntura, devemos observar que o Debate de Barcelona se insere em um período de transição. No caso da monarquia de Jaime I (1208-1276), rei de Aragão e conde da Catalunha, quem convocou o Debate, os judeus desempenharam um papel de relevância nas campanhas de expansão territorial de seu governo. Nessas circunstâncias, tornaram-se propriedade do rei e adquiriram o status de *vecinos* (uma espécie de cidadãos) com direito a regalias e garantias de autonomia para desenvolverem todo um *modus vivendi* pautado em suas próprias leis e tradições religiosas, de modo a se distinguirem da sociedade majoritária circundante. Acreditamos que a maneira como se desenrolou o drama da discussão em Barcelona reflete parte dessa boa convivência entre Jaime e os judeus – ali representado pelo rabino Moisés ben Nahmânides (1194-1270), a quem o rei garantiu certa liberdade de expressão para discursar. Por outro lado, o fato de Jaime ter atendido ao pedido de Peñaforte para convocar o Debate demonstra que a campanha missionária promovida

⁹ A Reconquista Cristã foi interpretada como uma luta armada de cunho nacional e religioso pretendida por todos os espanhóis contra o invasor muçulmano, que se estendeu de século VIII ao XV. Embora esse conceito tenha sofrido inúmeras revisões historiográficas na Espanha na década de 1960, devido a seu caráter nacionalista e à inexistência do vocábulo nas fontes medievais, ele permanece entre a historiografia em dois sentidos: Reconquista como sinônimo de expansão territorial e Reconquista como período histórico. O motivo para tal uso seria a praticidade e consolidação na historiografia, pois por meio desse único conceito se faz referência de forma objetiva à expansão militar sobre *al-Andaluz*, um processo chave na história da Península Ibérica durante a Idade Média (FOLLADOR, 2016, nota 15).

¹⁰ A participação judaica nos empreendimentos da Reconquista Cristã ocorria desde o século XI e tornou-se mais intensa ao longo do XII e XIII. O principal motivo para o aumento dessa participação esteve relacionado ao grande fluxo de judeus que migravam da região sul da Península. O domínio dos *almorávidas* e *almóadas* naquele período foi marcado pela rigidez ideológica que os levou a cumprir estritamente os preceitos do Alcorão, o que foi negativo para os judeus, que foram forçados a se converter, caso contrário, seriam mortos. A partir de então muitos começaram a migrar para os reinos cristãos do norte da Península Ibérica, para se unirem aos seus correligionários, especialmente nas regiões da Catalunha, Aragão e Castela, onde obtiveram benefícios de moradia (VALDEÓN BARUQUE, 2006, p. 97; MONTES ROMERO-CAMACHO, 2001, p. 30).

pelos mendicantes para convencer os judeus da superioridade da fé católica estava obtendo espaço no reino catalano-aragonês, o que representava uma ameaça para os dias de tranquilidade concedida aos judeus pelo seu soberano.

Desse contexto de mudanças emergiram duas versões diferentes do Debate de Barcelona. A versão cristã da discussão diz que Pablo Christiani conseguiu provar com presteza que os textos talmúdico-*midráshicos* apontam para o messianismo de Jesus enquanto o rabino permaneceu atônito e incapaz de contra-argumentar. Nessas condições, a versão cristã afirma que o frade Pablo venceu o debate e que Nahmânides foi humilhado e derrotado. Da outra parte, o relato judaico oferece a versão de que Nahmânides havia elaborado seus contra-argumentos de modo tão eloquente e persuasivo que Pablo Christiani não conseguiu refutar, sendo a vitória da discussão do rabino.

Propondo uma análise concisa e imparcial de ambos os relatos, o professor da Universidade de Nova York e especialista em encontros inter-religiosos da Idade Média, Robert Chazan, tece algumas considerações que são de significativa importância para esta dissertação. Em *Barcelona and Beyond* (1992), Chazan argumenta que as divergências entre as narrativas cristã e judaica estão relacionadas a dois motivos: 1. em razão da base interpretativa contrária adotada por cada lado, os disputantes partiram de sistemas interpretativos contrastantes, fazendo com que cada um atribuísse graus de autoridade diferentes para as passagens utilizadas; 2. em virtude da utilização de termos apelativos que Chazan define como “embelezamentos e exageros”, vistos nas passagens de cunho depreciativo e de requerimento de vitória na elaboração dos argumentos levantados (CHAZAN, 1992, p. 15).

Iremos aprofundar essa proposta de Chazan, compreendendo que os disputantes partiram de uma base interpretativa contrária, pois os dominicanos adotaram o recurso escolástico de investigação para fazer a defesa dos textos rabínicos pelo viés cristológico, enquanto Nahmânides se manteve na defensiva com o argumento de que o lado cristão não entende a diferença entre o sentido alegórico e literal de interpretação dos textos. É nessa interpelação que foi possível visualizar os mecanismos de manutenção de fronteiras entre Judaísmo e Cristianismo característico daquele momento. Quanto aos “embelezamentos e exageros”,

defendemos que eles dotam as versões narrativas do evento com oposições binárias, pois à medida que o disputante descaracteriza o *outro*, atribui a si mesmo características positivas, a fim de demonstrar o valor de sua interpretação.

Compreendendo que a afirmação da diferença depende de uma cadeia de declarações negativas sobre (outras) identidades (SILVA, 2000, p. 75), propomo-nos a questionar se as divergências narrativas estão intimamente relacionadas a um processo de constituição de identidades e sua relação com ato de diferenciar. Portanto, o principal objetivo de nossa dissertação é compreender as relações de poder e os conflitos de identidades inter-religiosas naquele contexto particular. Para tanto, torna-se necessário, como parte dos objetivos específicos, analisar os aspectos que contribuíram para a constituição destas identidades, tais como fatores sociais, culturais e religiosos.

Para compreendermos as relações de poder e os conflitos de identidades que emergiram das versões narrativas do evento, adotamos o referencial teórico da Nova História Cultural (NHC), como proposto pelo ensaísta especializado em história da cultura Roger Chartier. A contribuição do autor está em pensar o mundo como representações, fenômeno que se refere ao modo como, em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. Desse modo, as representações são classificações e recortes que criam significados variados graças aos quais os fatos sociais adquirem sentido. Assim, elas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam, o que implica dizer que as representações do mundo social não produzem de forma alguma discursos neutros, pelo contrário, elaboram estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a fim de legitimar um projeto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 1990, p. 16-17)

Essa inter-relação entre representações e sociedade auxilia na compreensão dos processos de constituição de identidades. De acordo com o sociólogo Tadeu da Silva (2000), identidade e diferença são fabricadas no contexto específico das relações sociais e culturais. A identidade é simplesmente aquilo que se é, uma característica independente, um “fato” autônomo, que possui como referência a si própria: ela é

autocontida e autossuficiente. Da mesma forma, a diferença é concebida como autorreferenciada, como algo que remete a si própria. No entanto, as afirmações sobre diferença (*outsider*) só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade. Identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência (SILVA, 2000, p. 73).

Sobre essa relação de estreita dependência entre identidade e alteridade, o antropólogo social norueguês Fredrik Barth (2000) sinaliza que o fato de um grupo manter sua identidade quando seus membros interagem com outros de diferentes culturas decorre da existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como das maneiras de assinalar pertencimento ou exclusão. Isso quer dizer que as pessoas elaboram categorias para agir e é a interação que as afeta significativamente. Desta forma, ele acredita que quanto maior for a interação social, mais potente ou marcado será o limite entre os grupos sociais. Ao indicar a conexão entre os rótulos grupais e a manutenção da diversidade cultural, Barth observa que dependendo das circunstâncias certas constelações de categorias e de orientações valorativas acabam por realizar a si próprias. Por esta via, ele oferece o conceito de fronteiras como o resultado estritamente ligado à própria inter-relação social. A definição de identidade é, nesse caso, uma demarcação de fronteira que delimita o que é diferente (BARTH, 2000, p. 34 e 55).

Em nossa pesquisa, compreendemos que a realidade das interações sociais entre judeus e cristãos foi construída com base em critérios que assinalavam o pertencimento e determinavam a exclusão. Esses critérios foram concebidos a partir de diferentes concepções em torno de livros compartilhados, o que, por sua vez, demarcou fronteiras intransponíveis entre Judaísmo e Cristianismo. As bases interpretativas adotadas por cada lado foram importantes para a definição de suas respectivas identidades e funcionou como suporte para manutenção de suas fronteiras.

Dessa forma, acreditamos ser razoável entender a afirmação das identidades judaica e cristã como um ato de inter-relação social, tendo em vista que tanto judeus quanto cristãos definem sua identidade em relação à diferença (o *outsider*). Desde o surgimento de ambas as religiões, observam-se diversas hostilidades e definições

estereotipadas contra o outro grupo, que professava uma fé diferente, lançadas de modos distintos e em intensidades variáveis, a fim de demarcar as diferenças (SILVA, 2001, p. 98).

Em nossa compreensão, isso não foi diferente na ocasião do Debate de Barcelona. Não obstante, a afirmação da identidade e a demarcação da diferença precisam ser contextualizadas (SILVA, 2000, p. 76). De fato, por meio d'*A Vikuah de Nahmânides* e d'*O Relato Cristão* podemos observar que cada lado se vê como mais versado intelectualmente e ambos atribuem uma carga negativa ao *outro*. Compreendemos, porém, que, naquele momento, “nós” significou pertença para o lado judaico e norma para o lado cristão. Pertença, pois o relato hebraico faz a defesa da fé judaica em termos de pertencimento à tradição ancestral e descaracteriza a investida dominicana em se apropriar dos livros do Judaísmo rabínico; norma porque o relato latino estabelece a identidade intelectual cristã como única e desejável, a partir do que as demais só poderiam ser vistas como negativas.

Pablo Christiani e seus irmãos dominicanos representam um grupo majoritário que, por estar mais bem estabelecido no topo das relações de poder, detinha a possibilidade de estabelecer a preferência por sua identidade e julgar o caráter indesejável e anormal das demais. Por outro lado, Nahmânides representa um grupo minoritário, que utiliza mecanismos para se distinguir dos demais e resistir a sociedade majoritária circundante. Deste modo, o caráter de resistência representa a defesa de uma identidade que recusa sua definição pelas autoridades da Igreja de Roma e que pertence a uma tradição antiga, definida pelas autoridades rabínicas.

No que se refere à metodologia adotada para a leitura de nossa documentação primária, consideramos adequado aplicar o método da Análise de Conteúdo (AC), tal como proposta por Laurence Bardin (2001). A AC é um conjunto de técnicas de análise de comunicações que têm por finalidade obter indicadores quantitativos ou qualitativos por meio de procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens. Essa técnica viabiliza a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) da mensagem (seja ela verbal – oral ou escrita –, documental, gestual, silenciosa ou figurativa), com o objetivo de efetuar deduções lógicas e justificadas, referentes à origem da mensagem tomada em

consideração. Para tanto, é necessário conhecer o emissor e seu contexto, ou, eventualmente, os efeitos da mensagem (BARDIN, 2001, p. 42). Além disso, AC trabalha com a linguagem e suas significações, buscando descrever correspondências entre características languageiras e grupos sociais a fim de obter, a partir de um determinado contexto, o conhecimento de variáveis de ordem psicológica, sociológica, histórica, dentre outros. Deste modo, a AC utiliza meios de manipulação de mensagens (conteúdo e expressão desse conteúdo), para evidenciar os indicadores que permitam inferir sobre outra realidade que não a da mensagem (BARDIN, 2001, p. 44-46).

É seguindo tais considerações que procedemos nossa análise documental, dividida em quatro etapas fundamentais: a pré-análise; a exploração do material; o tratamento dos resultados obtidos, inferência e interpretação; e a síntese final. A pré-análise é a fase de organização propriamente dita, caracteriza-se pela escolha dos documentos a serem submetidos a análise, a formulação das hipóteses e dos objetivos, além de ser o momento em que devemos cuidar de elaborar indicadores que fundamentam a interpretação final – é o trabalho que estamos fazendo nesta introdução. A exploração do material é fase em que ocorre a codificação ou enumeração, o recorte dos dados e sua classificação em determinadas categorias por meio da técnica de Análise Categorical, como indicamos logo abaixo. O tratamento dos resultados obtidos, a inferência e a interpretação é o momento em que devemos tornar a mensagem contida no texto mais significativa. Ela corresponde à fase de comprovação das hipóteses de trabalho. Por fim, temos a última fase, quando então apresentamos os resultados obtidos, em nosso caso, na forma de uma dissertação de mestrado (BARDIN, 2001, p. 95-101).

A codificação dos dados extraídos da documentação se realizará por meio da técnica de Análise Categorical, que funciona por operações de desmembramento do texto em unidades de registros, ou seja, em categorias segundo reagrupamentos analógicos. Classificar elementos em categorias oferece à investigação o que cada um deles tem em comum, fato que permite o seu agrupamento (BARDIN, 2001, p. 117 e 153). Esse trabalho foi fundamental, pois possibilitou a inferência e a interpretação da documentação à luz de nossas hipóteses de pesquisa. Segue abaixo o modo como iremos agrupar os dados de nossa análise em categorias específicas.

CATEGORIAS	SUBCATEGORIAS	REFERÊNCIAS
Divergências interpretativas	Classificação e delimitação da maneira de interpretar os textos judaicos	<i>A Vikuah</i> , p. 119; p. 120; p. 130-131; p. 132; p. 133; p. 144; p. 145; p. 150. <i>O Relato Cristão</i> , p. 160-161.
	Comparação interpretação cristã x judaica	<i>A Vikuah</i> , p. 121; p. 122; p. 123; p. 124; p. 129. <i>O Relato Cristão</i> , p. 160-161.
Identidades e Alteridades	Separação entre “nós” e “eles”	<i>A Vikuah</i> , p. 113; p. 153. <i>O Relato Cristão</i> , p. 160.
	Sanções negativas as formas de interpretar os textos judaicos	<i>A Vikuah</i> , p. 134; p. 138. <i>O Relato Cristão</i> , p. 159.
	Atos da vitória	<i>A Vikuah</i> , p. 144; <i>O Relato Cristão</i> , p. 160.

Na primeira categoria, buscamos agrupar as passagens que descrevem como cada lado envolvido na discussão interpretou os textos judaicos para fundamentar seus dogmas religiosos e como essas interpretações entram em conflito no momento do Debate. Como neste estudo nos propomos a compreender as divergências interpretativas como um modo de demarcação de fronteiras entre Judaísmo e Cristianismo, as decomusemos em duas subcategorias: classificação e delimitação da maneira de interpretar os textos talmúdico-*midráshicos*; e comparação interpretação cristã x interpretação judaica.

Na categoria seguinte, nosso intuito é observar as maneiras que cada lado utiliza para defender sua fé e rechaçar a fé do *outro*. Essas passagens são importantes para entendermos os conflitos de identidades. Dividimo-las em três subcategorias: separação entre “nós” e “eles”; sanções negativas as formas de interpretar os textos do Judaísmo rabínico; e representações da vitória na discussão.

Essa esquematização nos forneceu os elementos característicos de oposição binária na interação entre judeus e cristãos, o que permitiu inferir e interpretar como ocorreu a produção de identidades e alteridades naquele contexto específico. *O Relato Cristão* atribuiu diversos termos para classificar os erros dos judeus, enquanto *A Vikuah* buscou evidenciar os enganos dos cristãos. Foi essa dicotomia que buscamos demonstrar através da categorização proposta, a fim de evidenciar os conflitos de identidades e o reflexo do processo de manutenção de fronteiras subjacentes à nossa documentação.

No tocante à produção literária do debate de Barcelona, temos conhecimento apenas dos dois relatos produzidos após o evento: o protocolo latino, intitulado *O Relato Cristão do Debate de Barcelona*, e o protocolo hebraico, intitulado *A Vikuah de Nahmânides*. Essas versões fornecem a única evidência documentada existente do evento. Esses documentos são de natureza polêmica. Tratam de temas relativos à fé monoteísta com diferentes abordagens de questões teológicas que se referem à expectativa por um salvador, a concepção da divindade, a encarnação, a salvação e as formas como judeus e cristãos interpretam os escritos que julgam sagrados.

Da Ata real, que confere ao relato latino o selo de autenticidade, advieram duas cópias, uma delas dos registros do Arquivo da Coroa de Aragão, Barcelona, e outra do Cartulário da Curia Episcopal de Gerona. A cópia do Arquivo da Coroa de Aragão (Reg. 12, fols. 110-111), segundo Tostado Martín (2009, p. 106), foi escrita pelo notário oficial da Chancelaria de Jaime I, o mesmo que relatou as duas atas relativa às consequências do debate (dias 29 e 30 de agosto). Saranyana (1998, p. 1522) contraria tal sugestão e esclarece que a maioria dos documentos oficiais levam o nome de seu redator, o que não é observado no protocolo latino. Alguns pesquisadores acreditam que seu autor pode ter sido frei Pablo, quem até mesmo solicitou ao rei que assinasse o relato como prova inegável da vitória cristã (CAPUTO, 2007, p. 102). Loeb (1887, p. 13) afirma, e Roth (1950, p. 140) concorda, que é provável que o rei tenha assinado o relato sem tê-lo lido. Essa cópia foi publicada por vários autores, dentre eles Baer (1931), Denifle (1887), Steinschneider (1884) e Tourtoulon (1867).

Quanto à cópia do Cartulário da Curia Episcopal de Gerona (fol. 40), de acordo com Tostado Martín (2009, p. 106) e Saranyana (1998, p. 1521), esse é um texto diferente do conservado no Arquivo da Coroa de Aragão. Para Tostado Martín, essa também foi redigida por um notário público em Barcelona e é datada do dia 27 de setembro de 1263. Isso significa, para autor, que pouco tempo após a disputa, que começou no dia 20 de julho, o relato latino já estava redigido em seu formato oficial. Essa versão foi publicada por Girbal (1870) e Villanueva (1850).

A contraparte hebraica, sugerem Valle Rodríguez (1998, p. 285-286) e Roth (1950, p. 141), foi escrita por Nahmânides primeiro em hebraico e depois traduzida para o latim ou catalão para a compreensão do bispo de Gerona. Valle Rodríguez (1998, p. 285) acredita que a versão hebraica corresponde em boa medida com a que atualmente temos em nossas edições. Grande parte dos estudiosos supõe que o escrito é datado do ano de 1265. Apenas Maccoby (1996, p. 106-109) sugere que algumas passagens da versão hebraica possivelmente foram editadas por um escritor anônimo e começou a circular entre 10 a 15 anos após o debate. Maccoby (1996) considera inviável que, num período tão delicado, de interferência cristã nos escritos judaicos, Nahmânides deliberadamente viesse exacerbar o conflito. Todavia, como abordaremos mais detalhadamente no primeiro capítulo deste texto, acreditamos que a versão hebraica foi escrita em 1265, começou a circular no mesmo ano e é provável que a versão vernacular e hebraica estejam relacionadas e que esta última corresponda ao que temos hoje.

O texto de Nahmânides foi publicado por diferentes autores, cujas edições registram muitas variantes textuais. A tradução de Wagenseil (1691) foi a primeira publicação, feita a partir de uma reconstrução germanizada pobre, que confunde os nomes dos interlocutores e frequentemente interpõe expressões abusivas. Outro texto bem melhor, de autor desconhecido, veio a ser editado sob o título *Milhemet Hovah* (1710); este foi utilizado por Steinschneider (1860) para sua edição científica, em conjunto com dois outros MS razoavelmente confiáveis que o autor descobriu, o MS Leiden e o MS Saraval. Utilizaram a edição de Steinschneider: Margoliouth (1925), Eisenstein (1928) e Chavel (1964) (MACCOBY, 1996, p. 81-83).

Os relatos hebraico e latino concordam essencialmente em relação à agenda e aos tópicos de discussão. No entanto, eles apresentam visões muito diferentes do tom e resultado dela. Ao mesmo tempo, como entende Baer (1931), Chazan (1991) e Maccoby (1996), há uma notável correspondência entre os dois relatos quanto aos reais tópicos e trechos das escrituras e do Talmude que foram discutidos.

Através do trabalho empregado nas edições e traduções foi possível nosso acesso aos documentos do Debate de Barcelona. No presente trabalho, utilizamos uma edição do relato cristão e uma edição do relato hebraico: a versão latina de Yitzhak Baer (1931) e a versão hebraica de Steinschneider (1860) organizadas e traduzidas para o inglês por Hyam Maccoby, cujo livro foi traduzido para o português por Laura Rumchinsky e publicado pela Imago em 1996. A versão hebraica e a versão latina foram intituladas, respectivamente, na tradução do trabalho de Maccoby, da seguinte maneira: *A Vikuah de Nahmânides*, p. 111-157, e *O Relato Cristão do Debate de Barcelona*, p. 159-162.

Esta dissertação é composta por três capítulos. No primeiro deles, apresentamos a construção do nosso objeto historiográfico. Abordamos sobre a vida dos porta-vozes da discussão, observamos os pormenores do evento, trazemos as contribuições da historiografia para análise do confronto e examinamos a maneira como se deu a recepção das versões latina e hebraica. Para finalizar, procedemos com o estudo do Debate de Barcelona com base nos postulados da NHC.

No que se refere ao segundo capítulo, analisamos o contexto de convocação do Debate de Barcelona à época intermediária do século XIII com relação às mudanças infligidas pela alteração do discurso de tolerância oficial judaico no pontificado de Inocêncio III. Demonstramos, por meio da análise de alguns momentos significativos que ocorreram ao longo da monarquia de Jaime I, como esse discurso fluiu para a Península Ibérica. Na última seção do capítulo, assinalamos os propósitos da atividade missionária dominicana entre hereges e infiéis, a qual criou as condições favoráveis para que a discussão entre Christiani e Nahmânides fosse solicitada com intuito de representar a superioridade da fé católica.

Por fim, no terceiro e último capítulo, propomo-nos inicialmente a observar os aspectos socioculturais da comunidade judaica, fazendo uma análise de sua identidade, conforme foi representada na narrativa de Nahmânides. Posteriormente, abordamos as diferentes concepções elaboradas por judeus e cristãos em torno da questão messiânica a partir de interpretações da Bíblia hebraica. Em seguida, seguimos com a comprovação de nossa hipótese: identificamos primeiro o modo como o Debate de Barcelona foi estruturado, observando a maneira como cada lado convergiu para sua interpretação exclusiva, o que funcionou como um processo de demarcação de fronteiras entre Judaísmo e Cristianismo. Logo após, para finalizarmos, demonstramos que o teor das divergências narrativas representou, através do conflito de interpretações, o conflito das identidades judaica e cristã naquele momento particular.

1. O DEBATE DE BARCELONA EM 1263

Neste capítulo, tencionamos responder algumas perguntas elementares quando se tem em vista a construção de um objeto historiográfico, em nosso caso, o Debate de Barcelona, que nos leva a fazer os seguintes questionamentos: quem eram os porta-vozes de cada lado da discussão? Como e por que aconteceu o evento? Em que condições foram produzidos os documentos sobre a disputa? Como se deu a recepção desses documentos? As respostas a estes questionamentos, além de servirem para apresentar os pormenores do Debate de Barcelona, permitem oferecer nossa proposta de leitura do evento pelo viés da NHC.

1.1 OS PORTA-VOZES DO EVENTO

Com o propósito de um maior aprofundamento acerca da compreensão de que as narrativas do Debate de Barcelona representam a conflito de identidades e demonstram uma pretensa relação de poder entre o grupo cristão e o grupo judaico, importa conhecer um pouco mais sobre os dois polemistas de Barcelona, Moisés ben Nahmânides e Pablo Christiani. Onde nasceram? Em que contexto viveram? Quais eram suas ocupações? Nosso objetivo é tratar do gerenciamento da disputa demonstrando a trajetória desses indivíduos até chegarem ao evento decididos a cerrar fileiras contra seu grupo rival.

1.1.1 Pablo Christiani

Pouco se sabe sobre a vida de Pablo. Não há uma única fonte que tenha sido escrita por ele, todas as informações que dispomos sobre sua vida derivam de observações de suas atividades feitas por companheiros cristãos ou, mais frequentemente, por judeus que se opuseram a ele.¹¹ De acordo com a recolha moderna dos conteúdos

¹¹ Essas fontes são bastante extensas. Elas incluem: éditos reais decretados pelo rei da França e da coroa de Aragão em apoio a suas atividades; uma carta de preocupação papal escrita pelo Papa Clemente IV; uma carta hebraica escrita por um judeu bem familiarizado com Pablo que tentou convencê-lo dos erros de seus caminhos; extensas refutações hebraicas de argumentação contra frei Pablo, dentre as quais as mais importantes são o relato Nahmânides sobre o debate de Barcelona e o escrito *Mahazik Emunah* do rabino Mordechai ben Joseph. Infelizmente, a única fonte a que tivemos acesso foi o relato de Nahmânides, que faz uma caricatura de Christiani como um homem medíocre no

dessas fontes, Pablo Christiani nasceu em Montpellier, no seio de uma distinta família judia, tendo sido chamado de Saul. Estudou literatura judaica sob a direção de famosos rabinos de sua época, como Eliezer ben Emmanuel de Tarascon e Jacob ben Elijah Lattes de Veneza (COHEN, 1982, p. 108). Isso sugere que ele não era um membro marginal da sociedade judaica, mas um homem que cresceu no centro de uma grande comunidade judaica europeia do sul da França e que conhecia os livros do Judaísmo rabínico. Chazan (1992) argumenta que isso fica em evidência em uma carta de Jacob ben Elijah destinada a Christiani, na qual o rabino assume que seu destinatário era completamente capaz de ler um texto hebraico florido e entender as ricas alusões que normalmente permeiam esses escritos. Então, o historiador sugere que, de maneira geral, Pablo Christiani estava um pouco mais bem informado sobre os livros que compõem o cânon judaico do que Nahmânides diz em sua versão do debate (CHAZAN, 1992, p. 25-26).

Sua conversão ao Cristianismo ocorreu quando adulto. Embora Christiani não tenha deixado nenhum depoimento delineando os eventos e emoções que precipitaram sua conversão, Cohen (1982, p. 108) sugere que o contexto em que viveu levanta uma pista do que o poderia tê-lo motivado a abandonar o Judaísmo e a abraçar a fé católica. Sua cidade natal, Montpellier, foi, em 1232, palco de uma disputa oriunda de divergências teológico-filosóficas que há muito acontecia entre facções judaicas: os livros do rabino e filósofo Maimônides (1138-1204)¹², *Guia dos Perplexos* e *O Livro do Conhecimento*. Esses textos foram objeto de uma guerra ideológica¹³ marcada pelo

que se refere ao conhecimento dos livros judaicos. Tivemos acesso às demais fontes que falam sobre a vida do apóstata por meio dos trabalhos de Nina Caputo (2007), Robert Chazan (1991) e Jeremy Cohen (1982), por intermédio dos quais chegamos à conclusão de que não há documento algum que nos ofereça uma perspectiva desinteressada e confiável sobre os pormenores da vida de Christiani. Qual era a profundidade de seu aprendizado dos livros e da tradição judaica? Quais foram os motivos que o levaram a se converter ao Cristianismo? São perguntas difíceis de serem respondidas.

¹² Moisés Maimônides (1135-1204) foi um dos maiores filósofos judeus. Possuía domínio do grego, árabe e hebraico. Natural de Córdoba, Espanha, ele e sua família foram forçados a partir em consequência da perseguição aos judeus pelos muçulmanos relacionados com a dinastia marroquina dos almôades, instalando-se finalmente em Fustat, um subúrbio do Cairo. Gozava de boa reputação como médico e tornou-se também o líder oficial (*nagid*) da judiaria egípcia (FOLLADOR, 2009, nota 53).

¹³ Em 1225, a tradução hebraica das obras de Maimônides, escritas originalmente em árabe, começou a circular pelo sul da França. Nessa época, os métodos inovadores propostos por ele haviam atraído muitos seguidores da Hispânia e do norte da África. *O Guia dos Perplexos* reconcilia os princípios centrais do Judaísmo com os métodos e suposições da filosofia aristotélica; *O Livro do Conhecimento*, especificamente o volume filosófico introdutório da *Mishneh Torá*, apresenta o Código da lei judaica de Maimônides. A questão que rapidamente veio à tona no conflito foi se a síntese de Maimônides dos

conflito entre autoridades rabínicas do sul da França, de Castela e Aragão (CAPUTO, 2007, p. 92; TOSTADO MARTÍN, 2009, p. 82). Desde a morte de Maimônides, em 1204, várias discussões sobre seus livros acirraram-se na comunidade judaica do sul da França, ocasionando diversos conflitos entre aqueles que eram a favor e os que eram contra suas ideias. A filosofia maimodiana propunha o uso sistemático de métodos aristotélicos para ler e interpretar a tradição judaica, oferecendo um caminho diverso de estudo, fora do cânon bíblico e rabínico aceito. As obras filosóficas de Maimônides foram muito bem aceitas em diversas comunidades judaicas da diáspora, como as de Castela, Aragão e do Egito. Porém, para muitos de seus críticos, dentre eles Salomon ben Abraham de Montpellier, essa inovação metodológica desvalorizou a concepção rabínica tradicional das escrituras (CAPUTO, 2007, p. 20).

Em defesa da tradição interpretativa, o rabino Salomon liderou uma campanha que começou em Montpellier e logo se expandiu para envolver líderes de diversas comunidades em diferentes regiões da diáspora judaica. Juntamente com seus discípulos, David ben Saul e Jonah ben Abraham de Gerona, Salomon pediu apoio aos rabinos do norte da França, os quais reconheceram as obras de Maimônides como prejudiciais ao Judaísmo e viram a necessidade de decretar a censura de seus livros e punição aos leitores. Porém, ele teve menos sucesso na Provença, Castela e Aragão, onde várias lideranças (pró-maimodianos) fizeram campanhas contra ele, o que levou a medidas legislativas de contenção às ideias anti-maimodianas, bem como à revogação dos decretos do norte francês. Frustrado e zangado, Salomon retornou, em 1232, a sua cidade (COHEN, 1982, p. 53).

No mesmo ano, o rabino solicitou às autoridades cristãs locais que intervissem no conflito para conter o movimento, classificado por ele como “herético”. Nina Caputo

ensinamentos rabínicos, moldada como era por uma hierarquia aristotélica de categorias e gênero, ofereceu um método legítimo de interpretação de rituais e textos judaicos. Sua *Mishneh Torá*, por exemplo, apresenta a primeira tentativa de concatenar os elementos fundamentais da fé e prática judaicas em um resumo sistemático organizado de acordo com os princípios aristotélicos de argumento, evidência e prova, a partir de observações e suposições filosóficas. Esse paradigma filosoficamente lógico ou racional mudou as prioridades pedagógicas e interpretativas, favorecendo a suposição de que o questionamento e o argumento filosóficos poderiam levar diretamente ao entendimento correto da Torá e às razões por trás de sua forma e conteúdo. As leituras rabínicas tradicionais da Torá, em contraste, aceitavam a autoria divina como explicação suficiente para a finalidade e o significado dos mandamentos, afirmando que o propósito de Deus é, por definição, inacessível ao intelecto humano imperfeito (CAPUTO, 2007, p. 20-21).

(2007, p. 28) observa que o clero em Montpellier poderia ter encontrado motivos para atender o pedido de Salomon e censurar os livros escritos por um autor judeu para um público judeu no fato de que as obras de Maimônides continham elementos da filosofia aristotélica. Momentos antes, no ano de 1230, a filosofia aristotélica havia passado por intenso escrutínio na Universidade de Paris e, em 1231, o conselho papal condenou e baniu o estudo das obras de Aristóteles pela quarta vez.¹⁴ Como os escritos de Maimônides empregaram métodos interpretativos aristotélicos, Caputo acredita que eles foram sujeitos à proibição geral da filosofia aristotélica emitida pela Igreja em 1231 (CAPUTO, 2007, p. 28).

O resultado foi desastroso. Naquele mesmo momento, grande parte do drama da cruzada cátara ou albigense (em referência à cidade onde estava centralizada a heresia, Albi) ocorria bem próximo de Montpellier.¹⁵ O governo capetiano, naquela época apenas recentemente estabelecido na Provença, colaborou com a inquisição Papal (também recém-chegada às relações de poder na região) para erradicar a heresia cátara. Foi então que ocorreu um delicado ponto de intersecção entre a vida religiosa judaica e cristã: muitos dominicanos que, sob a liderança de Raimundo de Peñaforte, buscavam conter o movimento cátaro também se voltaram para combater a “heresia” dentro do próprio Judaísmo. Isso estabeleceu um precedente para o envolvimento inquisitorial nos assuntos judaicos que acarretou a queima pública das obras de Maimônides nas cidades de Montpellier e de Paris (CAPUTO, 2007, p. 27; EISENBERG, 2008, p. 96; TOSTADO MARTÍN, 2009, p. 84).

Foi a partir desse contexto que Cohen (1982) levantou os motivos que provavelmente levaram Pablo Christiani a se converter a Cristianismo: desiludido com o conflito entre os seus irmãos, foi convertido pelos frades, tornou-se aluno de Peñaforte e se envolveu em várias atividades relacionadas a seus ex-companheiros judeus (COHEN,

¹⁴ A condenação dos escritos de Aristóteles ocorreu pelo fato de serem os árabes os tradutores das obras do filósofo que, além de fazerem a tradução do grego para o latim, também comentavam os textos originais produzindo textos com teorias malvistas pelas autoridades eclesiásticas. Como foi o caso das obras de Averróis (1126-98) - nome latinizado do filósofo islâmico Ibn-Rushd Abu al-Walid, natural de Córdoba, na Espanha. Averróis “[...] escreveu numerosas obras sobre medicina e filosofia, mas granjeou sua maior fama através de seus comentários a obras como *De Anima* e *Metafísica* de Aristóteles, os quais foram traduzidos para o latim e extensamente usados nas universidades da Europa cristã no século XIII. A grande ênfase dada por Averróis à obra aristotélica e sua oposição à influência da religião sobre a filosofia levaram à desconfiança por parte dos ortodoxos.” (FOLLADOR, 2016, nota 195).

¹⁵ Abordamos melhor o movimento cátaro no subcapítulo 2. 3..

1982, p. 108). Vose (2009) corrobora essa proposta ao sugerir que a conversão de Christiani esteve atrelada a uma combinação de ressentimento com autoridades rabínicas e preocupação com seus correligionários diante das disputas facciosas. Ele ainda sinaliza que Pablo começou suas atividades eclesiais fazendo denúncias para limitar o que era percebido como o impacto prejudicial do empréstimo de dinheiro judaico na sociedade cristã. O frade se tornou notório por remover cadáveres dos cemitérios judeus, presumivelmente nos casos em que o falecido teria sido apóstata do Cristianismo (VOSE, 2009, p. 143).

Pablo Christiani também desempenhou um papel central nos esforços intelectuais dos dominicanos contra as autoridades religiosas de seu antigo grupo, por três motivos que estão intrinsicamente relacionados: primeiro, devido ao seu conhecimento detalhado em diversas fontes rabínicas; segundo, porque os livros do Judaísmo rabínico estavam claramente no centro da vida judaica que ele havia abandonado; e terceiro, devido ao seu fervor religioso de pregar entre os judeus (CHAZAN, 1992, p. 27). Assim, ele passou várias décadas pregando entre os judeus pelas regiões da França e da Catalunha. A extensão exata de suas viagens evangelísticas e o número de debates que travou com os infiéis são desconhecidos, mas n'*A Vikuah* há indícios de que Nahmânides o conhecia por sua reputação: “[...] pois desde o tempo em que frei Paulo andava pela Provença e em muitos outros lugares, eu tenho ouvido que ele vem dizendo [...]” (*A Vikuah*, p. 112).

Especula-se que, dentre os lugares citados por Nahmânides, Christiani esteve na sinagoga de Narbonne enfrentado o rabino Meir ben Simeon.¹⁶ Em outra ocasião, pouco antes da disputa pública em Barcelona, o dominicano também teria desafiado Nahmânides em algum tipo de confronto teológico preliminar em Gerona. Esse acontecimento foi retratado nos relatos hebraico e latino da disputa de Barcelona. Na versão latina, o fato é exposto da seguinte maneira: “[...] mais tarde, Ihe foi dito que quando o irmão Paulo havia ido a Gerona para discutir com ele assuntos que são relevantes para a salvação ele [Moisés Nahmânides] [...]” (*O Relato Cristão*, p. 160).

¹⁶ Alguns estudiosos da vida de Pablo Christiani sugerem que ele foi a “prostituta que prega” (*ha-qadesh ha-doresh*), que debateu com o Rabino Meir em algum momento do século XIII. *Doreshim* também é um termo usado por Nahmânides quando se refere aos dominicanos na *Vikuah*, o que coloca a identificação de Pablo com o disputante de Narbonne em termos especulativos (VOSE, 2009, nota 34).

Já na versão hebraica, Nahmânides diz: “Então frei Ramon de Pennaforte ergueu-se e pregou sobre a Trindade, dizendo que ela consistia em sabedoria, vontade e poder. E ele disse na sinagoga: ‘O Maestro também, em Gerona, concordou com as palavras de frei Paulo’.” (*A Vikuah*, p. 154). Essa afirmação, segundo Nahmânides, não passou de uma grande mentira (*A Vikuah*, p. 154). Infelizmente, nenhum deles fornece mais detalhes sobre o evento, portanto é impossível determinar se o encontro ocorreu como um debate público formal ou uma conversa semiprivada. O fato de ter sido apurado em ambos os relatos, todavia, implica que era de alguma importância.

Assim, Pablo Christiani, ao longo de sua carreira como frade dominicano, atuou como um especialista no Judaísmo rabínico e como ativista antijudaico. O ápice de sua carreira missionária ocorreu em 1263, quando, com o apoio de Peñaforte e sob o patrocínio do rei Jaime I, o frade testou publicamente a utilização de fontes talmúdico-*midráshicas* pelo viés cristológico em confronto público com o rabino Nahmânides (VOSE, 2009).

Como Vose (2009, p. 146) observa, tanto as fontes hebraicas quanto as latinas do Debate de Barcelona deixam claro que foi Pablo Christiani o principal instigador e ator principal da disputa, sem cuja presença pessoal provavelmente o evento não teria ocorrido. Por conseguinte, a versão latina apresenta uma agenda cuidadosamente formulada por Christiani, em parceria com os dominicanos, na qual os seguintes itens deveriam ser comprovados a partir dos textos talmúdico-*midráshicos*: (1) o Messias, chamado Cristo, a quem os judeus esperam, certamente já chegou; (2) de acordo com os profetas, o Messias deve ser divino e humano; (3) os profetas também dizem que ele sofreu e foi morto para a salvação da humanidade; (4) as leis e cerimônias cessaram após o advento do Messias. Como resultado da discussão em torno de tais questões, *O Relato Cristão* e as atividades pós-Barcelona, como abordaremos adiante, demonstram que dentro da perspectiva cristã a abordagem obteve grande sucesso e consistiu em motivo de vitória para o Cristianismo (CHAZAN, 1977, p. 831; CHAZAN, 1992, p. 41-43). Após encontrar-se com Nahmânides na ocasião do Debate de Barcelona, Christiani continuou a pregar e disputar entre os judeus da Catalunha e, em 1269, além dos Pirineus, ele retomava sua campanha de pregação pelas regiões francesas. Ele morreu em 1274 (COHEN, 1982, p. 108).

Ao esboçar as atividades de frei Pablo, nos familiarizamos com essa figura central na discussão que investigaremos. Como vimos, ele estava muito engajado com as campanhas evangelísticas da época, tornou-se dominicano e envolveu-se como um dos principais participantes do Debate de Barcelona. Os eventos de sua vida reforçam o nosso senso de que o Debate funcionou como um recurso de certa relação de poder e de necessidade da afirmação da identidade cristã, pois os desdobramentos de suas atividades enquanto cristão foi um reflexo do drama da sua conversão em um contexto do combate dominicano a movimentos que elaboravam ideias mal vistas pela Igreja romana.

1.1.2 Moisés ben Nahmânides

Moshe ben Nahman Gerondi, também conhecido como Nahmânides, ou pelo nome romance Bonastruc da Porta, na forma abreviada RaMBaN (Rabi Moisés Ben-Nachman), nasceu em 1194, na cidade de Gerona, Hispânia. Foi uma figura eminente do Judaísmo medieval ibérico, devido aos seus comentários da Bíblia hebraica e do Talmude e por ter sido um dos primeiros expoentes no misticismo esotérico da Cabala.¹⁷ Viveu em um contexto de prosperidade nas formas judaicas de expressão cultural, como também de possibilidades dessas comunidades se autogovernarem e participarem de diversos setores da sociedade cristã (BAER, 1981, p. 77; MONTES ROMERO-CAMACHO, 2001, p. 40-41). A cidade onde vivia, Gerona, era famosa por sediar um importante centro de estudo rabínico (*yeshiva*), do qual Nahmânides foi o principal representante enquanto permaneceu na região (ÁLVAREZ BORGE, 2010, p. 289; MONTES ROMERO-CAMACHO, 2001, p. 41).

Ao mesmo tempo em que era um professor respeitado, referência de autoridade no Talmude e na Torá e reconhecido nas comunidades judaicas francesas e hispânicas pela diversidade de suas obras,¹⁸ Nahmânides também mantinha um relacionamento

¹⁷ A Cabala ou *Kabalah* (palavra hebraica que mantém o sentido de “tradição”) é uma forma mística de interpretar os textos das escrituras, utilizando-se inicialmente do alfabeto hebraico, com 22 letras, em que cada uma delas apresenta valor numérico específico (*sephirots*). A Cabala surgiu durante o exílio babilônico, mas sua doutrina foi sistematizada, posteriormente, durante a Idade Média (FREITAS, 2015, nota 16).

¹⁸ O rabino foi um escritor prolífico em uma ampla variedade de tópicos. Ele empregou métodos inovadores de narrativa e exegética e possuía grande faculdade para encontrar o terreno comum entre opiniões e interpretações diversas (CAPUTO, 2007, p. 4). Nahmânides escreveu várias obras, dentre

com autoridades cristãs (CAPUTO, 2007, p. 5). Nesta condição, ao longo de três décadas ele foi rabino da comunidade judaica de Gerona e atendeu a corte de Jaime I como médico e conselheiro (RIERA I SANS, 2009, p. 135).

A partir do relato hebraico, temos a impressão de que o relacionamento entre ele e o rei foi marcado por uma proximidade amigável e admiração recíproca. Em determinado momento de sua narrativa, Nahmânides se diz temeroso em revelar publicamente o sentido de uma passagem que estava sendo discutida, pois seria motivo de represália por parte dos cristãos, mas se sentiu à vontade para explicar ao rei: “[...] tudo isto, eu disse mais tarde ao rei, em particular” (*A Vikuah*, p. 126). Ele ainda descreve como foi seu último encontro com o rei após a disputa: “E, no dia seguinte, apresentei-me diante do senhor nosso rei e ele me disse: ‘Retorna a sua cidade com saúde e em paz.’ E deu-me 300 dinares, e eu me despedi dele com grande carinho” (*A Vikuah*, p. 157). Além desse, outro caso que sugere boa convivência com as autoridades cristãs foi o atendimento imediato, por parte de Nahmânides, à solicitação do bispo de Gerona, Pedro de Castellnau, de que escrevesse sua versão sobre o Debate de Barcelona. Esse mesmo bispo protegeu o rabino de um processo inquisitorial alguns anos após o evento (BEINART, 1992, p. 108; ROTH, 1950, p. 142).

Quanto ao seu papel de representante da *yeshiva* de Gerona, ele foi notório ao posicionar-se, em dois momentos distintos, em defesa da autoridade rabínica: no conflito envolvendo as obras de Maimônides e no Debate de Barcelona. Sobre a controvérsia em torno das obras maimodianas, mesmo sendo crítico às propostas do filósofo,¹⁹ Nahmânides foi contra o decreto do rabino Salomon ben Abraham de Montpellier, temendo algo além de discussões de oposição a uma proposta ideológica: a desintegração das comunidades judaicas diaspóricas. Nahmânides enviou cartas para os envolvidos na discussão a fim de legitimar a própria liderança rabínica local em pensar o religioso e o social (CAPUTO, 2007, p. 38).

elas: as de cunho exegético, cuja principal foi *Perus al ha-Torá*, com comentários sobre o Pentateuco; e as de cunho moral, que incluíam cartas, prosas, poesias e homilias; obras sobre a *halacha*; escritos críticos; *responsa*; obras cabalísticas; e escritos polêmicos, sendo o mais famoso a *Vikuah* (TOSTADO MARTÍN, 2009, p. 84-94).

¹⁹ Nahmânides compactuava com o argumento de Salomon de Montpellier de que o método aristotélico de leitura da Torá proposto por Maimônides ameaçava a base tradicional de leitura rabínica. Ele era cabalista e defendia um modo místico e tradicional de interpretar as escrituras.

Importa notar que as comunidades judaicas funcionavam como entidades independentes e autônomas, mas também estavam ligadas, seja como sujeitos do mesmo rei ou como grupos que praticavam as mesmas tradições. Manter um equilíbrio entre essas condições se mostrou um desafio na medida em que se questionava até que ponto o governo judaico local era autônomo ou quais mecanismos estavam disponíveis para resolver disputas interpretativas entre autoridades rabínicas divergentes. Foi em decorrência desse impasse que Nahmânides destinou várias cartas conciliatórias para as facções de Aragão, Navarra, Castela e França (TOSTADO MARTÍN, 2009, p. 82), a fim de alertar sobre os possíveis danos que a censura aos livros de Maimônides poderia causar para a coesão do Judaísmo.

Em diversos trechos de suas cartas, ele reconstrói o conflito e faz um apelo aos precedentes rabínicos e à autoridade legal de base talmúdica, além de assinalar a importância da diversidade de opiniões. Para Nahmânides, a coexistência de opiniões diferentes dentro do Judaísmo permitia, por exemplo, que os judeus no lêmén continuassem a seguir legitimamente a tradição local de pronunciar o nome de Maimônides a cada recitação do *kadish* (a santificação de Deus recitada sete vezes por dia durante os serviços de oração e após a leitura da Bíblia), como um intenso respeito por Maimônides e seus escritos. Ao mesmo tempo, isso permitia que os judeus franceses seguissem uma trajetória oposta, que se baseava única e exclusivamente no Talmude e na Torá em seus atos litúrgicos e de oposição a qualquer inovação filosófica (CAPUTO, 2007, p. 38-39).

A tensão deste caso reflete a capacidade de Nahmânides de liderar a *yeshiva* em tempos de crise. Ele apoiou a tolerância ao pensamento filosófico frisando que foram as condições culturais e sociais únicas do momento em que Maimônides escrevera o *Guia dos Perplexos* e *O Livro do Conhecimento* que exigiram das autoridades rabínicas da Península Ibérica o desenvolvimento de tradições e métodos de leitura que serviriam para combater a força de atratividade exercida pela sociedade de corte e suas atividades intelectuais e artísticas.²⁰ Com base nessa interpretação, Maimônides serviu como uma figura redentora, que foi chamada para reconstruir a superestrutura enfraquecida da fé e coesão judaica (CAPUTO, 2007, p. 37).

²⁰ Neste caso em particular, ele se referiu à forte tradição da escrita filosófica, conduzida em árabe ou judaico-árabe, desenvolvida entre judeus que viviam na hispânia muçulmana do século XII.

Portanto, Nahmânides defendeu a diversidade intelectual judaica como uma necessidade para manter a coesão dos judeus como grupo religioso e, concomitantemente, o reconhecimento da autoridade rabínica local em assuntos legais e exegéticos. Pensamos que foi movido por esse mesmo caráter primordial da liderança judia em fazer a exegese dos livros judaicos que Moisés Nahmânides dotou *A Vikuah* com um teor de defesa à autoridade rabínica ancestral e coetânea.

Sua narrativa sobre o Debate de Barcelona apresenta diversos argumentos de protesto contra o fundamento lógico da exegese de Pablo Christiani, que indicava como algumas passagens extraídas do Talmude e do *Midrash*, poderiam servir como fontes de prova dos dogmas cristãos. Para Nahmânides, tal exegese seria absurda, pois era preciso entender o estilo dos textos, se era alegórico ou literal, para interpretá-los. Ele defendeu que o único caminho para saber se um verso tinha ou não autoridade e qual o seu sentido de fato era passar pelo crivo da legitimação rabínica. Além disso, ele zombou das propostas de seu oponente, criticou a história e os dogmas do Cristianismo e por várias vezes sugeriu que seus argumentos foram mais bem elaborados em comparação aos de Christiani (MACCOBY, 1996, p. 47-58; FUNKENSTEIN, 1971, p. 382).

Quando os frades dominicanos tomaram ciência do conteúdo de sua narrativa, imediatamente convocaram o rabino a comparecer em um tribunal.²¹ Poucos anos depois de ter participado do Debate de Barcelona, a próxima informação que temos sobre ele é da Palestina:

Na quinta-feira, 2 de setembro de 1267, depois de uma breve estada em Acre, chegou finalmente a Jerusalém, de onde enviou uma carta famosa ao filho na Hispânia (onde ele estava no serviço real) descrevendo o estado completamente desolado da Cidade Santa e da Palestina como um todo, onde “quanto maior a santidade de um lugar, maior é a sua desolação”. Nos poucos anos de vida, ele fez tudo o que foi possível para reorganizar a vida do pequeno rebanho dos judeus palestinos e estabeleceu uma casa de estudo para a qual os alunos vinham de terras vizinhas. Ele morreu, provavelmente em Acre, por volta do ano 1270. Sua produção literária, até os últimos dias, foi considerável. Talvez o panfleto que contém seu relato da Disputa com Pablo Christiani seja hoje o mais conhecido de seus escritos (ROTH, 1950, p. 143-144, *tradução nossa*).

²¹ Este assunto é abordado mais detidamente na seção 1. 3..

O modo de vida e as realizações que distinguiram Nahmânides como funcionário real e liderança rabínica tornam seus escritos uma fonte particularmente valiosa para abordar questões de conflitos da identidade judaica e as relações de poder com o grupo cristão no centro medievo ibérico.

1.2 O EVENTO E A HISTORIOGRAFIA

Nas ruas estreitas da antiga Barcelona, na escuridão pedregosa do palácio real, começou a se desenrolar uma cena notável no dia 20 de julho de 1263. Frades pregadores alegavam possuir a Verdade sobre o Judaísmo. O rei Jaime I, tendo convocado um rabino e alguns representantes da alta intelectualidade judaica para comparecer a um evento público, também esteve presente, juntamente com os demais oficiais reais, barões e líderes burgueses, além de autoridades eclesiásticas como Raimundo Penãforte, Arnaldo de Segarra, Raimundo Martín, dentre outros (TOSTADO MARTÍN, 2009, 72-75; VOSE, 2009, p. 133). De um lado, estava o “apóstata” judeu defensor do Cristianismo: o converso, frei Pablo Christiani. Do outro, o judeu defensor do Judaísmo: rabi Moisés ben Nahmânides. Assim estavam posicionados os porta-vozes do evento para uma discussão inter-religiosa que foi o marco nas polêmicas judaico-cristãs medievais²², denominada pela historiografia de O Debate de Barcelona em 1263. Nas palavras de Ora Limor, ali aconteceu “[...] um espetáculo religioso com um enredo, dramatismo, cenário e uma audiência.” (LIMOR, 2010, p. 57, *tradução nossa*).

²² Quando perguntamos por que esse evento foi o marco nas polêmicas judaico-cristãs, somos confrontados com uma infinidade de explicações: porque ambos lados envolvidos na discussão reivindicaram a vitória; porque anuncia o início de novas pressões missionárias sobre os judeus; porque apresenta uma nova linha de argumentação dominicana, destinada a um impacto considerável nos judeus; por causa do drama da ocasião, que envolveu autoridades laicas e eclesiásticas que se posicionaram de maneira divergente ao tratar o rabino Nahmânides; e por causa das fontes divergentes que chegaram até nós. Obviamente, não há necessidade de argumentar sobre essas considerações, basta observar que, de várias perspectivas, a disputa de Barcelona tem sido vista, desde o próprio evento, como um grande encontro entre judeus e cristãos, digno de lembrança, investigação e consideração (CHAZAN, 1992, p. 3). Foi até mesmo objeto de um filme na televisão britânica que, apesar da sua parcialidade, conseguiu comunicar o drama do evento e as tensões visíveis e ocultas que o rodeiam. De todos esses pontos de vista - o pano de fundo do evento, seu conteúdo, seu caráter dramático e a grande impressão que causou em coetâneos, modernos e pós-modernos - a disputa de Barcelona é uma das principais encruzilhadas na história dos encontros inter-religiosos (LIMOR, 1995, p. 107).

Este cenário foi montado não apenas para responder a um imperativo teológico, mas também em razão da necessidade de fortalecimento da identidade intelectual cristã. Ao longo do século XIII a Igreja de Roma se viu, de forma mais intensa do que nos séculos anteriores, ameaçada pela promoção de pensamentos contrários ao catolicismo ortodoxo.²³ Assim, as ordens medicantes surgiram para refrear os movimentos heterodoxos e combater as ideias mal vistas pela Igreja, vindo a promover o acesso a livros extrabíblicos como fonte de investigação, combate e apropriação para a defesa do Cristianismo.²⁴

Na Catalunha, em torno da década de quarenta, os frades dominicanos, debaixo da liderança de Raimundo de Peñafort, se debruçavam sobre os estudos de línguas orientais, o árabe e o hebraico, e de livros de tradição extrabíblica (Alcorão, Talmude, *Midrashim*, etc.) para tentar “[...] penetrar na cultura e na mente” dos ditos infiéis (MACCOBY, 1996, p. 44). Esta foi, sem dúvidas, uma iniciativa inovadora, pois encenou o primeiro momento na história intelectual cristã em que grupos representantes da Igreja se propuseram a estudar literaturas externas. Poderíamos supor ser essa uma tentativa de diálogo e aproximação, afinal com estes estudos os frades conseguiriam compreender melhor a religião do *outro*. No entanto, ao lerem aqueles livros, eles não estavam buscando referências para que houvesse um confronto de argumentos entre dois lados iguais, mas, apropriando-se deles, buscavam menções que pudessem servir de demonstração da validade e superioridade da fé católica (BEN-SHALOM, 2003, p. 37). Como observa Hyam Maccoby (1996, p. 45), os frades queriam propor uma abordagem mais amistosa com a religião que se pretendia refutar, a fim de que judeus e muçulmanos fossem

²³ O problema das heresias nasce com o Cristianismo. Muitas delas foram catalogadas desde o fim do século II e, a partir do século IV, tornaram-se pauta do Estado, que garantiu o apoio legal para que a Igreja pudesse perseguir aqueles que recusassem sua autoridade. As chamadas heresias representavam as concepções ditas contrárias aos ensinamentos de Jesus e ao credo da ortodoxia católica. Ao longo da Idade Média, algumas listas estereotipadas foram elaboradas por padres como Agostinho (*De heresibus*, século V: 88 heresias) e Isidoro de Sevilha (*Etimologias*, século VII: 70 heresias). A história da heresia segue o ritmo da ascensão do poderio da Igreja – quanto mais forte ele é, mais seguramente a heresia é identificada, perseguida e condenada. Com a queda do Império Romano em fins do século V, as heresias progressivamente desaparecem do Ocidente Medieval, reaparecem timidamente no século X e continuam como questão secundária até o século XII. No século XIII, a perseguição à heresia ressurgiu com pujança por meio das diretivas canônicas. No IV Concílio de Latrão, o papa Inocêncio III define juridicamente a criminalização da heresia, que passa a ser associada ao crime de lesa-majestade, o que significa que todo arsenal de penas previstas para este caso poderia ser aplicado à heresia, do confisco dos bens e exclusão das funções pública à deserção (bula *Vergentis in senium*) (ZERNER, 2006, p. 503-504; 513-514).

²⁴ Aprofundamos este assunto na seção 2.3..

convertidos, não de modo coercitivo, mas por um ato deliberado, resultante da comprovação e da aceitação genuína da Verdade cristã em referências extrabíblicas.

Nesse processo, Peñaforte foi auxiliado pela adesão do converso Pablo Christiani, versado na língua hebraica e na tradição judaica. Como resultado dessas trocas intelectuais, o mestre Peñaforte e alguns frades dominicanos solicitaram a Jaime I para que fosse convocada uma disputa entre Pablo Christiani e Nahmânides na capital do reino da Catalunha, Barcelona, para que discutissem sobre o advento do Messias com base em referências do Judaísmo rabínico (VOSE, 2009, p. 62 e 142). Desde a proposta de Amos Funkenstein, em seu artigo *Basic types of Christian anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages*, publicado em 1971, o Debate de Barcelona tem sido visto como um campo de testes para a nova proposta dominicana de usar os textos talmúdico-*midráshicos* como fonte de provas para o messianismo de Jesus.

Jeremy Cohen, no livro *The Friars and the Jews* (1982), descreve em detalhes a nova abordagem teológica proposta pelos dominicanos. Ele afirma que a participação de Pablo Christiani como porta-voz do evento deve ser vista em conjunto com esforço de toda uma escola de missionários e polemistas dominicanos, da qual Christiani era apenas um membro, ainda que muito ativo e importante. Para Cohen (1982, p. 123), a atitude de frei Pablo em discutir com seus antigos irmãos não expressou apenas o ânimo de um único convertido vingativo, mas todo o engajamento dos frades dominicanos em convencer os judeus a aceitarem a Verdade cristã.

Robert Chazan, em seu artigo *From Friar Paul to Friar Raymond: the development of innovative missionizing argumentation* (1983), segue a mesma linha de argumentação de Cohen, dizendo que a disputa em Barcelona só pode ser entendida como um pano de fundo do novo esforço de proselitismo. Ele reitera que a adesão de Christiani à iniciativa evangelística de Raimundo de Peñaforte surtiu um duplo efeito: agregou ao corpo de estudantes dominicanos um judeu versado no conhecimento talmúdico e facilitou o acesso a textos que poderiam ser usados como provas da vinda do Messias, garantindo uma parte significativa dos meios para que o Debate de Barcelona fosse convocado. Assim, ele demonstra que essas novas provas da Verdade cristã apresentou três vantagens sobre os padrões anteriores de argumentação polêmica: (1) sua novidade e originalidade, (2) sua base em textos com os quais o público

judaico estavam totalmente familiarizados e (3) o impacto psicológico de judeus ouvirem fontes preciosas citadas em nome da fé cristã (CHAZAN, 1983, p. 290).

Trabalhos como os de Maccoby (1996), Valle Rodríguez (1998), Saranyana (1998), dentre outros, abordam a disputa de Barcelona somente a partir dessa perspectiva: como um campo de testes para a nova abordagem dominicana, estruturada para provar a Verdade do Cristianismo e o erro do Judaísmo através do uso dos livros judaicos. Levantamos, portanto, a seguinte questão: será esse, de fato, o único contexto em que esse evento dramático pode ser avaliado? Acreditamos que não. Por isso, propomos analisar o Debate de Barcelona como resposta a um contexto marcado por uma relação de poder entre judeus e cristãos. Em nossa compreensão, as fontes do evento demonstram claramente que havia um conflito pelo monopólio do poder de representar a identidade específica de cada grupo, como aprofundaremos mais adiante.

Dando continuidade aos pormenores da convocação do Debate, Jaime I atendeu ao pedido de Peñaforte e convocou os judeus e o rabino Moisés ben Nahmânides para participar do evento. Cecil Roth (1950, p.122) sugere que frei Pablo levou para o evento, a fim de facilitar as citações das referências que seriam discutidas, alguns livros. O autor acredita que a língua usada foi muito provavelmente a catalã, pois uma ou duas palavras do dialeto estão contidas no relato hebraico, mas não descarta a possibilidade de ter sido o latim, com o qual Nahmânides certamente estava familiarizado. O Debate de Barcelona ocorreu em quatro sessões oficiais e uma sessão extra:

- 1ª. 20 de julho de 1263 (sexta-feira)
- 2ª. 23 de julho (segunda-feira)
- 3ª. 26 de julho (quinta-feira)
- 4ª. 27 de julho (sexta-feira)
- 5ª. 04 de agosto (sábado)

Três sessões (1ª, 3ª e 4ª) foram realizadas no palácio de Jaime e uma no convento da cidade (2ª sessão). No dia 04 de agosto (sábado), após o evento oficial, ocorreu uma pregação na sinagoga de Barcelona. As sessões realizadas no palácio contaram

com a presença de figuras ilustres como o próprio monarca, a nobreza, os oficiais da coroa, barões e os mestres dominicanos e franciscanos. Às sessões do convento e da sinagoga somaram-se cidadãos comuns e toda a comunidade judaica, obrigada a participar (BAER, 1981, p. 124; VOSE, 2009, p. 133).

Nas quatro sessões oficiais, o principal porta-voz do Cristianismo, frei Pablo, elaborou seus argumentos com base num ponto basilar em que divergiam os dois credos religiosos: as concepções messiânicas. Chazan (1992, p. 59) observa que a doutrina messiânica era compartilhada por judeus e cristãos e que o fundamento textual para essa doutrina comum era abundante na literatura bíblica e rabínica. O objetivo essencial de Pablo era provar, com base na revelação bíblica e, principalmente, na exegese rabínica, que Jesus era o Messias prometido.

Chazan (1992, p. 60) esclarece que o esforço para provar o papel messiânico de Jesus obviamente não era novo, pois era o elemento mais antigo do conflito cristão com os judeus. Assim, o autor levanta o seguinte questionamento: como Christiani, através do uso de literatura rabínica, esperava montar seus argumentos? O próprio analista responde: provando a verdade de uma série de três declarações independentes que, quando combinadas, proporcionavam evidências inabaláveis de Jesus como Messias, a saber: o Messias já havia chegado, as profecias bíblicas predisseram sua divindade e humanidade e elas previram seu sofrimento e morte. Com base em Falbel (1983, p. 96) e aprofundando a proposta de Chazan (1992), acreditamos que a combinação dessas declarações independentes se fez com a utilização de recursos escolásticos e precisava ser submetida a um teste sério²⁵, por isso o confronto com um porta-voz judeu respeitado e instruído era indispensável. Diante disso, a interpelação serviria aos propósitos de atestar a superioridade da fé católica.

Não sabemos ao certo como se deu a escolha do rabino Nahmânides para a discussão. Alguns pesquisadores propõem que a seleção foi feita pelo rei como sugestão dos dominicanos, outros que foram os próprios judeus que escolheram o rabino para representá-los devido a sua erudição e influência nas comunidades

²⁵ Aprofundamos este assunto nas seções 2.3. e 3.3.

judaicas hispânicas e francesas. Não obstante, é unânime a compreensão de que a convocação de uma elite intelectual judaica tinha como objetivo principal a conversão pública do próprio representante, ou, no mínimo, a representação de sua derrota, para a conversão em escala de toda comunidade judaica e comprovação da Verdade do Cristianismo (VALLE RODRÍGUEZ, 1998, p. 279; VOSE, 2009, p. 22; TOSTADO MARTÍN, 2009, p. 61).

No desenrolar do evento em Barcelona, Pablo Christiani foi quem levantou as perguntas a serem discutidas. Quanto a Nahmânides, embora tenha obtido do rei e de Peñaforte, antes começar o debate, a liberdade de discursar livremente, acabou por desempenhar um papel defensivo. Segundo sua versão do evento, ele tentou contestar a argumentação de Pablo afirmando que ele não compreendia as passagens que citava, que as referências apresentadas não provavam o ponto pretendido e que era irracional compreender as fontes rabínicas como se referindo a Jesus. Ainda de acordo com seu relato, os textos citados não tinham base legal (autoridade) e/ou deveriam ser compreendidos como alegorias e era patentemente absurda a noção de que as autoridades rabínicas fizeram referências a Jesus como o Messias. A versão cristã, por sua vez, diz que Nahmânides não conseguiu contra-argumentar e afirma que o rabino adotou um discurso inconsistente, proferiu mentiras e negou os escritos dos sábios antigos.

As sessões se seguiram no modo “*give-and-take*”, para utilizar a expressão de Chazan (1992), entre Pablo Christiani e Moisés Nahmânides. Em poucas vezes, aconteciam também participações pontuais de outras autoridades cristãs, como as do rei Jaime I e dos frades Raimundo Peñaforte e Peire de Gênova. Quanto à maneira como terminaram as sessões oficiais, não temos informações precisas. A versão latina do evento diz que Nahmânides, derrotado e incapaz de defender seu credo errado, fugiu do evento antes que as discussões terminassem. Já a versão hebraica afirma que devido ao progressivo aquecimento dos ânimos populares, em decorrência das ousadas argumentações de Nahmânides, Frei Peire de Gênova (superior da ordem franciscana) recomendou a Jaime I que concluísse a disputa. O rei assim o fez (MONTES ROMERO-CAMACHO, 2001, p. 42). Ainda segundo a versão hebraica, oito dias após a quarta e última sessão oficial, no dia de *Shabat*, aconteceram dois grandes sermões na *bimah* (púlpito) da sinagoga. Ambos foram discursados em linhas

exegéticas com base na Bíblia hebraica. O primeiro sermão foi feito pelo rei, argumentando pelo cumprimento das predições messiânicas de Jesus; e o segundo, por Frei Raimundo de Peñaforte e Pablo Christiani, defendendo a doutrina da Trindade. Nahmânides refutou todas as argumentações e, no final de seu relato, disse que fora elogiado pelo rei por defender tão bem a sua causa, recebendo até mesmo uma quantia em dinheiro das mãos do monarca por sua participação (BEN-SHALOM, 2003, p. 37).

Sobre as discrepâncias entre as duas versões no que se refere a maneira como foi encerrada a discussão oficial, Loeb (1887, p. 14-15) e Cecil Roth (1950, p. 139-140) oferecem a melhor explicação. Os dominicanos esperavam que o Debate tivesse continuidade em outra circunstância formal e mais íntima, ao que parece tratava-se de um assunto proposto, mas não discutido ao longo da disputa, que, segundo Loeb, se referia ao ponto que trata da anulação da lei mosaica com o advento de Jesus. Como descrito no relato latino, Nahmânides concordou em retomar o assunto em uma data posterior, juntamente com o rei e os dominicanos. Porém, após a discussão na sinagoga, o rei deixou Barcelona para uma atividade demorada. Nessas circunstâncias, segundo os autores, Nahmânides se sentiu desobrigado de sua promessa e voltou para a sua casa em Gerona. Assim, eles acreditam, que a discussão prometida acabou se realizando em Saragoça, quando rabi Moisés discursou na corte diante do rei sobre a imutabilidade da Torá (*Torat Adonai Teminá*) tratando do exato assunto do tópico adiado.

Alguns dias depois dos acontecimentos em Barcelona, um autor anônimo, provavelmente um frade dominicano, redigiu suas impressões sobre o debate entre Christiani e Nahmânides. Em poucas páginas, ele descreveu o que julgou ser a esmagadora derrota judaica diante da Verdade cristã e protocolou com o selo real a sua versão do evento, que chegou até nós como *O Relato cristão do Debate de Barcelona*. Do outro lado, o bispo de Gerona solicitou a Nahmânides que escrevesse sua descrição do que ocorreu ao longo da discussão. De maneira pormenorizada, o rabino descreveu como seus argumentos foram mais consistentes e que, por isso, deveria ser considerado o vencedor. Seu relato chegou até nós como *A Vikuah de Nahmânides*.

Embora tenhamos a vantagem de possuir essas duas fontes de evidência do evento, cada uma delas vindo do lado oposto, por sua própria natureza polêmica, esses textos não são transparentes. Não podemos, portanto, estabelecer qualquer tentativa de extrair delas uma descrição imparcial de uma situação histórica. Assim, propomos fazer o uso pleno de ambas as fontes igualmente, sem julgar a veracidade histórica entre elas e sem rotular uma ou outra como enganosa e mentirosa. Seguimos, com esta proposta, os postulados sugeridos por Robert Chazan, não no que se refere ao seu ponto de vista de que o Debate foi um cenário para provar a nova metodologia cristã (1983), mas na ideia que desenvolveu em *Barcelona and Beyond* (1992) de que as divergências entre as narrativas hebraica e latina foram escritas em parte do ponto de vista de diferentes perspectivas sobre o evento e em parte de elementos de “embelezamentos e exageros”.

Chazan (1992) vê o relato latino como uma redação cuidadosamente elaborada, embora breve e fragmentada. Mesmo não acreditando haver motivos para condenação geral e rejeição total das informações fornecidas, ele sugere que a versão latina seja certamente uma apresentação unilateral e tendenciosa do evento. Isso significa duas coisas. Em primeiro lugar, o evento em Barcelona é visto de uma perspectiva distintamente cristã. A sensação de que o resultado do confronto foi uma vitória cristã não é certa nem errada; é simplesmente um reflexo da posição geral que o autor cristão manteve sobre as questões que foram discutidas. A disputa de Barcelona pretendia servir como uma prova importante da argumentação missionária inovadora proposta por Pablo Christiani e, pelos reclames de vitória, foi comprovada e reconhecida como eficaz. Chazan defende que essa perspectiva tendenciosa, quando constatada, de forma alguma evita a utilização responsável da fonte. Em segundo lugar, o historiador também indica que há sinais do que ele designa como “embelezamento e exagero”. A representação do ilustre Nahmânides como incapaz de responder às questões que ele certamente deve ter contra-argumentado, confuso com as propostas de frei Pablo, insultado por seus correligionários e, eventualmente, forçado a fugir ignominiosamente pressiona a credulidade. O historiador acha altamente improvável que um estudioso da estatura de Nahmânides, já conhecendo previamente Pablo Christiani e a argumentação que ele propunha, tivesse sido completamente superado da maneira descrita no relato. Assim, ele enxerga esse

aspecto do registro como exagerado. Mais uma vez, no entanto, esses aspectos não desqualificam essa fonte de exploração útil (CHAZAN, 1992, p. 44-55).

Quanto ao relato hebraico, Chazan (1992) defende que o rabino considerou sua refutação das novas linhas de argumentação cristã bem-sucedida. Por isso, a declaração completa sobre suas repostas oferece uma sensação de que Nahmânides viu sua atuação como uma realização máxima no debate, além de toda a afirmação da inferioridade geral do Cristianismo e superioridade do Judaísmo. Mais uma vez, o autor observa que, além do conflito de perspectivas, também há, no registro hebraico, evidências de embelezamento e exagero. A imagem é muito nítida. Em todo e qualquer momento da discussão, é o rabino que tem a última e decisiva palavra. Assim, segundo Chazan, a abordagem do rabino não é totalmente crível, pois as disputas judaico-cristãs, em qualquer época, carecem de qualidades absolutas. Existe inevitavelmente uma sucessão de reclamação, mudança, interrupção, fala simultânea e choque de propósitos. Tudo isso está ausente no relatório hebraico; ele é muito arrumado para ser completamente crível como uma descrição real de um intercâmbio de ideias. Aqui, também, embora nenhuma declaração clara de vitória seja feita, o relato visa garantir a seus leitores judeus a notável conquista de seu representante e o insignificante fracasso do protagonista cristão. Esse retrato do sucesso judaico é alcançado, em primeiro lugar, pela extensa narração de trocas que, apesar de todo o drama e imprevisibilidade, sempre terminam com o rabino desfrutando da última e decisiva palavra. Nenhum problema é deixado pendente ou ambíguo. Para cada impulso cristão, o rabino fornece uma resposta definitiva (CHAZAN, 1992, p. 45-48).

Desta forma, o historiador conclui que as duas versões são obras propagandísticas, destinadas a servir aos propósitos das composições. A narrativa nahmanideana é um registro cuidadosamente elaborado com o objetivo de criar certo conjunto de impressões nas mentes de seus leitores judeus que serviria para aplacar as investidas cristãs de utilização das fontes rabínicas, enquanto a versão latina serviria aos objetivos cristãos de promover campanhas missionárias entre os judeus e subsidiar a proposta inovadora da abordagem de Pablo Christiani (CHAZAN, 1992, p. 55-56).

Tendo em mente tais pressupostos, acreditamos que, se os documentos foram destinados a cada lado específico dos grupos envolvidos na discussão, como sugere

Chazan (1992), podemos depreender que seus autores partiram de interesses contrapostos com intuito comum de divulgar o valor de seus argumentos e de defender o caráter distinto de seu grupo através da exposição de sua fé. Em vista disso, entendemos que os documentos podem ser analisados como uma construção da realidade, sem que seja necessário julgar entre eles ou aceitar *a priori* a maior confiabilidade de um ou de outro. Por esta razão, nossa proposta consiste em ler as narrativas do encontro entre Pablo Christiani e Moisés Nahmânides como um veículo de representação, em outras palavras, como um *modo pelo qual a realidade é dada a ler* por diferentes personagens, pois não cremos na capacidade daqueles documentos polêmicos conceberem uma realidade histórica de maneira fiel.

Portanto, a proposta de análise desta dissertação é verificar o Debate de Barcelona como um momento em que é possível observar um campo de forças e concorrências entre grupos distintos, ou seja, como parte constituinte de uma determinada relação de poder. Nosso objetivo principal consiste em compreender as divergências narrativas da documentação como representação de um conflito de identidades, percebendo os “exageros e embelezamentos” como o modo de cada lado depreciar o *outro* e defender os interesses de seu grupo.

1.3 A RECEPÇÃO DAS VERSÕES NARRATIVAS DO EVENTO

Poucos dias após o término das sessões do Debate de Barcelona, a versão cristã do evento foi redigida. A data mais precisa corresponde ao dia 7 de setembro de 1263 (TOSTADO MARTÍN, 2009, p. 106). Em formato de esboço e com detalhes esparsos, essa versão apresenta uma descrição exata da agenda e os motivos precisos que levaram a convocação do debate, porém a exposição das sessões é frequentemente fraca. Robert Chazan (1991) argumenta que o documento latino deve ser visto como um meio que serviria para que a campanha de pregação mendicante fosse expandida e sancionada pelo monarca. Nesta proposta, o breve registro pretendia mostrar as principais linhas de realização cristã em Barcelona e, assim, fornecer a base para os novos éditos reais de intervenção na vida judaica (CHAZAN, 1991, p. 83-84). Concordamos com essa sugestão, visto que, alguns dias após o documento ser redigido, foi instalada uma comissão de três frades, Raimundo de Peñaforte, Pablo Christiani e Arnold de Segura, para dar seguimento à missão de investigar os livros

de tradição judaica (WIERSMA, 2015, p. 32). Em 26 de agosto de 1263, eles conseguiram obter do rei uma ordem para os judeus ouvirem as pregações dos Frades Pregadores, colocando os sermões compulsórios em uma base legal (ROTH, 1950, p. 140).

A partir de então, seguiu-se uma série de decretos que determinavam a intervenção nos livros judaicos.²⁶ O primeiro deles, datado do dia 28 de agosto, determinava que os judeus deveriam entregar aos frades todas as cópias de *Guia dos Perplexos* de Maimônides; sob a acusação de conter blasfêmias contra Cristo, elas deveriam ser queimadas. No dia seguinte, 29 de agosto, o monarca publicava outro decreto, que garantia a Pablo Christiani a prerrogativa de pregar nas sinagogas, dentro das casas ou em qualquer lugar que ele desejasse. Ficava permitido ao frei analisar os livros que os judeus possuíam para mostrar-lhes os erros e lhes instruir no caminho da Verdade. Sob a orientação de Pablo Christiani, os judeus deveriam examinar os seus livros e, num prazo de três meses, extirpar todas as passagens que, de acordo com o frei, possuísem expressões de calúnia contra Cristo e sua mãe Maria (BEN-SHALOM, 2003, p. 37). Particularmente digna de nota é a prerrogativa dada a Christiani para que os judeus mostrassem especificamente a ele os seus livros, para tornar a Verdade conhecida a eles – precisamente o estratagema que foi tão crucial em seu encontro com o rabino Nahmânides (CHAZAN, 1991, p. 83).

No entanto, em 30 de agosto, o rei anulou a ordem do dia anterior. Para Valle Rodríguez (1998, p. 282), essa reviravolta sem dúvida se deu em virtude das pressões dos judeus da corte. O rei concedeu condições mais favoráveis no processo de censura e restringiu os sermões mendicantes apenas às zonas judaicas, onde os judeus poderiam comparecer se quisessem.

Não obstante, seis meses depois, uma segunda comissão de frades foi instalada. Em março de 1264, os frades convenceram o rei Jaime a decretar outra ordem: caso os judeus não arrancassem aquelas passagens injuriosas contra Cristo e sua mãe no prazo anteriormente determinado, seriam multados e teriam seus livros queimados.

²⁶ Não tivemos acesso direto a esses documentos. De acordo com Valle Rodríguez (1998) e Ben-Shalom (2003, p. 37), alguns autores os traduziram na íntegra: Denifle (1887); Regné (1978) e Grayzel (1966).

Essas frases injuriosas continuavam a ser assinaladas por Pablo Christiani ou pelos próprios judeus. Se um judeu não concordasse em denunciar as possíveis expressões caluniosas, tinha o direito de apelar no prazo de um mês. Uma comissão de juizes nomeada pelo rei e integrada por Pedro de Castellnau, Raimundo Peñaforte, Arnaldo de Segarra, Raimundo Martini e Pedro de Gênova resolveriam a questão que seria inapelável (VALLE RODRÍGUEZ, 1998, p. 282).

Esse processo se tornou mais acirrado em 1265, quando foi instaurada uma rede tensa e complicada de relações entre o rei, o Papa e os frades dominicanos, Pedro de Castellnau, bispo de Gerona, e Nahmânides. Nesse momento, os frades dominicanos tomaram ciência do conteúdo do relato de Nahmânides sobre as discussões em Barcelona e o convocaram para comparecer em processo inquisitorial. Em abril de 1265, perante Pedro de Castellnau, de vários juristas, do clero secular e de Jaime I, Moisés Nahmânides foi acusado de ter blasfemado contra o Cristianismo em seu texto. Em sua defesa, o rabino apontou para a liberdade de expressão garantida a ele pelo rei durante a disputa e esclareceu que só compôs sua narrativa por solicitação do bispo de Gerona (BERGER, 1995, p. 383-384; CAPUTO, 2007, p. 93; ROTH, 1950, p. 142). Terminado o processo, Jaime I e seus conselheiros, dentre eles o bispo de Gerona, decidiram que não deveriam castigar com severidade Nahmânides, já que concordaram com a defesa do rabino de que tudo o que escreveu havia sido proferido no debate, na presença do rei e com liberdade de expressão garantida. O monarca determinou que o rabino voltasse para casa sob a proteção de um conduto real, com a sentença de dois anos de exílio e de que seu relato fosse queimado (BERGER, 1995, p. 383-384; VALLE RODRÍGUEZ, 1998, p. 282 e 284; ROTH, 1950, p. 142).

Os dominicanos, percebendo que não foi decretada uma pena de caráter punitivo, encaminharam Pablo Christiani a Roma. Eles submeteram uma petição à corte papal exigindo que Nahmânides fosse punido por ter blasfemado o Cristianismo durante a disputa e por ter escrito e circulado um relato cheio de mentiras, que, conforme a tradução de Nina Caputo do documento, “[...] o representou como o querido vencedor” (CAPUTO, 2007, p. 93, *tradução nossa*). Clemente IV (1265-1268) atendeu a denúncia dos frades e, provavelmente entre 1266 e 1267, escreveu uma carta ao rei Jaime, traduzida por Yitzhak Baer, em que exigia o castigo daquele homem “[...] que

havia composto [...] um opúsculo cheio de mentiras e que havia feito várias cópias, enviando-as a vários lugares a fim de propagar sua fé impostora” (BAER, 1981, p. 128, *tradução nossa*). Nessa mesma bula, conforme a tradução de Cecil Roth, o Papa também instruiu a não conferir nenhum cargo público aos judeus e que o autor do “opúsculo cheio de mentiras” não deveria ser colocado em perigo de vida e muito menos mutilado, penalidade talvez sugerida pelos dominicanos (ROTH, 1950, p. 143). Nenhum documento mostra a reação da coroa mediante a carta papal. No entanto, segundo a compreensão de Beinart (1992, p. 108), pode-se supor que o rei, incapaz de permanecer inativo, voltou ao seu plano anterior de exilar o rabino por um curto período, ou talvez o tenha aconselhado a migrar para Israel.

Outro assunto perceptível na carta de Clemente IV, na passagem “feito várias cópias, enviando-as a vários lugares”, é a provável divulgação da versão hebraica do relato Nahmânides pelas comunidades diaspóricas. Beinart (1992, p. 108) sugere que, supostamente, a versão das discussões em Barcelona foi escrita pelo autor primeiro em hebraico, para leitura dos judeus, e depois traduzido para o latim ou catalão, para a leitura do bispo e, enfim, dos dominicanos. Essa sugestão é plausível, pois, conforme esclarece Chazan (1977, p. 841), há um documento hebraico de 1269, escrito por um judeu do Norte da França, com evidências de que há muito os *ashkenazitas* conheciam o escrito hebraico e que, com base nele, se apoiavam para disputar com cristãos nos assuntos referentes à Torá e ao Talmude.

Podemos, como consequência dessas observações, caracterizar o público receptor das versões narrativas do evento. Tratando primeiro do público-alvo da versão latina, concordamos com a sugestão de Chazan (1991, p. 83-84) de que ela foi destinada para a Ordem dos Frades Mendicantes, especialmente a Ordem Dominicana. Notamos que, logo após a divulgação dos acontecimentos em Barcelona, teve início um processo de ingerência cristã nos livros de tradição judaica, o que, em nossa compreensão, funcionou como um modo de demarcar os pontos equidistantes entre Judaísmo e Cristianismo. Defendemos que a Ordem Dominicana preconizava um discurso que colocava as representações acerca dos judeus e as de si própria em uma clara oposição binária – capaz vs. incapaz. De um lado, os rabinos coetâneos, indivíduos incapazes de compreender seus próprios livros e instruir a comunidade judaica. De outro, os dominicanos, os melhores e mais bem instruídos, cuja

interpretação dos livros de autoridade seria tomada como parâmetro da Verdade. Desta maneira, tendo em vista nossa proposta de análise da fonte latina, interessamos aquelas passagens que sinalizam as inconsistências e erros de interpretação do rabino em paralelo com os trechos que declaram a melhor capacidade de interpretação cristã.

Quanto ao público-alvo da versão nahmanideana, com base nos indícios de sua divulgação pelas comunidades da diáspora, subscrevemos a argumentação de Chazan (1991), que acredita que ela foi destinada aos judeus como um alerta dos empreendimentos dominicanos e como uma fonte de incentivo para que se mantivessem firmes na fé judaica, conforme transmitida pelos rabinos. Valle Rodríguez (1998, p. 285) defende que, vinte anos depois do Debate de Barcelona, o texto hebraico era conhecido pelos judeus de Maiorca, que se jactavam dizendo que ele foi enviado a todos os judeus da diáspora. Além do mais, Baer (1981, p. 462) acredita que, na disputa de Tortosa (1413-1414)²⁷, realizada quase cento e cinquenta anos após o Debate de Barcelona, os judeus mantiveram as mesmas diretrizes estabelecidas por Nahmânides em seu relato, e, em temas como a interpretação da Torá, copiaram suas palavras quase que literalmente, ainda que aplicassem interpretações locais ao conteúdo do livro. De acordo com Chazan (1991), eventos como estes deixam claro que a versão hebraica foi destinada aos judeus para alertar sobre a nova metodologia cristã, para servir de guia na contra-argumentação em possíveis disputas e como um apelo para que se mantivessem firmes no Judaísmo.

Percebemos no discurso de Nahmânides um tom de superioridade na medida em que representa o “apóstata” Pablo Christiani como incapaz de oferecer uma reflexão precisa e racional nos assuntos da fé judaica. Nessas passagens, Nahmânides tenta mostrar a seu público-alvo que o adversário era iletrado e não qualificado e, portanto, que seus argumentos eram irracionais e não deveriam ser levados em conta. Nahmânides faz uma representação carregada de valores contrastantes entre ele e seu rival e de diversas maneiras alega que é mais versado intelectualmente do que o frei em sua compreensão dos livros e da tradição judaica. Em vista disso, interessamos principalmente avaliar as passagens d’A *Vikuah* em que Nahmânides tenta

²⁷ Para maiores informações sobre o Debate de Tortosa, consultar Freitas (2015).

persuadir frei Pablo e os dominicanos das falhas fundamentais em sua nova argumentação e aquelas em que o rabino tentou provar que os argumentos levantados para a discussão foram tão pouco convincentes quanto os das polêmicas anteriores.

Assim, a forma com que cada relato do evento representa as qualidades distintivas de seus oponentes nos supriu com um material empírico determinante para a comprovação de nossa hipótese de trabalho. Podemos conjecturar que à medida que cada discurso produzido descaracteriza o *outro*, caracteriza a si mesmo com atributos positivos. Isso nos permite inferir que as versões narrativas do Debate de Barcelona se relacionam a um processo de constituição de identidades.

1.4 O DEBATE DE BARCELONA COMO REPRESENTAÇÃO

O historiador Roger Chartier (1990) argumenta que as práticas culturais correspondem aos “modos de fazer” dos indivíduos: como os homens falam e se calam, comem e bebem, sentam-se e andam, conversam ou discutem, solidarizam-se ou hostilizam-se, morrem ou adoecem, tratam seus loucos ou recebem os estrangeiros. As práticas são determinadas pelas representações que os indivíduos produzem do mundo a sua volta. Estas, por sua vez, correspondem aos “modos de ver”, que é o que define a percepção que o indivíduo possui sobre a realidade (BARROS, 2005, p. 131; CARDOSO, 2000). Chartier (1990, p. 17 e 177) considera que não existem práticas que não sejam produzidas pelas representações. Elas se apresentam contraditórias ou em confronto, o que significa que as representações se fazem em um campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. Em outras palavras, são produzidas nesse contexto verdadeiras “lutas de representações”, as quais são importantes para compreender os mecanismos pelos quais cada grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo, os valores que são os seus e o seu domínio. Partindo dessa pressuposição, observa-se que “[...] o modelo cultural de Chartier é claramente atravessado pela noção de ‘poder’ (o que, de certa forma, faz dele também um modelo de História Política)” (BARROS, 2005, p. 139).

Para que se possa apreender os modos de “ver” e “fazer” dos indivíduos e dos grupos sociais, Chartier (1990) sugere que é preciso fazer a articulação de três modalidades

que, além de englobarem as noções de práticas e representações, também oferecem o conceito de apropriação. Devemos começar, primeiro, articulando “[...] o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos” (CHARTIER, 1990, p. 23). Em segundo lugar, é necessário fazer reconhecer uma identidade social, sua maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição. Em terceiro, identificarmos “[...] as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns ‘representantes’ (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade” (CHARTIER, 1990, p. 23).

Tratando da primeira modalidade, que propõe observar as “configurações intelectuais múltiplas”, uma das maneiras de percebê-las é por meio dos modos divergentes de compreensões e empregos de livros e textos pelos indivíduos, ou seja, o modo diverso de apropriação de textos compartilhados. Considerando configurar o ato de representar um pensamento, Chartier (2002, p. 68) observa que “[...] a apropriação [...] visa uma história dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem”. Compreendê-la nos permite enxergar os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo.

Vejamos o exemplo do estudo dos livros judaicos pelos dominicanos. Contando com a adesão de judeus convertidos ao Cristianismo, que propunham um modo oposto de ler os textos de seus ancestrais, os dominicanos classificam e delimitam como deveriam ser interpretadas as referências talmúdico-*midráshicas* para que fossem configuradas dentro dos moldes cristãos. Assim, eles se apropriaram daqueles textos com objetivo de adotar uma nova prática evangelística que impõe suas concepções, ou seja, a supremacia do pensamento católico romano. O rabino, por sua vez, classifica e delimita o que julga ser o modo correto de compreender os escritos, assegurando que não são os cristãos as principais autoridades quando se trata dos textos de tradição judaica, mas sim os rabinos antigos e coetâneos.

Assim sendo, a apropriação cria um conflito capitaneado pelas trocas intelectuais entre judeus convertidos e cristãos e entre cristãos e judeus, engendrando o que

Chartier (1993, p. 23) chamou de “configurações intelectuais múltiplas”. Estas, por sua vez, promovem a oposição binária entre os dois grupos, fazendo com que cada um exija o reconhecimento de sua identidade social, “[...] sua maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição” (CHARTIER, 1990, p. 23). Ou seja, cada lado luta pelo reconhecimento de seu modo de ler, interpretar e aplicar as fontes rabínicas no contexto da vida em sociedade. Neste sentido, as divergências narrativas entre as duas versões refletem a exigência pelo reconhecimento da identidade social característica de cada grupo.

Adicionamos ainda que a convocação do Debate de Barcelona pelas autoridades cristãs seria um exemplo das “[...] formas institucionalizadas”, descritas na terceira modalidade de Chartier (1990, p. 23), pois buscou marcar de forma visível e perpetuada a existência do grupo cristão por meio de uma pomposa discussão pública que contou com a participação de pessoas de diversas camadas sociais. Por outro lado, o ato de Nahmânides de fazer circular o relato hebraico pelas comunidades judaicas da diáspora representa o caráter de resistência de uma instituição minoritária que busca também marcar de forma perpetuada a existência de seu grupo.

Chartier (2002, p. 73) acrescenta que, quando articulamos aquelas três modalidades, é possível pensar em uma via dupla de apreensão das identidades:

[...] uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear e a definição, submetida [...], que cada comunidade produz de si mesma; a outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito concedido à representação que cada grupo faz de si mesmo, portanto, à sua capacidade de fazer com que se reconheça sua existência a partir de uma exibição de unidade.

Essa proposta nos direciona a observar as construções identitárias divergentes engendradas n’*A Vikuah de Nahmânides* e n’*O Relato Cristão*. Antes de tratarmos desse assunto, vale lembrar que a identidade é inseparável da diferença, pois elas são produzidas por um processo central chamado de diferenciação, ou seja, de produção da diferença. Tadeu da Silva (2000, p. 81) destaca alguns exemplos que traduzem o processo de diferenciação ou que com ela guardam uma estreita relação: incluir/excluir (“estes pertencem, aqueles não”), demarcar fronteiras (“nós” e “eles”),

classificar (“bons e maus”, “puros e impuros”, “desenvolvidos e primitivos”, “racionais e irracionais”) e normalizar (“nós somos normais, eles são anormais”).

Partindo deste ponto, compreendemos que a versão latina denota um processo de diferenciação que normaliza²⁸ e apresenta uma identidade concebida “[...] por aqueles que têm o poder de classificar e nomear” (CHARTIER, 2002, p. 73). Constatamos isso quando lembramos que o contexto mais amplo de convocação do Debate de Barcelona foi marcado pela manutenção do ideal identitário cristão, pois já há algum tempo as autoridades eclesiásticas se viam diante da emergência de silenciar a promoção de ideias heterodoxas que ameaçavam a ortodoxia de Roma (LE GOFF, 1994, p. 101) e de provar para judeus e muçulmanos a supremacia da fé católica. Nessas circunstâncias, a Igreja, através de seus representantes dominicanos e imbuída do poder de reordenar a Cristandade, nomeava e classificava os grupos “marginais”, promovendo meios de evangelização para atingir os grupos de dissidentes e de incrédulos. Se pensarmos o contexto de convocação de Barcelona nessa perspectiva de uma pretensa relação de poder, os representantes da Igreja transmitiam a mensagem cristã com objetivo de limitar e controlar a fluidez da identidade e da experiência religiosa para que emergisse apenas uma, ideal e única (VOSE, 2009, p. 7).

A versão hebraica, por sua vez, apresenta um processo de diferenciação que inclui/exclui (“estes pertencem, aqueles não”) e define uma identidade que expressa a “[...] sua capacidade de fazer com que se reconheça sua existência a partir de uma exibição de unidade” (CHARTIER, 2002, p. 73) creditada à cultura e à tradição judaica. Para nós, Nahmânides tentava manter coesa a dinâmica de seu grupo, advogando que o Judaísmo possuía uma identidade fundamentada no Talmude e na autoridade das exegeses rabínicas, elementos fundamentais para gerir a vida da comunidade judaica na diáspora. Buscamos compreender desta maneira a exibição da identidade na narrativa hebraica porque Nahmânides representa uma comunidade minoritária, cercada externamente pelo grupo majoritário de cristãos. Neste sentido, defendemos

²⁸ Entendemos esse processo a partir da proposta de Silva (2000, p. 83), quando afirma que “[...] normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é ‘natural’, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade.”

que “[...] uma das formas pelas quais as identidades estabeleceram suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos” (WOODWARD, 2000, p. 11). Isso define a identidade a partir de uma amostra de unidade e de pertencimento.

Quando confrontamos e comparamos *A Vikuah de Nahmânides* e *O Relato Cristão*, percebemos um processo de diferenciação em comum entre os dois grupos: o de demarcar fronteiras (“nós” e “eles”). Essa demarcação significa fazer distinção entre o que fica dentro e o que fica fora (SILVA, 2000, p. 81). Propondo um conceito amplo de fronteira no medievo, Le Goff (2006) argumenta que a melhor definição é aquela que a compreende como criadora de um estilo de vida cujos caracteres fundamentais são a violência e o desrespeito às normas e aos mecanismos de enquadramento social; o mundo da fronteira é, por excelência, o do *out law*. O movimento que cria esses limites ou os sustenta é constituído pela intervenção de numerosos componentes de diferentes ordens (LE GOFF, 2006, p. 208). Partindo de tal compreensão, pensamos esses “componentes de diferentes ordens” relacionados ao que Emilio Mitre Fernández (1997) fala sobre o caráter multifacetado das fronteiras na cristandade medieval, afirmando que elas podem ser políticas, espaciais, militares, espirituais (religiosas) ou mentais, embora sempre relacionadas ao fato de diferentes indivíduos estarem *em frente a outro mundo* (MITRE FERNÁNDEZ, 1997, p. 15).

Essas ponderações nos levam a raciocínios mais ricos e a um melhor entendimento do que vêm a ser o processo de demarcar fronteiras entre judeus e cristãos com base n’*A Vikuah* e n’*O Relato Cristão*. Nesses dois relatos, a demarcação de fronteiras é de ordem religiosa. Assim, os *out law*, para o setor cristão, seriam aqueles que se opunham aos métodos interpretativos dominicanos; do lado judaico, aqueles que não reconheciam a autoridade rabínica em fazer a exegese dos escritos que compõe o Judaísmo rabínico.

Feitas essas considerações, nos aproximamos do pressuposto teórico que iremos seguir: com base na compreensão de Barth (2000) de que quanto maior for a interação social mais potente ou marcado será o limite entre os grupos sociais, defendemos que enquanto grupos religiosos, judeus e cristãos mantiveram suas identidades a partir da interação social e por terem elaborado – cada um a seu modo – critérios para

determinação do pertencimento, assim como maneiras de assinalar esse pertencimento ou exclusão. Lembramos que, como abordado na introdução desta dissertação, segundo o antropólogo social, as fronteiras existem em razão das situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas. Isso quer dizer que os grupos se mantêm como unidades significativas somente se conservarem diferenças marcantes no comportamento e dissemelhanças culturais persistentes (BARTH, 2000, p. 34-35).

Como iremos discutir através deste trabalho, ao longo da monarquia de Jaime I, judeus e cristãos mantiveram um contato social próximo e intenso, no entanto, o fato de serem grupos que professavam crenças diferentes os levou a adotar posturas que visavam estabelecer fronteiras. Assim, enquanto o relato cristão possui um discurso normativo que tem o objetivo de sustentar os limites entre as duas religiões, o relato hebraico adota a mesma proposta, porém com um discurso de resistência, que faz um apelo a antecedentes históricos. Desse modo, os relatos do Debate de Barcelona são fontes precisas que apresentam a atmosfera de concorrências e competições entre grupos distintos, característica do período estudado.

Em vista disso, acreditamos que os critérios para a demarcação de fronteiras, ou seja, para a definição de diferenças entre *nós* e *eles*, se referiam, naquela ocasião, aos mecanismos intelectuais de interpretação concorrentes. Queremos dizer com isso que, se por um lado os dominicanos adotam os pressupostos escolásticos de argumentação, por outro, Nahmânides rechaça esses argumentos e defende a autoridade rabínica na adoção de sistemas interpretativos, alegórico ou literal, para a correta compreensão das escrituras. Esses fundamentos, por sua vez, reforçam a longa história da fronteira religiosa entre judeus e cristãos, que apresenta a interpretação da figura messiânica como o principal elemento polarizador.

Assim, os documentos do Debate de Barcelona apresentam esquemas argumentativos polarizados que contribuem para endossar as identidades divergentes inter-religiosas. Os textos vincularam a diferença ao “não saber”, à incapacidade de ler e de compreender, fazendo uso de repertórios estabelecidos de argumentações polêmicas anteriores e de um discurso depreciativo aos agentes de autoridade de

cada grupo. Por exemplo, Nahmânides chama Pablo de “apostata maldito” e os frades chamam o rabino de “mentiroso” e “falso mestre”.

Pablo Christiani era um judeu que, convertido ao Cristianismo, representava a autoridade dominicana e sinalizava referências de textos de tradição rabínica imbuídas da crença em Jesus como o Messias. Essa abordagem torna-se concorrente com a autoridade rabínica e pretende influenciar não apenas a comunidade judaica passiva, mas a opinião do próprio rabino. Neste ponto, percebemos que os argumentos polêmicos em Barcelona não trataram somente de pontos de divergências teológicas, mas também trabalharam em um nível de comunicação simbólica. Ou seja, por trás dos alegados propósitos do porta-voz cristão em advertir seus antigos correligionários de que estavam enganados, não havia apenas argumentos polêmicos de cunho teológico, mas também lutas de representações que buscavam o poder de diferenciar culturalmente um grupo religioso; afinal, era isto que as autoridades religiosas daquele momento faziam: *marcar a diferença*.

A diferenciação acontece com a pretensa e desejada vitória cristã sendo configurada na representação do Judaísmo rabínico como o baluarte do Cristianismo, enquanto o Judaísmo contemporâneo, representado pela pessoa do rabino, é figurado como incompatível com a novidade proposta para aquela realidade social. De modo contrário, Nahmânides representa o Talmude como um livro que pertence a um grupo específico, que se fundamenta em uma fé e em uma única tradição, impermeáveis por quaisquer tentativas externas de refutar a maneira como, historicamente, os judeus elaboraram sua cultura. Para o rabino, o Judaísmo de seus dias continuava seguindo as concepções de seus ancestrais, enquanto seus opositores cristãos continuavam a seguir argumentos antigos sem base racional.

Com base nessas considerações, enfatizamos que o nosso interesse em utilizar o paradigma da representação tem por objetivo trabalhar a imagem da disputa, não apenas como um reflexo das divergências interpretativas em torno de livros compartilhados por judeus e cristãos, mas como uma representação, com o poder de modificar a realidade da qual participa. Queremos dizer com isso que o contexto de convocação de Barcelona sinaliza mudanças na representação cristã sobre o papel dos judeus na Cristandade. Estas, por sua vez, apresentam desníveis discursivos e

simbólicos sobre o modo de abordagem e de percepção cristã em relação aos judeus, dando a ver a representação de uma identidade cristã que precisava ser reconhecida como mais elevada, desejável e única. Por isso, urge analisarmos, no próximo capítulo, o contexto geral e específico de convocação do Debate de Barcelona para observarmos as marcas desse momento de transição nas versões narrativas do evento.

2. SOCIEDADE, RELIGIÃO E INTERCÂMBIO CULTURAL: O CONTEXTO DE CONVOCAÇÃO DO DEBATE DE BARCELONA (S. XIII)

Este capítulo discute alguns temas envolvendo o contexto social, político, cultural e religioso do século XIII do ocidente europeu a fim de aproximar-nos, particularmente, das relações judaico-cristãs na coroa catalano-aragonesa durante o governo de Jaime I. Nosso objetivo é averiguar o trato dispensado aos judeus pelo soberano e os contornos de um intercâmbio cultural na Catalunha. Feito isso, observamos alguns casos em que a Igreja condenava os pensamentos desviantes e os motivos que levaram a Ordem Dominicana a identificar-se como ordem douta e letrada. Assim, descortinam-se fatos importantes para refletirmos sobre a representação da identidade cristã naquele período.

2.1 AGOSTINHO DE HIPONA: A QUESTÃO JUDAICA E O DISCURSO OFICIAL DE TOLERÂNCIA

Nesta seção, lançamos as bases para compreender as relações judaico-cristãs durante a monarquia de Jaime I dentro do contexto mais amplo do ocidente europeu no centro medievo. Julgamos necessário abordar inicialmente as definições de um corpo normativo concomitante às construções teológicas sobre a questão judaica com base no pensamento de Agostinho de Hipona, elaboradas para estabelecer o lugar dos judeus no seio de uma sociedade majoritariamente cristã. Nossa intenção é demonstrar que eram as concepções agostinianas que estavam em transição no período aqui estudado, apresentando níveis de ameaças para a condição jurídica dos judeus no reino catalano-aragonês. Com este mesmo propósito, analisamos igualmente a construção agostiniana sobre o lugar dos judeus na história cultural e intelectual cristã.

O relacionamento entre judeus e cristãos até a Baixa Idade Média foi pautado por um modelo de tolerância que garantiu a presença judaica em praticamente todos os territórios cristãos, onde as relações geralmente eram boas. Esse modelo permitiu ao grupo minoritário dos judeus permanecer em uma posição distinta, pois tornou tolerável a não inserção na *communio ecclesie* (comunhão dos fiéis). Assim, eles seguiam suas próprias normas alimentares dietéticas (*kashrut*), faziam jejuns em

datas especiais, guardavam o Sábado (*Shabat*), praticavam a circuncisão (*Brit Milá*), usavam o hebraico e aramaico nos atos litúrgicos e educavam seus filhos de modo diferenciado. Deste conjunto de práticas advinha sua classificação como grupo minoritário e restrito, salvaguardado pela antiga prerrogativa de *religio licita*²⁹ (RICHARDS, 1993, p. 95; SCHMITT, 2001, p. 271; FRANCO JÚNIOR, 1999, p. 51; FLANNERY, 1968, p. 61).

O exclusivismo judaico apresentou certo perigo para a coesão do grupo cristão, visto que, em grandes centros metropolitanos do Império Romano (principalmente nas regiões orientais), onde grandes comunidades judaicas e cristãs se misturavam livremente, os cristãos frequentemente imitavam o modo de vida judaico e consideravam o Judaísmo e seus rituais bíblicos a “coisa real” (COHEN, 1999, p. 11). Ilustram claramente esses eventos os Concílios convocados para limitar os contatos sociais entre cristãos e judeus, como, por exemplo, O Concílio de Elvira (c. 306), Antioquia (341) e o Concílio de Laodiceia (364), que estabeleceram aos cristãos algumas proibições, como comemorar a Páscoa judaica (*Passach*), guardar o *Shabat*, comer pão ázimo, pedir a oração dos judeus sob seus campos ou se casar com a gente judia (FLANNERY, 1968, p. 71; VALLE RODRÍGUEZ, 1998, p. 16-17).

Esses documentos demonstram que houve um intenso intercâmbio cultural-religioso entre judeus e cristãos nos primeiros momentos da história da Igreja. Segundo Cohen (1999, p. 111), isto pode ser explicado pelo fato de que muitos cristãos compreendiam o Cristianismo como um “Judaísmo gentio” e acreditavam que a religião bíblica verdadeiramente autêntica pertencia aos judeus. Por isso, era comum a participação de cristãos em rituais sagrados, como a *Passach* ou o Ano Novo, em ritual familiar de passagem e em cultos na sinagoga. Alarmados com essas tendências judaizantes, as autoridades cristãs, além de elaborar Concílios ecumênicos como os supracitados, buscaram reforçar a autoconfiança cristã, demonstrando que Cristianismo e Judaísmo não se encontravam no mesmo *continuum*.

²⁹ Os judeus haviam adquirido, desde o final da República romana, a condição jurídica de *religio licita*, ou seja, o *status* de certo grau de cidadania, que lhes protegia e outorgava certos direitos como comunidade autônoma. Esses direitos básicos não podiam ser retirados (FELDMAN, 2012, p. 21).

Neste último quesito, o bispo norte-africano Agostinho de Hipona (354-430) teve um papel basilar, pois sua doutrina teológica, que reforçara a autoconfiança cristã frente ao Judaísmo, surtiu um duplo efeito, intimamente interligado para a questão judaica. De um lado, resultou na construção do que Cohen (1999, p. 3-4) chamou de “judeu hermenêutico”, isto é, o judeu construído no discurso da teologia cristã e, acima de tudo, na interpretação das escrituras. Essa construção, por sua vez, contribuiu para a representação do lugar dos judeus na história cultural e intelectual da cristandade medieval. De outro lado, os fundamentos agostinianos influenciaram na definição dos termos jurídicos da comunidade judaica que, de acordo com Feldman (2010, p. 140), estabeleceu os judeus à margem da sociedade cristã, com o *status de cidadãos de segunda classe*.

Iremos aprofundar as propostas dos autores a partir do exame dos escritos de Agostinho que tratam sobre os judeus e o Judaísmo. Antes, porém, importa assinalar que, dentre os teólogos da patrística³⁰ tardoantiga, Agostinho foi quem mais dispensou esforços para consolidar a doutrina cristã e refutar hereges e pagãos, que ameaçavam a coesão e autoridade da nascente Igreja imperial. Nesse mesmo intuito, ele sintetizou as doutrinas da Igreja somadas à legalidade imperial concernente aos judeus³¹ (HILLGARTH, 2004, p. 63; WILLIAMS, 1935).

Desde os primeiros dias da história da igreja, as ideias cristãs sobre os judeus e o Judaísmo responderam aos imperativos da teologia cristã e às características essenciais da interpretação cristã das escrituras. As concepções de Agostinho não foram diferentes.³² Utilizando como base um verso de Salmos (59:12) que diz: “[...]”

³⁰ Os teólogos da patrística elaboraram a base doutrinal do Cristianismo e a defesa da supremacia da fé cristã sobre os pagãos e hereges. Foram eles que, ao longo dos sete primeiros séculos do Cristianismo, estabeleceram a disciplina clerical, a liturgia, os costumes dos cristãos e a reflexão e/ou pensar cristão pautados no modelo filosófico grego, principalmente no neoplatônico.

³¹ A condição jurídica de *religio licita* garantida aos judeus não poderia ser retirada, mas, a partir dos imperadores cristãos, sofre algumas restrições, o que torna os judeus um grupo tolerado, porém cercado por barreiras e limitações. Essas restrições foram estabelecidas através das concepções de Agostinho sobre a condição jurídico-teológica dos judeus. O *Codex Theodosianus* e, posteriormente, o de Justiniano recolhem leis civis que estão embasadas na concepção eclesiástica de que os judeus devem ser isolados e sua influência minimizada. As leis do *Codex* são recicladas e inseridas na legislação dos reinos bárbaros e têm influência por todo o período medieval, especialmente até a assim denominada Baixa Idade Média (FELDMAN, 2012, p. 21-22).

³² Após a conversão de Constantino, os clérigos imaginaram uma nova identidade cristã que integraria a sociedade romana, uma identidade da qual os judeus não compartilhavam. Seguiu-se que os judeus, juntamente com os pagãos e hereges, tinham que ser publicamente vencidos e humilhados. Assim, a

não os mates, para que não se esqueçam nem um dia de tua Lei; *dispersa-os* com o teu poder”, Agostinho argumenta que manter os judeus dispersos pela *orbis* era a própria vontade divina. Nas palavras de hiponense: “[...] mostrou Deus assim à sua Igreja a Graça de sua misericórdia para com seus inimigos judeus. [...] Por isso não os matou, isto é, não lhes tirou o que tinham de judeus, apesar de vencidos e oprimidos pelos romanos” (*A Cidade de Deus*, XVII, 2). Ele ainda sugere que um dia eles receberiam “[...] o espírito de graça e misericórdia, se arrependerão de terem insultado Cristo na sua Paixão, quando o virem vir na sua majestade [...]” (*A Cidade de Deus*, XX, 2).

O bispo define os contornos de sua posição sobre a questão judaica em uma breve obra, o *Tractatus Adversus Judaeos*. Nesse sermão, Agostinho revela seu desejo de aproximar os judeus de Jesus, lado a lado com o dever dos cristãos de tratá-los com respeitabilidade (FELDMAN, 2012, p. 22). Ele argumenta que a “cegueira” judaica decorre do seu apego ao *sensus literalis* na leitura das escrituras, isto é, Agostinho definia os judeus como cegos por terem feito uma leitura literal das profecias antigas que narravam a vinda de Cristo. De acordo com essa perspectiva agostiniana, a não aptidão para enxergar nas entrelinhas as profecias de inspiração divina tornou os judeus resistentes à pregação do evangelho, “teimosos” e deicidas (condenaram Jesus à morte). Somente na *Parúsia*, ou seja, quando Cristo retornasse como rei de todos, é que, segundo os postulados agostinianos, os judeus viriam a compreender que Cristo cumpriu e finalizou a antiga lei mosaica e inaugurou um novo tempo: a *sub gratia*, um período sob a graça, ou seja, sob o governo da Igreja de Cristo (*Tratado contra los judios*, V. 6; VII. 9; X.15).

Não obstante, para Agostinho, mesmo cegos e deicidas, os judeus permaneciam guardiões da Lei Antiga, os primeiros receptores da revelação divina e por isso deveriam ser alvos da *piedade e paciência cristã*. Por outro lado, o fato de existirem nessa condição favorecia a pregação do evangelho. Com base nessa proposta, os judeus foram compreendidos como povo testemunha: deveriam ser “dispersos pelo

polêmica do *Adversus Judaeos*, que consistia na produção de textos eclesiásticos elaborados para a refutação da base doutrinária do Judaísmo, se tornou mais *ad hominem*, pois lançava insultos aos judeus coetâneos, retratava-os em termos demoníacos e mostrava menos preocupação com o nexo entre o judeu, suas escrituras e sua interpretação literalista (COHEN, 1999, p. 14).

mundo para testemunho [dos tempos da *sub gratia*] aos gentios” e para “opróbrio próprio”, pois eles seriam degradados até o Juízo final (*Tratado contra los judios*, VII. 9; X.15). Os postulados teológicos de Agostinho atribuem, portanto, uma importância do Judaísmo para a história cristã e define a situação dos judeus como dispersos até os finais dos dias.

A partir de uma concepção linear da história, o bispo de Hipona descreve os eventos que deveriam acontecer no final dos tempos (escatologia) e sua ideia de governo milenar (milenarismo). Ele compreendia que o mundo possuía seis eras, tais como os seis dias da criação. O sétimo dia (o descanso sabático) correspondia à sétima e última era, inaugurada pelo nascimento de Cristo e cuja fim seria a sua volta, a redenção da humanidade e o Juízo final – o *fim sem fim*, o eterno descanso sabático (CARDINI, 2006, p. 353; FRANCO JUNIOR, 1999, p. 35-36). Porém, era essencial que alguns eventos ocorressem para que o tempo fosse consumado: o retorno do profeta Elias, que pregaria a verdade em todo mundo; a conversão dos judeus e a aparição do Anticristo. Neste ponto, Agostinho coloca os judeus como elementos primordiais no processo da salvação – na segunda vinda de Cristo muitos deles o reconheceriam como Messias, possibilitando a instauração do governo milenar (um reino sob a égide cristã que duraria por mil anos) (CARDINI, 2006, p. 353; FRANCO JUNIOR, 1999, p. 35-36). Como observa Richards (1993, p. 99): “[...] sem os judeus, não poderia haver salvação para a humanidade como um todo. Assim, sua conversão deveria ser incentivada e facilitada.”

Com base nos pressupostos teológicos de Agostinho, Cohen (1999, p. 14) argumenta que suas propostas para a questão judaica foram dotadas de uma posição mais moderada do que seus colegas patrísticos, como João Crisóstomo, Jerônimo, Ambrósio de Milão e Cirilo de Alexandria, que demonizaram os judeus, os relegaram a um *status* inferior e, às vezes, ao que parece, até duvidaram de sua humanidade. Cohen ainda afirma que o hiponense “[...] dotou os judeus, seus textos sagrados e sua presença na cristandade com uma nova dimensão para seus propósitos, que, desde então controlou de várias maneiras a ideia ocidental do judeu” (COHEN, 1999, p. 15, *tradução nossa*). É neste sentido que o autor defende a ideia de “judeu hermenêutico” agostiniano, ou seja, um personagem que deriva de uma agenda teológica que abrange muito mais os próprios judeus. Mesmo que em sua criação, em

sua função ou em seu verdadeiro poder nas concepções cristãs o “judeu hermenêutico” dos tempos antigos ou tardo-medievais tivesse relativamente pouco a ver com a comunidade judaica de seus dias, seu personagem certamente influenciou o tratamento cristão para com a minoria judaica ao longo da Idade Média. Isso significa dizer que as percepções cristãs medievais da personalidade judaica contribuíram amplamente para o significado do Judaísmo e do antijudaísmo na história intelectual e cultural do ocidente europeu. Visto de maneira mais ampla, essas percepções lançam luz sobre o lugar e o propósito do *outro* na concepção cristã medieval (COHEN, 1999, p. 5; p. 14-15).

Lançando outro olhar sobre a questão judaica de base agostiniana, Kriegel (2006, p. 41) defende que as propostas do hiponense requereram a complementaridade de dois princípios opostos: primeiro, o princípio da tolerância e da condição judaica de povo testemunha; em segundo lugar, a defesa do princípio de aviltamento, de maneira que a inferioridade judaica fosse continuamente perceptível. Seguindo esse pensamento, de acordo com Feldman (2010, p. 140), ficou definido uma espécie de “*status* de cidadãos de segunda classe” como parte do acordo Igreja-Império, que queria isolar e impedir os judeus de se expandirem, mas ainda assim garantir seus direitos básicos. Para o historiador, o conceito de povo testemunha definiu a condição jurídica dos judeus, pois acatar a lei romana de tolerância (*religio licita*) permitiu que esse grupo minoritário sobrevivesse ao longo do mundo tardoantigo e medieval, garantindo-lhe um lugar nos territórios cristãos. Porém, essa sobrevivência era em uma posição à margem da sociedade descrita por Agostinho como *Universitas Christiana* (Comunidade dos Fiéis, lugar a que pertenciam os batizados pela Igreja Católica) (FELDMAN, 2010, p. 140-144).

Esses princípios definiram o estatuto jurídico dos judeus no seio da sociedade cristã, permitindo-lhes praticar livremente sua religião e gravitar, com poucas restrições, em diversas atividades administrativas e comerciais. Papas, reis e imperadores recorriam à mão de obra judaica, pautados no princípio de tolerância agostiniano. Por um período de longa duração³³, esse modelo moveu-se junto com a legislação imperial; tanto o clero quanto o laicato trataram de adaptá-la e reformatá-la em seus respectivos

³³ “[...] situa-se uma história de fôlego ainda [mais contido e, neste caso, de amplitude secular: trata-se da história de longa, e mesmo de muito longa, duração.” (BRAUDEL, 1990, p. 10).

territórios (FELDMAN, 2010, p. 143). Porém, ao final do século XII e início do XIII, novas ideias tomaram lugar ao lado das concepções agostinianas e paulatinamente o discurso oficial de tolerância sofreu mudanças (COHEN, 1999, p. 16).

2.1.1 A degradação do discurso de tolerância agostiniano: circularidade cultural e Reconquista Cristã

Podemos propor um modo de compreender o processo de mudança sobre as concepções agostinianas através do modelo teórico de *circularidade cultural* de Carlo Ginzburg (1987). Segundo o historiador, a *circularidade cultural* acontece “[...] entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas [...]”, por meio de “[...] um relacionamento circular feito de influências recíprocas [...]” que se move “[...] de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 1987, p. 12).

Quando transpomos esse conceito para analisar as mudanças jurídicas no tocante à questão judaica do período estudado, percebemos que elementos da cultura clerical (superior) e da cultura popular (inferior) se imbricam num processo circular e se acentuam, ligados tanto a fatores de longa duração criados pela patrística (como as ideias de Agostinho), como também a elementos conjunturais, como o florescimento econômico, a questão da usura, a deflagração do ódio aos judeus nas Cruzadas, os conflitos de poder advindos da Querela das Investiduras e a efervescência das heresias³⁴ (FELDMAN, 2012, p. 25-29). A confluência de ideias clericais e populares

³⁴ Compreendemos esses fatores conjunturais quando lembramos que o surgimento do antijudaísmo deflagrado nas cruzadas se movia por um amálgama de questões tanto do âmbito socioeconômico quanto do religioso-cultural. No primeiro caso, a crescente participação judaica nas atividades de empréstimos a juros contribuiu para que fosse construída a representação do usurário judeu que enriquece à custa da Cristandade. No campo religioso-cultural, se observa, logo no início do século XI, a ocorrência cada vez mais abundante de boatos dizendo que os judeus, juntamente com os mouros, causaram a destruição do Santo Sepulcro de Jerusalém. Agitava ainda mais esses boatos a concepção de que foi a teimosia dos judeus em não aceitar a Cristo o principal motivo de não ter ocorrido a *Parúsia* e o estabelecimento do governo milenar sob égide cristã. Adotando esses discursos, muitos pregadores itinerantes seguiram rumo à Terra Santa para expurgar os infiéis mouros. Em seus trajetos, iam conclamando a urgência de ações em prol da execução da vontade divina e da criação de condições favoráveis para a segunda vinda de Cristo. A Igreja, por sua vez, não conseguiu conter os pregadores – que associavam os judeus ao mal e ao diabo – e impedir a onda de ódio e violência que levou milhares de judeus à morte nas primeiras cruzadas, pela espada ou pelo martírio. Sobre a Querela das Investiduras, ressaltamos que esteve relacionada ao instante em que a Igreja começa a tornar-se superior ao Império e a colocar-se numa posição hegemônica. Isso lhe abre a possibilidade de interferir no cotidiano: pode fazer reformas internas (celibato e combate da simonia) e externas (interferir na política, controlar a conjugalidade e as relações sociais, dentre elas, as judaico-cristãs). Por fim, as

propiciou, naquele momento, interações e sínteses filtradas pelo olhar do sobrenatural, dos conflitos sociais e da intolerância religiosa. Desse modo, os judeus passaram a ser retratados como um “enclave infiel” em meio cristão, por isso colocados em uma posição de inferioridade em todos os níveis e de responsáveis por grande parte das intempéries que assolavam a vida dos cristãos (FELDMAN, 2009, p. 597).

Esse movimento de *circularidade cultural* afetou gradualmente os padrões das relações cotidianas entre cristãos e judeus para, enfim, de modo mais categórico, Papas e canonistas traduzirem as novas ideias antijudaicas deliberada e oficialmente na política da Igreja Católica (COHEN, 1999, p. 16). Vejamos, por exemplo, o caso do Papa e jurista de formação, Inocêncio III. Quando produziu sua versão da *Sicut Judaeis non*, em 1199, o Inocêncio deu continuidade à tradição agostiniana de não violência e de preservação da vida judaica, por se tratarem de testemunhas da Verdade cristã. Ainda assim, foi com seu aval que diretivas legais de conteúdo antijudaico foram promulgadas no IV Concílio de Latrão, em 1215, acarretando numa paulatina degradação da posição dos judeus aos olhos do papado³⁵ (FELDMAN, 2012, p. 30).

Em um artigo publicado em 2012, intitulado *A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII*, o historiador Sérgio Feldman propõe demonstrar as fases distintas do relacionamento judaico-cristão no medievo. O historiador analisa a fase de influência agostiniana como tolerante e a outra, posterior, como drástica. Feldman (2012, p. 20) define como marco para essa alteração o pontificado de Inocêncio III, que, segundo ele, acentua o isolamento do *outro* – tanto os judeus quanto os demais

heresias se davam pela a sugestão de que houvesse um contato significativo entre hereges e judeus, pois, em várias ocasiões, os procedimentos geralmente dirigidos contra os livros heréticos se voltaram contra os livros judaicos (SOUZA, 2018; SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 166; BAER, 1981, p. 121; BERGER, 1975, p. 287-288; FLANNERY, 1968, p. 143).

³⁵ Os últimos três cânones do Concílio lateranense definiram o novo *status* dos judeus ao decretar: a proibição do exercício, por judeus, de cargos públicos ou que remetessem qualquer autoridade sobre cristãos; o estabelecimento em 20% o juro máximo que um judeu poderia cobrar de um cristão por empréstimo de dinheiro; a permissão de confiscar bens dos judeus que porventura tivessem enriquecido ilicitamente através da usura; a obrigatoriedade de usar um sinal distintivo, a *roule* amarela, para advertir os cristãos do perigo de contágio; a proibição dos convertidos ao Cristianismo em observar qualquer um de seus rituais anteriores sob a pena de infidelidade; a cobrança do dízimo sobre as propriedades judaicas que outrora haviam pertencido a cristãos; e a proibição dos judeus sair em público no período da Páscoa (BEINART, 1992, p. 104-117; KRIEGEL, 2006, p. 41; RICHARDS, 1993, p. 20-23; MOORE, 2007, p. 6).

discriminados – e dá início à purificação social por meio do estabelecimento dos mendicantes (franciscanos e dominicanos) como defensores da Cristandade. O historiador ainda argumenta que as diretivas antijudaicas promulgadas por Inocêncio III no IV Concílio de Latrão tinham como objetivo maior atingir a *periferia* da Cristandade Ocidental (Península Ibérica e o leste europeu), onde havia boa convivência e doses de tolerância concedidas as comunidades judaicas (FELDMAN, 2012, p. 32).

Antes de aprofundarmos essa proposta, importa notar que a noção de *periferia* procede da contribuição teórica de Carlo Ginzburg (1991), que, ao problematizar o binômio centro-periferia, propõe que tal nexos não seja “[...] visto como uma relação invariável entre inovação e atraso”, mas sim observado como “[...] uma relação móvel, sujeita a acelerações e tensões bruscas, ligada a modificações políticas e sociais [...]” (GINZBURG, 1991, p. 37). Essa abordagem privilegia os fenômenos marginais, as zonas de clivagem, as estruturas arcaicas e os conflitos entre configurações socioculturais (GINZBURG, 1991). No caso da relação judaico-cristã da Europa Ocidental no período estudado, essa perspectiva nos permite observar os *conflitos entre configurações socioculturais* do centro (as regiões ao norte do continente) e da periferia (as regiões ao sul e leste do continente), as quais se caracterizam pelas doses dessemelhantes de tolerância concedida aos judeus pelas autoridades laicas. Enquanto nas regiões ao norte as Cruzadas marcaram o começo de uma degradação dos judeus e, de uma maneira bem imediata, contribuíram para ela, na Península Ibérica, fortemente islamizada, a Reconquista Cristã favoreceu, durante um primeiro e longo período, para que os judeus vivessem em relativa harmonia com as autoridades cristãs locais (POLIAKOV, 1984, p. 90).

Enquanto durou grande parte do processo de Reconquista Cristã, os judeus foram necessários para repovoar e administrar as terras recém-conquistadas dos mouros. À medida que os reinos cristãos se ocupavam em combater o poderio muçulmano na região, os judeus puderam desenvolver sua cultura em relativa liberdade. As autoridades laicas desse período (c. 1000-1230) estavam mais preocupadas em cimentar suas conquistas do que reforçar as diferenças religiosas dos indivíduos sob seu domínio. Os judeus, por sua vez, representavam uma classe média instruída, por meio da qual essas áreas poderiam ser consolidadas (MACCOBY, 1996, p. 44).

Para refletirmos sobre a maneira como as diretivas antijudaicas elaboradas no IV Concílio de Latrão começaram a aparecer na legislação ibérica, damos destaque para o papel dos judeus durante o período em que Jaime I atuou no processo de Reconquista Cristã. Importa recordar que foi esse monarca quem convocou os judeus para participarem do Debate de Barcelona.

2.2 JAIME I, O CONQUISTADOR, E OS JUDEUS

Na crônica de Jaime I, *Llibre dels feits del rei En Jaume*,³⁶ encontramos uma representação de sua imagem política com atributos guerreiros e aspectos de lealdade a religião cristã. Retratado como um homem que age protegido e orientado pela divindade em todas suas ações, esta era a garantia para o sucesso de suas companhas militares expansionistas imbuídas do espírito cruzado contra o infiel muçulmano (RODRIGO ESTEVAN, 2009, p. 8-9). Possivelmente a crônica *Llibre dels feits* foi escrita durante o ano de 1228, na ocasião de uma importante expedição da coroa para Maiorca, uma das ilhas Baleares situadas no Mar Mediterrâneo. Ao narrar esse evento, Jaime deu início às descrições das “proezas que realizou em nome de Deus” nos empreendimentos militares para a “unidade da Hispânia”, que acarretaram conquistas de grandes extensões territoriais, o agradeceram com a alcunha de o Conquistador e garantiram seu poder e autoridade sobre o reino de Aragão e Catalunha (VIANNA, 2009, p. 20-22). Jaime, juntamente com a nobreza catalã, conquistou Maiorca e repovoou a ilha quase exclusivamente com catalães, como também foi Menorca (1231), Ibiza e Formentera (1235), ilhas conquistadas nos anos posteriores, fato que legitimou o controle de Jaime sobre as Baleares (ÁLVAREZ BORGE, 2010, p. 181; MARTÍN, 1990, p. 14).

³⁶ “O *Livro dos Feitos* representa uma das primeiras obras historiográficas escritas em catalão. Além disso, é um dos poucos relatos autobiográficos produzidos por um rei da Idade Média e que está conservado até hoje. Quando Jaime narrou seus feitos, construiu de pouco a pouco sua imagem como alguém que acreditava ser predestinado por sinais divinos para realizar grandes gestas, e através da força das palavras o rei identificou um passado, um presente e um futuro de sua vida. Dessa forma, o *Livro dos Feitos* é uma investigação do passado e representa uma mudança na forma e no significado da escrita histórica” (VIANNA, 2009, p. 15).

Ben-Sasson (1988) esclarece, embasado em um documento datado 1247, que o rei também convidou os judeus para ocuparem aquelas terras³⁷ e declarou “[...] sua proteção a todo e qualquer judeu vindo por terra ou por mar para habitar (colonizar) em determinados distritos de seu reino”, assim como “[...] garantia extensivos privilégios a muitas comunidades” (BEN-SASSON, 1988, p. 577, *tradução nossa*). Segundo Nina Caputo (2007), essa carta foi destinada aos judeus do Norte da África, conhecidos por suas habilidades linguísticas e mercantis. De acordo com a autora, além de Maiorca, o rei desejava que eles também se instalassem na Catalunha e em Valência, para auxiliar nas relações comerciais com os corsários muçulmanos (CAPUTO, 2007, p. 7). Beinart (1992, p. 103) acrescenta que, na cidade do reino de Maiorca, Perpignan, Jaime concedeu-lhes terrenos e propriedades, além de eximi-los do pagamento de determinados impostos.

Jaime liderou outra campanha expansionista, mas desta vez por terra, em direção ao sul de Aragão. Essas expedições foram decisivas entre os anos de 1238 a 1245, quando o monarca conseguiu um acordo com seus aliados aragoneses e venceu vários focos de resistência muçulmana.³⁸ Enfim, Valência foi conquistada, tornando-se um reino unido à coroa de Aragão (ÁLVAREZ BORGE, 2010, p. 182; RODRIGO ESTEVAN, 2009, p. 13). Com a conquista da região, ele agregou em torno de 24.000 quilômetros quadrados aos seus domínios. O rei permitiu que muitos muçulmanos continuassem habitando as regiões conquistadas, inclusive muitas fortalezas continuaram nas mãos dos chamados infiéis. A coroa de Aragão quase dobrou de

³⁷ Embora em grande parte do período de Reconquista Cristã tenha havido o incentivo tanto de Jaime quanto das demais autoridades cristãs ibéricas para que os judeus se estabeleçam em seus territórios, isso não significa que não havia judeus instalados naquelas regiões. A primeira referência à presença judaica na região nordeste da Península Ibérica, por exemplo, encontra-se no livro de Jonas (cap. 1), quando este, querendo fugir de Deus, tenta cruzar o Mediterrâneo num navio (possivelmente fenício) de Jaffa para Tarshish (Tarsis), que ficava na costa oriental norte da Península. Ou seja, na Catalunha. Durante o período romano, há presença judaica na região, em especial, na litorânea. Porém, é duvidosa a menção de Obadias (cap. 5.) que relaciona a bíblica *Sefarad* com a Hispânia antiga e tardoantiga. Mesmo assim, segundo as cartas de Paulo, havia um plano do apóstolo de ir pregar na Hispânia numa comunidade judaica (BAER, 1981, p. 13). As evidências do Baixo Império não deixam dúvidas: havia judeus na Hispânia e na região nordeste, isto é, Aragão e Catalunha. Eles eram donos de terras e sobreviviam às invasões, mas foram fortemente incomodados com o reino visigodo católico quando ocorreram conversões forçadas em virtude de uma ampla legislação antijudaica e da segregação aos convertidos (FELDMAN, 2017). Tanto sob o domínio muçulmano, quanto franco e, depois, dos condes de Barcelona e catalães, aqueles que receberam os judeus como seus súditos usufruíram de suas habilidades comerciais, artesanais e científicas, oferecendo-lhes em troca sua proteção nos muros de suas cidades e estimulando-os a gerar riqueza e conhecimentos (AMADOR DE LOS RIOS, 1973, p. 137).

³⁸ Para maiores informações, conferir Álvarez Borge (2010, p. 182) e Rodrigo Estevan (2009, p. 12-13).

tamanho, incorporando uma minoria muçulmana considerável à população. Estima-se que os não cristãos constituíam, na região sul do reino no século XIII, uma quarta parte do total da população, isto é, mais de 250.000 pessoas de um total de 900.000 (COSTA, 2004, p. 3). Dentre estes, também estavam os judeus, a quem Jaime I ainda mais uma vez garantiu regalias e o direito à propriedade para que fizessem prosperar as regiões recém-conquistadas dos mouros.

Quando os judeus eram incorporados a uma cidade, ocorria a inserção de seus direitos e de suas obrigações e limitações no *fuero* da cidade. O *fuero* era uma espécie de legislação municipal, criada num acordo entre os *vecinos* e o monarca (ou senhor da região). Há variantes e modelos dessa jurisprudência, pois algumas cidades faziam uma adaptação dos acordos tradicionais. Tanto em Aragão quanto na Catalunha há uma clara inserção de temas relacionados aos judeus nos *fueros* antigos/tradicionais. A legislação trata de temas diversos. Vejamos alguns deles nos *fueros* de Teruel (também conhecido como Cuenca-Teruel, que seria uma família de legislações, já que um é em Castela e o outro em Aragão), que registra penas aos responsáveis pela morte de um judeu. Essa punição se denominava *caloña* ou multa, que se pagava ao monarca pela perda de um súdito que recolhia taxas e impostos à coroa. Ou seja, a coroa de Aragão entendia seus súditos judeus como servos do monarca e, de certa forma, propriedade da casa real. Como argumenta Feldman (2011, p. 5),

O modelo do *fuero* de Teruel (1176) é adotado em toda a península e define a condição dos judeus. Diz o texto latino: “[...] Nam iudei servi Regis sunt et semper fisco regio deputati” [...]. Traduzindo de maneira livre seria: “Pois os judeus são servos do rei e sempre são contados no fisco real”. A proteção aos judeus não seria sinônimo de tolerância e tampouco de afeto aos judeus, mas de proteção do patrimônio humano, indispensável ao processo da Reconquista.

Há duas faces dessas leis: os judeus estavam protegidos do ódio popular, pois se fossem atingidos, severas punições financeiras cairiam sobre os que os afligissem; de outro lado, entretanto, as indenizações, em caso de alguma ocorrência, não revertiam nem para comunidade e tampouco para a família. É uma relação pragmática a que vemos entre os reis aragoneses catalães e sua propriedade humana de judeus, que geravam bens, serviços e apoio financeiro aos projetos reais. A multiplicidade de legislações nos *fueros* deixa clara a interação social dos judeus com o restante da população. Alguns *fueros* permitiam que, nos casos que envolvessem de um lado um

cristão e de outro um judeu, haveria: a) dois juízes, um judeu e um cristão; b) os depoimentos dos judeus eram aceitos sob juramento na Torá. Além disso, os judeus não precisavam ir ao tribunal nos Sábados e festas judaicas. As relações regradas e a rotina do cotidiano refletem a utilidade desse grupo para a Coroa (FELDMAN, 2011).

Jaime garantiu uma série benefícios para os judeus na condição de *vecinos*. Ele autorizou a prática da usura, fundou bairros judaicos (*aljamas* ou *call*³⁹) em algumas localidades, garantindo-lhes a liberdade para construir um cemitério particular, uma *mikvá*⁴⁰ para o banho ritual e os abatedouros de carnes e fornos próprios para abastecer a comunidade com os alimentos ritualmente puros (*kasher*). Permitiu igualmente àqueles judeus que detinham conhecimentos específicos em razão do arcabouço sociocultural privilegiado para servir a corte como médicos, tradutores e conselheiros. Essa tarefa fez alguns alcançarem grande relevância, como foram os casos de Açac Abenvenist⁴¹ e de Moisés Nahmânides. Ainda, muitas documentações reais foram encontradas com assinaturas de oficiais da coroa em hebraico, ou seja, havia judeus no topo da hierarquia governamental (BEN-SASSON, 1988; RIERA I

³⁹ Apesar desses termos fazerem referência ao espaço ocupado por judeus, eles não indicavam realidades equivalentes. Conforme a localidade, poderiam existir bairros menores, cujo espaço físico era chamado de *call* (vocábulo derivado do hebraico; significa reunião ou congregação). Um *call* se submetia juridicamente ao bairro considerado maior e mais importante, a *aljama*, que foi uma instituição concedida pelos reis como um benefício nos primeiros séculos da Reconquista Cristã (ROMANO, 1979, p. 347-354). Enquanto instituição autônoma, a *aljama* compunha sua própria classe administrativa, ditava suas normas de convivência e aplicava a tributação local (GARCÍA; NAVARRETE, 2008, p. 149). No reino de Aragão, se tem conhecimento da existência de onze *aljamas*. Entre elas, destacam-se três principais: Zaragoza, Huesca e Catalunha, que contavam, aproximadamente, com 200 casas. As comunidades judaicas de Catalunha, no século XIII, foram as primeiras de toda a península a serem construídas ou reestruturadas, talvez porque eram as que desfrutavam de maiores privilégios. Dentre elas, há quatro principais: a primeira estava representada pelas *aljamas* de Barcelona, Vilafranca de Panadés, Tarragona e Montblanch. O segundo escalão era ocupado pelas de Lérida, que chegou a contar com umas cem famílias, Balaguer e Tárrega. Em terceiro lugar estavam as de Gerona, famosa por sua escola rabínica, Besalú e Figueras. Por último, em quarto lugar, estavam as de Perpiñán, Cerdeña e Conflent (atual França), na qual, graças à dedicação de muitos de seus membros, as atividades comerciais chegaram a gozar de uma brilhante posição econômica (MONTES ROMERO-CAMACHO 2001, p. 41). Sabe-se que as comunidades judaicas da Catalunha eram as mais antigas da Península Ibérica. A comunidade judaica de Barcelona, por exemplo, já era conhecida desde 852 e, em Gerona, já em 890, havia vinte e cinco famílias de judeus (GARCÍA; NAVARRETE, 2008, p. 147).

⁴⁰ “*Mikvá*, *mikvé* ou *mikveh* (heb. pl. *mikva ot*) é uma palavra que nomeia o local ou o tanque de água limpa do banho ritual judaico. A imersão em um *mikvá* tornava ritualmente limpa uma pessoa que se tornou impura através do contato com os mortos (Nm. 19), objetos contaminantes, ou fluidos impuros do corpo (Lv. 15), especialmente o sangue menstrual e pós-parto” (SOUZA, 2018, nota 23).

⁴¹ Açac Abenevenist, chamado também de Açac de Barcelona, prestou ao rei Jaime o serviço de *alfaquim*, título que significava sábio em ciências e médico. Ele não apenas cuidou da saúde do monarca, mas, por ordem do legado cardeal de Inocêncio III, foi encarregado de selar um acordo de trégua temporária com os muçulmanos. Seus serviços foram remunerados com proteção real especial e renda perpétua (RIERA I SANS, 2009, p. 135).

SANS, 2009, p. 135-146; RODRIGO ESTEVAN, 2009, p. 31; MONTES ROMERO-CAMACHO, 2001, p. 30).

Os judeus catalano-aragoneses também foram vistos em áreas de administração pública, no comércio, nas finanças e em atividades manufatureiras. Sua inserção em funções administrativas e financeiras interessava economicamente ao rei, visto que os tributos da comunidade judaica eram garantia de rendimentos ao tesouro real. O imposto anual era fixo (*pecho*) e denominava-se *peita*, *quaestia*, *tallia* ou *tributum*. Ele era estabelecido através de alguns padrões, após negociações do rei com seus representantes, e depois distribuído por cada um dos membros dos bairros judaicos como imposto direto sobre o patrimônio (BAER, 1985, p 30-31; p. 46-58). Não se pode determinar se a arrecadação era realizada com proporcionalidade e ordem, pois em alguns bairros o tributo anual permanece invariável durante anos, enquanto em outros ele aumenta ou reduz de acordo com a situação financeira da comunidade (BAER, 1985, p. 46-58). No entanto, podemos depreender do relato de Nahmânides que Jaime cometia alguns excessos e cobrava pesados tributos das comunidades judaicas: “[...] quando eu sirvo ao meu Criador em vossas terras no exílio, *na aflição*, *servidão* e reprovação [...]” (*A Vikuah*, p. 128). Apesar disso, o rabino dizia-se feliz por tal situação, pois acreditava que através de seu trabalho estava “[...] oferecendo a Deus um sacrifício [...]” (*A Vikuah*, p. 128. Grifos nossos).

Feitas essas considerações, podemos perceber que, ao longo do período da ocupação de territórios muçulmanos protagonizado por Jaime I, a presença judaica teve um papel importante para a monarquia, visto que eles eram indispensáveis para ocupar as terras e auxiliar na manutenção e desenvolvimento das novas regiões incorporadas à coroa, além de garantir riquezas para o cofre real. Por isso, a dinâmica da Reconquista favoreceu que o rei garantisse autonomia aos judeus para formarem seus próprios bairros, proporcionando-lhes as condições legais necessárias para que colocassem em prática o *modus vivendi* pautado na tradição.

Ademais, a Reconquista Cristã ocasionou momentos de trocas interétnicas e religiosas em vários níveis, haja vista que a presença moura na região acarretou períodos de batalhas pela posse de terras concomitantemente à necessidade de se fazer trocas comerciais e intelectuais para estruturar os territórios recém-

conquistados. Da mesma forma, ela favoreceu as trocas religiosas além Pirineus, pois houve fluxos de pessoas vindas do norte europeu (através das peregrinações ao santuário de Santiago de Compostela⁴² e por meio das Cruzadas ocidentais⁴³), que trouxeram os modelos artísticos religiosos (o românico e o gótico) e que estabeleceram as ordens monásticas de Cluny e de Cister (já no início da expansão territorial do século XI), as Dominicanas e as Franciscanas, no século XIII (FELDMAN, 2009, p. 596).

Nesse fluxo de pessoas, ocorreu um processo de confluência de ideias com os mesmos aspectos de retaliação ao *outro* que tratamos na seção anterior deste trabalho, porém envolvendo personagens diferentes. Segundo Hilário Franco Jr. (1990), a *circularidade cultural* entre cristãos norte-europeus e peninsulares marcou a interação entre os monges peregrinos e guerreiros que transpunham os Pirineus em direção à Península Ibérica, motivados principalmente pela peregrinação no Caminho de Santiago de Compostela (no caso de monges e peregrinos) e pelas guerras de Reconquista (no caso dos guerreiros). Como um amálgama de peregrinação e combate, a guerra adquiriu um caráter religioso, fazendo surgir o ideário do monge guerreiro que possuía a missão de participar da Reconquista Cristã a fim de expurgar os infiéis muçulmanos. Esses eventos foram fatais para algumas comunidades judaicas que estavam no caminho dos combatentes. Como os judeus também eram classificados como infiéis, foram atacados juntamente com os muçulmanos (FRANCO JUNIOR, 1990; RICHARDS, 1993, p. 97).

É nesse contexto de *circularidade cultural*, que marcou a sociedade do Ocidente europeu, que a Santa Sé, por meio do IV Concílio de Latrão, reforçou, no trato das relações institucionais, o antijudaísmo que fluía dos Pirineus, para coibir ou desestimular a tolerância demasiada concedida aos judeus. Robert Moore (2007, p.

⁴² Em Compostela estava localizada a Igreja de Santiago, “[...] venerada desde o século X como suposto lugar de sepultamento de Tiago Maior, o primo-irmão humano de Jesus Cristo” (LOYN, 1997, p. 779). Tiago se tornou um dos mais importantes santos da Igreja Católica e a referência da lendária presença de seu túmulo em Compostela transformou a região num destino de peregrinação (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 565; SOT, 2006, p. 361).

⁴³ Em seus caminhos rumo à Terra Santa, muitos cavaleiros de reinos e senhorios do norte europeu deslocaram-se também para Península Ibérica, seguindo pelo caminho de Santiago de Compostela, para combater o infiel em território cristão. Essas foram as Cruzadas Ocidentais (FRANCO JUNIOR, 1990).

9) afirma que, com o auxílio dos representantes da Santa Sé, os dominicanos, Jaime I deu em 1233 às disposições do IV Concílio de Latrão a força da lei em seu reino. Baer (1981), por outro lado, analisa a incorporação desses discursos antijudaicos alguns anos antes, em 1228, afirmando que já naquele período o rei Jaime havia anunciado algumas leis relativas aos judeus de seu reino com referência às promulgações de 1215.

Segundo Baer (1981, p. 119), nesse documento o rei fixou o tipo de juros que os judeus estavam autorizados a tomar dos cristãos em vinte por cento e promulgou o decreto que vedava aos judeus ocupar cargos na administração do reino. Por influência dos *Decretais* do papa Gregório IX (1234), o monarca acrescentou outra ordem, proibindo os judeus de terem servos cristãos em suas casas. Na ocasião do Concílio de Tarragona (1235), foram definidas resoluções complementares: permanecia o tipo de juros que se havia fixado para os judeus em 1228, sendo permitido cobrar juros de até doze por cento dos seus empréstimos aos cristãos. O judeu que violasse essa lei seria preso e os seus bens confiscados. Também seria condenado à servidão perpetua o judeu que se convertesse ao Islamismo e igualmente o muçulmano que se convertesse ao Judaísmo (BAER, 1981, p. 119).

Ainda de acordo com Baer (1981), passados alguns anos, em 1241, outra vez as Cortes reunidas em Gerona voltaram a promulgar leis – redigidas em um linguajar cheio de fanatismo e ódio – contra os empréstimos a juros dos judeus. Nesse momento, segundo o historiador, já transparecia a influência de outro fato relevante que marcou a degradação judaica: as acusações feitas contra o Talmude no Debate de Paris, sobre as quais comentaremos mais adiante (BAER, p. 120-121).

Esses eventos demonstram que a relação entre a política antijudaica da França e de Aragão se tornou mais estreita. Quando Luís IX (1214-1270), o Santo, rei da França, voltou de sua cruzada em 1254 e decretou a expulsão dos judeus de todos os territórios de seu reino, bem como o cancelamento de seus empréstimos, “[...] naquele mesmo ano (6 de outubro) Jaime I publicou um edito a fim de salvar sua alma e de seus antepassados e a causa das violações cometidas pelos judeus contra as leis do reino, assim, se confiscaram para a coroa todas as dividas contraídas com os judeus ainda não pagas” (BAER, 1981, p. 121, *tradução nossa*).

Movido pela animosidade religiosa, característica do século XIII do ocidente cristão europeu, Jaime I aprovou, em 1240, a campanha missionária de Pablo Christiani e, por isso, os judeus foram compelidos a ouvir regularmente os sermões do frade, em geral proferidos em suas sinagogas (BEN-SASSON, 1988, p. 578; CHAZAN, 1992). Baer (1981) destaca outra situação em que constata que aquele era um momento de transição quando nos informa que o trabalho administrativo dos judeus na Catalunha é grande e surpreendente até a década de 1250, mas, a partir de então, diminui de maneira perceptível. Benveniste de Porta (falecido em 1268) foi o último cortesão judeu em Barcelona. O autor também observa – analisando documentos do período que tratam das restrições para construção de sinagogas ou para reparos dos cemitérios – que foram poucas as possibilidades para os judeus da Catalunha estenderem os limites de seus bairros nos anos finais do século XIII (BAER, 1981, p. 15-16 e 119).

Com base no que foi dito, podemos perceber que os judeus desfrutaram de algumas vantagens durante a monarquia de Jaime I, mas a situação tendeu a tornar-se mais complexa na medida em que o monarca contava com o apoio dos representantes da Igreja de Roma em seus territórios para tratar dos assuntos de fé e de questões jurídicas. Esse foi o caso do dominicano Raimundo de Peñaforte, que, além de ser seu conselheiro particular, era mestre e jurista em Aragão e Catalunha (também despenhava essas funções em Castela) e esteve por trás do processo de adoção das prerrogativas antijudaicas que fluíam dos Pirineus. No ano de 1228, foi Peñaforte quem auxiliou Jaime a inserir as diretivas antijudaicas que faziam referência às promulgações do IV Concílio de Latrão na legislação catalano-aragonesa, além de ter pedido ao rei que convocasse os judeus e seus representantes para o Debate de Barcelona (BAER, 1981, p. 119).

Sob a liderança de Peñaforte, outros dominicanos estiveram presentes no Debate, como Arnaldo de Segura, Raimundo Martín e o judeu convertido e que ingressara na ordem dominicana Pablo Christiani. Em razão do papel de destaque que os participantes dominicanos tiveram na disputa, é importante dedicarmos uma seção específica sobre a Ordem a qual eles pertenciam. Mais especificamente, em vista dos propósitos de nossa dissertação, nos dedicamos a analisar a maneira pela qual os frades se relacionaram com o *outro* (o infiel e o herético) no contexto amplo do

Ocidente europeu. Importa-nos fazer esse estudo porque nossa hipótese de trabalho sobre o relato cristão implica demonstrar o reflexo de uma determinada relação de poder que visava normalizar a Cristandade através da apropriação dos livros rabínicos.

2.3 ORDEM DOMINICANA: O ESTUDO COMO RECURSO DE DEFESA DA FÉ

As ordens mendicantes (Franciscana e Dominicana) foram instrumentos da Igreja Católica para realizar a cristianização da nova sociedade saída de diversas transformações que marcaram os séculos XI, XII e XIII. Nas palavras de Cohen: “[...] os frades responderam às necessidades sociais e espirituais da alta cristandade medieval. Eles constituíam o elemento mais decisivo para moldar o caráter da vida religiosa e cultural na Europa do século XIII” (COHEN, 1983, p. 41, *tradução nossa*). Os franciscanos deram uma resposta satisfatória à busca de uma espiritualidade baseada na pobreza voluntária que havia sido tema dominante entre grupos heterodoxos durante os séculos XI e XII. Entretanto, avesso aos movimentos que se contrapunham a autoridade da Santa Sé e até mesmo criticavam a pujança das autoridades eclesiásticas, o fundador da Ordem, Francisco de Assis, enfatizava a ortodoxia da fé e a fidelidade à hierarquia estabelecida e, particularmente, ao Papa (COHEN, 1982; RICHARDS, 1993, p. 63).

A reverência à autoridade da Igreja de Roma criou as condições para que as ordens Franciscana e Dominicana fossem aprovadas por Inocêncio III, na ocasião do IV Concílio de Latrão, e reconhecidas formalmente pelo Papa Honório III, em 1217. Inicialmente as duas ordens adotaram posições distintas. Embora ambas possuíssem treinamento teológico sólido, seguissem o mesmo ideal de *vita vera apostolica* (o que significa dizer que a pobreza era um elemento crucial de sua experiência religiosa e institucional) e a pregação fosse uma prática comum, o esforço que os frades dominicanos investiram em preservar o ideal mendicante não foi tão dispendioso quanto aquele que os mobilizou para a instrução acadêmica e para a elaboração de ideias organizacionais (FORTES, 2011, p. 23-24; RICHARDS, 1993, p. 63).

Com esse ímpeto, os dominicanos tomaram a frente de vários trabalhos, ocuparam o espaço das cátedras das universidades, foram vistos pelos campos e cidades

pregando para as camadas populares, além de serem os principais responsáveis pelos processos Inquisitoriais e por incentivar a convocação de disputas polêmicas contra os ditos infiéis e hereges. Aprovada como uma ordem oficial inteiramente dedicada à missão da pregação (incumbência que até então era desempenhada pelos bispos) e, por isso, também chamada de Ordem dos Pregadores, a Ordem Dominicana se dedicou a missão de trazer os hereges de volta ao catolicismo romano e de levar os infiéis à conversão (RICHARDS, 1993, p. 64; FORTES, 2011).

Em seus primeiros anos de atividades missionárias, os dominicanos tiveram um papel relevante na atuação de combate à heresia cátara no sul da França. Um movimento heterodoxo muito amplo, que remonta ao gnosticismo dos primeiros séculos da Era Comum ao maniqueísmo e ao zoroastrismo persa, floresceu na região do Languedoc em fins do século XII e se espalhou rapidamente para as regiões da Provença e da Lombardia. Os cátaros rejeitavam integralmente o Antigo Testamento e desprezavam os sacramentos e o culto católico. Eles adotaram uma linguagem compreensível a todos sem a reverência litúrgica ao latim e com o uso de bíblias vernaculares. Além de utilizarem o Novo Testamento, eles também possuíam seus próprios livros. Suas teorias sobre o Cristianismo primitivo faziam referência a uma vida humilde e comunitária, sem qualquer apego às autoridades eclesiásticas (BATISTA NETO, 1989, p. 166-168; RICHARDS, 1993, p. 64; MOORE, 2007, p. 6).

Em um contexto de descontentamento com a opulência e corrupção da Igreja de Roma, esse movimento cresceu exponencialmente na região do Languedoc. Logo, por pautar-se em ideias e textos contrários ao pensamento católico romano, as autoridades eclesiásticas reconheceram os cátaros como uma comunidade textual independente e não autorizada e, portanto, procuraram controlá-la concretamente classificando seus textos como blasfemos (EISENBERG, 2008, p. 141-150).

O movimento heterodoxo grassava em todas as esferas sociais do sul francês e chegou ao norte da Catalunha a partir de Provença, a ponto de Raimundo de Peñaforte solicitar ao rei Jaime que fosse estabelecida a Inquisição Papal no distrito de Tarragona. A primeira geração de inquisidores da região focou quase exclusivamente em extirpar os remanescentes de comunidades cátaras que se refugiaram nos vales remotos dos Pirineus hispânicos. Os cátaros resistiram aos

ensinamentos dos frades dominicanos. Sua liderança, com pregadores austeros e bem versados nas escrituras, convencia com eloquência seus seguidores a se opor àqueles ensinamentos católicos. Persistindo o movimento em se submeter pela pregação às autoridades eclesiásticas romanas, o Papa Inocêncio III promoveu uma cruzada em solo cristão para pôr fim à heresia e derrubar os senhores feudais locais que apoiavam os dissidentes (COHEN, 1982; VOSE, 2009, p. 86).

Carolina Fortes (2011) argumenta que esses fatos influenciaram a base sobre a qual a Ordem Dominicana fora fundada, pois os dominicanos sentiram a necessidade de utilizar recursos intelectuais para convencer os heterodoxos que lhes contrapunham. Assim, todos os frades, sem exceção, deveriam estudar meticulosamente a Bíblia assim como todos os outros livros que pudessem servir ao objetivo de melhor ilustrar a mensagem divina e oferecer elementos que fortaleceriam a autoridade eclesiástica romana (FORTES, 2011, p. 24).

Antecipando a reflexão que faremos mais a frente, a busca de recursos intelectuais como arma de defesa da fé e combate aos pensamentos desviantes também é observada no movimento livresco que o mestre dominicano Raimundo de Peñaforte liderou em Barcelona a fim de oferecer o preparo intelectual para os frades pregarem entre judeus e muçulmanos. Importa frisar, com base no argumento de David Berger (1975, 287-288), que o medo da contaminação herética que dominou as autoridades cristãs pode estar relacionado aos esforços eclesiásticos para conter ou controlar os textos das comunidades judaicas. Por esta razão, em várias ocasiões, os procedimentos geralmente dirigidos contra os trabalhos heréticos se voltaram contra o Talmude e obras de Maimônides. Robert Moore (2007) corrobora essa proposta ao afirmar que o processo inquisitorial que levou à queima pública das obras de Maimônides na cidade de Montpellier em 1232 (no mesmo momento em que as autoridades eclesiásticas combatiam a heresia cátara) foi um precedente para a incineração do Talmude após o Debate de Paris. Embora os judeus não pudessem ser tecnicamente culpados de heresia, tanto em Montpellier quanto em Paris os livros judaicos foram captados como um desvio herético e classificados como ofensivos aos dogmas cristãos, sendo, por estes motivos, condenados às chamas (MOORE, 2007, p. 9-10).

Sobre isso, Saadia Eisenberg (2008) acrescenta, em uma análise inovadora, que, assim como as comunidades heterodoxas, os judeus também foram vistos como um grupo autônomo e independente, cujos textos escapavam ao monitoramento das autoridades eclesiásticas. A autora analisa os relatos latino e hebraico do Debate de Paris, em paralelo com algumas fontes posteriores ao evento, para demonstrar que a cúria romana acatou as acusações do converso Nicolas Donin,⁴⁴ e, por isso, moveu-se em convocar o Debate de Paris. Donin conseguira convencê-la de que o Talmude era um livro central da vida judaica e possuía diversos trechos heréticos e sacrílegos e de que isso contribuía para o rápido aumento das heresias que ameaçavam a autoridade da Santa Sé. Portanto, para Eisenberg, o objetivo de Donin era tornar o Papa Gregório IX consciente de que os judeus, naquela conjuntura crítica, estavam abandonando o papel agostiniano ao negligenciarem o Antigo Testamento em favor do Talmude (EISENBERG, 2008, p. 196).

O Debate de Paris aconteceu em 1240, com a patrocínio⁴⁵ do rei Luís IX, o Santo (1214-1270),⁴⁶ entre o rabino Yehiel e o judeu recém convertido Nicolas Donin. O evento ocorreu em resposta ao memorial que o “apóstata” havia elaborado e apresentado ao Papa Gregório IX. Nele, havia trinta e cinco teses nas quais os judeus eram acusados de possuir um livro blasfemo e ofensivo ao Cristianismo, o Talmude. Assim, diante do rei e das autoridades eclesiásticas e seculares, os judeus, juntamente com seus representantes da alta intelectualidade *askenazita*, foram obrigados a participar da discussão pública (SANTOS; FELDMAN, 2019, p. 185). Segundo Richards (1993, p. 102):

A polêmica antijudaica tinha, até então, objetivado retratar o judeu como alguém cuja adesão obstinada a uma interpretação literal do Antigo

⁴⁴ Sobre os motivos que levaram o converso a denunciar o Talmude ao Papa “[...] onde Solomon Grayzel sugeriu que Nicolas Donin era um caraíta, Jeremy Cohen viu a convicção de Donin da verdade cristã. Chen Merchavia interpretou o documento de Yehiel para sugerir que Donin era um racionalista maimonédiano, e Yisrael Ta-Shma vê o Donin no registro de Yehiel como um membro de uma casta de judeus atávicos ansiando por uma tradição palestina perdida” (EISENBERG, 2008, p. 30-31, *tradução nossa*).

⁴⁵ Até o século XIII, o patrocínio oficial desse tipo de confronto tinha sido relegado principalmente à esfera literária dos tratados polêmicos. Diversos panfletos dramatizando debates ficcionais ou, menos frequentemente, o processo de conversão, foram escritos em latim para uma audiência cristã (CAPUTO, 2007, p. 125).

⁴⁶ Luís IX adotou diversas medidas antijudaicas em seu governo, servindo-se do poder para uma reforma religiosa e moral da sociedade. Como parte desse empreendimento, aumentou a repressão das práticas usurárias por judeus e adotou novos ataques orquestrados pelo pontifício contra o Talmude. Considerava que os judeus deveriam ser perseguidos e forçados a reconhecer a verdade do Cristianismo (MACCOBY, 1996, p. 26; LE GOFF, 1999, p. 296).

Testamento impedia a aceitação de Jesus como o Messias. Mas, tendo estudado o Talmude, dominicanos e franciscanos passaram a atacar o judaísmo como uma heresia, uma perversão e um desvio do Antigo Testamento, e iniciaram a tendência de conscientizar os cristãos para a discrepância entre a religião dos judeus contemporâneos e a dos “judeus bíblicos” visualizada por santo Agostinho.

A fala do autor apresenta um momento de ruptura na compreensão do judeu hermenêutico de base agostiniana descrito por Jeremy Cohen (1999). Follador (2009, p. 24) aprofunda este assunto e esclarece que:

O Judaísmo talmúdico era condenado porque consistia na interpretação rabínica sobre a sagrada Escritura e, desta forma, destoava do papel que os teólogos da Igreja imputaram aos judeus, o de guardiões da Lei Antiga. Agostinho consentia aos judeus o papel de transmissores da Lei de Moisés ou da Revelação do Monte Sinai. Essa era a base inicial da Bíblia que culminou com a Bíblia Cristã. O fato de o Talmude ser uma legislação rabínica gerada por meio da análise da Bíblia Hebraica, ou seja, um Judaísmo não bíblico, extrapolava a condição de tolerância que a Igreja mantinha com os judeus. Dessa forma, os frades passaram a conscientizar os cristãos da diferença entre os “judeus bíblicos” de Agostinho e os “judeus contemporâneos”.

Por esse ângulo, a condenação cristã da Lei oral se fez com base na convicção de que o Judaísmo talmúdico era uma distorção relativamente recente da religião original formulada no Antigo Testamento. Essa perspectiva se contrapunha à representação do papel judaico na sociedade cristã como elaborada por Agostinho, ou seja, de continuação e sobrevivência judaica como prova da veracidade do Antigo Testamento (COHEN, 1982, p. 319).

A religião judaica era vista, até então, como uma versão fossilizada do Antigo Testamento. Embora os textos do Judaísmo rabínico fossem conhecidos e estivessem sendo escritos em paralelo com as produções dogmáticas da patrística, isto é, no período de formulação dos postulados agostinianos, não houve críticas ou interferências cristãs nas produções rabínicas.⁴⁷ Somente no século XIII aqueles livros ganharam a atenção das autoridades eclesiásticas. Essa situação veio a refletir, por um lado, numa crescente alienação da imagem judaica e sua desumanização na

⁴⁷ Há apenas uma evidência na legislação bizantina, uma medida legal e temporal de Justiniano (*Novella 146*, datada de 553) que proibiu o estudo e a leitura da lei oral (ORFALI LEVI, 1998, p.12). “O excepcional é que se trata de uma proibição estatal, civil, mas é fato que a legislação de Justiniano é intensamente mesclada com religião e deixa os direitos civis das minorias a descoberto. Mas a Igreja não define cânones e nem polemiza contra a Lei oral em específico. Ainda que a *lex romana* influencie as legislações dos reinos germânicos, não há perseguições à Lei oral no ocidente [...]” (FELDMAN, 2019, p. 175-176).

consciência cristã, e, por outro, numa compreensão progressiva da posição teológica do *outro* e até mesmo uma forte influência sobre ele (FUNKENSTEIN, 1971, p. 373).

Por fim, como resultado do Debate de Paris, cópias do Talmude foram confiscadas sob a alegação de que continham temas e afirmações sacrílegas, heréticas e blasfêmias ao longo do texto. Ainda no ano de 1242, o rei Luís IX condenou às chamas em torno de dez a doze mil volumes do Talmude, na Place de Grève (o local da execução que simbolizava justiça francesa medieval), em frente à Igreja de Notre Dame (SANTOS; FELDMAN, 2019, p. 186).

Na transição do Debate de Paris para o Debate de Barcelona, as práticas efetivas de abordar o *outro* demonstram fortes desníveis entre a produção de discurso e a aplicação de métodos. Compreendemos que essa transitividade só foi possível devido ao impulso dos frades pregadores em estudar. A experiência adquirida em Paris resultou em novas práticas e dinâmicas sociais de representação do *outro*, em vista do exercício de propostas intelectuais e reinterpretação simbólica (SANTOS; FELDMAN, 2019, p. 187).

Podemos perceber a maneira como isso se deu quando analisamos alguns eventos da vida do dominicano Raimundo de Peñaforte, responsável pela convocação do Debate de Barcelona. Cortabarría Beitia (1977) diz que Peñaforte estudou Direito na universidade de Bolonha. Jeremy Cohen (1999) acrescenta que ele compilou o código de direito canônico de Gregório IX, os *Decretais*, e serviu como confessor pessoal do Papa. Logo depois, com a bênção dele, trabalhou por dois anos como Mestre Geral da Ordem Dominicana. Cohen acredita que, devido à relação próxima que Peñaforte mantinha com o Papa Gregório, é bem provável que ele estivesse presente quando Nicolas Donin levou sua acusação do Talmude à cúria (COHEN, 1999, p. 334).

Em Aragão e Catalunha, Peñaforte atuou como conselheiro e jurista do rei Jaime e edicou-se à instalação de um convento dominicano em Barcelona, o convento de Santa Catalina. Anexa ao convento havia uma *schola* conventual, onde Peñaforte lecionava para os frades. Esse espaço veio a se tornar um dos principais focos de irradiação intelectual em toda região catalono-aragonesa, como provam os diversos gêneros literários utilizados para o estudo já em 1250 e o papel de destaque que sua

biblioteca desempenhou entre os anos de 1255 e 1278 (CORTABARRÍA BEITIA, 1977, p. 168). Ainda de acordo com Cortabarría Beitia (1998, p. 258), o papel de relevância que Raimundo de Peñaforte obteve nas atividades missionárias na Catalunha teve várias razões, dentre elas: ser um intelectual profícuo e hábil administrador, conhecer bem a região catalano-argonesa; ter enorme prestígio com o rei Jaime, que lhe oferecia ajuda nos projetos missionários com judeus e muçulmanos; e possuir excelentes relações com o papado.

Jeremy Cohen (1999) acrescenta que, no que se refere à atividade missionária voltada para os judeus, foi o impacto causado pelo Talmude na Igreja que fez Peñaforte se envolver com a evangelização dos infiéis. Concordamos com a sugestão de Cohen, pois, como ele afirma, “[...] é evidente que o mestre dominicano, durante os serviços prestados à cúria da Igreja Católica, sentiu uma conexão implícita entre a preocupação de Gregório IX com o Talmude e a lógica de proselitismo entre os judeus” (COHEN, 1999, p. 334, *tradução nossa*).

Outro fator importante a se considerar é a urgência do estudo de línguas orientais promovido pela alta instância da Ordem Dominicana, entendido como um meio de evangelização entre judeus e muçulmanos. Cortabarría Beitia (1998, p. 257) faz menção a um documento, redigido alguns anos antes das acusações contra o Talmude em Paris, do Capítulo Geral de Paris (1236), em que foi feito um apelo para que os frades estudassem o idioma dos cidadãos não-cristãos que estavam espalhados pelas províncias. De acordo com Cortabarría Beitia (1998), as palavras desse documento eram as seguintes: “Pedimos que em todas as Províncias e conventos, os frades aprendam as línguas daqueles que são seus *vecinos*” (CORTABARRÍA BEITIA, 1998, p. 257, *tradução nossa*). Para o autor, esse texto tinha como principal propósito atingir as regiões da Península Ibérica.

Ao que tudo indica, Raimundo de Peñaforte atendeu a esse pedido, pois em 1240 inicia a formação dos *studia linguarum*⁴⁸, direcionados para o aprendizado das línguas

⁴⁸ O sentido básico de *studia* é “estudos”, porém, em razão das diversas frentes das atividades dominicanas, foram agregados ao termo nomes específicos para se referir a instituições ou reuniões de pequenos grupos, nas quais ocorria o preparo dos frades para atuar em diferentes ofícios. Os dominicanos que ocuparam a posição de mestres da Ordem frequentaram centros de capacitação

orientais (árabe e hebraico). Ele selecionou cuidadosamente um grupo de frades para estabelecer centros de estudos em alguns territórios do coroa aragonesa, que formaram os *studia* de Múrcia, Jativa, Valência e Barcelona. Estes três últimos, embora tenham sido idealizados por Peñaforte, surgiram após a sua morte, em 1275, e funcionaram sob a liderança do mestre dominicano Raimundo Martín (TASTADO MARTÍN, 2009, p. 50).

É a partir deste ponto que podemos observar, na atuação de Raimundo de Peñaforte, novas práticas de evangelização que culminaram numa mudança de discurso e de aplicação de métodos para a abordagem dos judeus. Sua obra, *Summa de Paenitentia*, demonstra, ao orientar que os frades pregadores fizessem uma abordagem amigável e repetosa entre os não-cristãos, a preocupação do frei em conseguir conversões genuínas (CORTABARRÍA BEITIA, 1977, p. 258; MACCOBY, 1996). Para tanto, ele solicitou a Tomás de Aquino a redação de um manual apologético, *Summa contra Gentiles*, que foi escrito com princípios compartilhados: no caso do Judaísmo, os conceitos do Antigo Testamento e alguns do Talmude, e, no do Islamismo, a filosofia aristotélica. O principal objetivo da obra era proporcionar uma formação doutrinal dos estudantes com base em argumentos racionais e filosóficos para converter judeus e muçulmanos (CORTABARRÍA BEITIA, 1977, p. 134; HUERGA, 1981, p. 368).

Com a conversão de Pablo Christiani, foi possível um intercâmbio mais profundo com as concepções judaicas. Consequentemente, Raimundo de Peñaforte pôde dar um impulso significativo na evangelização de judeus. Como os livros que compunham o cânon judaico possuíam assuntos amplos, a situação era propícia para que o frade oferecesse um conjunto de provas do Cristianismo extraídas das fontes rabínicas que já vinham sendo estudadas. Nessas fontes, a parte cristã se interessava pelos trechos

profissional conhecidos como *studia generalia*, ou escolas universitárias. Havia ainda as escolas nas quais os mestres eram chamados para lecionar, as *scholae* ou *studia* conventuais, onde os frades recebiam uma educação rudimentar em conhecimentos bíblicos e de teologia, necessários para seu ministério. Nos *studia particularia*, ou escolas provinciais, o segundo nível educacional, um grupo mais seleto estudava um currículo mais denso e se preparava para o “treinamento” nas casas gerais de estudo (FORTES, 2011, p. 140 e 173). No caso da Hispânia desenvolveu-se ali um tipo particular de centros de estudos: o *studia linguarum*. Projetados especialmente para preparar frades para pregar entre judeus e cristãos, ali ocorriam estudos de línguas orientais e de livros de tradição extrabíblica (Alcorão, Talmude, *Midrashim*). Seus graduados recebiam uma permissão para disputar questões de fé (*licentia disputandi*) (COHEN, 1982, p. 107; WIERSMA, 2015, p. 28).

que pudessem fazer menção ao Cristianismo – fossem de cunho “herético” ou blasfemo – ou por aqueles que poderiam tornar-se comprovação a Verdade cristã, como estava sendo proposto por Christiani (CHAZAN, 1983, p. 290).

A trajetória do trabalho de evangelização entre os judeus liderado por Raimundo de Peñaforte demonstra que, sob a sua liderança, os dominicanos atenderam à urgência advinda além dos Pirineus para estudar a língua hebraica e também viram a necessidade de abordar a alta intelectualidade judaica naquela ocasião, pois reconheciam que os judeus constituíam uma comunidade textual autônoma. Desta feita, defendemos que eles queriam controlar os textos judaicos e se empenharam em investigá-los, já que em Paris entendeu-se que os judeus compilaram sua própria literatura e não cumpriam mais o papel de bibliotecários vivos que validava uma interpretação cristológica do Antigo Testamento, como definido por Agostinho. Por isso, os dominicanos se viram diante da necessidade de apropriar-se daqueles livros.

A região da Catalunha foi propícia para a consecução desse intento, pois ali havia um contato direto com a cultura judaica, o que prestigiou e estimulou ainda mais o estudo dos livros e da língua hebraica. Como observou Alvaro Huerga (1981, p. 380), o contato direto com a cultura judia foi um ganho intelectual e científico indiscutível. Enquanto os grandes mestres de Paris – como Alberto Magno, Alejandro de Hales, Tomás de Aquino e Buenaventura – tiveram que se contentar com suas *traducciones*, nas regiões da Hispânia foi possível um diálogo direto com os próprios infiéis e suas ideias. Acreditamos que, mesmo nesse ambiente de trocas intelectuais mais intensas e de uma proposta mais branda de evangelização, a apropriação desses textos sugeria que o Judaísmo não se qualificava mais para tolerância em termos agostinianos, do mesmo modo como foi demonstrado no confisco e destruição do Talmude por ocasião do Debate de Paris (COHEN, 1999, p. 335).

Em vista disso, consideramos que esses fatores, em conjunto, contribuíram para que a convocação do Debate de Barcelona fosse possível. As circunstâncias de ocorrência desse debate são registradas pelo relator cristão da seguinte maneira:

No ano do Senhor de 1263, no dia 20 de julho, na presença do senhor rei de Aragão e de muitos outros, barões, prelados, religiosos e militares, no palácio do senhor rei em Barcelona, quando Moisés, cognominado Mestre, um judeu,

foi convocado para vir de Gerona pelo senhor rei em pessoa, por instâncias dos Frades Pregadores, e se encontrava presente no mesmo local junto com muitos outros judeus que pareciam e eram tidos pelos outros judeus como entendidos, irmão Paulus, após discutir com o senhor rei e alguns frades das ordens dos Pregadores e dos Minoritas que estavam presentes [...] embora não pudessem eles (os judeus) mesmos defender seus erros, diziam que o citado Mestre poderia responder satisfatoriamente a toda e qualquer questão que lhe fosse formulada [...] (*O Relato Cristão*, p. 159).

O relato de Nahmânides deixa claro o papel de Peñaforte e de seu aluno Pablo Christiani no evento:

Nosso senhor e rei ordenou-me que sustentasse um Debate com frei Paulo em seu palácio, em sua presença e na presença de seus conselheiros de Barcelona. Eu respondi: "Farei como o senhor rei me ordena, se me for dada a permissão de falar como eu desejar." Dessa forma, eu tentava obter do rei e a permissão de frei Raymon de Pennaforte e seus colegas que lá estavam. Frei Romon de Pennaforte me respondeu: "Contanto que não faleis de forma desrespeitosa. [...] E assim concordamos em falar primeiro sobre o assunto do Messias, se ele já veio como acreditam os cristãos, ou se ainda está por vir, como creem os judeus. E depois disso, discutiríamos se o Messias era verdadeiramente divino, ou inteiramente humano, nascido de homem e mulher. E após debateríamos se os judeus ainda possuem a verdadeira lei, ou se são os cristãos que a praticam (*A Vikuah*, p. 111).

Robert Chazan (1977) defende que o Debate de Barcelona foi um tipo de aprimoramento dos sermões forçados, estrategicamente formulado como um modelo de perguntas e respostas diante uma audiência composta tanto por judeus quanto por cristãos. De acordo com esse autor, se convocava uma audiência para o sermão e um número limitado de participantes que representassem a mais alta intelectualidade do Judaísmo para que fosse feita uma discussão pública pré-definida por temas, estratégias, participantes e resultados (levantando reivindicações críticas, provocando respostas e depois as refutando). Como uma extensão deliberada dos sermões compulsórios para uma imponente disputa pública, o objetivo era atingir um público maior de ouvintes, convertendo a autoridade rabínica e sua comunidade (CHAZAN 1977, p. 830; 1995, p. 55). Da proposta de Chazan, queremos aprofundar sua sugestão de que o Debate foi estrategicamente formulado. Sustentamos que a organização do evento como um modelo de perguntas e respostas a partir de uma discussão pré-definida estava diretamente baseado em um dos principais instrumentos intelectuais do mundo centro medieval: a lógica aristotélica (FALBEL, 1983, p. 95).

Os textos da lógica aristotélica formavam uma base comum que todos os estudantes universitários da Europa cristã costumavam referenciar para defender o pensamento cristão em um princípio racional. A esta tentativa de conciliação entre fé e razão foi denominada de Escolástica. Para tanto, faziam-se comentários, apoiados nos postulados aristotélicos, das escrituras (*auctoritas*) e das exegeses dos teólogos da patrística latina. Vale destacar que o que traz uma verdadeira unidade à Escolástica é o seu método: o mestre escolástico deve extrair do texto canônico – que carrega o princípio de autoridade – a matéria para um problema, e a partir daí, desenvolvê-lo a um interlocutor pronto a lhe opor objeções. A base do método é o desejo de explicitar tudo, esgotando sistematicamente todas as possibilidades. O método escolástico desenvolve-se em torno de alguns pontos essenciais, entre eles a ‘precisão vocabular’ e a ‘Dialética’ – conjunto de operações que fazem do objeto de saber um problema que será exposto e sustentado contra o interlocutor. Para seus próprios fins, como pregadores que precisavam da lógica e da retórica para desenvolver uma capacidade de convencer eficazmente através da pregação, os Dominicanos utilizaram a Escolástica como base essencial de formação (BARROS, 2012, p. 232-233). Isso permitiu a estruturação do Debate de Barcelona como um modelo de discussão dialética para demonstrar a racionalidade da fé cristã.

Em resumo, defendemos que os preparativos para a convocação do Debate de Barcelona refletiram a descoberta, pelas autoridades eclesiásticas, da centralidade dos livros pós-bíblicos, o que ocorreu por ocasião do Debate de Paris, que levou os frades dominicanos a se debruçarem com afinco nos estudos das fontes rabínicas. Na Catalunha, o contato próximo entre as duas culturas intensificou ainda mais o estudo da tradição judaica pelos frades pregadores. Para auxiliar nestes estudos, eles contaram com a participação do converso Pablo Christiani.

Logo, a proposta de convocar o Debate de Barcelona surgiu para demonstrar publicamente a Verdade cristã nas passagens do Talmude e dos *midrashim*. Com a intenção de estruturar o debate entre Christiani e Nahmânides, foi utilizado o método escolástico de investigação. Seu objetivo era demonstrar que os judeus deveriam ser vistos não apenas como um grupo que fazia interpretações literais das escrituras, como fora proposto por Agostinho, mas também de modo irracional, por não aceitarem de modo dialético a autoridade dos escritos rabínicos. Isso demonstra uma visível

mudança de discurso sobre a percepção cristã em relação aos judeus. Se em Paris descobriu-se que o Judaísmo não era mais uma religião antiga que permaneceu no Antigo Testamento, em Barcelona alegou-se que eles abandonaram tanto as passagens da Bíblia hebraica quanto as do Judaísmo rabínico.

Diante dessa circunstância adversa, com a recorrência de intercâmbio cultural entre judeus e cristãos e em razão da utilização de recursos metodológicos para a defesa da fé católica, o caminho foi conjecturar a convocação do Debate como resultado do engajamento dos frades dominicanos em estabelecer-se como uma ordem de referência intelectual que precisava ter sua identidade reconhecida como douta e letrada em todos os assuntos referentes aos modos de se ler e de se crer. Como Carolina Fortes (2011) argumenta, o estudo foi o elemento rudimentar que deu utilidade e coesão à Ordem Dominicana desde seus primeiros anos de atividades eclesiais. Segundo a historiadora, foi sobre o papel de estudantes que os dominicanos construíram sua identidade, fazendo uma distinção entre eles e os demais grupos rivais. Desse modo, eles precisavam saber e estudar tanto para pregar quanto para se distinguir (FORTES, 2011, p. 117).

Se aliarmos a leitura de nossa documentação primária à tese defendida por Carolina Fortes (2011), podemos inferir que há uma associação entre a formação da identidade dominicana com base no estudo e nossas premissas sobre o processo de estudo e apropriação de textos do Judaísmo rabínico protagonizado pela Ordem como um modo de fortalecer sua identidade ao se relacionar com o *outro*, o infiel. Assim sendo, acreditamos que a atividade de estudantes comum a todos os frades pregadores propiciou a valorização do livro como um objeto cultural, visto que grupos diferentes o colocam subjetivamente no centro de intelecção filosófico-religiosa e concorrem entre si pelo correto modo de se ler. Diante disso, cabe assinalar que “[...] a leitura não é somente uma operação abstrata de intelecção: ela é [...] relação consigo ou com o outro” (CHARTIER, 2002, p. 70).

Nesta perspectiva, os textos podem ser diversamente apreendidos, compreendidos e manipulados. Por isso, a apropriação dos livros surte efeitos tão complexos e contraditórios. Ao mesmo tempo em que os dominicanos estudavam com a pretensão de ensinar como doutos pregadores a fiéis e infiéis o que julgavam ser o correto

conhecimento de Deus, eles também inauguraram um processo de apropriação de livros como instrumento de cultura aberta para si e para os outros; para si, pois estudavam para entender; para os *outros*, pois, julgando entender, eles tentavam persuadir o *outro* a fazer a mesma leitura e se convencer por si mesmo da Verdade. Esse movimento não havia ocorrido até então na história intelectual cristã.

É por esta maneira, ou seja, em sua relação com o infiel, que compreendemos a apropriação dos livros pelos dominicanos como um modo de representar a superioridade da fé católica. A atividade dos frades era esta: dispor de recursos bíblicos e afins para reordenar e normalizar a Cristandade de modo que todos fossem trazidos para o domínio da Igreja de Roma. Portanto, após terem sua identidade intelectual forjada no contato com os pregadores cátaros, de terem tomando ciência dos pormenores do Debate de Paris e de terem estudado a bíblia hebraica contando com a participação de Pablo Christiani em suas fileiras, os dominicanos em Barcelona se sentiam mais preparados para ler, analisar e discutir as ideias do erudito e famoso rabino da Catalunha, caso ele pudesse tentar se opor aos seus *modos de ver*.

Desta forma, a identidade cristã seria representada como única e excelente, a partir da qual todas as outras deveriam ser avaliadas e repensadas. Portanto, acreditamos que o que está em jogo no contexto de convocação do Debate de Barcelona são lutas pelo poder de representar com base em termos de poder e de dominação (CHARTIER, 1990). Na ocasião do evento, elas foram manifestas através da apropriação do Talmude por parte dos frades pregadores. Apesar de o lado cristão estar bem estabelecido como um grupo majoritário nas relações de poder do período centro medieval, o rabino Nahmânides, ao menos por meio de sua versão do Debate de Barcelona, também entrou nessa luta pelo poder de representar a identidade social e religiosa de seu grupo, assunto de que trataremos com mais detalhes no próximo capítulo.

3. IDENTIDADES, ALTERIDADES E FRONTEIRAS N'A VIKUAH E N'O *RELATO CRISTÃO*

No capítulo anterior, analisamos o contexto de convocação do Debate de Barcelona com o propósito de compreender como aquele momento de ruptura na percepção cristã sobre a questão judaica se tornou propício para que o evento ocorresse. Abordamos o trato ambíguo que o rei Jaime dispensou aos judeus, em que percebemos algumas situações que comprovam que a animosidade religiosa estava prestes a recrudescer. Discutimos também como, em contexto de pensamentos contrários aos ensinamentos ortodoxos da Igreja, a Ordem Dominicana surgiu para normalizar a sociedade, classificar os grupos marginais e combater os pensamentos desviantes. É justamente em virtude desta iniciativa, ou seja, para que a superioridade do Cristianismo fosse publicamente representada, que Nahmânides e sua comunidade foram convocados a participar do debate público.

Nas páginas que se seguem, ponderamos sobre algumas particularidades da vida judaica na Catalunha para compreendermos os mecanismos de resistência cultural utilizados pelos representantes comunitários desse grupo em decorrência de sua condição diaspórica e minoritária. Em seguida, buscamos explicar a representação da identidade social do grupo judaico como indicada por Nahmânides através d'*A Vikuah*. Neste estudo, nossa atenção está voltada para a aplicabilidade de textos talmúdicos no cotidiano da vida judia em comunidade.

Feito isto, estaremos aptos a analisar o modo como se deram os processos de identidades, alteridades e fronteiras n'*A Vikuah de Nahmânides* e n'*O Relato Cristão*.

3.1 COMUNIDADE JUDAICA E RESISTÊNCIA CULTURAL

Para refletirmos sobre a identidade conforme representada por Nahmânides em sua narrativa, devemos considerar o espaço gerador da identidade judaica ao qual o rabino pertencia: a comunidade judaica. Ao comentar sobre esse assunto, Karla Constâncio de Souza (2018, p. 57) afirma o seguinte:

[...] a criação de bairros judaicos surgiu de uma preferência das próprias comunidades judias em viver de modo a preservarem seus costumes e suas leis, ou mesmo se defenderem de possíveis ataques e levantes populares de caráter hostil. [...] a localização espacial é importante não só na geração de experiências e costumes compartilhados que formam identidades, mas também em fornecer uma posição a partir da qual a resistência pode ser feita contra o poder, a desigualdade e outras formas de opressão percebida. Assim, o bairro judaico fornece aos indivíduos um espaço relativamente fechado que intensifica ambas as experiências, tanto de proximidade como de distância, e pode tornar-se a base de novas formas de identidade coletiva e vivência cívica. [...] Sendo assim, a natureza e o caráter da vida judaica [...] faz com que tudo se combine para tornar os judeus concentrados em uma rua ou bairro particular em todos os países da Europa.

O caso específico da comunidade judaica da Catalunha no período por nós estudado não foi diferente. Embora as autoridades seculares não obrigassem os judeus a viverem concentrados em uma determinada zona da cidade, como acontece no século XIV, muitos deles optavam por agrupar-se, formando seus próprios bairros, *aljamas* ou *call*. Em algumas cidades ou distritos, poderiam viver dispersos ou mesclados com a população cristã, principalmente aqueles mais abastados que dispunham de recursos para se manter fora do bairro, porém eram poucos. Todavia, mesmo estes deveriam obrigatoriamente integrar-se à *aljama*, para submeter-se aos estatutos públicos que tratavam sobre a jurisdição de seus membros, sobre os termos das relações pessoais e sobre os deveres do indivíduo em relação à comunidade (BEINART, 1992, p. 152).

Dentro dos bairros, havia três intuições principais, que funcionavam com o objetivo de garantir o bom funcionamento da comunidade: o conselho judaico, o tribunal e a sinagoga. Julgamos necessário examinar essas três instituições, pois, tendo em mente a proposta de Roger Chartier (1990, p. 23), compreendemos que é com base no papel que elas desempenhavam que podemos refletir sobre a maneira como a identidade social judaica foi representada, o modo pelo qual construiu sua maneira própria de estar no mundo e de que forma exigiu o seu reconhecimento.

Embora houvesse algumas variações locais, ao longo do século XIII os bairros judaicos adquiriram um modelo similar. No centro político e administrativo, estava o conselho judaico, composto pelos *neemanim* (secretários), que contava com o número de 20 membros. Os participantes do conselho eram definidos durante uma

assembleia, composta por homens que pertenciam à comunidade.⁴⁹ Grande parte de sua função era arrecadar impostos e, em menor medida, administrar as finanças das *aljamas*, além de ditar as ordenanças (*taqqanot*) que se referiam à vida religiosa, moral e econômica de seus membros. Na prática, as *taqqanot* contribuíam para manter a disciplina social e religiosa e os limites a serem obedecidos pelos judeus nos contatos sociais tanto âmbito interno quanto externo – com a sociedade cristã (BAER, 1985, p. 111; ÁLVAREZ BORGE, 2010, p. 287).

Em algumas comunidades da Catalunha, como Barcelona, o tribunal, *Beth-Din*, detinha autoridade superior as do *neemanin*. Baer (1985, p. 99-100) esclarece que, em processos em que ambas as partes fossem judias, o julgamento era feito pelos *dayanim* (juízes) e segundo o direito judaico. O autor faz uma breve menção ao privilégio concedido por Jaime I às *aljamas* de seu reino, pois garantia aos tribunais arbitrar em casos de infrações em nível penal, civil ou religiosa, punindo com multas, admoestações públicas, expropriação de bens materiais, expulsão do *call* ou da cidade. Os *dayanim* poderiam condenar à morte ou impor outras sanções a delatores (*malshin*).⁵⁰ Assim, a autonomia dos tribunais garantia que o cotidiano da vida em comunidade fosse regido com base no direito judaico composto por estatutos e leis que tinham sua fonte original no Talmude e na *Halachá*. A decisão do tribunal deveria ser reconhecida, confirmada e executada pelas autoridades cristãs e seus funcionários.⁵¹

Sobre as sinagogas, nas regiões catalãs em que o núcleo de judeus era mais extenso, como em Barcelona e Gerona, elas serviam como o local para o culto, pois eram

⁴⁹ Na Catalunha, são os *neemanim* os dirigentes de todos os assuntos da comunidade. Os cargos inferiores são outorgados por eles e confirmados pelo rei. Ainda que algumas vezes acontecesse de o rei impor à *aljama* a aceitação de um funcionário ou um oficial real, a inserção no cargo ocorria pela eleição (BAER, 1985, p. 111).

⁵⁰ Em hebraico, a palavra *malshin* tem o sentido de delator. Segundo a definição de Maimônides, *malshin* é aquele que entrega e delata outro judeu a um tribunal gentio para matá-lo ou açoitá-lo; ou aquele que entrega os bens de um judeu nas mãos de um idólatra ou de um converso, que, para Maimônides, era um idólatra (FOLLADOR, 2016, nota 30). Os governos da comunidade judaica esperavam que os judeus se voltassem automaticamente à *aljama* para administrar ações e disputas legais, mas os arquivos municipais e reais da Coroa de Aragão mantêm evidências substanciais de que os judeus aragoneses também buscavam proteção nas cortes reais (CAPUTO, 2007, p. 9).

⁵¹ Havia algumas exceções, como, por exemplo: em casos graves, a execução das sentenças e a aplicação das penas competiam às autoridades cristãs; em casos de pleitos entre judeus e cristãos, atuava um juiz de cada parte envolvida (ÁLVAREZ BORGE, 2010, p. 287).

acessadas pelo menos duas vezes ao dia para celebrar as três orações diárias,⁵² ou para os encontros de festividades religiosas. Elas funcionavam também como local de reunião do conselho judaico e de academias de estudo da Torá e do Talmude. A sinagoga, servia como local para tratar de questões jurídicas, quando então os judeus neste espaço sagrado faziam seus juramentos em litígios e pleitos. Com isso também exercia um controle maior sobre os limites dos grupos sociais e da comunidade religiosa (BAER, 1981; ÁLVAREZ BORGE, 2010; RAY, 2009, p. 160-162; MONTES ROMERO-CAMACHO 2001, p. 41).

Mas de que maneira a sinagoga exercia esses limites entre os grupos sociais? Levando em conta o uso da sinagoga como local de estudo da Torá e do Talmude⁵³ e, portanto, de exposição sobre o modo de aplicar seu conteúdo, podemos afirmar a dedicação dos rabinos em estabelecer e reforçar o arcabouço das múltiplas regras e leis de ordenação da vida judia. Todos os bairros importantes tinham um rabino (*magister*), cuja função era dirigir a academia e ditar as reuniões religiosas. Os rabinos não possuíam um cargo oficial que os permitisse interferir na vida jurídica e constitucional da comunidade, mas gozavam de respeito como uma pessoa que se diferencia dos demais em assuntos talmúdicos. Os juízes pedem seus conselhos em suas decisões, sua opinião é consultada com relação à tributação dos membros dos bairros, se assegura sua conformidade na redação de resoluções da comunidade e as ordenanças lhe são apresentadas para interpretação em casos particulares (BAER, 1985, p. 129). O modo como ele orientava para que fossem aplicadas as leis civis e cerimoniais permite observar como funcionavam os mecanismos de disciplina social e religiosa e de que maneira elas afetavam as relações cotidianas da comunidade judaica com os cristãos. Como exemplo mais amplo, citamos a *Kashrut*, um conjunto de leis derivadas de versículos do Pentateuco (Torá) que normatizava toda a dietética judaica, desde formas de abate de animais até alimentos permitidos e proibidos. Em observância a essas leis, os judeus catalano-aragoneses não deveriam recorrer à zona cristã para adquirir certos tipos alimentos e as autoridades laicas permitiam que fossem construídos, dentro dos limites dos bairros judaicos, abatedouros e açougues que forneciam a carne ritualmente pura (*kasher*) (RIERA I SANS, 2009, p. 146).

⁵² A reza da manhã (*shacharit*), no começo do dia; as rezas da tarde (*minchá*) e da noite (*maariv* ou *arvit*), acopladas no entardecer.

⁵³ Apenas nos níveis superiores de ensino, pelas academias, isto é, *yeshivot*.

Blasco Martínez (2004) comenta sobre esse fato ao considerar que os judeus não se inseriam na atividade agropecuária da sociedade cristã, pois, em virtude das ordenanças talmúdicas, essa função era incompatível com o respeito ao Sábado e a algumas festas judaicas, que presavam pela pureza ritual. Assim, o autor afirma: “[...] naturalmente, nunca foi permitido a eles formar parte das associações cristãs nem a vender estes alimentos que, como a carne, possuíam significação religiosa especial no Judaísmo” (BLASCO MARTÍNEZ, 2004, p. 83, *tradução nossa*).

A necessidade de fazer exegese com base nos textos talmúdicos para (re)ordenar o social, definir seus limites e estabelecer as concepções do sagrado foi longa e produtiva nas comunidades judaicas da Catalunha e é uma característica comum das comunidades judaicas diaspóricas. É bem antiga a correspondência entre estudiosos judeus de Barcelona e o rabino Amran Gaón (869-877), na Babilônia. Eles o consultavam sobre temas religiosos e legais para auxílio no gerenciamento da comunidade local (BAER, 1981, p. 33). Podemos destacar, no contexto ibérico mais amplo, personalidades judaicas proeminentes como Yehuda Halevi, Maimônides e Abraham ibn Ezra, que, além de terem contribuído para interpretação de textos importantes para organização de suas comunidades, também defenderam as bases do Judaísmo normativo em momentos de confronto com as concepções cristãs (FALBEL, 1983, p. 103; MARTÍN, 2009, p. 34). Essas autoridades *sefarditas* possuem em comum o fato de ter precisado se adequar às mudanças adversas que os cercavam e responder às demandas internas e externas que os questionavam.

É a esta tradição ibérica que nosso autor, Moisés ben Nahmânides, pertence e defende. Acreditamos também que é no campo das mudanças adversas e da necessidade de respostas para as demandas externas que podemos observar de que maneira a identidade social judaica catalã foi representada. Como vimos, a utilização do Talmude como recurso para gerir a comunidade é comum nas três instituições judaicas. Com base no livro, tais instituições construíram a maneira singular dos judeus ocuparem seu lugar na sociedade cristã. Nahmânides, como um membro distinto e principal representante de seu grupo, apresenta esta centralidade e historicidade do livro em sua narrativa sobre o Debate.

Cabe destacar, aqui, um dos aspectos mais amplos e fundamentais para pensar a cultura e a construção da identidade judaica. Como observou Feldman num artigo publicado em 2018 pelo *Arquivo Maaravi*,

A pressão do mundo externo hostil e majoritário gera nos judeus e no judaísmo mecanismos de defesa, de ajuda mútua e de identidade. Um destes mecanismos de resistência ordenado e explicado em detalhes pelo Talmude pode ser visto sob a forma de círculos (ou ciclos) concêntricos. Uma estrutura que cerca o dia a dia e ajusta o micro com o macro, os detalhes com o todo numa coerente lógica e num entendimento do mundo, da História e da vida humana. Assim no nosso entendimento a sobrevivência do judaísmo é dialética que tem por base o judaísmo normativo que cerca os judeus e o judaísmo com o controle do cotidiano e dá um significado à história. Essa teleologia dá sentido a resistência e a continuidade. Em contraponto a capacidade de adaptação e de evolução do judaísmo, dimensiona e areja os arcaísmos e permite aos judeus se adequar as mudanças, responder as demandas internas e externas que o questionam (FELDMAN, 2018, p. 15-16).

Com o suporte dessa colocação, acreditamos que é a partir de tal “teleologia que dá sentido à resistência e a continuidade” que podemos entender a identidade judaica que Nahmânides representa em sua narrativa do Debate de Barcelona. Essa identidade é dotada da necessidade de fazer com que se reconheça sua existência por meio de uma exibição de unidade fundamentada em antecedentes históricos, como ele mesmo declara em sua narrativa: “[...] pois tudo o que fazemos hoje é de acordo com os costumes e práticas que observamos nos sábios do Talmude, desde o dia em que foi composto até agora (*A Vikuah*, p. 113).

Comprometido com o lugar dos judeus no seio de uma sociedade majoritariamente cristã, Nahmânides, em sua versão da disputa, construiu argumentos que visavam fortalecer os mecanismos de resistência cultural de um grupo minoritário e diaspórico. Desse modo, mostra aos seus destinatários que o Talmude não deveria ser objeto de discussão pelo lado cristão, pois o propósito do livro era definir os contornos de uma comunidade cuja tradição não poderia ser modificada em nenhum aspecto pelas atividades missionárias dominicanas.

3.2 AS DIVERGÊNCIAS INTERPRETATIVAS EM TORNO DA FIGURA MESSIÂNICA

Como dito na introdução deste texto, a fim de elucidar as problemáticas elencadas na leitura de nossas fontes, seguimos os pressupostos metodológicos da Análise de Conteúdo concebida por Laurence Bardin (2001) e aplicamos como principal técnica de trabalho a análise categorial qualitativa. Logo, adotamos duas categorias temáticas distintas, ambas relacionadas aos objetivos específicos de nossa pesquisa, que nortearam nosso trabalho. Na primeira categoria, agrupamos as passagens que descrevem de que maneira frades e rabinos interpretavam os textos judaicos e como as divergências interpretativas foram motivos de conflitos entre os disputantes. Na segunda, observamos os atributos depreciativos que cada lado utiliza para defender sua fé e rechaçar a do *outro*. Nas páginas seguintes, iremos compará-las, avaliá-las e confrontá-las, para apresentarmos o tratamento dos resultados obtidos, inferência e interpretação, os quais demonstram a validade de nossa hipótese de pesquisa, isto é, a de que o Debate de Barcelona representou o conflito de identidades e se relaciona a um processo de demarcação de fronteiras entre Judaísmo e Cristianismo.

Antes de começarmos a analisar as produções de alteridades e identidades nas versões judaico-cristãs, é necessário entender as expectativas em torno da figura messiânica, pois foram elas o cerne do Debate de Barcelona e o que acentuou as fronteiras entre Judaísmo e Cristianismo. Esta seção, portanto, faz uma análise do papel que judeus e cristãos atribuem ao Messias, demonstrando as diferentes interpretações sobre os escritos compartilhados da Bíblia hebraica.

A crença na vinda de um Messias com atributos especiais, enviado por Deus, redentor e libertador dos opressores é uma convicção histórica da tradição judaico-cristã e remonta ao primeiro século da Era Comum. O anseio por um libertador adveio de um ambiente sócio-político marcado por desigualdades, opressões, perseguições e por um regime de dominação escravista na Judeia, naquela época província do Império Romano. Nesta conjuntura, predominou a representação de um Messias escatológico, com atributos simbólicos e expectativas de libertação das mãos do opressor para o estabelecimento de uma nova era (SILVA, 2017, p. 250-252; 256). Para o povo de Israel ser liberto dos opressores romanos, dever-se-ia obter ajuda de um representante guiado por Deus, na tipologia do rei David, que, além de libertador, estabeleceria a consecução do plano divino para o povo judeu e para todos os povos em geral. Por isso, aquele momento foi marcado pela busca por uma saída

sobrenatural que se fez nas crenças de restauração da dinastia davídica, bastante difundidas. Essas crenças nunca deixaram de existir⁵⁴, mas foram dotadas, a partir de então, por uma forte conotação mística (FELDMAN, 2006, p. 14).

O anseio pelo estabelecimento do governo messiânico era comum e compartilhado por todos os judeus, porém a compreensão de como se daria sua vinda e os atos que ele iria promover para libertar os judeus das mãos dos seus algozes e instituir um novo tempo se manifestou de modo controverso. Muitos foram os textos da Bíblia hebraica utilizados como anúncios do Messias, resultando em concepções antagônicas, as quais foram “[...] delimitadas claramente em fronteiras entre messianismo judaico antigo e cristianismo primitivo” (SILVA, 2017, p. 251). A análise detalhada desses textos foge ao propósito desta dissertação, porém gostaríamos de citar adiante algumas dessas passagens que foram usadas especificamente no Debate de Barcelona para ilustrar esta realidade da antiga controvérsia messiânica entre judeus e cristãos.

De acordo com narrativa de Nahmânides, a primeira referência bíblica citada por Pablo Christiani para ser discutida foi Gênesis 49:10, que diz: “[...] o cetro não se afastará de *Judá* [...] até que venha Siló”. A segunda foi a de Isaías 52:13, que diz: “Eis que o meu *Servo* há de prosperar”. Por fim, a terceira e última passagem encontra-se em Salmos 110:1, “Disse o Senhor ao meu Senhor: Senta-te à minha *direita*” (*A Vikuah*, p. 114, 121 e 145. *Grifos nossos*). Com base na profecia de Gênesis, tanto judeus quanto cristãos acreditavam que de Judá viria um rei com características de um Messias escatológico para estabelecer o seu cetro (poder). No entanto, tais características foram compreendidas de modos diferentes.

Pelo lado cristão, a identidade do *Servo* de Isaías foi formada pelo sofrimento. O Messias, filho de David, iria sofrer com a perseguição de seus inimigos até que fosse levado à morte de forma ignominiosa. Ao longo de sua vida, ele teria sido pacifista, solidário com os oprimidos e, embora crítico às autoridades e ao imperialismo romano, não recorreria às armas para estabelecer o seu governo, mas optaria pela misericórdia e pelo perdão como armas sobrenaturais da transformação mística na condição de

⁵⁴ Para uma discussão mais aprofundada sobre esse assunto, consultar Feldman (2006).

sofrimento e opressão da humanidade (SILVA, 2017, p. 258-260). Os Evangelhos, portanto, advogam que Jesus de Nazaré foi o Servo sofredor descrito por Isaías, que ofereceu a outra face aos seus inimigos como sinal de não violência e de submissão às autoridades que ele alegava terem sido instituídas por Deus. Desta maneira também deveriam agir aqueles que o reconheciam como o Messias, os quais, pela mudança espiritual que sua vinda proporcionou, não se sentiriam oprimidos por governos tiranos e um dia seriam inseridos num reino que “[...] não é daqui.” (João 18: 36).

Outra característica do Messias cristão era a sua divindade. Os cristãos enxergaram em passagens como o Salmo 101, no ato de sentar-se à direita de Deus, que o Messias teria atributos divinos. Esses mesmos atributos são observáveis em seu nascimento extraordinário, que, segundo a crença cristã, fora anunciado em Isaías (7: 14) “Eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome de Emanuel”, e foi realizado em Mateus (1: 23) “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel”. Assim, o Messias seria ao mesmo tempo divino e humano, gerado por Deus no ventre de uma mulher, teria vindo para estabelecer um reino na esfera sobrenatural e um dia voltaria para levar a humanidade para outra realidade, mística e espiritual.

De modo contrário, a expectativa messiânica judaica do primeiro século sedimentou a concepção de um Messias com atributos de guerreiro. O Messias, filho de David, viria para estabelecer o governo através de um líder guerreiro e carismático, com atributos especiais, não divinos, que resgataria os judeus de modo literal das mãos de seus opressores. Para que fosse identificado o verdadeiro Messias, ele deveria lograr o retorno de todos os judeus dispersos pelo mundo a sua terra natal e executar a reconstrução do Templo destruído em 70 d.E.C (SILVA, 2017, p. 260-261). Além disso, certas profecias sobre os tempos messiânicos deveriam se cumprir. Conforme a narrativa nahmanidiana algumas delas seriam: o estabelecimento de seu domínio “[...] de mar a mar, desde o rio até os confins da terra” (Salmos 72: 8); o fim das guerras no mundo, porque todos “[...] quebrarão suas espadas, transformando-as em relhas [...] uma nação não levantará a espada contra a outra, e nem se aprenderá mais a fazer guerra” (Isaías 2: 4); e a disseminação do conhecimento do Deus de Israel “[...] porque a terra ficará cheia do conhecimento do Senhor, como as águas enchem o

mar” (Isaías 2: 4) e “[...] não terão mais que instruir seu próximo, ou seu irmão, dizendo: Conheci o Senhor. Porque todos me conhecerão” (Jeremias 31: 34) (*A Vikuah*, p. 130-131).

Para os judeus, Jesus não cumpriu esses critérios representativos da era messiânica. Ademais, eles não aceitavam a interpretação de que Isaías teria profetizado sobre o nascimento virginal do Messias e de que a passagem de Gênesis 1: 27 fizesse menção a um ser divino subsistente em três pessoas, como foi afirmado em João 5: 7. Neste sentido, embora judeus e cristãos tivessem atribuído elementos escatológicos sobre o advento do Messias, foi com base em concepções divergentes da Bíblia hebraica que o Judaísmo deixou em aberto as possibilidades de interpretação para a realização da era messiânica, enquanto o Cristianismo a definiu na pessoa histórica de Jesus de Nazaré (SILVA, 2017, p. 258).

Como resultado, tanto a parte cristã quanto a judaica adotam perspectivas tipológicas, bem como projetam uma imagem sobre os judeus e cristãos que não aderiram a tais modelos interpretativos. No Talmude, há referências aos *minim* (cristãos) e menções de interpretações que os cristãos faziam de certas passagens da bíblica hebraica. Essas alusões objetivam representá-los como uma seita de “idólatras” que, por compreenderem mal as escrituras, concederam atributos divinos à imagem de um homem, oferecendo-lhe a adoração que só caberia a Yahweh (FALBEL, 1983, p. 102; JOHNSON, 2001, p. 20-21). Enquanto isso, os postulados de Agostinho de Hipona representavam os judeus como “carnais” por terem dado preferência ao método de leitura literal das escrituras, cegos para o que os profetas disseram nas entrelinhas sobre a chegada do Messias. Assim sendo, a tradição cultural judaica e a cristã organizaram muitos dos padrões das tradições literárias compartilhadas, pelos quais ambos os grupos vieram a ser representados em contraposição ao longo da Idade Média.

Por ocasião do Debate de Barcelona, acrescentaram-se aos textos da Bíblia hebraica escritos do Judaísmo rabínico para abordar as expectativas em torno da figura de um salvador. Portanto, o tema para a discussão foi formulado com base na antiga divergência sobre a concepção messiânica entre judeus e cristãos, porém a parte cristã utilizou o método escolástico de investigação, com a intenção de demonstrar

que, além dos judeus fazerem uma leitura “carnal” das escrituras, eles também faziam uma leitura irracional, pois não reconheciam a autoridade dos próprios textos.

A partir dessa abordagem pudemos enxergar, no conflito de interpretações descrito nas narrativas do evento, um caso de “configurações intelectuais múltiplas”, através das quais os acontecimentos em Barcelona foram contraditoriamente construídos (CHARTIER, 1993, p. 23), pois da parte dominicana acreditava-se que o sistema escolástico de interpretação dos textos mostrou-se imbatível. A parte judaica, entretanto, pela contra-argumentação de Nahmânides, desmantelou tal perspectiva, demonstrou a diferença entre o método alegórico e literal de leitura e enfatizou a antiga visão tipológica sob alegação de que o principal elemento de divergência entre judeus e cristãos se encontrava na compreensão dos atributos divinos do Messias. É este o assunto que abordamos na próxima seção.

3.3 AS DIVERGÊNCIAS INTERPRETATIVAS COMO UM CASO DE CONFIGURAÇÕES INTELECTUAIS MÚLTIPLAS

Em nosso trabalho, partimos do pressuposto de que o modo como foi narrado o conflito entre Pablo Christiani e Moisés Nahmânides sobre as divergências interpretativas em torno da figura messiânica foi o reflexo de uma pretensa relação de poder entre judeus e cristãos naquela ocasião. Para confirmar essa ideia, foi necessário analisar os motivos que levaram a ordem dominicana a se autorrepresentar como douta e letrada, a partir do que concluímos que foi devido o contato dos frades pregadores com a promoção de ideias que ameaçavam a fé católica. Analisamos também a maneira pela qual as autoridades judaicas catalãs promoviam elementos de distinção social em relação à sociedade majoritária que a cercava. Nesse caso, observamos a atuação de Nahmânides como líder comunitário e concluímos que os representantes da *aljama* usaram mecanismos de resistência cultural para se contrapor às investidas externas que ameaçavam a sobrevivência do Judaísmo enquanto estruturação social e religiosa. A partir deste momento interessamos aprofundar o estudo acerca do recurso intelectual adotado pela Ordem Dominicana, que funcionou como suporte para apropriação dos textos rabínicos – um modo de representar a superioridade intelectual cristã frente aos seus adversários judeus. Como consequência, importa-nos também examinar mais detidamente o

mecanismo de defesa utilizado por Nahmânides para se contrapor às investidas dominicanas.

Como o Debate de Barcelona foi promovido pela Ordem Dominicana, o método escolástico adotado por seus representantes dominou toda discussão, agregando ao conjunto de provas rabínicas fornecidas por Christiani o método de classificar e delimitar o modo de interpretação dos textos. Os procedimentos passavam por quatro etapas: primeiro, a leitura (*lectio*); depois, a colocação de um problema (*questio*); em terceiro, a discussão e o debate em torno da questão (*disputatio*), ponto alto de todo o método; e, por último, a solução do problema (*determinatio*), fruto de uma decisão intelectual do mestre. Desse modo, era estruturado um diálogo no qual deveriam ser demonstradas argumentações plausíveis com claras distinções dos conceitos envolvidos na discussão (ALESSIO, 2006, p. 367-375; LE GOFF, 1989, p. 76-78).

Portanto, este recurso enfatizava a dialética como meio para ampliar o conhecimento por inferência e resolver as contradições da fé. Dito isso, passemos então a observar como o relato latino apresenta o desenvolvimento da discussão:

- 1) “[...] irmão Paulus [...] propôs ao citado Mestre judeu que ele provasse [...] através dos escritos aceitos e respeitados pelos judeus” (*O Relato Cristão*, p. 159). Aqui, ficava definido que a *auctoritas* provinha dos textos judaicos, os quais seriam lidos (*lectio*) para serem investigados pelos mestres: rabinos e frades.
- 2) Logo em seguida, colocou-se o problema (*questio*): “[...] propôs ao citado Mestre judeu [...] os seguintes pontos: que o Messias (cuja interpretação é ‘Cristo’) que os judeus esperam obviamente já havia vindo; também, que o Messias, como foi profetizado, devia ser ao mesmo tempo Deus e homem; ademais que ele sofreu e morreu para a salvação da raça humana; e ainda, que os assuntos legais e cerimônias se extinguíram e deviam ser extintos após o advento do citado Messias” (*O Relato Cristão*, p. 159).
- 3) Por conseguinte, foi feito o debate em torno da questão (*disputatio*): “[...] Quando o citado Moisés foi questionado se desejava responder às questões acima mencionadas, ele disse e asseverou com firmeza: ‘Sim’” (*O Relato Cristão*, p. 159-160).

- 4) Por fim, foi apresentada a solução do problema (*determinatio*): “[...] Ihe foi provado que ele não merecia ser chamado de ‘Mestre’”. E ainda: “[...] Ihe foi provado cabalmente, tanto pela autoridade da Lei e dos profetas, como pelo Talmude, que Cristo na verdade já havia vindo, como os cristãos creem e pregam” (*O Relato Cristão*, p. 160).

Esse modelo de interlocução inferia uma tese demonstrada pela exposição da argumentação afirmativa pela negativa, definindo e distinguindo claramente os conceitos envolvidos na discussão, com o objetivo de demonstrar os dogmas cristãos sobre o Messias e provar a todas autoridades intelectuais o seu valor. O que sustentava a tese era a força de quem falava, não a argumentação propriamente dita. Assim, a questão a ser respondida com base nos textos de *auctoritas* do Judaísmo rabínico era: o Messias prometido aos judeus já veio ou ainda estar por vir?

Dotar os textos judaicos de *auctoritas* garantiria que a Verdade do Cristianismo não seria refutada. Caso Pablo Christiani conseguisse provar sua tese, Nahmânides teria de reconhecer o Cristianismo com base nos textos talmúdico-*midráshicos*. Se ele não obtivesse êxito, o Cristianismo não teria sido refutado. Essa técnica, por meio da qual o lado cristão não perderia nada, enquanto as concepções judaicas sobre o Messias estavam sendo questionadas, só pode indicar que o Debate de Barcelona foi previamente estruturado pelos dominicanos do modo como explicitamos acima.

Caso os dominicanos e seu principal porta-voz, Pablo Christiani, pudessem demonstrar, fundamentados na autoridade dos textos do Judaísmo rabínico, que o Messias já havia chegado, que fora profeticamente predito como divino e humano e que seu sofrimento e a morte também haviam sido profetizados, então apenas uma figura poderia demonstrar essas três características principais: Jesus de Nazaré. Isso fica claramente afirmado na passagem: “O presente argumento não tem relação com Jesus. A questão é saber se o Messias já veio ou não” (*A Vikuah*, p. 150).

Assim, em trechos como: “Acreditais que essa passagem fala do Messias?” (*A Vikuah*, p. 121) ou “Acreditareis, então, que ele já veio?” (*A Vikuah*, p. 129), o lado cristão não responde as argumentações do rabino dizendo que Jesus não pode ser o Messias, mas, de outro modo, eles tentam encontrar, nas mesmas arguições, provas de que os

textos citados falam do advento do Messias. Por meio do constante jogo de perguntas e respostas característico do método escolástico, o objetivo era, de maneira independente e racional, fazer a combinação dos fios em uma prova irrefutável da Verdade do Cristianismo. Assim sendo, os conceitos envolvidos e seus respectivos significados (*determinatio*) podem ser agrupados da seguinte maneira:

Quadro 1 – Sistematização dos conceitos envolvidos, seus significados e referências

Conceito	Significado	Referências
O advento do Messias	<p>“[...] em Judá não há nem cetro nem líder, é certo que o Messias que deveria ser enviado já chegou” (<i>O Relato Cristão</i>, p. 161).</p> <p>“Atrele sua vaca, atrele seu arado, prenda a pá, pois seu Messias já é nascido” (<i>A Vikuah</i>, p. 119).</p>	<p>Gênesis 49, 10</p> <p><i>Midrash</i> das Lamentações [II: 57]</p>
Doutrina da divindade	<p>“Ele é mais honrado do que os anjos [...]” (<i>A Vikuah</i>, p. 131).</p> <p>“E quem é esse que o rei Davi chama de ‘meu Senhor’, se não um personagem divino?” (<i>A Vikuah</i>, p. 145,).</p> <p>“E o espírito de Deus pairava sobre a face das águas – este é o espírito do Messias.” (<i>A Vikuah</i>, p. 150).</p>	<p><i>Agadá</i> [Yalcut Isaías, 476]; Isaías 52, 13</p> <p>Salmos 110, 1</p> <p><i>Rabá Berishit</i> [2,4]; Gênesis 1, 2</p>

Humanidade do Messias	“[...] o fato de o Messias ter nascido entre os homens é a mesma coisa que ter vindo para os homens” (<i>O Relato Cristão</i> , p. 160).	Talmude Salmos 95, 7
Sofrimento e morte do Messias	“[...] o sofrimento que o Messias assumiu foi a execução de Jesus, que ele aceitou por sua própria vontade” (<i>A Vikuah</i> , p. 133).	<i>Agadá [Pesiqta Rabati]</i> 36, 1]

Fonte: elaboração da autora.

Foi com esta demonstração de que as escrituras comprovam que Jesus assumiu as características proféticas do Messias que o relato cristão alegou sua vitória, julgando que o método escolástico era infalível. Isso pode ser observado quando, de acordo com a narrativa latina, Nahmânides afirma que o Messias ainda não havia chegado e: “Contra essa resposta, foi citada a autoridade do *Talmude* [...]. Portanto, é evidente que o Messias já veio, pois, a autoridade não mente” (*O Relato Cristão*, p. 160-161).

Segundo a versão hebraica, a atitude de Nahmânides foi desacreditar a proposta de Christiani de que as passagens citadas detinham autoridade para tratar da expectativa messiânica. Ele argumenta que muitas delas eram alegorias e não deveriam ser utilizadas como fatos ou como comprovação de fatos, ou que guardavam revelações desconhecidas que somente os sábios rabinos que as escreveram conseguiram compreender. Para tanto, segundo sua narrativa, ele explicou aos seus interlocutores as principais diferenças entre os livros judaicos:

Saibam que nós judeus temos três tipos de livros: o primeiro é a Bíblia, na qual todos acreditamos com total fé; o segundo é chamado o *Talmude* e é uma explicação dos mandamentos da *Torá*, pois que existem 613 mandamentos na *Torá*, e cada um deles é explicado no *Talmude* e nós acreditamos nessa explicação dos mandamentos; e também temos um terceiro livro, que é chamado de o *Midrash*, que significa “Sermões”. É como se o bispo se levantasse e fizesse um sermão e alguém dentre seus ouvintes gostasse tanto, que decidisse registrá-lo por escrito. Quanto a este livro, o *Midrash*, se alguém quiser acreditar nele, muito bem, mas se não acreditar, não faz mal (*A Vikuah*, p. 124).

As passagens da *Agadá*, contidas no *Midrash*, foram as mais utilizadas por Pablo Christiani para demonstrar que o Messias já havia chegado. Nahmânides acusa o frei de interpretar os *midrashim* de maneira errada, alegando que não deveria ser atribuída real importância para os assuntos abordados ali, pois eram alegorias (*A Vikuah*, p. 111-151). Mais de uma vez ao longo da discussão o rabino diz *não acreditar* nos contos das *aggadot* e que havia outras interpretações que ele desconhecia ou não aceitava. Deste modo, Nahmânides não aceitou a proposta de apresentar uma voz interpretativa unificada ou uma exegese sistemática e coesa sobre a figura messiânica. Desarticulando a base na autoridade (*auctoritas*) rabínica, ele alega que é desnecessário continuar o debate (*disputatio*) sobre o tema (*questio*) proposto:

Eu respondi: No início, decidimos que discutiríamos primeiro se o Messias, já veio como afirmais, e depois então se ele era divino. Porém, ainda não demonstrastes que ele veio, pois eu refutei todos os argumentos vãos que apresentastes. Portanto, eu venci essa questão, pois o ônus da prova cabe a vós e esta era a vossa incumbência. E se não concordais que eu venci, prometo trazer provas mais completas sobre o assunto, se estiverdes dispostos a ouvir-me. E quando ficar claro que vosso Jesus não é o Messias que haverá motivo para discutirmos se o Messias que há de vir para nós no futuro será totalmente humano, ou o que será (*A Vikuah*, p. 144).

Todavia, devemos considerar que a postura de rejeitar as passagens da *Agadá* foi mais uma tática de defesa do rabino do que a demonstração do seu verdadeiro ponto de vista sobre o assunto. É improvável que essa abordagem racionalista que qualificou os textos como meros sermões ou histórias críveis ou não realmente apresentasse a opinião desse místico cabalista que, em seus escritos exegéticos, interpretava literalmente os contos das *aggadot*, atribuindo-lhes autoridade (ROTH, 1950, p. 127). Funkestein (1971, p. 382) argumenta que essa postura é característica da situação polêmica judaica, pois, nas exegeses bíblicas, Nahmânides demonstra a necessidade de concordar uma interpretação alegórica e cabalística, como é expressa nos *midrashim*, para a compreensão real de cada passagem bíblica.

Por isso, defendemos que sua abordagem é mais uma estratégia para se defender das ameaças de Christiani do que uma demonstração do que ele compreendia sobre os trechos discutidos. Caso ele não adotasse essa postura, provavelmente em outras ocasiões ao longo da discussão ele teria que concordar com Christiani sobre a interpretação de certas passagens que falam do Messias, como podemos observar no debate sobre o servo sofredor descrito por Isaías:

Então o homem retrucou: “Mas a passagem começando pelas palavras ‘Eis que meu servo há de prosperar...’ [Isaías 52, 13] narra o assunto da morte do Messias, como ele foi subjugado e colocado entre os perversos, exatamente como aconteceu a Jesus. Acreditais que essa passagem fala do Messias?”

E eu lhe disse: “Conforme o significado verdadeiramente patente da passagem, ela fala apenas do povo de Israel em geral, pois assim os profetas o chamam continuamente: ‘Israel, meu servo’ [Isaías 41, 8] e ‘Jacó, meu servo’ [Isaías 44, 1].”

Disse então frei Paulo: “E, contudo, eu demonstrarei a partir das palavras de vosso próprios Sábios que a passagem fala do Messias.”

Eu lhe respondi: “É verdade que nossos Mestres, que sua memória seja abençoada, nos livros da *Agadá*, interpretaram que a passagem fala, de forma alegórica, do Messias. [...]” (*A Vikuah*, p. 121).

Como observou Maccoby (1996, p. 46), os excertos na *Agadá* que interpretam o servo sofredor de Isaías como o Messias “[...] os judeus medievais tendiam a ignorar, pois sentiam que representavam como que uma desvantagem para a controvérsia judaico-cristã”. Por isso, a manobra seguinte de Nahmânides na sequência deste trecho foi apelar para os elementos dessa controvérsia:

Mas nunca disseram (os Mestres) que o Messias seria morto pelas mãos de seus inimigos. Vós nunca encontrareis em qualquer literatura de Israel, seja no *Talmude*, seja nos livros da *Agadá*, que o Messias, filho de Davi, algum dia seria morto, ou que seria traído e entregue aos seus inimigos, ou que seria sepultado entre os perversos (*A Vikuah*, p. 122).

Ainda mais uma vez, em outro momento de sua narrativa, ele se refere à principal parte do conflito entre judeus e cristãos:

[...] o verdadeiro ponto de divergência entre judeus e cristãos reside no que vós dizeis sobre a questão messiânica da divindade; uma doutrina realmente desagradável. [...] a doutrina na qual acreditais e que é o fundamento vossa fé não pode ser aceita pela razão, não encontra base na natureza e tampouco os profetas jamais a expressaram. E nem mesmo o miraculoso pode ir tão longe, como explicarei com provas cabais no devido tempo e lugar, a ponto de o Criador do céu e da terra ter recorrido ao ventre de uma certa judia, lá se desenvolvendo durante nove meses e nascendo como criança; e depois ele cresceu e foi entregue a seus inimigos, que o sentenciaram à morte e o executaram e, depois, como dizeis, voltou à vida e retornou ao seu lugar de origem. A mente de um judeu, ou de qualquer outra pessoa, não consegue aceitar isto; e vossas palavras são pronunciadas totalmente em vão, pois esta é a raiz de nossa controvérsia (*A Vikuah*, p. 129).

Negando a autoridade das *aggadot* e fazendo menção às diferenças que separavam Judaísmo e Cristianismo, Nahmânides elaborou sua contra-argumentação e não se envolveu na discussão da maneira como fora estruturada pelo lado cristão. Desse modo, podemos analisar, a partir do quadro a seguir, a maneira como ele definiu os conceitos dos atributos messiânicos quando comparados com Jesus:

Quadro 2 – Definição dos atributos messiânicos em comparação com a figura de Jesus n’A *Vikuah de Nahmânides*

Conceitos	Significado	Referências
O advento do Messias	“[...] os Sábios não afirmam que o Messias havia vindo [...]” (A <i>Vikuah</i> , p. 120).	<i>Agadá no Midrash das Lamentações</i> (II: 57)
Doutrina da divindade	“[...] ele é um homem e não Deus, e o poder de fazer os mortos reviverem não está em suas mãos” (A <i>Vikuah</i> , p. 133).	<i>Agadá: Yalcut Isaías</i> , 476; Isaías: 52, 13
Humanidade do Messias	“[...] o Messias virá e ele será totalmente humano, filho do encontro entre um homem e uma mulher; [...] e será da linhagem e da semente de Davi. Se ele nascesse através do espírito de Deus, como dizeis, não seria ‘do tronco de Jessé’, e mesmo que se alojasse no útero de uma mulher da linhagem de Davi, ele não herdaria o seu reino, pois as filhas, com sua progênie, não transmitem a herança, de acordo com a Torá, quando houver um homem, e sempre houve descendentes masculinos de Davi” (A <i>Vikuah</i> , p. 144).	Isaías: 11, 1; Gênesis: 49, 10; <i>Midrash Leqah Tov</i>

Sofrimento e morte do Messias	“[...] nossos Mestres [...] nunca disseram que o Messias seria morto pelas mãos de seus inimigos” (<i>A Vikuah</i> , p. 121).	<i>Agadá;</i> Talmude
	“[...] sofrimentos, não são nada mais do que a dor que ele sente porque sua vinda se faz demorada e ele vê seu povo no exílio [...]” (<i>A Vikuah</i> , p. 133).	<i>Psiqua Rabati</i> : 36, 1; Isaías: 52, 3; Deuteronômio 28, 32; 2 Crônicas: 13, 9

Fonte: elaboração da autora.

Desta maneira, pudemos observar na versão de Nahmânides o modo como ele elaborou seus argumentos de defesa contra a proposta cristã e reafirmou as concepções judaicas sobre o Messias.

Segundo a narrativa latina, as refutações que Nahmânides fazia sobre os textos foram entendidas como subjetivas e não condizentes com a autoridade dos escritos:

[...] quando não estava disposto a admitir a verdade a não ser compelido pelas autoridades, quando não conseguia explicá-las, ele dizia publicamente não acreditar nas autoridades citadas contra ele, embora estivessem em antigos e respeitados livros judeus, pois, como ele disse, havia sermões nos quais seus mestres, no intuito de exortar as pessoas, muitas vezes mentiam (*O Relato Cristão*, p. 161).

Em todas essas ocasiões, a posição de Nahmânides era rejeitada e a tese cristã confirmada: os textos talmúdico-*midráshicos* substanciam que o Messias já veio:

[...] Ihe foi provado cabalmente, tanto pela autoridade da Lei e dos profetas, como pelo Talmude, que Cristo na verdade já havia vindo, como os cristãos creem e pregam. A isto ele não foi capaz de responder. [...] Ihe foi provado por muitas autoridades do Talmude, [...] e nele estão claramente incluídos a morte de Cristo, sua paixão, sepultamento e ressurreição (*O Relato Cristão*, p. 160-161).

Partindo de um padrão argumentativo polarizado, as interpretações postas por ambos os lados se chocam e divergem.

O lado cristão declara que o reconhecimento da vinda do Messias, como Christiani acredita claramente demonstrarem os textos de autoridade, é fruto de uma transformação interior: “[...] o Messias virá para eles mesmo hoje, se eles ouvirem a sua voz e não endurecerem seus corações (*O Relato Cristão*, p. 160) e da constatação de que Roma é a sede do seu governo [...] ele já veio e está em Roma; ou seja, [...] é Jesus que governa (*A Vikuah*, p. 122-123). Nahmânides, por sua vez, descreve de modo pormenorizado os motivos de não acreditar que o Messias possa ter chegado e vai além, pois critica o que julgava serem as contradições de seu grupo rival. Exemplos disso podem ser tomados a partir de dois excertos da *Vikuah*. No primeiro deles, o rabino descreve eventos históricos que, para ele, comprovam que ainda não chegou o tempo do advento do Messias como descrito pelos profetas:

Pois o profeta diz sobre o Messias: “Que ele domine de mar a mar, desde o rio até os confins da terra”. Jesus, porém, nunca teve nenhum poder, e durante sua vida teve que se esconder de seus inimigos e no fim caiu em suas mãos e não conseguiu se salvar, portanto como poderia ele salvar todo Israel? E mesmo após sua morte, ele não conseguiu o domínio, pois o poder de Roma não se deve a ele. Mesmo antes de vir acreditar em Jesus, a cidade de Roma dominava a maior parte do mundo e depois que foi adotada a fé em Jesus, ocorreu a perda de muitas províncias; e agora os devotos de Maomé tem mais poder do que Roma. Diz o profeta que no tempo do Messias “não terão mais que instruir seu próximo, ou seu irmão, dizendo: Conheci o Senhor. Porque todos me conhecerão” [Jeremias, 31; 34]; e ainda: “Eles quebrarão suas espadas, transformando-as em relhas [...] uma nação não levantará a espada contra a outra, e nem se aprenderá mais a fazer guerra” [Isaias, 2, 4]. Contudo, desde os dias de Jesus até agora, tem estado cheio de violência e saques, e os cristãos vêm derramando mais sangue do que o resto dos povos, além de serem praticantes de adultério e incesto (*A Vikuah*, p. 130-131).

Em outro trecho, Nahmânides oferece alguns elementos que julgava ser a crença bem fundada nas fontes judaicas sobre a vinda do Messias. O centro de sua argumentação é o cetro (poder). Segundo Nahmânides esse poder seria desempenhado por um representante da casa de Judá, um Messias com atributos guerreiros “[...] totalmente humano, filho do encontro entre um homem e uma mulher [...], e da linhagem e da semente de Davi.” (*A Vikuah*, p. 144). Além disso, ele “[...] virá e dominará sobre o papa e sobre todos os reis dos povos, em nome de Deus [...], ele realizará para eles muitos grandes sinais e maravilhas, não os temerá em nada e se colocará contra a cidade de Roma até reduzi-la a ruínas” (*A Vikuah*, p. 131-132).

Assim, enquanto frei Pablo queria provar a caráter racional de seus argumentos, sem colocar em discussão os diferentes pressupostos entre Judaísmo e Cristianismo, Nahmânides, ao desacreditar a autoridade das passagens talmúdicas citadas por Christiani, tentou exatamente focar as diferenças fundamentais entre os dois sistemas religiosos. Neste caso, o processo de demarcação de fronteiras funcionou de modo que, de um lado, Pablo Christiani propôs demonstrar, a partir de uma investigação estruturada em postulados inovadores, que as passagens rabínicas possuíam *auctoritas* para distinguir o Judaísmo antigo do coetâneo e representar a imagem de um Judaísmo irracional, enquanto Nahmânides, a seu turno, reafirma os pontos contraditórios que davam a gravidade da discussão sobre a antiga divergência das concepções messiânicas entre judeus e cristãos, pois alega que são os cristãos quem, historicamente, elaboram conceitos irracionais.

Mediante aos dados analisados, podemos observar, no modo como as narrativas do Debate de Barcelona demonstram as classificações e distinções dos padrões interpretativos a partir dos livros compartilhados, o fenômeno de “configurações intelectuais múltiplas”, através das quais a realidade do que ocorreu naqueles dias na cidade da Catalunha foi contraditoriamente construída pelo lado cristão e pelo lado judaico. Com isso, acreditamos que os frades pregadores se apropriam do Talmude para demonstrar que o Messias já chegou e que ele governa em Roma. Esta, porém, é a realidade apenas daquele lugar chamado Cristandade, em que somente seriam inseridos os indivíduos que pertencessem a Igreja Católica, a principal instituição de poder normativo da Idade Média. Nesse sentido, o propósito da Ordem Dominicana de se estabelecer como letrada se cumpre e o lado cristão pôde declarar-se vitorioso.

No entanto, do outro lado, Nahmânides argumenta que as autoridades cristãs interpretaram mal o que as escrituras disseram sobre o Messias e que, por isso, nem deveriam sugerir um modelo de interpretação para as fontes rabínicas por mais inovador que fosse. De acordo com ele, essa proposta era absurda, pois para os judeus os atributos que os cristãos alegavam possuir o Messias não poderiam ser provados pela razão humana. A narrativa hebraica deixa claro que Nahmânides não entrou no jogo da discussão do modo que lhe foi proposto, ou seja, com a utilização de recursos filosóficos para comprovar o caráter racional da fé, mas reafirmou que a interpretação cristã tradicional deturpou as profecias da Bíblia hebraica. Assim, ele

conceitua a expectativa judaica em torno do Messias com elementos que divergem da versão cristã e declara que o Messias em que ele acredita ainda estava por vir e que reduziria a cidade de onde os representantes de Jesus governam – a cidade de Roma – às ruínas. Isto demonstra que Nahmânides também entrou na luta pelo poder de representar, pois procurou impor sua concepção de mundo, seus valores, seu domínio e a sua fé. Afinal, não caberia o Talmude no Cristianismo e muito menos o Messias judaico na sede do poder Papal.

3.4 IDENTIDADES E ALTERIDADES

Como vimos na seção anterior as “configurações intelectuais múltiplas” definiram as fronteiras entre Judaísmo e Cristianismo. Este processo, protagonizado por Pablo Christiani e Moisés Nahmânides, impõe que há nas versões narrativas do Debate de Barcelona a utilização de atributos distintos para nomear o “eu” e o “outro”. Demarcar fronteiras significa distinguir quem fica dentro e quem fica fora e, por esta via, construir as diferenças e as identidades (BARTH, 2000, p. 36; SILVA, 2000, p. 81). Com base em Silva (2000) entendemos que a diferença, tal como a identidade, é concebida como autroferente, como algo que remete a si própria e, portando, afirmações negativas sobre (outras) identidades. Assim, identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência (SILVA, 2000, p. 73 e 74). Se considerarmos as diferentes terminologias presentes tanto no relato cristão quanto no relato judaico para denominar a si e o seu rival, podemos observar esse processo de constituição de identidade e diferença.

No relato cristão, enquanto o rabino é denominado de “falso mestre”, o representante dos dominicanos, frade Pablo Christiani é denominado de “expositor diligente da fé” (*O Relato Cristão*, p. 160). Há, na representação da figura de Nahmânides, a tentativa de fixar a alteridade do rabino com atributos que enfatizam que ele mentiu, adotou uma postura covarde e foi incapaz de defender os erros de sua fé. De modo diferente, a atribuída a Pablo Christiani segue a lógica dos valores ligados à classe letrada da Ordem Dominicana, pois mostra como ele foi persuasivo, provou a Verdade cristã contida nas fontes talmúdico-*midráshicas* e defendeu cabalmente a autoridade da tradição judaica (*O Relato Cristão*, p. 160).

Em se tratando dos atos promovidos pelos dominicanos, já nas primeiras linhas do relato cristão fica estabelecida a “[...] instância dos Frades Pregadores [...]” em tratar sobre os assuntos em pauta na discussão e que “[...] se encontrava[m] presente[s] no mesmo local junto com muitos outros judeus que pareciam e eram tidos pelos outros judeus como entendidos [...]”, os quais afirmavam que “[...] embora não pudessem eles mesmo defender seus erros, diziam que o citado Mestre poderia responder satisfatoriamente a toda e qualquer questão que fosse formulada” (*O Relato Cristão*, p. 159). Por esse modo, cristãos teriam primazia para manifestar a Verdade, constituindo-se como o grupo privilegiado daquele momento, apto a abordar a alta intelectualidade judaica, “derrubar” e “remover” a sua fé (*O Relato Cristão*, p. 159).

Tal atitude, levada a cabo pelos frades pregadores, evidencia uma clara manifestação do que Fredrik Barth (2000) notou no papel das instituições atreladas ao poder, isto é, combinar algumas orientações valorativas centrais para produzir o processo de manutenção de fronteiras. Essas orientações sugerem, em primeiro lugar, uma classificação de setores da população em categorias distintas, das quais as principais teriam *status* exclusivo e imperativo (BARTH, 2000, p. 37-38). Em nosso caso, essa seria a Ordem Dominicana, com estatuto de pregadores doutos e letrados. Em segundo lugar, o processo exigiria a aplicação do princípio de que os padrões aplicados a uma dessas categorias podem ser diferentes daqueles aplicados a outra (BARTH, 2000, p. 38). Neste caso, a alta intelectualidade judaica é caracterizada como possuidora de uma fé errada.

Cada categoria pode ser associada a uma escala de valores distinta e cabe às instituições orientar os padrões valorativos centrais através dos quais a performance e a excelência de uns pode ser julgada (BARTH, 2000, p. 73). No texto cristão estudado, os valores centrais descritos pelo autor se apresentam na declaração dos propósitos da disputa e na ênfase de que o ato de debate não era motivo para que “[...] a fé no Senhor Jesus Cristo [...] fosse levada à arena aos judeus como se fosse objeto de dúvida” (*O Relato Cristão*, p. 159). A fé católica, conforme exposta pelos dominicanos, era o valor supremo e, como tal, não poderia ser colocada em dúvida e muito menos em discussão; pelo contrário, deveria servir como parâmetro de classificação dos erros dos judeus e dos desvios de sua autoridade religiosa contemporânea.

Quanto à representação ostensiva que os frades fazem de si em relação aos judeus e a Nahmânides, ela pode ser mais bem compreendida se alinharmos a proposta de Barth (2000) com o que Pierre Bourdieu (1996, p. 108) denomina de lutas em torno das identidades. Bourdieu (1996) conceitua esse fenômeno como um caso particular dos confrontos entre as classificações, que se fazem nas disputas pelo monopólio do poder de fazer ver e de fazer crer, de fazer conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por essa via, *de fazer e desfazer os grupos*. Tratando das disputas de identidades no período estudado, o grupo cristão, por estar, através de sua sede papal em Roma, bem estabelecido como autoridade temporal e religiosa, era quem detinha o “monopólio do poder”, de modo que classificava e definia os grupos marginais e estabelecia seus representantes exclusivos e imperativos; em nossa pesquisa, a Ordem Dominicana.

Observando as descrições contidas n’O Relato Cristão sobre Nahmânides e Pablo Christiani e com base nas reflexões feitas até este momento, podemos corroborar as nossas premissas a respeito de um diferencial de poder entre os dois grupos. Concordamos com Elias e Scotson (2000, p. 19-24) acerca da figuração estabelecidos vs outsiders para compreender que determinados grupos se colocam em uma posição mais poderosa, a partir da qual consideram a si mesmos (se autorrepresentam) como superiores (estabelecidos) a outros grupos interdependentes (*outsiders*). Em resumo, os autores compreendem que o grupo com o monopólio do poder estigmatiza o grupo rival. Assim, eles elaboram o conceito de estigma como uma arma poderosa para que os estabelecidos consigam preservar sua identidade e afirmar sua superioridade, mantendo os *outsiders* firmemente em seu lugar. No caso específico do Debate de Barcelona, era a Ordem Dominicana a instituição atrelada ao poder. Ela estava ali para fazer valer as prerrogativas de seu grupo e rotular a autoridade de seu rival com atributos estigmatizantes, os quais se referiam à incapacidade do rabino em oferecer argumentos plausíveis para a defesa do seu modo de ler os textos e em comprovar a veracidade do seu “credo errado”.

Dessa maneira, o modo de exposição dos escritos judaicos pelos frades é classificado como positivo, enquanto a atuação de defesa do rabino é caracterizada de forma negativa. Assim, o relato aborda os momentos em que Nahmânides reconheceu os

argumentos de seu oponente, as ocasiões em que se manteve em silêncio e o modo como foi derrotado e humilhado em público tanto por cristãos quanto por judeus que assistiam ao debate (*O Relato Cristão*, p. 160-162). Isso serviu para provar a excelência e a diligência da exposição de Pablo Christiani e de seus irmãos dominicanos, além de sugerir que o Judaísmo contemporâneo era incompatível com aquela realidade social e constatar que o rabino não merecia ser chamado de mestre (*O Relato Cristão*, p. 160-162). Nesse sentido, é verossímil que a representação construída pelos frades em relação aos judeus e a Nahmânides possa ser pensada pelo processo de oposições binárias em que “eles” são dotados de atributos negativos e “nós” de características positivas, como defendemos em nossa dissertação.

Barth (2000, p. 38) frisa que quanto maiores as diferenças entre “nós” e “eles”, maiores as dessemelhanças dos padrões valorativos e maiores as restrições à interação entre grupos distintos, pois os *status* e as situações presentes na totalidade do sistema social que envolvam comportamentos discrepantes no tocante às orientações valorativas devem ser combatidos e evitados. Podemos verificar essa diferenciação em uma passagem já citada, mas de suma importância para os objetivos desta pesquisa. Nas primeiras linhas da narrativa cristã, se diz que a discussão foi convocada “[...] não para que a fé no Senhor Jesus Cristo, que por sua veracidade não deveria ser posta em dúvida, mas para que a verdade daquela fé se tornasse manifesta de modo a derrubar os erros dos judeus e remover a fé confiante de muitos deles [...]” (*O Relato Cristão*, p. 159).

Enquanto grupo com o monopólio do poder, os dominicanos estavam imbuídos da autoridade em fazer ver e fazer crer, fazer conhecer e fazer reconhecer a Verdade do Cristianismo, com objetivo de impor a definição legítima das divisões do mundo social, de conceber uma identidade “natural”, desejável e única e, por essa via, combater, evitar e até mesmo desfazer os grupos desviantes que ameaçavam a autoridade da Santa Sé. Deste modo, a afirmação da identidade cristã e a enunciação da diferença judaica traduz o desejo das autoridades eclesiásticas de garantir o acesso privilegiado a posse do saber como um bem social. Então, demarcar fronteiras entre judeus e cristãos serviria, para o lado cristão, ao propósito de normalizar a Cristandade ameaçada por comunidades textuais autônomas que concebiam a fé a realidade

social de forma diferente. Daí advém o ímpeto dominicano em se apropriar das fontes rabínicas para manifestar a Verdade do Cristianismo.

Enquanto os dominicanos advogavam a autoridade em fazer ver e fazer crer os dogmas cristãos a partir da exposição dos textos da Lei Oral, Nahmânides desprezou a tentativa de convencer a ele e o seu grupo desta maneira. De tal modo, é apenas na representação que Nahmânides faz de si como conhecedor profícuo do Talmude e do *Midrashim* que o rabino conduz grande parte de sua narrativa, em contraste com a representação do seu oponente, Pablo Christiani.

Haja vista que é sempre por intermédio da diferenciação do *eu* frente ao *outro* que podemos perceber de que maneira as identidades são construídas (SILVA, 2000, p. 75-76), devemos analisar a descrição dicotômica que Nahmânides faz de si em relação a Pablo Christiani, a fim de comprovarmos que *A Vikuah* também se relaciona a um proceso de identidades e alteridades. Em alguns trechos da narrativa hebraica, a expressão “converso” é transformada em “apóstata” e “maldito”. Desse modo, Christiani é retratado como desqualificado para oferecer qualquer argumento consistente, acusado de usar “palavras vãs e sem significado” e, ainda, de “não saber ler e entender” as referências textuais que havia citado (*A Vikuah*, p. 114, 116, 128-129, 144, 152). Nahmânides, por outro lado, se autorrepresenta como erudito, mestre, conhecedor de todo assunto sobre a figura messiânica (*A Vikuah*, p. 116, 120, 134, 138).

A narrativa nahmanideana segue fundamentalmente envolta por desacordos sobre o modo de interpretar os textos judaicos. Como o rabino considerava Christiani um judeu, por várias vezes ele reitera seu fracasso em trazer interpretações consistentes e textos que comprovassem suas afirmações. De acordo com o relato de Nahmânides, isso refletia o mal o treinamento em textos talmúdico-*midráshicos* que Pablo recebeu em Montpellier. Assim, o rabino retratou frei Pablo não como cristão, mas como um judeu que falhou em sua formação, traiu sua fé e sua comunidade (CAPUTO, 2007, p. 111). Para Moisés Nahmânides, a fraqueza na abordagem de métodos talmúdicos por Christiani é ainda mais prejudicial para a situação dos judeus na coroa catalano-aragonesa, uma vez que ele apresentou esses argumentos às autoridades cristãs como pontos de vista contidos no cânon judaico:

Que ele me responda [frei Paulo]: ele quer dizer que os sábios do *Talmude* acreditavam que Jesus era o Messias, e que ele não era apenas humano, mas verdadeiramente divino, como pensam os cristãos? Não será fato bem sabido em verdade que o caso de Jesus ocorreu no tempo do Segundo Templo e que ele nasceu e morreu antes da destruição do Templo, enquanto os sábios do *Talmude*, como rabi Akiva e seus companheiros, vieram depois da destruição? E os que compuseram a *Mishná*, Rabi e rabi Natan, vieram muitos anos depois da destruição, e muito mais rav Ashi, que compôs o *Talmude* e o deixou por escrito, pois ele viveu cerca de 400 anos após a destruição. E se estes sábios acreditavam que Jesus era o Messias e que ele e sua fé e religião eram verdadeiros, e se eles escreveram todas as coisas de onde frei Paulo diz que provará isto, se é assim, como então permaneceram eles na religião e prática originais do judaísmo? Pois eles eram judeus e continuaram na religião judaica até o fim de suas vidas e morreram como judeus, eles e seus filhos e seus alunos que ouviram todas as palavras de suas próprias bocas? Por que eles não se converteram ao cristianismo, como fez frei Paulo quando entendeu, através do que eles disseram, que o cristianismo é a verdadeira fé, e ele mudou e se converteu conforme as palavras deles? Mas eles e seus alunos, que receberam a instrução de suas bocas, viveram e morreram como judeus, como nós hoje (*A Vkuah*, p. 113).

A partir do excerto, somos compelidos a fazer a seguinte pergunta: o que poderia ter levado Pablo Christiani a transferir-se para o grupo cristão e cerrar fileiras contra seus antigos irmãos? Não queremos aqui retomar os motivos de sua conversão, como foi sugerido por Cohen (1983), mas tentar entender o ato social de um indivíduo mudar de grupo, de “cruzar fronteiras”, ou seja, de “[...] não respeitar os sinais que demarcam [...] os limites entre [...] diferentes identidades” e, assim, “[...] desestabilizar e [...] subverter a tendência da identidade à fixação” (SILVA, 2000, p. 88). Não é possível dizer ao certo, mas Barth (2000, p. 79-80) nos oferece uma direção para tentarmos compreender tal mudança. De acordo com o autor, a vida social é, na mente de indivíduos concretos, uma possibilidade de alcançar metas e objetivos e de suprir necessidades e expectativas. Desta maneira, a ação social é precisamente a satisfação ou o cumprimento de tais necessidades em um meio de interação, competição, cooperação ou antagonismo. Isso quer dizer que as pessoas decidem participar de um grupo levando em conta as recompensas que esperam obter; se as recompensas forem grandes, pode-se esperar que esse comportamento seja imitado por outros; se, por seu turno, os resultados não forem desejáveis para o ator, não haverá imitação (VILLAR, 2004, p. 183).

Se relacionarmos a proposta de Barth (2000) às conclusões de Nina Caputo (2007), podemos inferir que Pablo Christiani decidiu participar do grupo cristão para se tornar notório no seio daquela sociedade. Segundo Caputo (2007), Nahmânides criticou o

converso por explorar seu treinamento em literatura talmúdica para ganhar destaque dentro da comunidade cristã. Nesse aspecto, a capacidade de Pablo de ler os textos rabínicos desvaloriza a tradição do treinamento talmúdico, na medida em que o torna uma mercadoria, um meio de obter acesso a importantes figuras eclesíásticas e seculares e, assim, galgar posições desejáveis (CAPUTO, 2007, p. 111).

A depreciação do converso pode ser vista nos episódios marcados por ironia e raiva e nas reivindicações por vitória na discussão. Nelas, é demonstrada uma valoração negativa de Pablo Christiani frente à postura mais elevada e desejável de Nahmânides. Podemos observar isso no momento em que, na discussão sobre o significado do termo hebraico *yom* (que, para Nahmânides, significava “tempo” e, para Pablo, significava “dia”), o rei interveio e solicitou que um judeu do auditório dissesse o real significado da palavra. O membro da audiência disse “dia”, então Nahmânides declarou:

“[...] Senhor, meu rei, este judeu com certeza é melhor juiz do que Pablo sobre este assunto, mas não é melhor do que eu. [...] Mas eu falo de assuntos de sapiência com alguém que não sabe e não compreende, e é bem apropriado que tolos venham julgar por ele” (*A Vikuah*, p. 138).

Nesse trecho fica claro que, enquanto Nahmânides se autodeclara erudito, ele define Pablo Christiani como pior ou igual a tolos. Em outras passagens, o rabino diz que o cristão pronuncia palavras vãs e declara que ele não tem vergonha “[...] de falar sobre algo que não conheceis nada (*A Vikuah*, p. 134). Sobre as interpretações dos textos que o próprio Nahmânides propõe, elas são ditas dignas de reconhecimento, pois emanam da tradição dos profetas antigos e dos exegetas rabínicos, podendo ser facilmente compreendidas se seu oponente quisesse aprender e tivesse o “coração aberto” (*A Vikuah*, p. 135).

No entanto, não se pode esquecer que, se nos referimos a Nahmânides e Pablo Christiani como indivíduos representantes de seus respectivos grupos sociais, devemos considerar que grupos sociais imersos em um mesmo ambiente de concorrências e de competições nem sempre são “simbióticos” ou “complementares” (VILLAR, 2004, p. 185). Há entre o agrupamento cristão e o judaico desigualdades de poder impossíveis de ser ignoradas quando se pretende revelar como se fixam suas respectivas identidades.

Tendo tais pressupostos em mente, consideramos a identidade cristã como “norma”, por ser essa uma das formas privilegiadas de hierarquização. A normalização é um dos processos de diferenciação pelos quais o poder se manifesta de modo privilegiado no campo da identidade e da diferença (SILVA, 2000, p. 83-84), como foi constatado no fato do grupo cristão estar no topo das relações de poder do medievo com instituições sociais bem estabelecidas e a prerrogativa de marcar de forma visível e perpetuada a existência de seu grupo; com isso, tinha maior suporte para estigmatizar os grupos rivais. Nesse caso, a identidade “normal” seria a mais desejada e única, dotada de todas as características positivas possíveis e vista simplesmente como a identidade, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de maneira negativa (SILVA, 2000, p. 83).

No que se refere à identidade judaica, devemos perceber de que modo ela é constituída levando em consideração a condição de grupo minoritário cercado pelo grupo majoritário de cristãos. Desta maneira, partimos do pressuposto de que, como minoria, a comunidade judaica adota uma postura que busca garantir sua coesão por meio de traços culturais próprios e irredutíveis às culturas vizinhas, o que inspira atitudes de lealdade grupal à tradição ancestral. Esse processo constituiu uma identidade que faz apelo a antecedentes históricos como um modo de “incluir” os que pertencem a esta tradição e “excluir” os que se desviam dos reais valores nela depositados. Neste caso, “[...] a identidade envolve reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável” (WOODWARD, 2000, p. 13-14).

Podemos verificar essa diferenciação em duas passagens de suma importância para os objetivos de nossa pesquisa. A primeira delas se contrapõe diretamente à postura de Pablo Christiani em utilizar as fontes talmúdicas como provas do messianismo de Jesus:

E foram eles mesmos [os sábios do Talmude] que nos ensinaram a religião de Moisés e dos judeus, pois tudo o que fazemos hoje é de acordo com os costumes e práticas que observamos nos sábios do Talmude, desde o dia em que foi composto até agora. Pois que todo propósito do Talmude é somente nos ensinar a prática da Torá e mostrar como nossos pais a praticaram nos dias do Templo pelos lábios dos profetas e pelos lábios de Moisés nosso mestre, que a paz esteja com ele. E se eles acreditavam em Jesus e em sua

religião, por que razão não fizeram com frei Paulo, que entendeu suas palavras melhor do que eles próprios? (*A Vikuah*, p. 113. Grifos nossos).

Já a segunda passagem se refere à pregação de Jaime I na sinagoga e narra a refutação de Nahmânides sobre os argumentos levantados pelo monarca em defesa do reconhecimento de Jesus como o Messias:

Eu me levantei e disse: “As palavras do senhor nosso rei são nobres, elevadas e respeitáveis, pois provém dos lábios daquele que é mais nobre, elevado e respeitável do que qualquer um no mundo. Porém eu não farei às suas palavras o elogio de dizer que sejam verdadeiras. Pois eu tenho provas claras e argumentos que brilham como o sol para mostrar que a verdade não está com suas palavras, mas não cabe travar polêmica com ele. Apenas uma coisa eu direi [...]. o que rei nos fez ouvir para nos induzir a acreditar que Jesus era o Messias foram argumentos usados pelo próprio Jesus com nossos antepassados, e foi ele mesmo que se empenhou muito em impor esses argumentos a eles, porém eles o rejeitaram com total e vigorosa negativa. Ele foi uma pessoa com maior conhecimento e capacidade para provar suas palavras do que o rei, pois, de acordo com vossa opinião, era divino. *E se nossos antepassados, que o viram e o conheceram, não lheram ouvidos, como haveremos nós de ouvir e acreditar no que disse o rei, que não tem conhecimento sobre o assunto, a não ser através de uma remota história que ele ouviu de pessoas que não conheceram Jesus e não eram da mesma terra dele, como nossos antepassados, que o conheceram e foram testemunhas oculares?*” (*A Vikuah*, p. 153. Grifos nossos).

Podemos observar que a reivindicação feita por Nahmânides está baseada em uma versão essencialista do passado judaico, na qual a história é construída e representada como uma verdade imutável. Ao elaborar a distinção entre Judaísmo e Cristianismo, o rabino faz um apelo a antecedentes históricos, representados pelos “sábios do Talmude” que se recusaram a reconhecer Jesus como o Messias. A obstinada recusa dos judeus em assentir o messianismo de Jesus era um grande erro aos olhos dos cristãos, mas era também uma espécie de demonstração judaica de poder. Essa constatação nos leva a interpretar que há uma dicotomia entre a representação que Nahmânides faz de si, como superior e erudito, em relação ao seu oponente – e o grupo ao qual pertencia – como incapaz e irracional.

Acreditamos que, por meio dos dados analisados, podemos comprovar que as divergências narrativas sobre aqueles dias em Barcelona revelam um contexto marcado por concorrências e competições. Percebemos que, através das “configurações intelectuais múltiplas”, cada lado estava buscando a propriedade do saber para representar sua maneira de estar no mundo e os seus valores. Essas configurações produziram a oposição binária entre ambos, fazendo com que cada um

exigisse o reconhecimento de sua vitória, ou seja, o reconhecimento do caráter substancial de sua identidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o presente trabalho esperamos ter agregado à historiografia do Debate de Barcelona os postulados da Nova História Cultural. Na medida em que as narrativas do evento demonstram as divergências interpretativas sobre o tema abordado, acreditamos que o resultado da discussão representa a reverberação de um conflito de identidades e as relações de poder características do período estudado.

Em busca de identificar como estavam se desenvolvendo as relações de poder no contexto de convocação do Debate de Barcelona, observamos que havia ideias antijudaicas fluindo dos Pirineus como um processo de circularidade cultural. Assim, julgamos necessário analisar o papel da Ordem Dominicana nesse processo, pois os frades pregadores foram os responsáveis por auxiliar na adoção das diretivas antijudaicas nos reinos ibéricos e por promover discussões polêmicas com os judeus. Observar os passos do principal promotor da querela, o mestre dominicano Raimundo de Peñaforte, foi de suma importância nesta investigação. Ele orientou Jaime I a adotar as leis lateranense em seu reino. Além disso, identificamos que do Debate de Paris ao Debate de Barcelona, os frades sob a tutela de Peñaforte na Catalunha, aprimoraram seu discurso e mudaram sua tática de abordagem da Lei oral. Em Barcelona, eles se autorrepresentavam como doutos e letrados e se viam como capazes de apropriar o Judaísmo rabínico para garantir a autonomia cristã em todas as áreas do saber.

Foi liderando os estudos das línguas orientais e dos livros pós-bíblicos e contando com adesão do converso Pablo Christiani que Peñaforte deu um impulso significativo aos projetos missionários entre os judeus. De tal maneira, o converso ofereceu a proposta de utilizar referências talmúdico-*midráshicas* para a comprovação de que o Messias esperado pelos judeus já havia chegado. Assim, a partir da estruturação da disputa com recursos escolásticos, os dominicanos apresentaram uma abordagem que não colocava em risco as concepções fundamentais do Cristianismo na tentativa de demonstrar a racionalidade da fé cristã.

As passagens talmúdico-*midráshicas* que se achavam no centro do debate foram motivos de divergências interpretativas. Tais divergências funcionaram como “configurações intelectuais múltiplas”, em que cada lado buscou representar a superioridade de suas concepções religiosas e defender a posição distinta de seu grupo. A problemática de nosso trabalho girou em torno do conflito de identidades observáveis nos termos depreciativos que cada representante atribuiu ao outro como resultado da discordância interpretativa. Na busca de responder a essa questão crucial, trabalhamos com a seguinte hipótese: a versão latina adota termos depreciativos para mencionar o rabino Nahmânides e a fé judaica, pois busca fortalecer identidade cristã como única e desejável; já a versão hebraica atribui a Pablo Christiani e ao Cristianismo características negativas, pois reflete resistência e apelo à tradição judaica ancestral. Para compreendermos os fatores que levaram ao choque dessas identidades, foi preciso considerar o papel das instituições judaicas e cristãs em seu contexto social, político, religioso e cultural.

A Igreja Católica estava sendo ameaçada por ideias heterodoxas que conflitavam com sua autoridade. Enfatizamos o caso da heresia cátara como um movimento muito amplo e que resistiu mesmo após os mendicantes empregarem todos seus esforços para trazer os heréticos de volta à fé católica, o que levou o Papa Inocêncio III a declarar luta armada contra os dissidentes. Os cátaros possuíam seus próprios livros, negavam o Antigo Testamento e interpretavam o Novo a sua própria maneira.

David Berger (1975, 287-288) e Robert Moore (2007, p. 9-10), observaram que o movimento herético atraiu a atenção dos eclesiásticos para investigarem os textos das comunidades judaicas. No mesmo momento em que as autoridades eclesiásticas combatiam a heresia cátara em Montpelier, obras do rabino e filósofo Maimônides foram queimadas pela Inquisição. Esses atos foram instigados por judeus tradicionalistas, que negavam as vertentes racionalistas judaicas, sob alegações de que continham conteúdo “herético”. Esse evento estabeleceu um precedente para a queima pública do Talmude após o Debate de Paris. Para Saadia Eisenberg (2008, p. 196), o converso Nicolas Donin, instigador da discussão em Paris, conseguira provar que, assim como os hereges, os judeus possuíam uma comunidade autônoma de textos desconhecidos pela Sé romana. Como resultado, os judeus passaram a ser representados não mais como um grupo que professava convicções antigas e

ultrapassadas, conforme os postulados de Agostinho, mas como representantes das diversas concepções que afligiam e ameaçavam as ideias centrais do catolicismo.

Nessa conjuntura, concluímos que a Igreja desejava combater os pensamentos desviantes a fim de reordenar e normalizar a Cristandade. Esse empreendimento foi liderado pela Ordem Dominicana, que tinha um caráter distinto de engajamento acadêmico, com a adoção de escritos sagrados em paralelo com a utilização de recursos intelectuais afins para combater heréticos e infiéis. O movimento missionário mendicante de combate a Lei oral iniciado em Paris adentrou o reino catalano-aragonês sob a liderança do mestre Raimundo de Peñafort, porém elaborou práticas diferentes de abordar o *outro*. Os resultados do Debate de Paris mostraram para Peñafort a centralidade do Judaísmo rabínico nas práticas religiosas da comunidade judaica. Por isso, ele se empenhou em promover o estudo da língua hebraica e do aramaico para a leitura dos livros pós-bíblicos, com intuito de empreender uma abordagem amistosa e eficiente para convencer os judeus a se converterem, objetivando representar a superioridade da fé católica e expor o caráter indesejável do Judaísmo contemporâneo. Afinal, os dominicanos, por terem estudado, advogavam sua autonomia para classificar as concepções certas e erradas.

A Ordem Dominicana, ao fazer exercícios de reinterpretação simbólica do Judaísmo rabínico, cercou os judeus por todos os lados. Na tentativa de conter as concepções contrárias à fé católica, eles se apropriaram dos livros pós-bíblicos e buscaram estabelecer a identidade cristã como única e desejável.

No que se refere ao papel das instituições judaicas catalãs para a construção da identidade, levamos em consideração o modo com o qual os judeus optaram em se agrupar em seus próprios bairros e, de certa forma, se isolar para se distinguir da comunidade majoritária circundante e garantir a sobrevivência do grupo. A criação desses espaços separados surgiu de uma preferência das próprias comunidades judias por viver de maneira a preservar seus costumes e suas leis. Observamos que o conselho judaico, o tribunal e a sinagoga tiveram um papel distinto e complementar na geração de costumes compartilhados que construíram a identidade judaica. Destacamos o papel do rabino neste processo, como conhecedor profícuo da Lei oral

e consultado a respeito de diversos assuntos em torno das relações cotidianas no âmbito interno e externo.

Foi com atuação Nahmânides que compreendemos o modo como o rabino, através das interações com o meio externo, poderia compor uma resposta para aqueles que o questionavam. Observar como isso ocorreu nos fez enxergar que, ao mesmo tempo em que Nahmânides ofereceu uma resposta para os representantes da Igreja, ele definiu o lugar da cultura judaica no seio da sociedade cristã. Assim, endossando as divergências interpretativas entre judeus e cristãos, o rabino adotou uma posição a partir da qual a resistência contra o poder pôde ser feita. Ele intensificou a experiência de distância entre os grupos a respeito dos postulados messiânicos e garantiu a continuidade da tradição judaica. Nessa direção, constatamos que a identidade judaica naquele período foi definida pelos elementos de pertencimento à tradição ancestral.

Feitas essas considerações, ressaltamos que a disputa de Barcelona foi largamente abordada pela historiografia israelense, americana e europeia a partir da perspectiva de campo de testes para a nova arma dos missionários dominicanos, que encenou o uso de literatura pós-bíblica judaica para provar a Verdade do Cristianismo e o erro do Judaísmo. Acreditando que essa não era a única possibilidade de avaliação desse evento dramático, propusemos uma análise pelo viés das relações de poder entre judeus e cristãos e os conflitos de identidades que emergiram entre eles naquele período. Além disso, não encontramos trabalhos acadêmicos relevantes em português que analisem as fontes do evento em paralelo. Assim, iniciamos a tentativa de preencher essa lacuna no que tange à pesquisa historiográfica brasileira sobre o Debate de Barcelona em 1263.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação Primária

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016. v. 1.

AGOSTINHO. *Tratado contra los judíos*. Tradução de Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC, 1990.

ANÔNIMO. *Relato Cristão do Debate de Barcelona*. Texto original em Latim, organizado por Yitzhak Baer. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em julgamento: os debates judaico-cristãos na idade média*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 159-162.

ANÔNIMO. *Relato Cristão do Debate de Barcelona*. Texto original em Latim, organizado por Yitzhak Baer. In: BAER, Yitzhak. *The Disputations of R. Yechiel of Paris and of Nachmanides*. *Tarbiz*, n. 2, p. 172-187, 1931. p. 185-187.

BÍBLIA de Jerusalém. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

JAIME I. *Libro de los hechos*. Introducción, traducción y notas de Julia Butiñá Jiménez. Madrid: Gredos, 2003.

JAIME I. *Llibre dels Fets del Rei En Jaume*. Barcelona: Barcino, 1991. v. 2.

NAHMÂNIDES. *A Vikuah de Nahmânides*. Edição e tradução de Moritz Steinschneider. In: MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em julgamento: os debates judaico-cristãos na idade média*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 111-157.

NAHMÂNIDES. *Disputatio Publica pro fide Iudaica*. In: STEINSCHNEIDER, Moritz. *Nahmanidis Disputatio Publica pro fide Iudaica*. Berlim: Stettin, 1860.

Obras de apoio

ALESSIO, Franco. Escolástica. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coordenação de Tradução de Hilário Franco Junior. Bauru, SP: EDUSC, 2006. 2 v. p. 367-382.

ÁLVAREZ BORGE, Ignacio. *La plena Edad Media: siglos XII-XIII*. Madrid: Síntesis, 2010.

AMADOR DE LOS RIOS, José. *Historia social política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1973. 3 v.

AZEVEDO, Leandro Villela. Midrash Rabbah: a Torá oral e a discussão rabínica Medieval. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, ano 20, n. 36-37, p. 165-174, 2007.

BAER, Yitzhak. *Historia de los judíos en la corona de Aragon (s. XIII-XIV)*. Zaragoza: Diputacino general de Aragon, 1985.

BAER, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena Editores, 1981.

BAER, Yitzhak. The Disputations of R. Yechiel of Paris and of Nachmanides. *Tarbiz*, n. 2, p. 172-187, 1931.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Tradução de Luís Antero Reta e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2001 [1977].

BARROS, José D'Assunção. A escolástica em seu contexto histórico. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 22, n. 3, p. 231-239, 2012.

BARROS, José D'Assunção. A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATISTA NETO, Jônatas. *História da Baixa Idade Média (1066-1453)*. São Paulo: Ática, 1989.

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

BEN-SASSON, Haim Hillel (dir.). *Historia del pueblo judío: La Edad Media*. Madrid: Alianza, 1988. v. 2.

BEN-SHALOM, Ram. Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages. *AJS Review*, New York, v. 27, n. 1, p. 23-71, 2003.

BERGER, David. Review: The Barcelona Disputation. Reviewed Work(s): Barcelona and beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath by Robert Chazan. *AJS Review*, New York, v. 20, n. 2, p. 379-388, 1995.

BERGER, David. Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, MA, v. 68, n. 3/4, p. 287-303, 1975.

BLASCO MARTÍNEZ, Asunción. Los judíos de la España medieval: su relación con musulmanes y cristianos. In: VALDEÓN BARUQUE, Julio (org.). *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*. Valladolid: Ámbito, 2004. p. 71-102.

BOURDIEU, Pierre. A força da representação. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar e o que dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 107-116.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. 6. ed. Lisboa: Presença, 1990.

CAPUTO, Nina. *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community and Messianism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.

CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Coordenação de Tradução de Hilário Franco Junior. Bauru, SP: Edusc, 2006. v. 1, p. 473-487.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (org.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 9-39.

CARVALHO, José Ornelas. Origem e evolução do messianismo em Israel. *Didaskalia*, Lisboa, v. 30, n. 1, p. 29-51, 2000.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa, Portugal: Difel, 1990.

CHAVEL, Chaim ber. Reflections on the text and context of the Disputation of Barcelona. *Hebrew Union College Annual*, v. 35, p. 157-192, 1964.

CHAZAN, Robert. *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*. Berkeley: University of California Press, 1992.

CHAZAN, Robert. *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*. Berkeley: University of California Press, 1991.

CHAZAN, Robert. From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of Innovative Missionizing Argumentation. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, MA, v. 76, n. 3, p. 289-306, 1983.

CHAZAN, Robert. The Barcelona "Disputation" of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response. *Speculum*, Chicago, v. 52, n. 4, p. 824-842, 1977.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 161-173.

COHEN, Jeremy. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

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

CORTABARRÍA BEITIA, Ángel. Los *Studia Linguarum* de los Dominicos em los siglos XIII y XIV. In: VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del (org.). *La controversia judeocristiana en España: desde los orígenes hasta el siglo XIII*. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1998. p. 253-276.

CORTABARRÍA BEITIA, Ángel. San Ramón de Penyafort las Escuelas dominicanas de lenguas. *Escritos del vedat*, Valencia, v. 7, p. 125-154, 1977.

COSTA, Ricardo; PARDO PASTOR, Jordi. Ramon Llull (1232-1316) e o diálogo inter-religioso. Cristãos, judeus e muçulmanos na cultura ibérica medieval: *O Livro do gentio e dos três sábios* e a *Vikuah* de Nahmânides. In: LEMOS, Maria Teresa Toribio Brittes; LAURIA; Ronaldo Martins (org.). *A integração da diversidade racial e cultural do Novo Mundo*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

DENIFLE, Heinrich. Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263. *Historisches Jahrbuch*, München, v. 8, p. 225-44, 1887.

EISENBERG, Saadia R. *Reading Medieval Religious Disputation: The 1240 "Debate" Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin*. 2008. Thesis (Doctor of Philosophy) – The University of Michigan, Michigan, 2008.

EISENSTEIN, Julius David. *Otzar Vikuhim*. New York: self-published, 1928.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FALBEL, Nachman. A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média. *Revista de História*, São Paulo, n. 114, p. 95-105, 1983.

FELDMAN, Sergio Alberto. Talmude na ótica cristã medieval: séculos XII e XIII. *Dimensões*, Vitória. v. 42, p. 165-192, 2019.

FELDMAN, Sergio Alberto. Liturgia, educação e resistência cultural. *Arquivo Maaravi*, v. 12, p. 199-214, 2018.

FELDMAN, Sergio Alberto. A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII. *Web Mosaica*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 20-39, 2012.

FELDMAN, Sergio Alberto. Judeus na Antiguidade Tardia: a construção da alteridade sob Agostinho. *Dimensões*, v. 25, p. 131-147, 2010.

FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: o judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X. *História*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 589-620, 2009.

FELDMAN, Sergio Alberto. Rei ungido a redentor da humanidade: a evolução do conceito de Messias. In: SILVA, Gilvan Ventura; NADER, Maria Beatriz; FRANCO, Sebastião Pimentel (org.). *As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: Edufes, 2006, p. 353-366.

FELDMAN, Sergio Alberto. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica*. 2004. 316 f. Tese (Doutorado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

FLANNERY, Edward H. *A angústia dos judeus: história do anti-semitismo*. Tradução de Olga Biar Laino. São Paulo: Ibrasa, 1968.

FLORI, Jean. Jerusalém e as Cruzadas. In: LE GOFF, Jacques; SCHMIDTT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coordenação de Tradução de Hilário Franco Junior. Bauru, SP: EDUSC, 2006. v. 2, p. 7-24.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. *Uma linhagem manchada pelo pecado: o discurso antijudaico e a estigmatização dos judeus-conversos (Castela, 1391-1478)*. 2016. 325 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. *A construção da imagem do converso: Castela e Aragão (séculos XIV-XV)*. 2009. 164 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

FORTES, Carolina Coelho. Os estudos como identidade entre a Ordem dos Pregadores no século XIII: a organização do sistema educacional à luz de alguns documentos jurídicos. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 20, n. 38, p. 219-247, 2013.

FORTES, Carolina Coelho. *“Societas Studii”*: a construção da identidade e os estudos da Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. 2011. 370 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *O Ano Mil: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das letras, 1999.

FREITAS, Jordânia L. *O “outro” sob o olhar cristão: representação dos judeus na Disputa de Tortosa* (Hispania, 1º quarto do século XV). 2015. 144 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

FUNKENSTEIN, Amos. Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages. *Viator*, Los Angeles, v. 2, p. 373-382, 1971.

GARCÍA, Fermín Miranda; NAVARRETE, Yolanda Guerrero. *História de Espanha Medieval: territorios, sociedades y culturas*. Madrid: Sílex, 2008.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Tradução de António Norino. Rio de Janeiro: Difel, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIRBAL, Enrique Claudio. *Los judios en Gerona: colección de noticias históricas referentes a los de esta localidas, hasta la época de su espulsion de los dominios españoles*. Gerona: Imp. de Gerardo Cumane, 1870.

GRAYZEL, Solomon. The Jews and Roman Law. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 59, n. 2, p. 93-117, 1968.

GRAYZEL, Salomon. *The Church and the Jews in the XIIIth Century: a study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*. New York: Hermon Press, 1966.

HILLGARTH, Jocelyn Nigel. *Cristianismo e Paganismo (350-375): a conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004.

HILLGARTH, Jocelyn Nigel. *Los reinos hispánicos, 1250-1516*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1979.

HUERGA, Alvaro. Los criterios metodológicos del diálogo ecuménico según S. Ramón de Penyalort. *Angelicum*, Madrid, v. 58, n. 4, p. 367-388, 1981.

JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KRIEDEL, Maurice. Judeus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMIDT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coordenação de Tradução de Hilário Franco Junior. Bauru, SP: EDUSC, 2006. v. 2, p. 37-53.

LACAVE RIAÑO, José Luís. Aspectos de la sociedad judía en la España Medieval. In: BARROS, Carlos (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia: actas do Congreso Internacional em Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991*. Santiago de Compostela, 1994. p. 13-26

LAUWERS, Michel. Como os historiadores do século XX escreveram a história da Igreja feudal? In: ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da (org.). *Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das religiões*. São Paulo: Unifesp, 2014. p. 29-58.

LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

LIMOR, Ora. *Beyond Barcelona: Review of Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, by Robert Chazan. *Jewish History*, v. 9, n. 1, p. 107-112, 1995.

LIMOR, Ora. Polemical varieties: religious disputations in 13th century Spain. *Iberia Judaica*, v. 2, p. 55-79, 2010.

LOEB, Isidore. La controverse de 1240 sur le Talmud. *Revue des Études Juives*, Paris, v. 2, p. 248-270, 1881.

LOYN, Henry R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACCOBY, Hyam. *O judaísmo em julgamento: os debates Judaico-Cristãos na Idade Média*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MARTÍN, José L. *La edad media em España: el predominio cristiano*. Madrid: Grupo Anaya, 1990.

MEYUHAS GINIO, Alisa. Nahmánides (Mose Ben Nahman, BOnastrug de porta) y la polémica cristiana versus adversus judaeos. In: SOTO RÁBANOS, Jose María. *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998. v. 2, p. 1529-1542.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La cristiandad medieval y las formulaciones fronterizas. *Fronteras y fronterizos en la Historia*, Valladolid, p. 7-62, 1997.

MOORE, Robert Iran. *The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Blackwell, 2007.

ORFALI LEVI, Moisés. *Talmud y cristianismo: historia y causas de um conflicto*. Barcelona: Riopiedras, 1998.

POLIAKOV, Leon. *De Cristo aos judeus da corte*. Tradução de Jair Korn e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1984.

RAY, Jonathan. *La frontera sefardí: la reconquista y la comunidade judía en la España medieval*. Madrid: Alianza, 2009.

REGNÉ, Jean. *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents 1231-1327*. Jerusalem: Magnes Press, 1978.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Tradução de Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

RIERA I SANS, Jaume. Jaime y los judios de Cataluña. In: SARASA, Esteban (coord.). *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I (1213-1276)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009. p. 135-156.

RODRIGO ESTEVAN, María Luz. Jaime I, Aragón y los aragoneses: reflexiones sobre un rey, un territorio y una sociedade. In: SARASA, Esteban (coord.). *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I (1213-1276)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009. p. 7-38.

ROMANO, David. Aljama frente a judería, call y sus sinónimos. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Madrid, v. 39, n. 2, p. 347-354, 1979.

MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. *Los judíos en la Edad Media española*. Madrid: Arco Libros, 2001.

ROTH, Cecil. The Disputation of Barcelona (1263). *The Harvard Theological Review*, Cambridge, MA, v. 43, n. 2, p. 117-144, 1950.

SANTOS, Regilene Amaral; FELDMAN, Sergio Alberto. Do debate de Paris (1240) ao debate de Barcelona (1263). *Revista Ágora*, Vitória, n. 30, p. 174-191, 2019.

SARANYANA, Josep Ignasi. A propósito de la Disputa de Barcelona de 1263 (La razón especulativa versus la fe Tealoga). In: SOTO RÁBANOS, Jose María. *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998. v. 2, p. 1513-1528.

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros Messias*. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SILVA, Gilvan Ventura. A Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 241-266.

SILVA, Gilvan Ventura. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: SILVA, Gilvan Ventura; FRANCO, Sebastião Pimentel; LARANJA, Anselmo Laghi. *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004. p. 13-30.

SILVA, Gilvan Ventura. Intolerância e conflito religioso no Baixo Império Romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria. *Boletim do CPA*, Campinas, ano 6, n. 11, p. 97-120, 2001.

SILVA, Severino Celestino; SILVA, Valmor da. O Messias no Judaísmo e no Cristianismo. *Caminhos*, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 249-267, 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-159.

SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Coordenação de Tradução de Hilário Franco Junior. Bauru, SP: EDUSC, 2006. v. 2, p. 353-366.

SOUZA, Karla Constâncio. *As narrativas judaico-cristãs sobre o martirologio ashkenazi medieval (sécs. XI e XII): construção e ressignificação do Kidush haShem nas crônicas hebraicas e latinas*. 2018. 137 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. *La expulsión de los judíos de España*. 2. ed. Madrid: Mapfre, 1992.

TOSTADO MARTÍN, Alfonso. *La Disputa de Barcelona em 1263: controversia judeocristiana*. Salamanca: Kadmos, 2009.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. *La Reconquista*. El concepto de España: unidad y diversidad. Madrid: Espasa, 2006.

VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del. La Disputa de Barcelona de 1263. In: VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del. *La controversia judeocristiana en España: desde los orígenes hasta el siglo XIII*. Madrid: CSIC-Instituto de Filología, 1998. p. 277-291.

VIANNA, Luciano José. *Pelos céus e pela terra: a conquista de Maiorca (1229) como legitimidade do rei Jaime I, o Conquistador (1208-1276)*. Dissertação (Mestrado em

História) – Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

VILLANUEVA, Jaime. *Viaje literario a las iglesias de España*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1850.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. *Mana*, v. 10. n. 1, p. 165-192, 2004.

VOSE, Robin. *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. New York: Cambridge University Press, 2009.

WIERSMA, Syds. *Pearls in a dunghill: The anti-Jewish writings of Raymond Martin*. 2015. 414 f. Thesis (Doctor of Philosophy) – Tilburg University, Leeuwarden, Netherlands, 2015.

WILLIAMS, Arthur Lukyn. *Adversus Judaeos: a bird's-eye view of Christian apologiae until the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University, 1935.

ZERNER, Monique. Heresias. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Coordenação de Tradução de Hilário Franco Junior. Bauru, SP: EDUSC, 2006. v. 1, p. 503-521.