

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

KELLEN JACOBSEN FOLLADOR

UMA LINHAGEM MANCHADA PELO PECADO.
A REPRESENTAÇÃO E A ESTIGMATIZAÇÃO DOS
JUDEUS-CONVERSOS A PARTIR DA PERSPECTIVA CRISTÃ
(CASTELA, 1391-1478)

VITÓRIA
2016

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

KELLEN JACOBSEN FOLLADOR

UMA LINHAGEM MANCHADA PELO PECADO.
A REPRESENTAÇÃO E A ESTIGMATIZAÇÃO DOS
JUDEUS-CONVERSOS A PARTIR DA PERSPECTIVA CRISTÃ
(CASTELA, 1391-1478)

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

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman

VITÓRIA

2016

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

F6671 Follador, Kellen Jacobsen, 1982-
Uma linhagem manchada pelo pecado. A representação e a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391-1478) / Kellen Jacobsen Follador. – 2016. 330 f. : il.

Orientador: Sergio Alberto Feldman.

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

1. Estigmatização. 2. Convertidos ao Cristianismo do Judaísmo. 3. Judaísmo. 4. Judeus - História. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

KELLEN JACOBSEN FOLLADOR

UMA LINHAGEM MANCHADA PELO PECADO.
A REPRESENTAÇÃO E A ESTIGMATIZAÇÃO DOS
JUDEUS-CONVERSOS A PARTIR DA PERSPECTIVA CRISTÃ
(CASTELA, 1391-1478)

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

Aprovado em 07 de dezembro de 2016

Banca Examinadora

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

Profa. Dra. Patrícia Maria da Silva Merlo
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Titular Interno

Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Titular Interno

Profa. Dra. Maria Luiza Tucci Carneiro
Universidade de São Paulo
Membro Titular Externo

Prof. Dr. Enrique Cantera Montenegro
Universidad Nacional de
Educación a Distancia de España
Membro Titular Externo

Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Suplente Interno

Prof. Dr. José Mário Gonçalves
Faculdade Unida
Membro Suplente Externo

Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães
Universidade de São Paulo
Membro Suplente Externo

Esta Tese foi apoiada pelo “Programa de Capacitação de Recursos Humanos nos Cursos de Mestrado e Doutorado de Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* do Estado do Espírito Santo” vinculado à Fundação de Apoio a Pesquisa do Espírito Santo da Secretaria de Estado de Ciência de Tecnologia do Governo do Estado do Espírito Santo.

Para Paulo Henrique
Meu amado, minha luz
Companheiro de história e vida

Para Claudiomar, Zenira e Bruno
Meus amados pais e irmão
Exemplos de persistência, união e amor

Para Maria Goretti (*in memoriam*)
Minha querida sogra
Exemplo de vida, dedicação e felicidade

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao Professor Doutor Sergio Alberto Feldman que me abriu as portas para a pesquisa acadêmica em 2006 e a quem muito admiro por sua competência e dedicação. O carinho e respeito que dispensa aos orientandos são fatores que me contagiam e me inspiram. Sou honrada por ter sido sua aluna por tantos anos.

Agradeço aos Professores Doutores Gilvan Ventura da Silva e Érica Cristhyane Morais Silva pelas preciosas observações e conselhos oferecidos na Banca de Qualificação, sem os quais a pesquisa talvez trilhasse outros caminhos.

Sou grata às Professoras Doutoradas Maria Luiza Tucci Carneiro (USP), Patrícia Maria da Silva Merlo (UFES) e Érica Cristhyane Morais Silva (UFES), e ao Professor Doutor Enrique Cantera Montenegro (UNED, Madri) pela presença em minha Defesa de Tese. Tenho certeza que as críticas e sugestões enriquecerão o trabalho e contribuirão para o futuro de minha pesquisa.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES) por financiar o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estágio em 2015 no Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE). Graças ao estágio pude pesquisar nas universidades e bibliotecas da Espanha, coletar fontes primárias e uma vasta bibliografia que foram primordiais para a execução da pesquisa.

Agradeço imensamente ao Professor Doutor Enrique Cantera Montenegro, catedrático da *Universidad Nacional de Educación a Distancia de España*, pela gentileza em me receber como pesquisadora visitante, e por todas as orientações e conselhos. Suas observações e a leitura apurada do material que produzi durante o estágio foram imprescindíveis para o desenvolvimento desta tese. Obrigada por me ouvir e compartilhar do meu entusiasmo pelo “problema converso”.

Minha passagem pela Espanha contribuiu muito para o desenvolvimento deste trabalho, assim sou grata a todos que com atenção e gentileza me receberam, como os Professores Doutores Tomás González Rolán e Pilar Saquero Suárez-Somonte,

professores da *Universidad Complutense de Madrid*; a Professora Doutora Mercedes García Arenal, pesquisadora do *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*; a Professora Doutora Rosa Vidal Doval, professora da *Queen Mary University*; ao Professor Doutor Juan Antonio Barrio Barrio, professor da *Universidad de Alicante*; e a Félix-Tomás López Gupergui pelas conversas e textos disponibilizados. Agradeço especialmente à Professora Doutora María del Pilar Rábade Obradó, catedrática da *Universidad Complutense de Madrid*, pelas reuniões, pelos textos e pela inspiração em pesquisar os processos inquisitoriais relativos aos conversos.

Agradeço aos amigos Carolina Bianchi, Fabíola Martins Bastos e Leandro do Carmo Quintão pela amizade, pelas risadas, pelo apoio e incentivo, principalmente nas horas em que pensei não ser capaz de completar essa etapa. Reconheço especialmente a contribuição de Leandro do Carmo Quintão e de Monik Feitosa no apoio logístico em diferentes momentos. Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa José Mário Gonçalves e Anny Mazioli pelas palavras de incentivo.

Por fim, agradeço a minha família. Em particular o apoio de meu esposo e de meus pais. Tudo teria sido mais difícil sem a paciência e reconhecimento de vocês.

Eis que seus inimigos se agitam, os que te odeiam levantam a cabeça. Eles tramam um plano contra teu povo, conspiram contra teus protegidos, e dizem: "Vinde, vamos removê-los do meio das nações, e o nome de Israel nunca mais será lembrado!" Salmo 82, 3-5

Resumo

A proposta desta pesquisa é analisar a estigmatização social dos cristãos de linhagem judaica, denominados *conversos*, na Coroa de Castela entre o ano de 1391, quando uma grande parcela da população judaica foi convertida à força ao cristianismo, e o ano de 1478, quando houve a aprovação papal de um Tribunal da Inquisição para o reino de Castela. Após as conversões de 1391, uma parte dos neófitos buscou assimilar-se à comunidade cristã, alcançando considerável êxito. Os indícios de uma estigmatização, porém, já começavam a surgir por meio da distinção entre os *conversos* e os demais cristãos, autodenominados cristãos-velhos. Estes, como uma nítida herança do preconceito antijudaico, consideravam os *conversos* como “outros” cristãos. À inicial desconfiança religiosa, somaram-se as disputas sociais e políticas que intervieram negativamente nas relações sociais. Não excluindo da análise os fatores políticos e sociais, a hipótese desta pesquisa é que a estigmatização dos *conversos* tornou-se em parte possível devido à concepção religiosa e cultural que determinados cristãos-velhos nutriam em relação aos *conversos*. Na visão de alguns cristãos-velhos, o pertencimento anterior ao judaísmo ou o fato de descender de uma linhagem fiel a esta religião impossibilitava os *conversos* de serem considerados legítimos cristãos, o que acarretava a estigmatização social de muitos membros do grupo. Nesse contexto, os aspectos religiosos e culturais da estigmatização podem ser identificados na discussão travada no reino de Castela à época do surgimento, em 1449, da lei conhecida como *Sentencia-Estatuto*, que visava sancionar o preconceito e negar a isonomia aos *conversos*. Somando-se à lei, identificam-se diversificadas acusações de cunho religioso e cultural em obras satíricas e em processos inquisitoriais, deixando patente que a estigmatização dos cristãos de origem judaica também possuía, para além de fatores sociais e políticos, influência do arcabouço cultural e religioso comum aos cristãos-velhos durante o período pesquisado.

Palavras-chave: Antijudaísmo. Linhagem. *Conversos*. Estigmatização.

Abstract

This study aims at analyzing the social stigmatization of Christians from Jewish lineage, named *conversos* (New-Christians) in *Coroa de Castela* between 1391, when large part of the Jewish population was forced into Christian conversion, and 1478, when the Pope approved an inquisition court for the kingdom of *Castela*. After the conversions in 1391, part of the neophytes sought to be similar to the Christian community, in which they were considerably successful. Indications of stigmatization, however, had already started to emerge through the distinction between *conversos* and other Christians, who called themselves Old-Christians. The latter, guided by clear anti-Jewish prejudice heritage, considered the *conversos* as “other” Christians. The initial religious suspicion was added to social and political disputes that affected social relations negatively. Although not excluding the social and political factors, the hypothesis in this study is that the stigmatization of *conversos* was possible partly due to the religious and cultural concepts that some old-Christians had towards the *conversos*. To some Old-Christians, previously belonging to Judaism or the fact they descended from a lineage loyal to this religion prevented *conversos* from being considered legitimate Christians, which led to social stigmatization of many members in this group. In this setting, religious and cultural aspects of stigmatization can be identified in the discussion had in the kingdom of Castela, when the law known as *Sentencia-Estatuto* was created in 1449. It was intended to endorse prejudice and deny isonomy to *conversos*. In addition to this law, there were several accusations with religious and cultural features in satires and inquisition processes, which made it clear that the stigmatization of Christians from Jewish origin also had —besides social and political factors— influence of the cultural and religious framework common to Old-Christians during the study period.

Keywords: anti-Judaism. Lineage. *Conversos*. Stigmatization

Resumen

La propuesta de esta pesquisa es analizar la estigmatización social de los cristianos de linaje judío, llamados conversos, en la Corona de Castilla entre el año 1391, cuando una gran parte de la población judía fue convertida a la fuerza al cristianismo, y el año 1478, cuando hubo la aprobación papal de un Tribunal de la Inquisición para el reino de Castilla. Después de las conversiones de 1391, una parte de los neófitos buscó asimilarse a la comunidad cristiana, alcanzando considerable éxito. Los indicios de una estigmatización, sin embargo, ya comenzaban a surgir por medio de la distinción entre los *conversos* y los demás cristianos, autodenominados *cristianos viejos*. Éstos, como una nítida herencia del prejuicio antijudaico, consideraban a los *conversos* como "otros" cristianos. A la inicial desconfianza religiosa, se sumaron las disputas sociales y políticas, que intervinieron negativamente en las relaciones sociales. No excluyendo del análisis los factores políticos y sociales, la hipótesis de esta investigación es que la estigmatización de los *conversos* se volvió en parte posible debido a la concepción religiosa y cultural que determinados *cristianos viejos* mantenían en relación a los *conversos*. En la visión de algunos *cristianos viejos*, la pertenencia anterior al judaísmo o al hecho de descender de un linaje fiel a esta religión imposibilitaba a los *conversos* de ser considerados legítimos cristianos, lo que acarretaba a la estigmatización social de muchos miembros del grupo. En ese contexto, los aspectos religiosos y culturales de la estigmatización pueden ser identificados en la discusión trabada en el reino de Castilla en la época del surgimiento, en 1449, de la ley conocida como *Sentencia-Estatuto*, que buscaba sancionar el prejuicio y negar la isonomía a los *conversos*. Sumándose a la ley, se identifican diversas acusaciones de cuño religioso y cultural en obras satíricas y en procesos inquisitoriales, dejando claro que la estigmatización de los cristianos de origen judío también poseía, más allá de los factores sociales y políticos, influencia de la estructura cultural y religiosa común a los *cristianos viejos* durante el período investigado.

Palabras clave: Antijudaísmo. Linaje. Conversos. Estigmatización.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Fontes Principais	34
Quadro 2: Ataques aos conversos (Castela, 1449-1478).....	168
Quadro 3: Cronologia das fontes. Debate de 1449	188
Quadro 4: Termos usados como referência aos conversos	210
Quadro 5: Termo <i>linaje</i> e variações	214
Quadro 6: Variáveis da assimilação à sociedade cristã castelhana	295

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Reconquista Cristã da Península Ibérica, séculos VIII-XV (mapa resumo) .37

Mapa 2: Ataques e conversões forçadas de 1391 134

Mapa 3: Violência contra as comunidades judaicas (Castela, séc. XIV-XV) 169

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Cantiga 50. Crucificação	72
Figura 2: Cantiga 140. Crucificação	73
Figura 3: Cantiga 140 (detalhe dos judeus portando lança e martelo).....	73
Figura 4: Cantiga 4. O menino judeu lançado ao forno	80
Figura 5: Cantiga 4 (detalhe da proteção de Maria ao menino judeu).....	80
Figura 6: Cantiga 6. O menino cristão que cantava louvores <i>Gaude María</i>	81
Figura 7: Cantiga 6 (detalhe da morte do menino cristão)	81
Figura 8: Cantiga 12. Crucificação simbólica de Cristo	87
Figura 9: Cantiga 12 (detalhe da imagem de cera)	87
Figura 10: Cantiga 34. Profanação de uma imagem da Virgem.....	88
Figura 11: Cantiga 3. Teófilo aconselhado por um judeu pactua com o diabo	90
Figura 12: Cantiga 3 (detalhe da proximidade física e fisionômica entre o judeu e os demônios).....	91
Figura 13: Cantiga 25. Judeu usurário empresta dinheiro ao cristão	98
Figura 14: Cantiga 25 (detalhe das vestimentas e fisionomia do judeu usurário)	98
Figura 15: Relação entre as fontes do Debate de 1449	194

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1	35
OS JUDEUS NO REINO DE CASTELA	35
1.1 REFLEXÕES INICIAIS.....	35
1.2 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DAS COMUNIDADES JUDAICAS	39
1.3 DA PROTEÇÃO RÉGIA À DEBILIDADE JURÍDICA	51
1.4 A “CULTURA DO PECADO” E A ESTIGMATIZAÇÃO DOS JUDEUS	64
1.4.1 <i>O orgulho como fonte do pecado</i>	68
1.4.2 <i>A ira e a inveja como propulsoras das “crueldades judaicas”</i>	75
1.4.3 <i>Avareza e preguiça: o pecado dos comerciantes e usurários</i>	94
1.4.4 <i>A luxuria e a gula, os vícios da “promiscuidade judaica”</i>	99
CAPÍTULO 2	105
DO DISCURSO À PRÁTICA: O ANTIJUDAÍSMO TRADUZIDO EM VIOLÊNCIA, MORTES E CONVERSÕES	105
2.1 OS JUDEUS COMO “VÁLVULAS DE ESCAPE”: O RECRUDESCIMENTO DO ANTIJUDAÍSMO DURANTE O CONFLITO DINÁSTICO ENTRE PEDRO I E HENRIQUE DE TRASTÂMARA	105
2.2 A ESTIGMATIZAÇÃO DOS JUDEUS A PARTIR DAS REUNIÕES DE CORTES	117
2.3 O ÁPICE DO ANTIJUDAÍSMO: CONVERSÕES FORÇADAS E MORTES	122
2.4 O PROGRAMA DE CONVERSÕES APÓS 1391	142
2.5 OS MOTIVOS PARA A CONVERSÃO	150
CAPÍTULO 3	161
UMA LINHAGEM MANCHADA PELO PECADO: O “PROBLEMA JUDAICO” SE TRANSFORMA EM “PROBLEMA CONVERSO”	161
3.1 O DISCURSO ANTIJUDAICO E SUA RELAÇÃO COM OS CONFLITOS POLÍTICOS EM CASTELA	161
3.1.1 <i>A revolta de Toledo de 1449</i>	170
3.1.2 <i>Toledo, 1467</i>	179
3.1.3 <i>Córdoba, 1473</i>	180
3.1.4 <i>Cidade Real, 1474</i>	182
3.2 OS ASPECTOS RELIGIOSOS PARA A ESTIGMATIZAÇÃO SOCIAL	188
3.3 A MARCAÇÃO DA DIFERENÇA POR MEIO DE INJÚRIAS VERBAIS	209

CAPÍTULO 4	227
A CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA COMO PROPULSORA DA ESTIGMATIZAÇÃO SOCIAL	227
4.1 REFLEXÕES INICIAIS	227
4.2 CRIPTOJUDAÍSMO: A FIDELIDADE À LEI DE MOISÉS	233
4.2.1 <i>O criptojudaísmo frente ao cristianismo</i>	234
4.2.2 <i>O criptojudaísmo frente ao judaísmo</i>	251
4.3 CRISTÃOS SINCEROS	264
4.4 A CONDENAÇÃO DOS HETERODOXOS: SINCRÉTICOS, DUVIDOSOS E CÉTICOS	276
4.4.1 <i>Sincréticos e duvidosos</i>	276
4.4.2 <i>Céticos</i>	285
4.5 UMA QUESTÃO DE ESTIGMATIZAÇÃO E ASSIMILAÇÃO	294
CONCLUSÃO	298
REFERÊNCIAS	302
DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA ICONOGRÁFICA	302
DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA	302
OBRAS DE APOIO	305
ANEXO	326

INTRODUÇÃO

O ano de 1391 foi de extrema importância para os judeus que viviam na coroa de Castela, pois nesse ano muitos deles foram convertidos à força ao cristianismo. Após a conversão, eles passaram a fazer parte da sociedade cristã castelhana e a conviver com cristãos, autointitulados cristãos-velhos, cuja origem familiar – pelo menos em teoria – remontava a famílias que seguiam o cristianismo há séculos. Passados quase cem anos das conversões forçadas, em 1478 o papa Sisto IV (1471-1484) ¹ autorizou a coroa de Castela ² a instaurar um Tribunal Inquisitorial com o objetivo de investigar, principalmente, a fidelidade religiosa dos cristãos de linhagem judaica. ³

Quando decidimos pesquisar sobre as relações sociais entre os cristãos de origem judaica e aqueles cristãos que não possuíam essa ascendência familiar, deparamo-nos com uma situação que envolvia preconceito, discriminação e violência física. Ao elencarmos esse tema de pesquisa para a coroa de Castela entre os anos de 1391 e 1478, desejávamos analisar especificamente se havia existido estigmatização para o período pesquisado e, se a resposta fosse positiva, se havia argumentos de ordem religiosa e cultural que influenciaram na estigmatização dos cristãos de linhagem judaica.

As perguntas que lançamos ao pensar essa tese – se houve estigmatização e se fatores religiosos e culturais contribuíram para tal – foram resultado de uma instigação surgida a partir da leitura de textos de autoria de historiadores que

¹ Bula *Exigit Sinceras Devotionis Affectus*.

² Nesta tese, usamos como sinônimos os termos *reino* e *coroa* para se referirem a todas as localidades que correspondiam ao território da coroa de Castela e Leão, que identificamos apenas por coroa ou reino de Castela.

³ Usamos a definição de *linhagem* como um grupo unido por laços de consanguinidade e que possui um ancestral em comum. Essa era a acepção usada pelas obras literárias e genealógicas, e de uso comum entre a população castelhana no século XV. Frente a esse sentido, Sanchez Saus (1989, p. 39) salienta que devemos considerar a linhagem muito mais que um vínculo de sangue entre gerações, pois era “uma comunidade de afetos e interesses, mantenedora de um passado familiar sem o qual o homem medieval não podia conceber-se a si mesmo”. Para o autor, os membros de uma linhagem protegiam-se mutuamente, assim como buscavam manter para o grupo benefícios sociais e econômicos.

defendem que, durante as primeiras décadas após as conversões de 1391, os novos cristãos, de modo geral, não sofreram discriminação na sociedade castelhana e, quando passaram a sofrê-la, os motivos foram de índole econômica, social e racial. Dentre os principais representantes dessa vertente encontram-se Baer (2001), Netanyahu (2001) e Yerushalmi (1982). Instigamo-nos especificamente por essa vertente interpretativa, aprofundamo-nos nas pesquisas e o resultado encontra-se nas páginas dessa tese, que versa sobre a representação e a estigmatização dos judeus-conversos ⁴ em Castela entre os anos de 1391 e 1478. Vale ressaltar que para alcançarmos o objetivo deste estudo percorremos um caminho que atravessou a história judaica no reino de Castela e a representação que os cristãos possuíam acerca dos judeus, uma vez que, como o título indica, abordar a estigmatização dos conversos é também abordar a representação dos judeus e seus descendentes cristãos como uma “linhagem manchada pelo pecado”, por isso a trajetória dos judeus em Castela também teve de ser analisada.

Para respondermos nossas perguntas e alcançarmos o objetivo de analisar a estigmatização dos conversos na coroa de Castela entre 1391-1478, lançamos mão de duas hipóteses: em primeiro lugar, que havia existido estigmatização dos conversos logo após as conversões forçadas de 1391; e, em segundo lugar, que a estigmatização promovida pelos cristãos-velhos estava fundamentada em uma representação negativa acerca dos conversos e baseada em fatores de ordem religiosa e cultural que, em conjunto com fatores de ordem econômica e social, permeavam os conflitos na coroa de Castela.

Nossas hipóteses conflitam com a maioria dos historiadores que estudam o “problema converso”, ⁵ primeiramente porque eles acreditam que a discriminação e a violência contra os conversos só surgiram em meados do século XV, e, quando

⁴ O termo *converso* era usado pelos castelhanos do século XV para se referirem aos cristãos de linhagem judaica. Na atualidade, esse sentido encontra-se consolidado na historiografia como referência para os cristãos castelhanos e aragoneses que descendiam de judeus. Usaremos como sinônimos: conversos, cristãos-novos, novos cristãos, cristãos de linhagem judaica.

⁵ O conceito “problema converso” foi cunhado pelo medievalista espanhol Eloy Benito Ruano (2001) em 1976. Para o autor, muitos conflitos que antes existiam entre cristãos e judeus, se repetiram entre cristãos-velhos e conversos após as conversões em massa de 1391. Esse contexto propiciou no reino de Castela a transformação do “problema judaico” em um “problema converso”.

surgiram, foram motivadas por fatores de índole social, econômica e racial, desacreditando a influência da religião e da cultura na estigmatização dos cristãos de linhagem judaica. Desse modo, nossa tese se justifica pela contribuição acadêmica que oferece aos estudos acerca do “problema converso” no século XV, pois nossas hipóteses e as informações que obtivemos por meio das fontes oferecem uma nova interpretação, que destaca a relação entre a estigmatização dos conversos e fatores de índole religiosa e cultural, uma abordagem negligenciada pela historiografia que trata do tema.

* * *

Na coroa de Castela, os judeus formavam uma sociedade paralela à sociedade cristã. A comunidade judaica tinha a permissão régia para cultivar o judaísmo, autonomia na administração e no governo dos judeus, mas era politicamente dominada pelo monarca que a protegia em troca dos rentáveis impostos pagos pelos judeus. Essa era, então, uma relação de mútuo favorecimento (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 34). De acordo com Suárez Bilbao (2000, p. 55), esse contexto de proteção régia aos judeus foi gradualmente se modificando a partir de meados do século XIII, principalmente no que se refere à legislação castelhana que passou a ser modificada a pedido dos representantes das cidades que buscaram limitar os benefícios judaicos.

No que tange à legislação, o monarca Afonso X (1252-1284) elaborou em seu governo a doutrina jurídica *Siete Partidas*, na qual os argumentos antijudaicos usados por muitos cristãos receberam respaldo legislativo. Além das *Siete Partidas*, outra obra de Afonso X sustentou preconceitos antijudaicos: as *Cantigas de Santa María*. Nessa obra, os judeus são apontados como assassinos de Cristo, profanadores, traidores e aliados do Diabo, acusações que se repetiram no século XV contra os conversos. Além dessas acusações, os judeus eram cotados como exemplo de todos os pecados, especialmente os sete pecados capitais (RODRÍGUEZ BARRAL, 2007, p. 233).

Se o século XIII marcou o início das mudanças no trato da coroa com os judeus, o conflito dinástico (1366-1369) entre o rei castelhano Pedro I e seu irmão bastardo Henrique de Trastâmara consolidou essa mudança. Durante a guerra dinástica, as

comunidades judaicas foram pilhadas e muitos judeus foram mortos. O conflito mostrou que a proteção régia aos judeus era ineficaz em épocas de conflitos políticos (VALDEÓN BARUQUE, 1979, p. 36). Depois do conflito, o sentimento antijudaico rapidamente se intensificou em Castela, a ponto de motivar um episódio de conversões forçadas em 1391. Liderados por um clérigo, os cristãos invadiram o bairro judaico de Sevilha e obrigaram os judeus a escolherem entre a morte ou a conversão. Ataques similares se espalharam por diferentes localidades de Castela (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1996, p. 116). Após as conversões obtidas por meio da violência, a coroa castelhana colocou em prática um projeto político-religioso de conversão dos judeus entre 1391 a 1415. Para além dos batismos forçados, a adesão ao cristianismo poderia ocorrer por diferentes motivos: convicção teológica, desejo de ascender socialmente e indiferença religiosa (ALCALÁ, 2011, p. 136-137).

A entrada massiva de neófitos oriundos do judaísmo na sociedade cristã castelhana não foi bem aceita por uma parcela dos cristãos, que passou a discriminar os neófitos como “outros” cristãos. Esses problemas foram relatados principalmente no que se refere à violência física e a depreciação pública por meio de vitupérios que relembavam a anterior filiação ao judaísmo. Nesse contexto, houve uma diferenciação entre os cristãos convertidos do judaísmo, chamados de conversos, e os cristãos de antiga ascendência cristã, autointitulados cristãos-velhos (LADERO QUESADA, 1994, p. 47; VALLE RODRÍGUEZ, 2002, p. 52). Isso provavelmente ocorreu porque, em uma sociedade onde a identidade social é determinada pelo nascimento em um grupo religioso, mudar de religião gerava inevitavelmente conflitos tanto com o grupo de origem quanto com o grupo de destino (STALLAERT, 2003, p. 6). Após as conversões, gradativamente o preconceito antijudaico foi sendo transferido aos cristãos-novos como uma reação de uma parcela dos cristãos-velhos que se sentiu ameaçada pela entrada compulsória de indivíduos que antes eram vistos como inimigos.

Provavelmente os conversos sentiram esse preconceito em diferentes níveis e formas. Segundo Contreras (1995, p. 460), o rechaço dependia muito do grupo social ao qual o convertido fazia parte e os motivos que levaram ao batismo. Para uma determinada parcela dos convertidos, principalmente aqueles que antes da

conversão já possuíam destaque financeiro e cargos de confiança junto à coroa, a nova situação jurídica advinda da religião propiciou mais facilmente ascender conquistando benefícios exclusivos dos cristãos, como títulos honoríficos e determinados cargos na administração das cidades e na corte régia. Esses títulos e cargos representavam uma promoção econômica e social.

Com o passar dos anos, o preconceito aumentou e, em 1449, houve o primeiro ataque contra os conversos. O estopim foi a arrecadação de valores para um empréstimo exigido pelo rei. A população se revoltou contra a cobrança do empréstimo forçado e atacou os arrecadadores, que eram conversos. Em seguida, o restante da população de cristãos-novos também foi atacado. No desenrolar da rebeldia contra o rei, que durou aproximadamente um ano, os responsáveis pela revolta lançaram uma lei discriminatória contra os conversos: a lei *Sentencia-Estatuto*. A lei tornava os conversos de linhagem judaica inabilitados a ocupar cargos públicos e privados, receber benefícios régios e depor contra os cristãos-velhos. Tal lei foi criada com base na acusação de que os conversos judaizavam e buscavam de vários modos prejudicar os cristãos-velhos, o cristianismo e a coroa de Castela. O texto da lei também estendeu aos conversos várias acusações que eram feitas contra os judeus em Castela. Baer (2001), Netanyahu (1999) e Rábade Obradó (2006), dentre outros, acreditam que as acusações de infidelidade religiosa eram apenas desculpas para os ataques. Discordamos dessa interpretação, como é mostrado ao longo da tese.

O caráter anticonverso da revolta toledana e a lei discriminatória inspiraram outros conflitos que existiram em Castela até 1478, e deram origem, em 1449, à produção de diversas obras – vide quadro 1 – favoráveis e contrárias à discriminação dos cristãos-novos. Chamaremos esse período no qual as obras foram produzidas de *debate de 1449*.

Os autores do debate de 1449 que eram contrários à lei discriminatória buscaram defender os conversos como bons cristãos. Como, porém, identificar entre os conversos aqueles que eram fiéis ao cristianismo e os que eram judaizantes? Um meio usado pelos contemporâneos ao século XV — independentemente se apresentava a realidade ou não — era obter informações sobre as práticas religiosas

e as relações sociais desses indivíduos. As obras de literatura satírica e os processos inquisitoriais são documentos que contém esse tipo de informação, e foi a partir desse tipo documental que classificamos as práticas religiosas dos cristãos-novos em cinco categorias de análise: cristãos fiéis ao cristianismo (cristãos sinceros); cristãos fiéis ao judaísmo (criptojudeus), cristãos céticos, sincréticos e duvidosos (RÁBADE OBRADÓ, 1990; 1997).

Os estudos acerca da religiosidade dos conversos no século XV possuem duas vertentes principais e que são discutidas nesta tese. A vertente defendida por Baer (2001) acredita que os conversos na quase totalidade mantinham o judaísmo e não estavam assimilados à sociedade cristã. Outra vertente, representada por Netanyahu (1999), afirma que a quase totalidade dos conversos era de bons cristãos que estavam totalmente assimilados à sociedade cristã. Discordamos de ambos os autores no que se refere à abrangência da assimilação, pois além de não conceituarem o que entendem por assimilação, analisam o processo como se fosse idêntico para a maioria dos os conversos. Apesar das divergências, Baer e Netanyahu defendem que a discriminação lançada pela lei toledana teve caráter de preconceito racial contra os cristãos-novos, teoria apoiada por muitos historiadores, mas negada em nosso trabalho. Negamos essa vertente interpretativa porque acreditamos que dentre os motivos que influenciaram na criação da lei discriminatória em Toledo, encontravam-se aqueles de índole religiosa e cultural que, por sua vez, motivaram a estigmatização dos conversos como infiéis.

* * *

O referencial teórico que deu suporte à tese está vinculado à corrente historiográfica de tradição francesa Nova História Cultural, e em definições que dialogam com a sociologia e a antropologia: representação, marcação da diferença, estigmatização, e assimilação, que são os conceitos principais; e identidade e pureza, utilizadas como conceitos auxiliares.

Essa modalidade historiográfica surgida no final da década de 1970 trouxe novas perspectivas de análise sobre variados temas de estudo como: cultura popular, cultura letrada, representações, práticas discursivas, sistemas educativos e quaisquer outros temas de pesquisa que estejam relacionados com a “polissêmica

noção de cultura” (BARROS, 2005, p. 2). Historicizar a cultura reproduzida pelos castelhanos no período estudado é um meio de apreender uma parte da realidade “que se faz de forma simbólica”, que confere um sentido valorativo “às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais” (PESAVENTO, 2005, p. 11). Chartier (2002, p. 17) esclarece que a História Cultural proporciona interpretar a maneira “como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Pesavento (2005, p. 61) ratifica essa interpretação quando destaca que “a História Cultural busca apreender as representações [...] que os homens constroem sobre o mundo”.

Segundo Chartier (2002, p. 17), as representações são “esquemas intelectuais” concomitantemente determinados pela sociedade à qual estão vinculados e determinantes da percepção que os indivíduos possuem da realidade. São percepções do social isentas de neutralidade, que são empregadas com o objetivo de impor ao outro menosprezado uma autoridade que visa legitimar a visão de mundo do grupo dominante. Para Silva (2013, p. 91), “a representação é como qualquer sistema de significação”: um meio arbitrário de se atribuir sentido e estreitamente ligado às relações de poder. As propostas de Chartier e Silva dialogam adequadamente com nossa pesquisa, porquanto os cristãos-velhos foram influenciados por um sistema simbólico de representação que embasou a classificação, divisão e organização hierárquica da sociedade castelhana. Esses cristãos utilizaram um discurso antijudaico como estratégia para tentar controlar e legitimar direitos e privilégios que consideravam exclusivos de seu grupo.⁶

Os conflitos entre cristãos-velhos e conversos encontravam-se “em um campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação; na hierarquização da própria estrutura social” (CHARTIER, 2002, p. 23), de modo que a proposta interpretativa acerca das representações coletivas é “claramente permeada pela noção de poder, o que, de certa forma, faz dela também

⁶ Sempre que usarmos o conceito de representações o faremos no sentido de coletividade, pois, acreditamos que Chartier considera que as representações resultam das experiências coletivas, suplantando as percepções individuais. Chartier usa o conceito de representações, enquanto Silva usa o conceito de sistema simbólico de representação. Nessa tese fazemos uso de ambos os conceitos, pois, apesar de serem termos diferentes, fazem referência a uma forma de atribuir sentido à realidade e às relações sociais.

um modelo de História Política” (BARROS, 2005, p. 16). Para Pesavento (2005, p. 61), a História Cultural não se exime das análises no âmbito político, uma vez que esse campo “tem demonstrado ser um dos mais ricos para o estudo das representações”. Nesse sentido, o tema de nossa pesquisa transita entre a História Cultural e a História Política, pois historicizar as representações sociais e os conflitos de poder que as engendram requer diálogo com as correntes teóricas citadas.

Para Woodward (2013, p. 14; 19), as relações de poder também estão envolvidas na prática da marcação da diferença, que inclui o poder de apontar quem será ou não estigmatizado socialmente. Para a autora, o social e o simbólico referem-se a dois processos diferentes da construção e manutenção da identidade de um grupo, que se utiliza da marcação da diferença para impor a distinção entre ele e os “outros”. A marcação simbólica dá sentido às práticas, às relações sociais e permite identificar indivíduos propensos à estigmatização e à exclusão social. Segundo Woodward (2013, p. 40; 55), a marcação da diferença é colocada em prática “tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social” e podem utilizar as oposições binárias como ferramenta classificatória. Os termos que formam esse dualismo recebem pesos desiguais, refletindo as relações de poder que existem na sociedade.

Por meio da proposta de Woodward, podemos compreender de que modo se forjou a estigmatização dos conversos. A marcação da diferença ocorria quando os conversos eram identificados como cristãos distintos dos cristãos-velhos. Essa diferença era marcada simbolicamente por oposições binárias usadas para tachar os conversos de infiéis e os cristãos-velhos de fiéis, os conversos de falsos cristãos e os cristãos-velhos de verdadeiros cristãos. A classificação simbólica também era feita de outros modos que não por uma oposição binária, a exemplo de diversos termos vexatórios usados para estigmatizar os conversos e que foram analisados no capítulo terceiro.

Elias e Scotson (2000, p. 27) assinalam que os grupos estigmatizados recebem epítetos que lhes conferem um sentimento de inferioridade e desonra. São termos usados para estigmatizá-los e “que só fazem sentido no contexto de relações específicas entre estabelecidos e *outsiders*”. Tais denominações são usadas pelos

grupos dominantes como uma tática para manter sua hegemonia e as fontes de poder existentes na sociedade e para excluir os grupos estigmatizados da disputa pelo poder (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 27). Porém, a marcação da diferença e a estigmatização dos conversos não eram nutridas apenas pela classificação simbólica. A marcação também ocorria por meio de formas de exclusão social, pois, como destacado por Silva (2013, p. 81), a identidade e a diferença não vivem harmonicamente, e essa desarmonia é refletida na disputa pelos recursos simbólicos e materiais da sociedade.

Na lei toledana *Sentencia-Estatuto*, é possível identificar claramente a marcação da diferença mediante o intento de exclusão social e mediante o sistema simbólico de representação. Por meio da *Sentencia-Estatuto* os cristãos-velhos buscavam defender a exclusividade dos cargos públicos que garantiam a manutenção do poder político e social a quem os ocupava, e, de forma indireta, buscavam defender uma nova identidade para os cristãos-velhos, uma identidade que os diferenciasse dos conversos, isso é, uma posição simbólica de “verdadeiros cristãos”. Para Silva (2013, p. 91), é por meio da representação que a identidade e a diferença adquirem sentido e se ligam aos sistemas de poder. Ao se questionar o embate entre identidade e diferença, questionam-se conseqüentemente o sistema simbólico de representação e as relações de poder que o sustentam.

Apesar de o conceito de identidade não ser central em nossa tese, precisamos abordar sua importância porque, como salienta Chartier (2002, p. 18), as representações são as “matrizes de discursos e práticas diferenciadas” que levam à composição de identidades conflitantes, que são evidenciadas na medida em que a marcação da diferença é colocada em prática. A identidade constitui-se em uma representação social, construída simbolicamente e que parte da noção de pertencimento a um grupo. Essa noção de pertencimento gera uma coesão social permitindo ao indivíduo uma identificação com o coletivo (PESAVENTO, 2005, p. 72). Porém, a identificação de uma parte com o todo também gera a marcação da diferença em relação àqueles indivíduos que não se adéquam ao grupo majoritário. Desse modo, a identidade mantém uma condição relacional com o “outro”. Esse “outro”, dependendo da corrente interpretativa que o observa, recebe a

nomenclatura de: alteridade, *outsider* ou desviante.⁷ Os indivíduos que se encaixam nesses perfis, passam pelo processo da marcação da diferença porque não são considerados como iguais por uma parcela da sociedade que detém o poder de qualificar os “outros” a partir de seus próprios atributos, considerados como parâmetro identitário.

Desse modo, a marcação da diferença é acompanhada pela estigmatização e pela discriminação que negam ao “outro” uma identidade que o propiciaria ser reconhecido como “igual” na sociedade. Ainda vale lembrar, como assinala Hall (2013, p. 108), que “as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, pois passam constantemente por um processo de mudanças e transformações”, a exemplo do que significava ser um cristão em Castela no século XV. Uma parte dos cristãos sentiu necessidade de aportar um novo significado sobre seu grupo e marcar a diferença em relação aos “outros” cristãos, de modo que se passou a defender que os “verdadeiros” cristãos eram aqueles que não possuíam ascendência judaica.

Após o surgimento da *Sentencia-Estatuto*, difundiu-se a teoria de que a linhagem judaica encontrava-se com uma *mancilla*, isso é, com uma mancha desonrosa que era transmitida através da descendência. De acordo com Mary Douglas (1991, p. 30), a defesa da pureza em contraposição ao impuro se insere nos sistemas simbólicos de classificação, nos quais a impureza equivale à desordem social e “ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados”. Segundo a autora, essa diferença é crucial nas relações sociais, pois os indivíduos são identificados por meio da classificação que recebem em um sistema hierárquico. Assim, o converso era tido como um ser impuro que transgredia a organização social na medida em que possuía, por exemplo, cargos e títulos honoríficos que deveriam ser exclusivos

⁷ Benito Ruano (1988, p. 16) defende que a alteridade nada mais é do que a identidade do outro que possui qualidades opostas. O autor acredita que identidade e alteridade imbricam-se dialeticamente nas mudanças históricas. Gilberto Velho (2013, p. 41) observa que “a própria noção de desviante vem tão carregada de conotações problemáticas que é necessário utilizá-la com muito cuidado”. Para o autor, a ideia do desvio é pautada em um comportamento considerado “ideal” por parte daqueles que estereotipam outro indivíduo como desviante. Além disso, esse comportamento “ideal” e a tolerância quanto ao seu desvio dependem da sociedade na qual os indivíduos se encontram, pois “a capacidade de tolerar interpretações desviantes ou divergentes varia de sociedade para sociedade, de acordo com seu momento sócio-histórico e seu tipo de estrutura e organização social” (VELHO, 2013, p. 55).

dos cristãos-velhos, cuja linhagem não estava manchada pelos pecados da negação de Jesus Cristo como Messias e do deicídio. Para Augé (1994, p. 56), a ideia de pureza baseada na origem da raça ou linhagem – sinônimos de família – garante a pureza da linhagem “através de uma fidelidade e de uma tradição histórica”, que, em nossa tese, podemos equiparar à fidelidade ao cristianismo. Conforme o autor, “são considerados impuros apenas aqueles que traíram as suas origens” (1994, p. 56), e, conforme defendido pela lógica cristã-velha, os judeus e seus descendentes podem ser enquadrados neste modelo de impureza, pois negaram suas origens ao não aceitarem Jesus Cristo como o Messias e levá-lo à morte.

Além dos conceitos de representação simbólica e marcação da diferença, outro que é primordial para nossa tese é o conceito de estigmatização. Goffman (2008, p. 11) destaca que os gregos criaram o termo “estigma” para se referirem às marcas corporais – cortes ou queimaduras – que determinados indivíduos carregavam enquanto um sinal do risco social que ofereciam. No reino de Castela, durante o medievo, a especificidade da estigmatização transitou entre a marcação física e simbólica. Primeiro a marcação física contra os judeus, submetidos a leis suntuárias e a portar um sinal identificatório; depois, a marcação contra os conversos, assinalados simbolicamente por descenderem dos judeus.

Goffman (2008, p. 14) aborda três tipos de estigmas: abominações do corpo; culpas de caráter individual; e estigmas tribais, de raça, nação e religião. Para o caso dos judeus, os três tipos de estigmas eram empregados. Para os cristãos-novos aplicam-se tanto os estigmas de “culpas de caráter individual”, percebidos como “vontades fracas, paixões tirânicas, crenças falsas, desonestidade”, dentre outros; quanto os “estigmas de religião” que, na concepção de quem estigmatiza, poderiam ser transmitidos por meio da linhagem e “contaminar por igual a todos os membros de uma família”. As fontes consultadas para a elaboração desta tese expõem acusações relacionadas a dois tipos de estigmas listados por Goffman: “culpas de caráter individual” e “estigmas de religião”. No primeiro caso, os conversos eram tachados de falsos, desonestos, gananciosos e malignos; os “estigmas de religião” ficaram mais evidentes após a criação da *Sentencia-Estatuto*, a partir da qual os cristãos-velhos passaram a defender que todas as características negativas reportadas aos conversos eram fruto da linhagem judaica da qual eles descendiam.

Elias e Scotson (2000, p. 23) trabalham o conceito de estigmatização a partir da ideia de uma “sociodinâmica da estigmatização”, na qual um grupo tem condições de lançar uma infâmia sobre o grupo adversário, tido como “outro”. Para os autores, isso só ocorre quando o um dos grupos “está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”. No caso dos conversos, essa posição de poder da qual eles estavam excluídos era a própria identidade cristã-velha, que marcava a superioridade de seus portadores sobre os conversos.

De acordo com Becker (2008, p. 15) e Elias e Scotson (2000, p. 26), outro fator que também pode levar à estigmatização é o desrespeito às regras sociais. Conforme os autores, todos os grupos sociais possuem regras e quando burladas sistematicamente os faltosos tendem a ser vistos como *outsiders*. Alguns conversos poderiam se encaixar no perfil de *outsiders* na medida em que se desviavam dos comportamentos que definiam um bom cristão. Para Becker (2008, p. 22), a “culpa” pelo desvio não está no possível transgressor, mas nos “grupos sociais [que] criam o desvio ao fazer regras cuja infração constitui desvio”. Os cristãos-novos possuíam determinados comportamentos que eram criticados como errados – banhar-se frequentemente, por exemplo – mas que eram vistos como desvios apenas aos olhos dos cristãos-velhos. Por não considerarem esse comportamento como um desvio, como um indício de prática judaica, muitos conversos persistiam no costume e foram classificados como infiéis judaizantes, o que, segundo a proposta de Becker, era considerar esses cristãos de linhagem judaica como *outsiders* ou desviantes.

A reprodução de costumes considerados inapropriados para os cristãos levantou desconfianças acerca da fidelidade religiosa dos conversos ao cristianismo. As fontes mostram que era comum os conversos serem tachados de infiéis judaizantes devido à reprodução de algum costume judaico. Por vezes, esse desvio de comportamento dificultava a assimilação dos conversos aos cristãos-velhos. De acordo com a antropóloga sueca Christiane Stallaert (2003, p. 12), uma completa assimilação só ocorre o quando há o desaparecimento total da fronteira étnica que separa um grupo de outro, ou um indivíduo de um grupo. Os costumes reproduzidos pelos conversos e que eram tidos como inapropriados encontravam-se nessa fronteira étnica à qual Stallaert se refere. Para a autora, a assimilação completa requer que o novo membro acomode sua identidade de acordo com a identidade do

grupo no qual está se inserindo, o que exige, dentre outros fatores, a adoção de um novo nome e até mesmo a manipulação da linhagem por meio de casamentos exogâmicos.

Uma das críticas que pesavam contra os conversos é a de que existiam famílias que praticavam o casamento endogâmico, isso é, casavam-se apenas entre si. Para os cristãos-velhos esse era um indício de manutenção do judaísmo. Para Cashmore (1996, 44), os casamentos endogâmicos podem representar uma estratégia de resistência à assimilação por parte da minoria. Cashmore (1996, 44-45) ressalta que, ao se discutir a assimilação de um grupo por outro, é necessário identificar quais traços culturais são assimilados e quais permanecem, ou mudam mais devagar. Também pode ocorrer de membros do grupo que está sendo inserido em uma sociedade adotarem estratégias de resistência ao grupo majoritário, selecionando aspectos culturais que podem ou não ser assimilados. Além disso, existe a possibilidade o grupo majoritário discriminar o novo grupo e dificultar sua aceitação social.

Como fundamento principal para o conceito de “assimilação”, embasamo-nos em Milton Gordon (1996), um dos principais sociólogos a abordar o tema. Em seu livro, *Assimilation in American Life*, lançado em 1964, o autor abordou sete etapas que compõem o processo de assimilação até a escalada final, que significaria a assimilação completa de um grupo minoritário pelo grupo majoritário. De acordo com Gordon (1996, p. 68-69), para um grupo ter condições de ser totalmente assimilado ele precisa tomar algumas decisões que favoreçam a assimilação ao grupo majoritário, dentre elas: 1) adotar a religião, os costumes e a língua do grupo majoritário; 2) manter casamentos exogâmicos; 3) buscar adentrar nos meios religiosos e profissionais, e evitar as relações apenas com o grupo de origem, assim como a formação de associações exclusivas para o grupo de origem; 4) agregar a identidade do grupo receptor. Essas atitudes, somadas a 5) a ausência de discriminação por parte do grupo majoritário; 6) a ausência de conflitos de poder; e 7) o fato de o grupo minoritário deixar de ser visto como culturalmente diferente, são indícios de que o grupo já se encontra plenamente assimilado.

Nesta tese abordamos a questão em termos gerais, mas temos consciência de que dentro de um grupo a ser assimilado há exceções no que tange ao desejo de ser integrado, aos níveis de assimilação, e ao tempo demandado por determinados indivíduos ou famílias dentro do processo de assimilação. Desse modo, Cashmore (1996, p. 45) evidencia que o pesquisador deve evitar o reducionismo interpretativo de acreditar que a assimilação é um processo igual e generalizado a todos os membros do grupo. Logo, o pesquisador deve destacar a complexidade do processo e ressaltar suas especificidades.

Ao lançarmos as perguntas e pensarmos nas hipóteses dessa tese, acreditávamos – como acreditamos agora – que poderíamos contribuir com as pesquisas que se dedicam ao estudo do “problema converso” para a coroa de Castela no século XV. Nossa tese contribui com as pesquisas sobre o “problema converso” de diversas formas: primeiramente porque nossas hipóteses oferecem uma nova forma de se interpretar a estigmatização dos conversos no século XV. Por mais que haja muitas pesquisas sobre o “problema converso” entre historiadores franceses, anglófonos, israelenses e espanhóis – mais de 90% da produção historiográfica encontra-se traduzida ao espanhol – conseguimos encontrar um espaço para nossa proposta em meio a tudo o que foi produzido. Em segundo lugar, nos propusemos a pensar o “problema converso” a partir de conceitos que são pouco usados pela historiografia – estigmatização, por exemplo – e tivemos a preocupação em explicar outros conceitos que são usados de modo confuso e não explicados pela historiografia – assimilação, por exemplo.

* * *

A corrente teórica Nova História Cultural e os conceitos de representação, marcação da diferença, estigmatização e assimilação, foram usados como suporte para a análise dos dados obtidos por meio da metodologia Análise de Discurso. Essa metodologia surgiu no final da década de 1960 na França e desde essa época, segundo Maingueneau (1997, p. 29), é assunto tanto de linguistas quanto de historiadores. Teve dentre seus fundadores o filósofo Michel Pêcheux (1988, p. 160), que acredita que o contexto social e histórico são imprescindíveis para a compreensão do que é realmente enunciado no discurso. Assim, o sentido de uma

palavra ou expressão não existiria “em si mesmo” (PÊCHEUX, 1988, p. 160), mas seria determinado pelas posições ideológicas e o processo sócio-histórico no qual se encontram os sujeitos falantes.⁸

Dessa forma, por meio da Análise de Discurso e dos processos de formulação dos enunciados,⁹ podemos compreender os conflitos, as relações de poder, as representações, a constituição da identidade e da diferença existentes em uma determinada sociedade (MAINGUENEAU, 1997, p. 30). Os processos de formulação dos enunciados se apresentam em sentido estrito e amplo. No primeiro caso está ligado ao contexto imediato que proporciona o discurso e, em sentido amplo, configura o contexto social, histórico e ideológico (ORLANDI, 2012, p. 29). No caso de nossa pesquisa, a revolta toledana contra a cobrança do empréstimo, realizada por conversos, e o conflito político com a coroa castelhana foram os motivos imediatos – sentido estrito – envolvidos no processo de formulação dos enunciados, que reproduzem o discurso excludente contido na Sentencia-Estatuto. O sentido amplo de formulação dos enunciados pode ser identificado pelo antijudaísmo e pela representação negativa que se fazia dos conversos.

Conforme Silva (2002, p. 197; 220), o enunciado contém o discurso, o expressa por meio de uma linguagem verbal e não verbal que são sempre direcionadas a um dado receptor. É nesse momento de enunciação e recepção que o discurso ganha sentido. Logo, é preciso desvelar o enunciado, reconstruir os processos de formulação e circulação dos discursos. Pêcheux (1993, p.61-105) acredita que é

⁸ É importante salientar que a Análise de Discurso desde seu surgimento esteve marcada por rupturas e reelaborações que partem de diversas correntes linguísticas, inclusive Pêcheux se dedicou a discuti-la intensamente durante sua vida. Pêcheux deixou em aberto a possibilidade de reconfigurações epistemológicas da teoria. Após sua morte, em 1983, os trabalhos em Análise de Discurso na França se desviaram do paradigma histórico e se voltaram para estudos lexicométricos e gramaticais. Apesar da ruptura dos linguistas franceses com as propostas de Pêcheux, aqui no Brasil muitas pesquisas conservaram o enfoque na dimensão histórica do enunciado, denotando que as teorias de Pêcheux encontraram terreno fértil no Brasil mais do que em seu próprio país (MARQUES, 2011, p. 58-73).

⁹ Usaremos a expressão processos de formulação, cunhada pela prof. Dra. Andreia Frazão da Silva (2002, p. 194-223) do Departamento de História da UFRJ em substituição à expressão condições de produção, empregada pelos linguistas da Análise de Discurso. Tal expressão surgiu nos anos de 1960 e traz consigo o legado do marxismo e do materialismo histórico. Como a Análise de Discurso é uma área do conhecimento em constante diálogo com as demais e que não possui uma metodologia pronta, consideramos válido elencar elementos relacionados a nossa vertente. Assim, acreditamos que a expressão processos de formulação se adéqua melhor à linha de pesquisa e à teoria empregada neste trabalho.

importante explicar o contexto social e histórico do período estudado, pois ele faz parte dos processos de formulação dos discursos em uma sociedade, uma vez que os enunciados são “determinados ideologicamente” (ORLANDI, 2012, p. 43) sendo porta-vozes de um determinado discurso. Nesse sentido, o sujeito falante sofre o assujeitamento que é o “[...] movimento de interpelação dos indivíduos por uma ideologia, condição necessária para que o indivíduo torne-se sujeito do seu discurso” ao aderir aos processos de formulação impostos pelos grupos socialmente dominantes (FERREIRA, 2001, p. 12).

Para Carneiro (1996, p. 21-32), o enunciado composto por palavras ou frases estereotipadas para qualificar um grupo demonstra que aqueles que o empregam são portadores de um sentimento discriminatório que pode ser analisado por meio do discurso que utilizam. Dessa forma, através das expressões utilizadas torna-se possível detectar uma parcela da visão de mundo conservada pelo grupo discriminador. Por conseguinte, para estudar os enunciados existentes no *corpus* documental seguiremos algumas técnicas propostas por Silva (2002, p. 194-223), levando em consideração que “se partilharmos, historiadores e linguistas, dos mesmos objetos – discursos, falas, textos – partimos de objetivos e perspectivas diferentes ao abordá-los” (SILVA, 2002, p. 194-223). Logo, cabe ao historiador que se propõe a utilizar a Análise de Discurso como metodologia de trabalho delimitar e elencar suas técnicas de análise.

Em nossa tese, optamos por seguir as diretrizes propostas por Silva (2002). Desse modo, a primeira etapa de trabalho é selecionar no *corpus* documental os enunciados que serão analisados, para numa segunda etapa levantar e ler criticamente a bibliografia que aborda a documentação e o tema de pesquisa, buscando compreender os elementos extratextuais, a recepção, a circulação e transmissão do enunciado. Os elementos extratextuais compreendem a marcação dos documentos no tempo e espaço, a delimitação social e política do emissor (pessoa, grupo ou instituição) e o processo de composição do texto, que abarca as fontes usadas pelo autor, possíveis edições/sanções sofridas pelo texto e motivações para sua elaboração. Em relação à recepção, circulação e à transmissão do enunciado, é imprescindível identificar os prováveis receptores do texto, se ele foi transmitido de forma manuscrita, impressa ou oral, se circulou em variados espaços

e no decorrer do tempo, e se houve manifestações, críticas ou respostas em torno da transmissão do enunciado. Na sequência, a terceira etapa visa definir que tipos de dados serão trabalhados em face do problema de pesquisa e do suporte teórico elencado. Em nosso caso, buscamos dados relativos à representação, à marcação da diferença e à estigmatização dos conversos. A quarta etapa do trabalho consiste em selecionar uma técnica que permita catalogar os dados, e optamos pela junção da análise lexicográfica com a análise semântica. Nessa técnica conjunta, selecionamos no documento palavras-chave, expressões ou frases que são os enunciados que reproduzem determinado discurso. Buscamos o significado dessas palavras nos dicionários, conforme o recorte temporal da pesquisa, e, em seguida, verificamos se essas palavras se relacionavam, se associavam ou se opunham a outros termos, para depois agruparmos as palavras em categorias a fim de visualizar o diálogo entre elas. A quarta etapa do modelo metodológico, o estudo do significado dos termos selecionados nas fontes, foi colocada em prática com o auxílio da análise do dicionário *Vocabulario de romance en latín* (1516) do filólogo espanhol Antonio de Nebrija, que, por si só, é um importante suporte documental de fins do século XV. Nessa etapa também utilizamos o *Diccionario crítico etimológico castellano y hispánico* (1989) de Corominas e Pascual. A metodologia Análise de Discurso e as quatro etapas elencadas foram utilizadas nas obras que satirizavam ou faziam críticas aos conversos, a saber: *Carta de Privilegio del Rey Juan II a un hijodalgo* (1449, anônimo); *Alborayque* (1465, anônimo); *Sentencia-Estatuto* (1449, Pedro Sarmiento); *El Memorial* (1449, Marcos Garcia de Mora). Os termos selecionados e analisados encontram-se listados na tabela 4 dessa tese.

Para as fontes iconográficas, utilizamos o suporte metodológico de Erwin Panofsky (1976, p. 50-55), que acredita que uma imagem pode ser analisada como um documento histórico por meio de três etapas ou níveis de compreensão. A partir dessa metodologia, analisamos iluminuras que decoram o *Codice de los Músicos*, um dos exemplares de manuscritos das *Cantigas de Santa María*. Conforme Panofsky, no nível primário se detecta os elementos mais básicos de uma imagem: as cores e os formatos. No segundo nível, o iconográfico, identifica-se a mensagem – ou os enunciados – que o criador da obra buscou transmitir. Essa etapa requer um conhecimento que possibilite identificar a cultura, os costumes, o momento histórico e as representações que a imagem expõe. Nessa etapa podemos desvelar, por

exemplo, a marcação da diferença entre os sujeitos sociais, como a diferença entre cristãos e judeus. Alcançados os objetivos do nível dois, o terceiro nível é o iconológico. Neste, a imagem é analisada como uma fonte histórica. Para tanto, relacionam-se as observações adquiridas pela iconografia com outros documentos que abordem o contexto histórico, político e cultural da época na qual a imagem foi criada.

Acreditamos que tanto a Análise de Discurso quanto a metodologia iconológica de Panofsky nos possibilitaram analisar o *corpus* documental – quadro 1 – que, estudado à luz do arcabouço teórico da História Cultural e da bibliografia de apoio, nos proporcionou identificar o discurso empregado nas fontes e sua influência na estigmatização social dos cristãos de linhagem judaica.

Dentre as principais fontes utilizadas nessa tese, e que compõem o *corpus* documental que deu fundamentação para a pesquisa, encontram-se oito iluminuras do *Códice de los Músicos* e dez cantigas, ambos oriundos das *Cantigas de Santa María*, obra literária composta durante o governo de Afonso X (1252-1284) em uma parceria do monarca com artistas e intelectuais da corte castelhana. No quesito obras literárias também foram analisadas duas obras de caráter anticonverso: *Carta de Privilegio del Rey Juan II a un hijodalgo* (1449, anônimo); *Alborayque* (1465, anônimo).

Nove foram os textos legislativos, dentre eles o Título 24 da Sétima Partida do código legislativo *Siete Partidas* de Afonso X; seis foros e cadernos de reuniões de cortes que ocorreram entre os anos de 1367-1385; a legislação antijudaica lançada pela rainha Catarina em 1412, *Pragmática sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías*; e por fim a lei sancionada pelos revoltosos toledanos em 1449, *Sentencia-Estatuto*. No tocante às interpretações legislativas, foram analisados seis tratados jurídicos: cinco *Responsas* rabínicas referentes ao século XV e uma obra de defesa aos conversos surgida durante o debate de 1449, *La causa conversa* do jurista Alonso Díaz de Montalvo. Ainda no que tange ao âmbito jurídico, foram estudados vinte e três processos judiciais: dois processos anteriores às conversões forçadas de 1391 e relativos a conflitos entre o clérigo Fernando Martínez e a comunidade judaica de Sevilha (1388-89); e vinte e um

processos inquisitoriais instaurados entre 1483 e 1485 contra conversos moradores do reino de Castela.

Foram analisados também três tratados teológicos. Dois favoráveis aos conversos e surgidos no contexto do debate de 1449, a saber: *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas adversarios et detractores fidelium qui de populo israelitico originem traxerunt* do cardeal João de Torquemada; e *Defensorium Unitatis Christianae* do bispo Alonso de Cartagena. E um tratado teológico contrário aos judeus e conversos, o *Fortalitium Fidei contra Iudeos, Sarracenos aliosque Christiane Fidei Inimicos* escrito em 1460 pelo franciscano Alonso de Espina. Além dos três tratados teológicos, o *corpus* documental possui um sermão anônimo pregado em 1449 em defesa dos conversos do reino de Castela, *Sermo in die beati Augustini*; e uma bula papal emitida por Nicolau V em 1449 igualmente em defesa dos conversos, *Humani Generis Inimicus*.

Por fim, cinco cartas compõem as fontes que embasaram a pesquisa e que estão relacionadas ao debate de 1449: duas cartas contrárias e três favoráveis aos conversos. No primeiro caso, temos a *Suplicación y requerimiento* enviada ao rei castelhano por Pedro Sarmiento em 1449 durante a revolta na cidade de Toledo, e a carta *El Memorial* que Marcos Garcia de Mora escreveu em 1449 explicando os motivos da revolta ocorrida na cidade de Toledo e ratificando as críticas feitas aos conversos. Quanto às fontes favoráveis aos conversos e que se enquadram na tipologia *cartas*, temos a *Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca, a favor de la nación Hebrea* (1449) do relator régio Fernando Díaz de Toledo; a carta enviada pelo bispo de Cuenca Lope de Barrientos ao rei em 1449, *Contra algunos cizañadores de la nación de convertidos del pueblo de Israel*; e também de Lope de Barrientos, uma carta endereçada a um sobrinho entre os anos de 1454-1458, *Respuesta a una Duda*, na qual o bispo esclarece alguns pontos da isonomia que deveria existir entre conversos e cristãos-velhos.

Essa tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, fizemos alguns apontamentos sobre a organização da Península Ibérica antes do surgimento da coroa de Castela. Apresentamos a relação entre os monarcas castelhanos e os judeus, assim como a contribuição destes para o desenvolvimento econômico e cultural do reino. Discutimos também o papel da religião dominante, o cristianismo, e sua influência na legislação, cujo resultado foi a vulnerabilidade jurídica da minoria judaica. Partindo dessa discussão, demonstramos a influência exercida pela religião sobre um sistema simbólico de representação que embasou a estigmatização dos judeus.

No segundo capítulo, pontuamos algumas transformações ocorridas na forma de interpretar as relações inter-religiosas no reino de Castela no século XIV e como uma série de fatores possibilitou o recrudescimento do antijudaísmo. Dentre esses motivos, destacamos o conflito dinástico entre os filhos de Afonso XI, as reuniões de cortes e o papel desempenhado por alguns clérigos e suas pregações. Todos esses elementos possibilitaram a uma parcela dos cristãos manifestar o sentimento de rancor contra os judeus, o que teve como consequências imediatas conversões e mortes. Afora a conversão forçada, expusemos os prováveis motivos que levaram os judeus a se converterem.

No capítulo terceiro, abordamos o surgimento da estigmatização social dos conversos nos primeiros anos após 1391. Apresentamos alguns ataques às comunidades de cristãos-novos, com destaque para a rebelião na cidade de Toledo, em 1449. Apresentamos e analisamos as fontes – principalmente as favoráveis aos conversos – que compõem o debate de 1449, surgido em torno da lei discriminatória *Sentencia-Estatuto*. Quanto às fontes contrárias aos conversos, aplicamos a metodologia Análise de Discurso para identificarmos e analisarmos termos que foram usados para estigmatizar os cristãos-novos.

Por fim, no capítulo quatro, trabalhamos com as fontes contrárias aos conversos, com fontes rabínicas e com processos inquisitoriais no intuito de identificar quais eram as práticas religiosas e os costumes reproduzidos ou imputados aos cristãos-novos. Conhecer essas particularidades nos deu embasamento para discutirmos acerca da estigmatização e da assimilação dos conversos na sociedade cristã.

Quadro 1: Fontes Principais

Fonte	Tipologia	Autor	Escritura	Referência	Capítulo
<i>Cantigas de Santa María</i>	Obra literária	Afonso X (CV)	1252-1284*	Database, Oxford University	1
<i>Cantigas de Santa María</i> , Códice de los Músicos	Obra literária	Afonso X (CV)	1252-1284*	Rodríguez Barral (2008)	1
<i>Siete Partidas</i> , Título 24	Legislação	Afonso X (CV)	1252-1284*	Afonso X (2004)	1
Foros e reuniões de cortes (diversos)	Legislação	Cortes de Castela (CV)	1367-1385	Suárez Bilbao (2000)	1
<i>Fortalitium Fidei contra Iudeos, Sarracenos aliosque Christiane Fidei Inimicos</i>	Tratado teológico	Alonso de Espina (CV)	1460	Alonso de Espina (2014)	1
<i>Querella de la aljama de Sevilla contra el arcediano de Écija</i>	Processo judicial	Judeus (JU) Fernando Martínez (CV)	1388	Amador de los Ríos (1876)	2
<i>Sentencia del arzobispo de Sevilla, don Pedro Gómez Barroso</i>	Processo judicial	Pedro Gómez Barroso (CV)	1389	Idem	2
<i>Pragmática sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías</i>	Legislação	Rainha Catarina (CV)	1412	Idem	2
<i>Suplicación y requerimiento</i>	Carta	Pedro Sarmiento (CV)	10/05/1449*	González; Saquero (2012)	3
<i>Sermo in die beati Augustini</i>	Sermão	Anônimo (N/A)	28/08/1449	Idem	3
<i>Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas adversarios et detractores fidelium qui de populo israelitico originem traxerunt</i>	Tratado teológico	João de Torquemada (CO)	09/1449*	Benito Ruano (2002)	3
<i>La causa conversa</i>	Tratado jurídico	Alonso Díaz de Montalvo (CV)	09/1449*	Conde Salazar; Pérez Martín; Valle Rodríguez (2008)	3
<i>Humani Generis Inimicus</i>	Bula	Papa Nicolau V (CV)	24/09/1449	González; Saquero (2012)	3
<i>Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca, a favor de la nación Hebrea</i>	Carta	Fernando Díaz de Toledo (CO)	15/10/1449*	Idem	3
<i>Contra algunos cizañadores de la nación de convertidos del pueblo de Israel</i>	Carta	Lope de Barrientos (CV)	12/1449*	Idem	3
<i>Respuesta a una Duda</i>	Carta	Lope de Barrientos (CV)	1454-1458	Idem	3
<i>Defensorium Unitatis Christianae</i>	Tratado teológico	Alonso de Cartagena (CO)	1450*	Verdín-Díaz (1989)	3
<i>Sentencia-Estatuto</i>	Legislação	Pedro Sarmiento (CV)	05/06/1449	González; Saquero (2012)	3; 4
<i>El Memorial</i>	Carta	Marco García de Mora (CV)	12/1449*	Idem	3; 4
<i>Carta de Privilegio del Rey Juan II a un hijodalgo</i>	Sátira literária	Anônimo (N/A)	1449	Idem	4
<i>Alborayque</i>	Sátira literária	Anônimo (N/A)	1465	Alborayque (2005)	4
<i>Responsas</i> (diversos)	Tratado jurídico	Rabinos (JU)	Século XV	Netanyahu (1999); Orfali Levi (1982)	4
Processos inquisitoriais (diversos)	Processo judicial	Inquisidores (CV)	1483-1485	Beinart (1974)	4

Legenda: CV – Cristão-velho; CO – Converso; JU – Judeu; N/A – Não se aplica.

Nota: * Data aproximada.

CAPÍTULO 1

OS JUDEUS NO REINO DE CASTELA

1.1 Reflexões iniciais

De acordo com Gozalbes (2000, p. 184; 2002, p. 53) e Lacave (1985, p. 8-9), muitos judeus saíram das terras de Israel, principalmente de Jerusalém, em busca de abrigo em outras regiões como na *Hispania*¹⁰ romana. A chegada provavelmente remonta ao período após a destruição do Segundo Templo em Jerusalém (70 d.C.), no entanto não há condições documentais para atestar o momento exato (SUÁREZ BILBAO, 2000, p. 15). Os judeus consideravam que este território já havia sido profetizado e o nomearam *Sefarad*, termo hebraico que representa as terras profetizadas por Abdias ao anunciar que os exilados de Jerusalém tomariam as cidades do sul.¹¹ Dessa forma, os judeus que por séculos viveram na Península Ibérica foram denominados sefarditas.

No século V, os germânicos visigodos chegaram à *Hispania* depois de pactuarem com Roma em 416 a expulsão de outros povos germânicos que haviam invadido a península. A consolidação do domínio visigodo, todavia, só ocorreu no final do

¹⁰ Nome dado pelos romanos ao conjunto de territórios da Península Ibérica e Ilhas Baleares. As menções mais antigas ao termo se encontram nas obras do historiador romano Tito Lívio (59 a.C.-17 d.C.). Outras fontes se referem ao território da *Hispania* como uma região de metais preciosos e riquezas. A palavra Espanha tem sua origem no termo latino *Hispania*. (BLÁZQUEZ, 2005, p. 20; CUNCHILLOS, 2000, p. 217-225).

¹¹ “E os cativos deste exército, dos filhos de Israel, possuirão os cananeus, até *Tzarfat*; e os cativos de Jerusalém, que estão em *Sefarad*, possuirão as cidades do sul” (Abdias 1, 20). As profecias sobre os exilados de Jerusalém não se restringiram aos judeus que ocuparam os territórios hispânicos, elas também se referiam a outros grupos que buscaram abrigo nas terras do norte europeu. Nas profecias, as terras do norte eram designadas pelo termo hebraico *Ashkenaz* que foi identificado com a Alemanha medieval. Segundo o livro de Gênesis 10, 3, *Ashkenaz* era um descendente de Jafé, filho de Noé, que a tradição hebraica considera como progenitor dos povos do norte. Lendo as passagens bíblicas de forma metafórica, a historiografia usa o termo *ashkenazita* para os judeus alemães e do norte francês, e *sefardita* para os judeus da Península Ibérica e para os da região de Provença, sul da França (BRENNER, 2013, p. 80; 90).

século VI, quando em 585 o rei Leovigildo conquistou o reino suevo e seu filho Recaredo, que professava o arianismo,¹² se converteu ao catolicismo,¹³ em 589, o que possibilitou a unificação político-religiosa da Península Ibérica (VALDEÓN BARUQUE; PÉREZ; JULIÁ, 2003, p. 10-13).

Um século após a aliança político-religiosa entre a Igreja e o reino, a monarquia católico-visigoda foi derrotada pelos muçulmanos. *Al-Andaluz* foi o nome dado por eles às terras ibéricas, às quais chegaram em 711 sem muitos esforços, devido em parte à crise política instalada no reino visigodo que o enfraqueceu política e militarmente.¹⁴ Em poucos anos (711-714), os muçulmanos já haviam ocupado toda Península Ibérica, com exceção de uma pequena faixa territorial ao norte, local onde se iniciaria a organização cristã para a retomada da península (VALDEÓN BARUQUE, 2006, p.41-42).

O período de batalhas pela retomada do território peninsular por grupos cristãos ficou conhecido na historiografia como Reconquista Cristã da Península Ibérica e estendeu-se dos séculos VIII ao XV, como apresentado no mapa 1.¹⁵

¹² Algumas heresias do século IV questionavam o significado da Trindade e da natureza de Cristo. A heresia ariana surgiu com Ário, um sacerdote de Alexandria que levantou questionamentos sobre a Divindade de Cristo e o Espírito Santo. Em face da dificuldade teológica de combinar a divindade de Cristo com a unidade de Deus na Trindade, Ário propôs a noção segundo a qual o Filho não era coeterno com o Pai. Cristo seria o intermediário que só era divino por causa da divindade do Pai, que por sua vez era transcendente a tudo e superior a todas as coisas, inclusive a Cristo. Para os arianos, Cristo era um ser separado do Pai e um ser humano capaz de mudar e sofrer. Tal proposta foi analisada pelo episcopado cristão no Concílio de Niceia (325), que buscou definir se o Filho era “da mesma substância” que o Pai. Atanásio liderou os adeptos do ponto de vista que se tornou ortodoxo: o Pai e o Filho eram efetivamente “da mesma substância”, o que levou à condenação do arianismo e ao surgimento do credo niceno (O’ GRADY, 1994, p. 106-112; LOYN, 1997, p. 80).

¹³ Nesta tese, utilizamos os termos catolicismo e cristianismo como sinônimos de cristianismo niceno. O termo Igreja é usado para se referir à Igreja Católica Apostólica Romana.

¹⁴ A monarquia visigoda era eletiva e, com a morte do rei Witiza em 710, as cortes reuniram-se para eleger o seu sucessor. Constituíram-se dois grupos em disputa pela eleição: o de Ágila II e o de Rodrigo, o último rei visigodo de Toledo. As décadas de lutas dinásticas entre o grupo de Ágila e Rodrigo facilitaram a invasão da península que estava nos planos de expansão dos muçulmanos desde o século VII (CHEJNE, 1974, p. 17-20).

¹⁵ O conceito de Reconquista passou por inúmeras revisões historiográficas na Espanha desde a década de 1960. São dois os principais motivos revisionistas: o caráter nacionalista do vocábulo e a sua inexistência nas fontes medievais. Os medievos que se referiam à expansão militar contra os muçulmanos utilizavam a palavra *restauração*, que se manteve em voga até o século XIX. O emprego e a construção teórica do termo Reconquista surgiram no século XIX num período de formação da identidade nacional espanhola. Buscava-se mostrar um passado comum das regiões espanholas e uma singularidade perante os demais países europeus. A Reconquista foi interpretada como uma luta armada (nacional e religiosa) que se estendeu do século VIII ao século XV, que era pretendida por

Mapa 1: Reconquista Cristã da Península Ibérica, séculos VIII-XV (mapa resumo)



Fonte: MONSALVO ANTÓN, 2014, p. 274

“todos os espanhóis” contra o invasor muçulmano, e que permitiu aos “espanhóis” retomar sua pátria em posse dos estrangeiros. A defesa deste conceito se converteu em um dos principais mitos criados pelo nacionalismo espanhol e esteve presente na historiografia espanhola do século XIX até meados do XX, sendo reproduzida por alguns de seus maiores expoentes, como Claudio Sánchez Albornoz e Ramón Menéndez Pidal. A partir da década de 1960, a historiografia espanhola passou a criticar o forte caráter nacionalista do conceito, rechaçando seu uso nesse sentido. O conceito de Reconquista foi reanalisado e, apesar da negação de seu uso no sentido historiográfico do século XIX, permanece entre a historiografia em dois sentidos: Reconquista como sinônimo de expansão territorial e Reconquista como período histórico. Não obstante alguns historiadores espanhóis como Ríos Saloma defenderem o uso do termo *restauração*, a maior parte dos representantes da historiografia hispanista continua a usar o conceito Reconquista. 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 (GARCÍA FITZ, 2009, p. 142-215; RÍOS SALOMA, 2005, p. 379-414; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2000, p. 155-178).

Dois marcos importantes nesse contexto foram a conquista da cidade de Toledo em 1085 por Afonso VI e a batalha de *Las Navas de Tolosa* em 1212, que levou à derrota dos muçulmanos e foi um importante episódio nos avanços cristãos sobre o território de *al-Andaluz*.¹⁶

Durante os anos centrais da Reconquista (séculos XI-XIII), fazia parte da estratégia monárquica de ocupação e desenvolvimento do reino conceder privilégios aos judeus no intuito de eles saírem do território muçulmano e permanecerem em terras castelhanas para auxiliarem no desenvolvimento econômico. Os reis tomavam para si a responsabilidade sobre a segurança e defesa dos judeus frente a quaisquer outros poderes, mediante uma compensação econômica. Eles se preocupavam com a jurisdição sobre os judeus porque tentar subtraí-la à coroa era uma afronta à autoridade régia (RAY, 2009, p. 135).

Os poderes municipais e senhoriais não tinham autoridade sobre os judeus, visto ser uma competência da coroa legislar e tributar a comunidade judaica, salvo exceções nas quais os reis poderiam conceder a prerrogativa da tributação como um benefício à cidade ou ao senhorio. Compreendendo as relações de poder que imperavam no reino, os judeus desenvolveram laços sociais, econômicos e políticos com os senhores laicos e eclesiásticos, no intuito de fazer cumprir seus direitos numa região distante da vigilância monárquica e na qual sem essas relações a comunidade judaica poderia, de algum modo, ser prejudicada (RAY, 2009, p. 137; BECEIRO PITA, 1994, p. 95-109).

Essa relação entre comunidade judaica e coroa interessava a ambos. Para o monarca, o fator econômico era preponderante, visto que os impostos pagos pelos

¹⁶ A iniciativa de unir os reinos cristãos contra os muçulmanos na Península Ibérica partiu de Afonso VIII, que buscava uma revanche após sua derrota em 1195 na batalha de Alarcos. Temendo uma nova derrota e a invasão das terras castelhanas por outros reinos cristãos, caso se ausentasse para lutar contra os muçulmanos, Afonso VIII pediu o auxílio do papa Inocêncio III no intuito de declarar uma cruzada contra os infiéis da Península Ibérica. Nesse sentido, além de obter auxílio dos demais reinos cristãos peninsulares e de exércitos mercenários norte-europeus, os territórios castelhanos não poderiam ser invadidos, sob pena de excomunhão. A batalha foi vencida pelos cristãos e, em poucas décadas, os muçulmanos estavam confinados ao reino de Granada, conquistado em 1492 pelos reis espanhóis Isabel e Fernando, que finalizaram a Reconquista Cristã da Península Ibérica (LÓPEZ PAYER; ROSADO LLAMAS, 2001, p. 12). Para maiores informações sobre a formação do exército de Afonso VIII, vide Gallegos Vázquez (2012).

judeus eram garantia de rendimentos ao tesouro real. Para os judeus, a dinâmica das relações judaico-cristãs castelhanas, que concomitantemente os tolerava e marginalizava, e a proteção régia dispensada a eles foram capazes de conter as manifestações antijudaicas de cunho mais violento (LE GOFF, 1990, p. 182; HEERS, 1976, p. 288). Entre os séculos XI e XIII, houve apenas alguns episódios esporádicos e pouco documentados de violência, que ocorreram em momentos de vazio de poder ou conflitos políticos, nos quais os monarcas não conseguiram proteger os judeus. Isso não significa dizer que uma série de estereótipos e o antijudaísmo não existissem em Castela. Pelo contrário, existiam e se intensificavam a cada século, mas a própria conjuntura de formação dos reinos cristãos durante a Reconquista proporcionou uma dinâmica diferenciada nas relações inter-religiosas. Apesar do fervor religioso que marcou a Reconquista Hispânica, de forma geral os judeus castelhanos não se viram fisicamente ameaçados pelos combatentes, e isso foi possível graças à liderança régia na guerra, à ausência de movimento popular autônomo e à presença da ameaça político-militar muçulmana (MONSALVO ANTÓN, 2012, p. 208).

Até o século XIV, os cristãos castelhanos não tinham materializado o ódio contra os judeus em assassinatos em massa ou ataques contra patrimônio religioso. O que havia era a reprodução de estereótipos e preconceitos que influenciavam negativamente nas relações interconfessionais e na legislação vigente.

1.2 A organização social das comunidades judaicas

Durante os anos centrais da Reconquista – séculos XI e XIII (mapa 1) – os judeus foram progressivamente migrando de *al-Andaluz* para o reino de Castela e formando comunidades sobretudo nas cidades, mas não de forma exclusiva, uma vez que existiam pequenos agrupamentos judaicos também nas zonas mais ruralizadas do reino (RAY, 2009, p. 72-75). De acordo com Monsalvo Antón (2014, p. 268) e Wolff (1971, p. 6), no início do século XIV cerca de 200 mil judeus habitavam terras castelhanas, num contingente de aproximadamente 3 milhões de habitantes dos quais faziam parte. Isso representava de 4 a 5% da população total. Os maiores

aglomerados judaicos encontravam-se nos centros urbanos devido à crescente demanda por diversas atividades ligadas ao comércio, manufatura, administração pública e finanças. Nos casos mais expressivos, os judeus chegavam a representar dez por cento da população total. A fuga de terras muçulmanas impulsionava esse percentual em diversas cidades castelhanas, nas quais os judeus, além das atividades econômicas e administrativas, também contribuía para a área da saúde, visto comporem grande parte da equipe médica e farmacêutica do reino.

Além da importância no que se refere às atividades laborais que desempenhava, o contingente judaico auxiliava no povoamento das terras conquistadas. Dessa forma, era duplamente importante aos monarcas, num momento em que eles não podiam dispensar auxílio algum no tocante à ocupação, manutenção e desenvolvimento das novas regiões incorporadas à coroa castelhana. Por isso, os judeus receberam dos monarcas a permissão para ocupar o solo castelhano e formar suas comunidades que, na concepção de Amran Cohén (2003, p. 33), podem ser consideradas como uma microssociedade paralela à cristã, com a especificidade de ser livre em seu credo, autônoma em seu governo, mas dominada politicamente (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 34).

Mediante essas características de liberdade religiosa e administrativa, a comunidade judaica era representada pela *aljama*, uma instituição jurídica equivalente ao município no âmbito cristão, que agrupava os judeus sob sua jurisdição e organizava as relações sociais na comunidade. A *aljama* era regulada externamente por suas relações com a coroa, nobreza, Igreja e foros; internamente, regulava a vida de seus membros por meio da Torá e do Talmude,¹⁷ e tinha autonomia jurídica para julgá-los no quesito religioso, civil e criminal. Essa liberdade administrativa e a própria existência de uma instituição judaica dentro dos municípios era possível por estarem

¹⁷ A Torá é a junção dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, mais conhecida entre os cristãos como Pentateuco. Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio formam um compêndio que, para os fiéis de ambos os credos, foi revelado por Deus a Moisés. O Talmude é uma coletânea da Lei Oral organizada primeiramente 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 respectivamente).

os judeus, no âmbito jurídico, submetidos diretamente ao rei, e não aos poderes municipais (VALLE RODRÍGUEZ, 1976, p. 301).

Todos os judeus de uma cidade ou distrito eram obrigatoriamente integrantes e submissos à *aljama*, mesmo que não morassem no bairro principal, como em geral ocorria com os judeus mais abastados, cuja condição econômica permitia morar fora do bairro judaico. Conforme a localidade, poderiam existir *aljamas* menores, submetidas juridicamente àquela considerada maior e mais importante.

Nesse sentido, judiaria e *aljama* não são sinônimos, mas duas realidades diferentes e complementares. Judiaria é o bairro em sua constituição física e *aljama* é a instituição jurídica surgida como um benefício régio nos primeiros séculos da Reconquista (ROMANO, 1979, p. 347-354). O bairro judaico geralmente se encontrava dentro das muralhas da cidade, em região protegida. Algumas judiarias, como a de Toledo, além de se encontrar dentro da cidade, possuíam seus próprios muros de proteção com portas que faziam a comunicação com o mundo exterior.

No que tange à *aljama*, frisamos que em território castelhano ela possuía todas as condições legais para colocar em prática a tradição que deveria guiar a vida da comunidade (CARRETE PARRONDO, 1992, p. 15). Assim, a comunidade judaica tinha condições de frequentar a sinagoga, e os homens a escola para estudo da Bíblia Hebraica.¹⁸ O bairro possuía local adequado para instalar os espaços considerados sagrados, como a *mikve* para o banho ritual,¹⁹ o cemitério²⁰ e os

¹⁸ Optamos por usar os termos Bíblia Hebraica e Bíblia Cristã, pois acreditamos que os comumente usados Antigo Testamento e Novo Testamento carregam consigo um pré-julgamento de valor. A Bíblia é o conjunto de volumes das compilações das Sagradas Escrituras, constituído pela Bíblia Hebraica e pela Bíblia Cristã ou Evangelho. Os escritos Sagrados dos judeus abrangem 24 livros que podem ser divididos em três partes: Torá ou Pentateuco (os cinco livros de Moisés); Livros dos Profetas (Josué, Juízes, Profetas, Reis, etc.); escritos que compõem a literatura religiosa (Salmos, Jó, Provérbios, Cântico dos Cânticos etc.) (GUERTZENSTEIN, 2013, p. 7-26).

¹⁹ O banho ritual por imersão era indicado àqueles que buscavam se purificar ou purificar objetos que seriam usados em cerimônias ou mesmo à mesa familiar. De forma geral, as mulheres eram as que mais utilizavam o espaço devido ao ciclo menstrual, puerpério ou pré-núpcias, ocasiões em que eram consideradas impuras e, por isso, recorriam à *mikve* (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 50). Para maiores informações sobre a importância da purificação no judaísmo, vide Cantera Montenegro (2006).

²⁰ O cemitério era o único espaço de caráter sagrado que deveria estar fora da judiaria e, em consequência, fora dos muros da cidade. O local precisava ter três características: ser uma terra virgem, inclinada e direcionada à Jerusalém (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 51). No que se refere aos cemitérios sefarditas, o historiador e arqueólogo Arturo Ruiz Taboada publicou, em 2013, o

matadouros,²¹ e possibilitava aos moradores conservarem a dieta conforme os preceitos (LACAVE, 1994, p. 24). Quanto a isso, os judeus tentavam manter fora dos muros da cidade pequenas colheitas que lhes permitissem cultivar diversos alimentos, mas especialmente os relacionados à dieta *casher*.²²

A *aljama*, portanto, garantia aos seus membros as condições para o cumprimento das tradições religiosas que guiavam a vida de cada judeu. Essas condições também se referiam ao quesito material, visto a comunidade ser diversificada socialmente e por vezes seus membros não terem condições financeiras de colocar em prática alguns preceitos, como os alimentares ou os funerários, por exemplo.

A diferença social era comum às grandes comunidades judaicas do reino, que se estruturavam socialmente por: um setor oligárquico, um pequeno grupo de pessoas muito pobres e uma massa populacional de situação financeira mediana, que formava grande parte da *aljama*. O grupo oligárquico era formado por famílias ricas, dentre as quais algumas viviam na corte real e mantinham relações muito próximas aos reis, recebendo dos monarcas privilégios que iam desde a isenção do tributo judaico até o recebimento de grandes extensões de terras, moinhos e a exclusividade na prestação de alguns serviços, como a arrecadação de impostos. A camada oligárquica consistia em um grupo fechado que, em grande parte, efetuava acordos de casamento e parcerias em negócios apenas entre si. Eram poucas as famílias que compunham essa oligarquia da qual saíam os homens mais cultos, dentre eles os rabinos e demais dirigentes da *aljama* que poderiam defender a

resultado de seus descobrimentos durante as escavações ocorridas entre 2008 e 2009 na parte centro-norte de Toledo, onde foi encontrado, na região do Cerro de la Horca, um cemitério judaico fora dos muros da cidade antiga. Essa região, que hoje se encontra urbanizada e totalmente ocupada por edificações modernas, guarda em seu subsolo um enorme cemitério que contém vestígios romanos, visigodos, cristãos, muçulmanos e judaicos (RUIZ TABOADA, 2013).

²¹ Dentre os preceitos judaicos existem aqueles relacionados à alimentação. Alguns alimentos são tidos como impuros e proibidos, enquanto outros precisam ser preparados de forma ritual. A carne consumida pelos judeus é considerada um alimento *casher* e por isso deve passar por um ritual religioso específico para o sacrifício dos animais. Para o período estudado nesta tese, o ritual ocorria no matadouro, que se localizava em zonas mais periféricas do bairro judaico. Depois de preparada a carne era vendida normalmente no açougue do bairro, e comprada também por cristãos (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 42).

²² Assim como a carne, o vinho também é tido como um alimento *casher* e que não pode ser preparado por um não judeu. Para ter condições de consumir o vinho segundo os preceitos, os judeus que viviam em Castela mantinham suas vinícolas, adegas e lojas de vinhos, que eram fiscalizadas pela *aljama* (PIQUERAS HABA, 2004, p. 17-41).

comunidade junto à coroa, motivo pelo qual os demais se submetiam a esse grupo (LACAVE, 1994, p. 22-23; AMRAN COHÉN, 2003, p. 33-34).

Não obstante alguns cortesãos utilizarem de sua influência para beneficiar a comunidade em seu coletivo, outros o fizeram em benefício próprio e em detrimento da *aljama*, fator que levava ao descontentamento de grande parte da população judaica local (LÉON TELLO, 1992, p. 140). Por isso, de acordo com Beinart (1975, p. 5-6), nem todo cortesão era considerado representante da comunidade sefardita. Havia, ainda, o agravante de muitos destes cortesãos se afastarem do modo de vida e costumes de seus ancestrais, assemelhando-se, nesse quesito, mais aos cristãos do que aos judeus. Mesmo que os cortesãos ainda seguissem o judaísmo, tal afastamento ocorria porque eles residiam separados de seu povo e do ambiente judaico, fator intensificado em parte pelos constantes deslocamentos da corte real na qual alguns desses judeus viviam.

Um segundo grupo formava a população de maior expressividade numérica da *aljama* e sobre o qual recaía em grande parte a responsabilidade pelo pagamento dos tributos devidos à coroa, principalmente porque não possuíam isenções régias para pagamento dos impostos tal como seus correligionários mais poderosos (LACAVE, 1994, p. 22-23; AMRAN COHÉN, 2003, p. 33-34). Esse grupo, composto por pequenos comerciantes, agricultores e diversos tipos de artesãos, possuía condições financeiras medianas que lhes proporcionavam pagar os diversos impostos devidos ao rei e à *aljama*, e eventualmente praticar a usura em pequenas proporções; porém não lhes permitiam participar das redes de poder que comandavam a *aljama* e mantinham relações político-econômicas com o monarca e sua corte, o que denota que a grande maioria da população judaica estava distante do estereótipo do judeu rico e poderoso.

Um terceiro e menor grupo era formado por viúvas, órfãos, mendigos e pobres em geral. Essas pessoas viviam em situação precária e contavam com a solidariedade da *aljama*, que supria suas necessidades básicas, como alimentação, moradia, vestimenta e saúde, e se responsabilizava por suas obrigações tributárias junto à coroa. Os subsídios materiais para o cumprimento de determinados preceitos

religiosos, como o funeral, também ficavam a cargo da *aljama* (LACAVE, 1994, p. 22-23; AMRAN COHÉN, 2003, p. 33-34).

Para além das relações político-econômicas que a alta hierarquia judaica mantinha com a coroa e a corte, a divisão social existente entre os judeus era externada de outras formas, desde a roupa que vestiam, a profissão que possuíam, a casa na qual moravam e o espaço físico que ocupavam na sinagoga.

A vestimenta era um dos ícones de diferenciação não somente entre os judeus, mas também entre eles e os cristãos. No século XIII, as cortes exigiam a proibição do uso de trajes luxuosos por judeus, pois a frequente ostentação da seda, de tecidos bordados com ouro e adereços de metais e pedras preciosas pelas famílias mais ricas denotava seu destaque social perante os cristãos (LEÓN TELLO, 1992, p. 142).²³ No século XV, as *aljamas* também reforçavam as leis suntuárias visando uma menor exposição das famílias mais ricas (CANTERA MONTENEGRO, 2012, p. 119-146).

As casas também eram ícones de diferenciação social, pois existiam algumas maiores e mais luxuosas, cuja arquitetura denunciava a situação financeira de seus moradores ou sua profissão, já que muitos usavam a planta baixa da casa para lojas ou oficinas (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 34-35; LACAVE, 1994, p. 26, 37).²⁴

O espaço físico que cada judeu ocupava na sinagoga também denotava prestígio, poder e hierarquia social, o que levava as famílias mais ricas a disputarem tais assentos, geralmente comprados no período da construção da sinagoga. Os

²³ De acordo com Suárez Bilbao (2000, p. 94-95), no ano de 1188 o rei Afonso IX convocou uma Assembleia Geral em Leão para acordar todo um conjunto de disposições que regulamentassem as relações entre o monarca e seus súditos. Essa Assembleia deu origem às cortes de Castela e Leão e, no início, era a expressão política dos três estamentos sociais do reino: nobreza, clero e cidades. Com o tempo, as cortes foram convertendo-se na expressão política das cidades, que, por meio de seus procuradores, formulavam os cadernos de cortes, apresentados na assembleia para aprovação ou não do monarca. Do século XIII em diante as petições contrárias aos judeus foram amplamente discutidas nas cortes, e influenciaram no marco jurídico que legislava sobre essa minoria sócio-religiosa. Monsalvo Antón (1984, p. 53) afirma que as cortes “representavam uma forma de fazer política, de legislar, de exercer controles públicos, de cooperação institucional entre o rei e as cidades do reino”.

²⁴ Geralmente as casas mais luxuosas pertenciam a judeus ligados a cargos de confiança junto ao rei. Exemplo disto foi Samuel há-Levi, administrador das rendas do fisco, que no governo de Pedro I (1350-1369) possuía um palácio na judiaria de Toledo. Além disso, expôs sua riqueza e influência na construção da *sinagoga del Transito* na mesma cidade.

assentos localizados perto do *heichal*²⁵ eram os mais disputados e se tornavam objeto de herança familiar. Convém destacar que somente os homens podiam ocupar esses assentos, uma vez que às mulheres era reservada uma ala em separado, o que as privava da participação direta na cerimônia judaica (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 48-49).²⁶

A importância da sinagoga como local sagrado e espaço de distinção social, fazia com que ela fosse considerada um dos pilares da *aljama*, juntamente com o Conselho e os tribunais (MONSALVO ANTÓN, 1985, p. 43).²⁷ Logo, aqueles que ocupavam os principais postos de poder nessas instituições eram inegavelmente indivíduos que faziam parte das famílias mais poderosas da comunidade judaica. A divisão social existente entre esses grupos influía sobre a organização administrativa e hierárquica da *aljama*. Em linhas gerais, apesar de serem independentes entre si e poderem ter normas diferentes, as *aljamas* castelhanas seguiam aspectos comuns no que se refere à organização administrativa e hierárquica.²⁸ Nesse sentido, os anciãos da aristocracia formavam um Conselho, geralmente de sete membros, que comandava a *aljama* tomando decisões e escolhendo os ocupantes do poder executivo, juízes, tesoureiros, cobradores de impostos, escrivães, dentre outros. Ademais do poder e prestígio do Conselho, o rabino era a maior autoridade da *aljama*. Acima dele, estava o rabino de corte ou *rab mayor*, homem de confiança e escolhido pelo rei, responsável por supervisionar a arrecadação de impostos e saúde financeira das *aljamas*, além de julgar em última instância os conflitos que

²⁵ O *heichal* era um altar de pedra que servia para a realização das cerimônias. Encontrava-se incrustado de forma vertical e com nichos em uma parede que estava localizada em direção a Jerusalém. Dentro dos nichos, se colocavam os rolos da Torá usados na cerimônia. Optamos pela grafia *heichal* dentre as várias existentes (*hekhál, hechal, echal, hejal*).

²⁶ A ala destinada às mulheres durante o culto denominava-se *ezrat nashim*. Tinha a função de isolá-las e dificultar sua visibilidade pelos homens que participavam das orações na sinagoga, no intuito de, dentre outras coisas, evitar as distrações masculinas (CANTERA MONTENEGRO, 2010, p. 151).

²⁷ A sinagoga era considerada um espaço sagrado para os judeus, porém possuía anexos que fugiam a essa sacralidade e permitiam o desenrolar de algumas funções administrativas relativas à *aljama* e ao convívio social entre os judeus. O espaço da sinagoga era usado como cárcere, sede do tribunal, hospital para os pobres, centro de estudos, espaço para confraternização e local para reuniões do conselho e distribuição dos impostos pela tesouraria (IZQUIERDO BENTITO, 2003, p. 49).

²⁸ Quanto às diferentes normas entre as *aljamas*, destacamos que, no século XIV, entrou em vigor uma espécie de federação das *aljamas* castelhanas que teve seu ponto máximo na elaboração, em 1432, da *Taqqanot de Valladolid*, uma legislação única que caberia a todas as *aljamas*. Para maiores informações sobre as *Taqqanot de Valladolid*, vide Moreno Koch (1987).

não eram resolvidos pelos juízes (LACAVE, 1994, p. 24-25; VALLE RODRÍGUEZ, 1976, p. 302; RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 131-133).²⁹

No que se refere à justiça, os tribunais respaldavam-se na Torá e no Talmude para julgar aqueles que desrespeitassem as regras (BAER, 2001, v. 1, p. 118). As infrações podiam ser de índole penal, civil ou religiosa, punidas com multas, admoestações públicas, expropriação de bens materiais, excomunhão ou a maior de todas as penas, geralmente imposta ao *malshin*,³⁰ a pena capital.³¹

Quando o conflito envolvia um cristão, os tribunais judaicos perdiam a autoridade sobre o caso e o pleito era considerado misto, o que requeria testemunhas e juízes de ambas as religiões. A maioria dos pleitos mistos estava relacionada aos empréstimos contraídos por cristãos, que no século XIII exigiram, por meio das reuniões de corte, que tanto as dívidas quanto o benefício judaico nos julgamentos mistos fossem extintos. No século XIV, essa situação já era uma realidade, consequência da perda de parte dos benefícios judaicos no reino de Castela (LACAVE, 1994, p. 23; RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 136; MONSALVO ANTÓN, 1985, p. 41-42).

Quanto aos impostos, cabe ressaltar que judeus e cristãos tinham uma tributação diferenciada no reino de Castela. A *aljama* contribuía com um tributo anual à coroa e a tributação ou não pela municipalidade ou pela Igreja dependia muito dos benefícios da *aljama* e dos foros locais junto ao fisco régio. Conforme a cidade na qual viviam, os judeus não pagavam impostos regularmente ao município, mas entravam em acordo com a municipalidade para efetuar algum auxílio como a

²⁹ Baer (2001, v.1, p. 119) afirma que o título de *rab* conferia grande prestígio social e político àquele que era considerado chefe dos rabinos e da justiça entre as *aljamas* do reino. Cantera Montenegro (2014, p. 173) destaca que o rabino maior (*rab mayor*) era uma figura institucional que provavelmente já existia no século XIII, mas se encontrava plenamente consolidado apenas na segunda metade do século XIV. Essa magistratura de indicação régia conferia autoridade máxima sobre todos os judeus do reino, e seu ocupante era de confiança do rei e da corte.

³⁰ 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 (MAIMÔNIDES, 1992).

³¹ A pena capital foi revogada pela coroa castelhana no século XIV e, segundo o cronista Pedro López de Ayala, essa proibição ocorreu devido ao julgamento e condenação, em 1379, de Iosef Pichón, tesoureiro maior de Henrique II, que, acusado de *malshin*, foi condenado e executado em segredo por seus inimigos judeus com a ajuda de oficiais do rei (BAER, 2001, v.1, p. 375-376).

construção de muros e valas (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 134). Em contrapartida, em outras cidades pagavam mais de um imposto, como em Toledo, onde contribuía com impostos aos conselhos citadinos e à Igreja, que exigia um tributo especial de trinta moedas que simbolizavam a venda de Jesus Cristo por Judas (LÉON TELLO, 1992, p. 134).

A partir do século XIII, a tendência foi de as cidades ou mesmo as paróquias locais exigirem junto ao rei que os judeus quitassem determinados tributos ou mesmo o dízimo, como os cristãos.³² Então, tal situação variava conforme a relação que a *aljama*, o bispo ou a nobreza citadina possuíam com o rei interpelado. Exemplo disso se constatou durante o reinado de Afonso XI (1312-1350), no qual se cobrava sobre a carne e vinho vendidos na judiaria, o que aumentava a arrecadação de impostos e encarecia o preço dos comestíveis básicos para os judeus (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 134).

Além dos tributos pagos ao monarca, os judeus também contribuía com o fisco da *aljama* para a manutenção dos profissionais que se dedicavam à comunidade no quesito jurídico, administrativo, educacional e religioso. Os tributos também eram revertidos às necessidades materiais das escolas, sinagogas, casas de beneficência e da população mais pobre (LACAVE, 1994, p. 23).

Vale ressaltar que esses profissionais mantidos pela *aljama*, juízes, suporte técnico-administrativo, professores e rabinos, geralmente faziam parte da oligarquia judaica e, como muitos judeus, se dedicavam a mais de uma profissão, sendo também funcionários régios de diversos setores. Um rabino, por exemplo, poderia ser o líder religioso da *aljama* e também um conselheiro real ou um médico da corte. Isso mostra que, no que tange às profissões, uma parcela dos judeus estava integrada à sociedade cristã castelhana. Aqueles pertencentes aos setores mais abastados poderiam desempenhar funções junto à corte como diplomatas, médicos,

³² Na prática, os judeus estavam sujeitos a pagar o dízimo relativo a propriedades que compravam de cristãos ou de heranças recebidas destes, por mais que a legislação régia e canônica teorizasse sobre o pagamento do dízimo pessoal e imobiliário. Para maiores informações sobre como o *Fuero Real* e a doutrina canônica do século XIII analisam a questão do pagamento de dízimos pelos judeus, vide Sanz González (2012).

arrecadadores de impostos, literatos, poetas e tradutores do árabe.³³ Essas funções lhes propiciavam maior convivência com os cristãos.

Os judeus mais humildes também mantinham relações sociais e econômicas com os cristãos devido às profissões que desempenhavam.³⁴ Dentre as principais e conforme a demanda local destacam-se: sapateiros, ourives, ferreiros, marceneiros, tecelões, curtidores, tintureiros, fabricantes de vidro e papel, costureiros, pedreiros, açougueiros e comerciantes (VALLE RODRÍGUEZ, 1976, p. 303-304; IZQUIERDO BENITO, 1993, p. 83). No século XIII, o percentual de judeus dedicados ao comércio, artesanato e transações financeiras era mais expressivo, devido principalmente a um maior desenvolvimento comercial e à crescente demanda por bens e serviços nas cidades. No âmbito da economia monetária, os empréstimos eram muito importantes para o financiamento da agricultura e da própria monarquia castelhana. Esta atividade cabia aos judeus na medida em que os cristãos estavam proibidos pela Igreja de praticar a usura.

Quanto a isso, existe uma distinção entre o grupo dos financistas, composto por mercadores-banqueiros e agentes de câmbio, e o grupo dos pequenos comerciantes e artesãos. Os mercadores-banqueiros trabalhavam com o empréstimo de altas

³³ Uma característica de parte dos judeus que vivia no reino de Castela era o domínio da língua e escrita árabe, que permaneceu até finais do século XIII. Esse domínio foi utilizado em prol da coroa principalmente nas relações político-econômicas com os reinos muçulmanos e na tradução de textos da língua árabe para o latim, o que levou a Europa medieval a conhecer a matemática, a medicina e a filosofia de pensadores árabes e de judeus que escreviam em árabe, assim como de pensadores gregos que já haviam sido traduzidos para o árabe. A tradução de textos do árabe para o latim na cidade de Toledo se iniciou em grandes proporções na segunda metade do século XII, por meio de tradutores judeus, em sua maioria, mas também muçulmanos e cristãos, apesar de os cristãos serem uma minoria entre eles, como, por exemplo, Gerardo de Cremona. O trabalho de tradução alcançou tamanha importância a ponto de a historiografia do século XIX e XX discutir a existência físico-institucional de uma Escola de Tradutores de Toledo. Diante de tal debate, concordamos com a proposta de que não existiu uma escola em termos físico-institucionais, mas um corpo de estudiosos e tradutores que, apoiados pelo mecenato, principalmente da coroa e da Igreja toledana, se dedicaram à tradução de inúmeros textos que se difundiram nos reinos cristãos do medievo a partir desse momento. O trabalho de tradução de textos do árabe para o latim pela Escola de Tradutores de Toledo recebeu grande influência de Afonso X, que, devido ao seu interesse pelas ciências e sua produção intelectual, foi alcunhado de *Afonso, o sábio*. Para maiores informações sobre a discussão historiográfica e o trabalho desempenhado pelos tradutores de Toledo, vide Benito Ruano (2000) e Jacquart (1992).

³⁴ Até o século XII, grande parte dos judeus praticava a agricultura, principalmente vinicultores, pois, mesmo vivendo em cidades, levavam uma vida semirrural, uma vez que a maioria das cidades, principalmente aquelas tidas como cidades campestres, estava muito ligada ao campo, abrigando, sob a sombra de suas muralhas, campos, vinhedos, hortas e mesmo a criação de gado (LE GOFF, 1999, p. 264; 1992, p. 15).

quantias, seguros, créditos, câmbio, exportação e importação internacional de mercadorias de alto valor. Os agentes de câmbio trabalhavam com o câmbio de moedas e comércio de metais preciosos. Ambas as categorias financistas faziam parte da alta hierarquia social e mantinham relações próximas como a coroa. Por outro lado, pertencendo às camadas populares, os pequenos comerciantes e artesãos vendiam suas mercadorias no varejo e faziam empréstimos de baixos valores (LE GOFF, 1991b, p. 35-37).

Os empréstimos eram um negócio de alto risco porque às vezes não se conseguia cobrar os juros e recuperar o valor emprestado, e outras vezes os monarcas pressionados pelas cortes aprovavam moratórias às dívidas contraídas aos judeus (LACAVE, 1994, p. 20). Porém, ao contrário do que se difundia na Idade Média, nem todo judeu era um prestamista, ou seja, um usurário. Em cidades portuárias do norte castelhano como Burgos, Vitória e Medina de Pomar, o comércio e os empréstimos eram dominados pelos cristãos, igualmente em Sevilha, pelos genoveses. Nesses locais, os judeus não tinham muito espaço nas transações financeiras e desempenhavam funções relativas à sua própria comunidade ou outras que os mantinham em contato com os cristãos, como açougueiros, artesãos, astrônomos, boticários e médicos (RUIZ, 1994, p. 72-73).³⁵

Tendo em vista a diversidade de funções desempenhadas pelos judeus na sociedade castelhana, discordamos das concepções defendidas por uma historiografia socioeconômica que considera os judeus como um grupo que desempenhava apenas funções de comerciantes, arrecadadores de impostos e prestamistas, dando a entender que a relação destes com o dinheiro era a única causa dos conflitos surgidos entre eles e os cristãos ao longo da história.³⁶ Analisar as relações entre os homens apenas sob o viés econômico é ser reducionista e não

³⁵ No século XIII, a lã era a mais importante mercadoria de exportação do reino de Castela, que a comercializava com o Condado de Flandres, grande fabricante de tecidos no norte da França. Esse comércio deu grande poder à nobreza cristã que monopolizava o negócio por meio da associação *Consejo de la Meseta*, representante dos criadores frente à coroa. Nesse sentido, os judeus estavam totalmente excluídos da ovinocultura, assim como das transações comerciais a ela relacionadas, que transitavam pelas cidades portuárias do norte castelhano (MINGUEZ FERNANDEZ, 1982, p. 341-354).

³⁶ Karl Marx (1969, p. 55) em sua obra *A questão judaica* chegou a mencionar que o dinheiro era o Deus secular cultuado pelos judeus por meio da prática da usura, o que influenciou os adeptos de suas teorias, como Abraham Léon (1981), a interpretar a história judaica com um viés economista.

considerar uma série de elementos ligados a outras interações cotidianas permeadas pelo fator religioso e cultural. No que se refere à imposição de barreiras aos judeus nas transações econômicas em determinadas regiões ou mesmo aos benefícios concedidos pela coroa, lembramos que, em benefício próprio, os cristãos buscavam limitar os direitos conquistados pelos judeus por meio das reuniões de cortes, nas quais exigiam do monarca desde moratórias às dívidas, a decisões relacionadas ao direito civil e religioso das comunidades.

A organização da *aljama* como uma instituição e principalmente sua autonomia judicial frente aos judeus era um dos aspectos instigadores das exigências antijudaicas dos cristãos organizados em cortes. A historiografia diverge quanto a autonomia das *aljamas* frente à coroa castelhana. Amran Cohén (2003, p. 33) e Izquierdo Benito (2003, p. 34) defendem a existência de certos traços de autonomia. Contrariamente, Monsalvo Antón (1985, p. 43) assinala que a instituição não era autônoma frente à coroa, pois, se existiam benefícios em prol da comunidade, era no intuito de melhor servir ao reino. Logo, a autonomia das *aljamas* não era exclusivamente em seu benefício próprio e muito menos emanava de si, mas era uma concessão subordinada e revogável conforme o desejo régio. Reflexo disso é que os privilégios conquistados pelos judeus ante a coroa foram progressivamente subtraídos a partir do século XIII, o que diminuiu principalmente sua autonomia interna e seus direitos frente aos cristãos.

Não obstante a autonomia limitada das *aljamas*, as comunidades judaicas se beneficiavam da proteção régia, mesmo que o maior objetivo dessa proteção fosse assegurar ao tesouro real o pagamento dos impostos e utilizar a mão de obra judaica no desenvolvimento econômico e povoamento do reino. Essa relação existente entre a coroa e as comunidades judaicas era de mútua necessidade e, durante o período da Reconquista, ambos os lados se favoreceram dessa parceria.

1.3 Da proteção régia à debilidade jurídica

Conforme já apresentamos, desde o início da Reconquista, os monarcas castelhanos buscaram incentivar a presença judaica em seu reino. Nessa vertente, Fernando I (1035-1065), em 1065, por exemplo, confirmou a anulação das leis visigodas de cunho antijudaico, o que lhe rendeu elogios do papa Alexandre II (AMRAN COHÉN, 2003, p. 42; CANTERA MONTENEGRO, 2002, p. 191). Devido à importância da legislação antijudaica visigoda e sua frequente menção na legislação castelhana, faz-se necessária a apresentação das principais leis.

Em primeiro lugar, assinalamos a conversão forçada de judeus ao cristianismo, imposta pelo rei Sisebuto (612-621), em 616, que ordenou aos judeus escolher entre a conversão e o exílio.³⁷ Aqueles que se converteram passaram a viver em um ambiente de discriminação social e hostilidade teológica (GONZÁLEZ SALINERO, 2000a; SANCOVSKY, 2010). Nos concílios e na legislação visigoda, o termo *judeu* passou a designar tanto o judeu propriamente dito quanto o cristão de origem judaica.³⁸

Depois disso, o IV Concílio de Toledo, ocorrido em 633 sob o governo do rei Sisenando (631-636) e presidido por Isidoro de Sevilha,³⁹ legislou três cânones destinados aos súditos de origem judaica.⁴⁰ O cânone 57 decretou que os judeus que “forçosamente aceitaram o batismo” eram obrigados a seguir a fé, “a fim de que

³⁷ Não há consenso entre os historiadores quanto à data exata. Aqui seguimos a datação proposta por González Salinero (2000a).

³⁸ Referimo-nos aos Concílios de Toledo, reuniões do monarca com o alto clero e a nobreza que ratificavam a parceria da Igreja com o reino. Tais concílios não podem ser considerados essencialmente eclesiais, pois o rei visigodo também influenciava na legislação eclesial com decisões políticas que eram orquestradas com a anuência da Igreja visigoda. Cordero Navarro (2000, p. 10) considera os concílios toledanos como órgãos de propaganda real sem parâmetros em outros reinos.

³⁹ Isidoro (c. 560-636), bispo de Sevilha, filho de uma família católica hispano romana, teve como irmão e antecessor o bispo Leandro de Sevilha, responsável pela renúncia oficial do reino visigodo ao arianismo e conversão ao cristianismo niceno, proclamada no Terceiro Concílio de Toledo (589). Durante o bispado de Isidoro, Sevilha se destacou como centro intelectual, tendo seu bispo como o mais destacado erudito do reino. Com sua erudição, colaborou para a vitalidade da Igreja, defendendo a necessidade de um corpo clerical preparado teológica e intelectualmente (LOYN, 1997, p. 505-506; COHN-SHERBOK, 2004, p. 141-142).

⁴⁰ Os cânones dos Concílios de Toledo encontram-se comentados e traduzidos na íntegra em Suárez Bilbao (2000).

o nome do Senhor não seja blasfemado e se tenha por vil e depreciável a fé que aceitaram”. O cânone 60 estabeleceu a separação das crianças de seus pais para serem educadas por famílias de origem cristã ou nos mosteiros, a fim de que “o erro dos pais não contage e se propague nos filhos”. O cânone 65 determinou que os judeus e seus descendentes não ocupassem cargos públicos, pois “comentem injustiças com os cristãos” (SUÁREZ BILBAO, 2000, p. 160-163). Nota-se que, após dezessete anos de batismo, os “novos cristãos” ainda eram vistos pelo clero visigodo como uma constante ameaça.

Por fim, o episcopado visigodo, em confluência com o rei Egica (687-702), decretou, no XVII Concílio de Toledo (694), medidas contra uma tentativa de traição político-militar dos “judeus”. Ordenou-se a proibição do culto judaico, a separação dos filhos após os sete anos de idade, o confisco dos bens e a servidão perpétua, momento em que os “judeus” foram entregues como serviçais a determinados cristãos visigodos (SUÁREZ BILBAO, 2000, p. 162; AMRAN COHÉN, 2003, p. 23).⁴¹

Apesar do monarca Fernando I ter anulado essas leis visigodas, elas foram insistentemente retomadas por juristas que, ao longo da Idade Média, buscavam limitar os direitos dos judeus.

Duas décadas depois das medidas de Fernando I, seu filho Afonso VI (1072-1109), após ocupar a cidade de Toledo em 1085, lançou a carta *Inter Christianos et Judaeos* (1090), com nítidos traços de amparo à comunidade judaica. O monarca que se autodeclarava imperador de toda *Hispania* expôs onze artigos de lei nos quais igualava os direitos de judeus e cristãos na resolução de querelas dentro do reino, regulando os direitos e obrigações dos judeus e exigindo paridade no tratamento com os cristãos. A carta estabelecia importantes diferenças em relação ao restante da Europa cristã e marcava a proteção aos judeus pelo monarca castelhano (VALDEÓN BARUQUE, 2005, p. 14; RAY, 2009, p. 146).⁴²

⁴¹ O contexto que motivou essa legislação foi relacionado posteriormente à invasão do reino visigodo pelos muçulmanos, transformando os judeus e os cristãos de origem judaica em cúmplices da invasão.

⁴² A carta encontra-se na versão latina e espanhola em Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 546-552).

Além da carta *Inter Christianos et Judaeos*, Afonso VI lançou outros benefícios aos judeus nos diversos foros sobre os quais legislou, como o foro de Nájera (1076), no qual a punição pelo assassinato de um judeu se equiparava a de um fidalgo e consistia em 250 soldos, enquanto que pelo assassinato de um homem comum, não nobre, a punição era de 100 soldos (AMRAN COHÉN, 2003, p. 33).⁴³ Quanto aos valores da multa, Suárez Bilbao (2000, p. 56) acredita que não se deviam à valorização do judeu enquanto ser humano, mas de sua condição de propriedade da coroa, que deveria ser ressarcida de seus danos caso um judeu fosse ferido ou morto, isso é, uma compensação aos tributos que não mais seriam recebidos pelo fisco.

A concepção de que os judeus eram servos do rei e propriedade do tesouro real existia desde o século XI, mas transformou-se em lei sob o foro de Teruel (1176), concedido por Afonso VIII (1158-1214). A partir de então, os judeus se encontravam sob jurisdição régia e eram tributados em troca de proteção (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 118). Por serem considerados servos e propriedade do tesouro real, a relação entre os judeus e o monarca era direta e sem intermediações de outros poderes, como nobreza, Igreja e municípios (VALLE RODRÍGUEZ, 1976, p. 294; LACAVE, 1994, p. 21; IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 32).⁴⁴ Os judeus se favoreciam dessa relação ao usufruírem de benefícios que os possibilitavam viverem sob a proteção régia e de acordo com as normas religiosas do judaísmo.

Não obstante tal situação figurar em Castela desde o século XI, em 1205 o papa Inocêncio III aconselhou aos governantes temporais a regularização jurídica dos súditos judeus enquanto servos da câmara imperial. O termo *servi camerae nostrae* foi utilizado pelo papa principalmente como meio de proteção aos judeus

⁴³ Pilar León Tello (1989, p. 223-252) fez, em um artigo, um levantamento dos foros que possuem menção aos judeus e quais são os principais assuntos tratados, tais como a proibição de portar armas, os dias destinados aos banhos públicos, as multas por insultos, ferimentos e homicídios cometidos contra judeus, os ofícios proibidos, a punição para relações sexuais entre judeus e cristãos, etc. O texto, portanto, traz uma contribuição importante para o entendimento da legislação relativa aos judeus, com exemplos específicos de leis e de seus foros.

⁴⁴ Por vezes essa relação entre a coroa e a comunidade judaica era questionada pela Igreja e pelas cortes que representavam as cidades. A Igreja questionava principalmente a proteção e os privilégios concedidos aos judeus e as cortes reclamavam em grande parte dos cargos, da função de prestamistas e dos impostos pagos à coroa e não ao município. Com o passar das décadas, principalmente a partir de meados do século XIII, a coroa tendeu a ceder aos pedidos das cortes e da Igreja (papado e episcopado castelhano) em detrimento da proteção e benefícios judaicos.

ashkenazitas, visto que os sefarditas já se encontravam sob a proteção dos monarcas ibéricos no contexto da Reconquista. O termo *camera* ou *camera regis* designava o tesouro do rei ou do imperador, que tinha o poder de tributar os judeus que, em troca, teriam direito à proteção e estariam sob a jurisdição régia (BRENNER, 2013, p. 94).⁴⁵ Por certo, a existência dessa proteção em Castela foi uma das causas que impediram uma parcela dos cristãos de exteriorizar o antijudaísmo por meio de violências físicas, tal qual ocorria nessa época no norte europeu (CANTERA MONTENEGRO, 2002, p. 197). No entanto, essa proteção jurídica antes vista como uma prerrogativa judaica passou gradualmente a ser um meio de extorquir a minoria, cuja proteção régia oscilava conforme os jogos políticos, fazendo dos judeus “válvulas de escape” (VALDEÓN BARUQUE, 1979, p. 36).

Até meados do século XIII, a legislação castelhana foi favorável aos judeus e tratava-os de forma semelhante aos cristãos em diversos assuntos. O monarca Afonso VIII foi responsável pela maioria dessas leis, dentre elas a que decretou a igualdade no número de juízes em pleitos mistos, a permissão de judeus testemunharem contra cristãos e a reciprocidade no respeito ao calendário religioso (SUÁREZ BILBAO, 2000, p. 55-81), uma vez que não era permitido julgar pleitos mistos durante as festividades judaicas, assim como não era permitido fazê-lo durante as festas cristãs (LÉON TELLO, 1989, p. 227-239).⁴⁶ Existiram, porém, foros que buscavam restringir os benefícios judaicos, e, por mais que o monarca tivesse interesse em agraciar os judeus com benefícios, nem sempre isso era possível devido aos acordos políticos que mantinha com determinadas cidades.

Assim, Afonso VIII ratificou foros nitidamente antijudaicos, como o foro de Toledo (1118), que decretava que nem judeus, nem recém-convertidos podiam ter autoridade sobre cristãos e exigia que os pleitos mistos fossem julgados apenas por juízes cristãos (GARCÍA-GALLO DE DIEGO, 1975, p. 473-484). Além do foro de

⁴⁵ Acerca dos judeus ashkenazitas, vide nota 11.

⁴⁶ A tradição judaica possui a celebração de várias festas em seu calendário relacionadas a eventos históricos e festividades agrícolas, mas as duas mais importantes são de caráter estritamente religioso: *Rosh Hashaná* (Ano Novo) e *Iom Kipur* (Dia do Perdão). Os dez dias de penitência que se iniciam a partir do *Rosh Hashaná* celebram o papel de Deus como o Senhor e Criador do Universo. Eles enfatizam a moralidade, o exame de consciência, a espiritualidade e a santidade, e finalizam com o perdão de Deus no *Iom Kipur* (KOLATCH, 2001).

Toledo, o foro de Alarcón também proibía os judeus de arrecadar impostos ou ocupar o posto de meirinho, e asseverava que a mulher cristã que se relacionasse com judeus ou na criação de seus filhos seria expulsada da vila (LÉON TELLO, 1989, p. 227-239).

Apesar da proibição do foro toledano acerca dos recém-convertidos, levando em consideração a leitura de outras fontes do período e da historiografia sobre o assunto, acreditamos que a quantidade de judeus que se convertia ao cristianismo nessa época era ínfima. Isso leva a crer que a menção aos recém-convertidos era mais uma consequência do antijudaísmo e do desejo em reproduzir aspectos da legislação do reino católico visigodo, vangloriado nessa época de Reconquista como o ancestral dos cristãos hispanos, do que um real cenário no qual a sociedade toledana se via ameaçada pela quantidade de recém-convertidos que ocupavam importantes cargos.

Ambos foros, Toledo e Alarcón, possuem adendos antijudaicos que denotam como os direitos concedidos aos judeus eram voláteis e revogáveis conforme o desejo monárquico ou conforme os jogos de poder entre coroa e os representantes das cidades nas reuniões de cortes. Porém, não obstante essas normativas, os judeus tiveram relevância e destaque nos cargos administrativos junto à coroa castelhana durante toda a Idade Média, sem exceção de nenhum monarca. Mesmo quando um foro citadino proibía a ocupação de cargos por judeus, tais normativas eram ignoradas pela coroa se o monarca julgasse necessitar dos serviços prestados por eles.

Na mesma vertente de Afonso VIII, Fernando III (1217-1252) concedeu foros a cidades castelhanas e ratificou outros. Legislou em prol dos judeus e favoreceu a colonização judaica das terras conquistadas por ele, pois necessitava dos serviços prestados por estes súditos, dos impostos e de pessoas para povoamento. Ao conquistar as cidades de Córdoba (1236), Múrcia (1243), Jaén (1246) e Sevilha (1248), o monarca convocou os judeus do reino que desejassem povoar as novas terras, despovoadas pela fuga dos moradores muçulmanos. Os primeiros grupos que chegavam à região o faziam por intermédio de judeus cortesãos que compunham a equipe administrativa do rei, eles recebiam do monarca extensas

propriedades de terras urbanas e rurais nas regiões a serem povoadas (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1987, p. 103-122).⁴⁷ Essa prática de doação de terras era comum aos monarcas castelhanos durante a Reconquista.⁴⁸

Vale lembrar que no século XIII todas as propriedades judaicas, como terras, casas e lojas obtidas por meio de concessões régias, eram vistas como bens concedidos aos judeus para deles fazerem uso, renderem impostos ao rei e protegerem tais propriedades, que só podiam ser vendidas sob autorização do monarca. Tudo isso fazia parte do controle exercido pela coroa sobre as posses das comunidades judaicas, que poderiam ser expropriadas conforme o desejo do monarca, como ocorreu em vários momentos ao longo dos séculos XII e XIII (RAY, 2009, p. 75).

Ainda sobre o reinado de Fernando III, destaca-se o papel desempenhado pelo arcebispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada (1209-1247), que buscou proteger os judeus frente à legislação canônica de sua época e à exigência de sua aplicação pelos governantes seculares, a exemplo das diretrizes do IV Concílio de Latrão (1215). O IV Concílio de Latrão possuiu quatro cânones que legislavam sobre os judeus: o cânone 67 proibiu a usura e o comércio praticados pelos judeus e exigiu dos mesmos o pagamento de dízimos à Igreja; o cânone 68 discursou sobre a proibição dos judeus saírem em público durante a Páscoa cristã, de viverem em bairros isolados e portarem um sinal específico na roupa para identificação; o cânone 69 ratificou a proibição e o perigo de os judeus ocuparem cargos públicos; e o cânone 70 proibiu aos convertidos do judaísmo ao cristianismo manterem quaisquer dos antigos ritos (MOLLAT; TOMBEUR, 1974). Graças ao arcebispo e ao

⁴⁷ Durante a Reconquista, visando integrar política e economicamente os novos territórios, os monarcas castelhanos levavam consigo além dos exércitos uma equipe de profissionais capaz de realizar uma análise e iniciar o processo de mudança administrativa dos territórios conquistados. Nesse sentido, os judeus eram de grande importância devido à experiência no trato financeiro e como tradutores do árabe (RAY, 2009, p. 39).

⁴⁸ No final do século XIII, a Reconquista já havia esgotado suas possibilidades de avanço sobre os territórios muçulmanos, que somente se concluiu dois séculos depois, em 1492, com a conquista de Granada pelos Reis Católicos. Nesse contexto, as terras para plantio tornaram-se motivo de disputas e, em 1293, acatando um pedido das cortes de Valhadolide, o monarca Sancho IV proibiu aos judeus possuir terras em todo o reino, fixando um prazo de um ano para sua venda (LÉON TELLO, 1992, p. 138).

rei, os judeus castelhanos foram desobrigados pelo papa a cumprir o cânone 68, que obrigava o uso do círculo amarelo nas roupas (LEÓN TELLO, 1992, p. 135).⁴⁹

Passados alguns anos, em 1239, Fernando III foi advertido por Gregório IX sobre as facilidades oferecidas aos judeus em Castela. Em uma bula, o pontífice argumentou que o Talmude continha muitos erros e injúrias contra Jesus e o cristianismo, e era a fonte da cegueira e obstinação judaica em não aceitar a verdade cristã (LÉON TELLO, 1979, p. 61). Com isso, Gregório IX requeria que os exemplares do Talmude fossem apreendidos e entregues aos frades pregadores.⁵⁰ Porém, o pedido foi ignorado por Fernando III que não cedeu às admoestações da Sede Papal.

Diferentemente de Fernando III, seu filho Afonso X (1252-1284) iniciaria uma política de restrições aos judeus com base nas prerrogativas lançadas pelo papado e na solicitação dos súditos cristãos, que, por meio das cortes, promoveram uma gradativa mudança na legislação concernente aos judeus. O governo de Afonso X foi marcado pela dinâmica no campo jurídico, tendo sido elaborada sob sua tutela a unificação das leis castelhanas no *Fuero Real* e nas *Siete Partidas*.⁵¹ Esse projeto de substituição dos privilégios e foros locais por uma legislação comum a todos os

⁴⁹ Trata-se do papa Honório III (1216-1227) que atendeu aos pedidos da coroa castelhana em 1219. A bula papal de liberação dos judeus castelhanos encontra-se na versão latina e espanhola em Amador de los Rios (1876, v. 1, p. 554-555).

⁵⁰ Certamente essa bula foi resultado do clima antijudaico existente no norte da Europa e dos ânimos que precederam o Debate de Paris (1240). Este debate foi pensado por Nicolau Donin, um converso de origem judaica e membro da ordem dos dominicanos que apresentou ao papa Gregório IX trinta e cinco teses nas quais tentava provar que o Talmude era ofensivo ao cristianismo e consistia na principal causa da descrença judaica. O papa ordenou investigações em seu conteúdo e posteriormente promoveu o debate entre os clérigos, liderados por Nicolau Donin, e diversos rabinos da França. Com a anuência do monarca Luís IX, o resultado do debate foi a condenação do Talmude em terras francesas, com o confisco e a incineração em praça pública. O Debate de Paris foi o primeiro de três debates que a Igreja Católica promoveu contra o Talmude na Idade Média. Os posteriores foram o Debate de Barcelona (1263) e o Debate de Tortosa (1413-1414). Em Paris, o que houve foi um ataque visando exclusivamente o Talmude, enquanto que nos demais além da investida contra o Talmude tentaram provar que ele possuía evidências a favor da verdade do cristianismo (MACCOBY, 1993, p. 23; FLANNERY, 1968, p. 118).

⁵¹ Usaremos como referência para análise das leis do *Fuero Real* a obra de Fernando Suárez Bilbao (2000, p. 248-252) que, além de realizar um exame crítico da legislação, expõe na íntegra em seu apêndice os artigos de lei que tratam dos judeus no reino de Castela desde o século V ao XV. No que se refere às *Siete Partidas* usaremos Alfonso X (2004, p. 333-341), Suárez Bilbao (2000, p. 262-266) e Dwayne Carpenter (1986, p. 27-37) que, em sua edição, traz comentários e a íntegra do título 24 “*De los judíos*”.

súditos resultou em importantes mudanças para a comunidade judaica,⁵² uma vez que analisados os foros citadinos e os direitos das *aljamas*, todo o conteúdo contraditório foi abolido dos novos textos jurídicos (CANTERA MONTENEGRO, 2005, p. 73).

O *Fuero Real* foi escrito em torno de 1255 como um modelo para os foros municipais e tinha um caráter mais prático do que as *Siete Partidas*, compilação que possuía um viés mais doutrinário e que foi redigida entre 1256 e 1265. Essa particularidade do *Fuero Real* enaltece sua importância como meio de compreensão da realidade e situação jurídica dos judeus. Ademais, contém muitas referências a eles nas leis que abordam os infiéis de forma geral, e, de forma específica, no livro *los judíos* (Livro 4, Título 2), que contém sete leis que tratam dos direitos, dos deveres e das relações sociais entre judeus e cristãos.

Dentre as sete leis específicas sobre os judeus, duas são destinadas à proteção do cristianismo frente ao judaísmo, visto estar proibida a conversão de cristãos e a ofensa a Deus, Maria e os santos; e uma destinada à defesa das celebrações no *Shabat*⁵³ e das festas religiosas. As outras quatro leis são de caráter mais geral, proíbem aos judeus terem amas de leite cristãs, e vice-versa, negam-lhes o direito à leitura de livros contrários à doutrina judaica e cristã, e, por fim, regulam o empréstimo a juros (*Fuero Real*, Livro 4, Título 2).

Essas leis contidas no *Fuero Real* destacam o receio dos juristas no que se refere aos contatos sociais entre judeus e cristãos, pois na visão dos legisladores os judeus ofereciam perigo pela simples proximidade física aos cristãos, pela possibilidade de praticarem o proselitismo, pelas injúrias religiosas e pelos pecados que cometiam.

⁵² Destacamos aqui que a legislação afonsina apresentou mudanças e permanências em sua busca pela unificação das leis em Castela, o que não cabe neste momento discutir. Para tanto, indicamos a leitura de Feldman (2009b) que traz uma comparação entre a legislação romana, visigoda e as *Siete Partidas*.

⁵³ O *Shabat* como dia de descanso tem sua origem na Bíblia Hebraica. Gênesis 2, 1-3 relata que, depois de criar o mundo em seis dias, Deus repousou no sétimo. No calendário judaico, todos os dias começam ao pôr do sol (da noite anterior ao dia em questão). O *Shabat* termina no sábado à noite antes do anoitecer (KOLATCH, 2001).

Não obstante o *Fuero Real* ser considerado de caráter mais pragmático e mais próximo à realidade, os diversos foros legislados por Afonso X ao longo de seu reinado expunham várias leis de cunho antijudaico que não foram mencionadas no *Fuero Real*. Exemplo disto são as leis suntuárias lançadas nas cortes de Valhadolide (1258). Essas leis visavam diferenciar os judeus pela indumentária, principalmente os nobres, visto não ser possível fazê-lo por características físicas ou linguísticas, pois a marcação da diferença era um meio de identificá-los e de mantê-los inferiorizados mediante vestimentas que não ostentassem riqueza e poder (LÉON TELLO, 1992, p. 137; PEDRERO-SANCHEZ, 1994, p. 69-73). O intuito de separar os dois grupos religiosos se repetiu em outras cidades do reino, a exemplo de Múrcia que em 1272 ditou a obrigatoriedade de os judeus fixarem moradia em um bairro específico, impedindo-os de viver em meio aos cristãos, prática relativamente comum entre as famílias mais abastadas (RODRÍGUEZ BARRAL, 2007, p. 233).

Além destas leis que buscavam limitar o contato entre os grupos inter-religiosos, Afonso X também aprovou leis, a pedido das cortes (Alicante, 1252; Múrcia, 1267; Lorca, 1271), que acabavam com a paridade nos julgamentos mistos. Isso significava que os pleitos seriam apreciados somente por juízes cristãos, fator que debilitava a situação jurídica da minoria religiosa (ROTH, 1989, p. 31; BAER, 2001, v. 1, p. 115-116). As disposições das cortes no século XIII e sua aprovação pelos monarcas são um indício da mudança na postura em relação aos judeus. Nesse sentido, as *Siete Partidas* reforçaram o posicionamento segregacionista que os *fueros* apresentaram ao longo do século XIII.

Afonso X aprovou leis antijudaicas antes, durante e após a redação das *Siete Partidas*. Essas leis concomitantemente influenciaram e foram reflexo da doutrina jurídica. De acordo com Rodríguez Barral (2007, p. 233), e Suarez Bilbao (2000, p.87), as *Siete Partidas* apresentam o pensamento do monarca e de seus juristas em relação ao judaísmo e seus seguidores. Nesse sentido, Carpenter (1986, p. 4-5) complementa que as *Siete Partidas*, e conseqüentemente Afonso X e seus juristas, receberam influências do legado visigodo católico e dos cânones do IV Concílio de Latrão (1215). De nossa parte, completamos que, além das influências citadas, as *Siete Partidas* também expõem um sistema simbólico de representação que

embasava a estigmatização dos judeus enquanto pecadores, e que até então não havia sido mencionado em nenhum código legislativo castelhano.

As *Siete Partidas*, como o próprio nome indica, compõem uma doutrina legislativa formada por sete partes que contém vários títulos e leis cada. Na sétima parte, o *título vinte e quatro* é específico para os judeus, com onze leis que analisaremos a seguir.⁵⁴ Não obstante, ao longo do código existem leis mais gerais usadas para todos os súditos e que também mencionam os judeus.

O preâmbulo do *título vinte e quatro* e a *lei um* definem que *judeu* “é aquele que segue a lei de Moisés e se circuncida”, e que sua vida em meio aos cristãos deveria ser repleta de sofrimentos em consequência do deicídio.⁵⁵ Por isso, a Igreja e os reis permitiam que os judeus vivessem em cativeiro entre os cristãos para que servissem de memória da Paixão de Cristo. Essa primeira lei apresenta, portanto, a interpretação do teólogo Agostinho de Hipona⁵⁶ acerca dos judeus enquanto um “povo testemunha” da verdade cristã. Com base em Salmos 59, 12, o teólogo criou a teoria que, em sua visão, iluminava todas as dúvidas sobre a trajetória histórica dos judeus.⁵⁷ Eles não deveriam ser mortos nem convertidos à força, mas persuadidos à

⁵⁴ Daqui adiante, faremos referências às leis da Sétima Partida de forma abreviada, apenas citando o título (t.) e a lei (l.).

⁵⁵ Durante muitos séculos, a passagem bíblica de João 19, 6-7 foi para os cristãos a prova do deicídio, como consta: “Quando os chefes dos sacerdotes e os guardas o viram, gritaram: Crucifica-o! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: tomai-o vós e crucificai-o; porque eu não encontro nele motivo de condenação. Os judeus responderam-lhe: nós temos uma Lei e, conforme essa Lei, ele deve morrer, porque se fez Filho de Deus”. Outras passagens abordam o julgamento de Jesus pelo Sinédrio, antes mesmo de ser apresentado a Pôncio Pilatos, como consta em João 18, 12-24; Lucas 63, 71; Marcos 14, 53-65; e Mateus 26, 57-68. Em 28 de outubro de 1965, o Concílio Vaticano, presidido pelo papa Paulo VI publicou a declaração *Nostra Aetate*, sobre a Igreja e as religiões não cristãs. Em relação à religião judaica, o concílio rejeitou a ideia da culpa judaica pela morte de Jesus e condenou qualquer afirmação de que os judeus representam um povo rejeitado por Deus. A declaração, na íntegra, encontra-se disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 02 de fevereiro de 2014.

⁵⁶ Natural de Tagaste, seu pai era pagão e sua mãe cristã. Estudou e lecionou retórica, além de outros saberes, como o grego. Seguiu crenças distintas do cristianismo, como neoplatonismo e maniqueísmo até 385, quando foi convertido ao cristianismo e depois batizado por Ambrósio, bispo de Milão. Agostinho foi filósofo, teólogo e um bispo ativo em sua pastoral, contribuindo para a refutação de doutrinas distintas do cristianismo, como a maniqueísta, a donatista, a pagã e a judaica. Considerado um dos quatro grandes Pais da Igreja Latina ao lado de Ambrósio de Milão (340-397), Jerônimo de Estridão (347-420) e Gregório Magno (540-604) (LOYN, 1997, p. 38-39).

⁵⁷ “Não os mates, para que meu povo não esqueça! Com teu poder torna-os errantes, reprime-os, ó Senhor, nosso escudo!” (Salmos 59, 12). O Salmo 59 é um salmo direcionado aos ímpios. Acredita-se que o autor seja um judeu da diáspora exposto à hostilidade dos pagãos.

aceitação de Cristo. Os cristãos tinham que aceitá-los em seu meio, mas fazendo-os lembrar e sofrer pelos pecados de deicídio e não aceitação de Jesus Cristo como Messias.⁵⁸ De acordo com essa visão, os judeus precisavam ser inferiorizados e dispersos pelo mundo para servir de testemunho, assim como Caim que, marcado por Deus com um sinal, vagou pelo mundo como punição e exemplo do pecado cometido (AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, 18, 46).⁵⁹

A *lei dois* levanta a suspeita sobre o assassinato ritual de crianças na Sexta-Feira Santa e profanação da imagem de Jesus Cristo crucificado. Buscando evitar que os judeus de alguma forma zombassem da morte de Cristo, essa lei proibia que eles saíssem de seu bairro durante a Sexta da Paixão. Até as *Siete Partidas* nenhum código legislativo havia feito menção ao assassinato ritual. Isso mostra que além dos cânones papais, os estigmas que há tempos eram imputados aos judeus no norte da Europa também receberam destaque na legislação afonsina, o que demonstra o quanto os sistemas simbólicos de representação tinham a capacidade de transpor barreiras temporais e geográficas,⁶⁰ e tornarem-se, segundo Cantera Montenegro (2005, p. 64), “similares em diversos âmbitos geo-históricos da Europa baixo-medieval”.

⁵⁸ Agostinho também analisa o peso do deicídio e outros erros no destino judaico: “[...] se contra Ele não tivessem pecado por uma curiosidade ímpia, [...] se não tivessem dado a morte a Cristo, manter-se-iam no mesmo reino [...]. E agora o fato de se apresentarem dispersos por quase todas as terras e nações, constitui uma decisão providencial daquele único e verdadeiro Deus” (AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, 4, 34).

⁵⁹ Para Paula Fredriksen (2008; 1995), Agostinho foi um teólogo que, diferentemente dos demais, refletia de forma amena sobre os judeus e o judaísmo, e sua visão positiva do papel dos judeus na história passada, presente e futura pode ser vislumbrada ao longo de sua vasta produção. Ela acredita que taxar o pensamento agostiniano de antijudaico ou antisemita, como querem alguns historiadores, a partir da análise de sua obra *Adversus Iudaeos* é não reconhecer que esse sermão se referia aos judeus contemporâneos a Agostinho e, principalmente, era direcionado aos cristãos. Para a autora, por mais que alguns tratados agostinianos demonstrem o contrário, sua vasta produção apresenta uma visão positiva e uma defesa dos judeus e do judaísmo.

⁶⁰ Hilário Franco Junior (1990), parafraseando Carlo Ginzburg, compreende que houve uma “circularidade cultural” entre cristãos norte-europeus e peninsulares, por meio dos monges, peregrinos e guerreiros que transpunham os Pirineus em direção aos reinos ibéricos, 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. Deve-se a esse intercâmbio cultural a chegada em terras peninsulares de relatos ditos verídicos que, segundo seus propagadores, tinham por base libelos incriminatórios contra os judeus, nos quais foram acusados e punidos por assassinato ritual, profanação de hóstias, dentre outros, como veremos no próximo subcapítulo desta tese.

Apesar de as *Siete Partidas* legislarem sobre essas transgressões, Monsalvo Antón (2012, p. 221) destaca que em Castela, nessa época, esses temas só circulavam na literatura, miniaturas e nos grupos mais eruditos que mantinham contato com a cultura clerical e norte-europeia, caso do monarca e seus juristas. No século XIII, o antijudaísmo popular castelhano ainda não se utilizava dessas estórias com objetivos potencialmente incriminatórios, o que ocorreria apenas no século XV.

As *leis dois e sete*, respectivamente, puniam o proselitismo judaico com pena de morte, tanto para o judeu que o efetuava quanto para o cristão que o recebia, uma vez que passava a ser visto como um herege. O medo do proselitismo se repetiu na *décima lei*, que proibia aos judeus converter seus escravos muçulmanos, ou mesmo terem servos ou escravos cristãos. Tais proibições tentavam limitar ao máximo a proximidade, a convivência e o poder de mando que os judeus poderiam vir a exercer sobre os cristãos. Assim, a *terceira lei* negava aos judeus ocupar cargos públicos ou ostentar dignidades, que de alguma forma poderia ser uma mostra do poder judaico em detrimento dos cristãos.

Quanto à convivência, três leis buscavam limitar a proximidade entre judeus e cristãos. A *lei oito* impedia os judeus de abrigarem em sua casa qualquer cristão, amas de leite e criados, impedia as ceias e banhos conjuntos, e proibia aos cristãos consumirem alimentos ou medicamentos manipulados por médicos judeus, além do tratamento oferecido por eles; a *lei nove* vetava as relações sexuais entre membros do cristianismo e do judaísmo, punidas com a morte para ambos os lados; e a *lei onze* impunha o uso de um sinal sobre a cabeça como meio de identificação, visto estarem ocorrendo muitos “erros”, leiam-se relações de intimidade, entre cristãos e judeus por não haver distinção entre um e outro.

As leis de cunho mais moderado eram apenas três. A *lei quatro* prezava pelo respeito aos dias e local de culto dos judeus, que não deviam ser molestados de forma alguma pelos cristãos, e permitia a reforma das sinagogas, desde que houvesse permissão régia para a construção ou ampliação. A *lei cinco* ratificava a anterior e proibia o julgamento de pleitos mistos nos dias festivos ou no sábado. Por fim, a *lei seis* estabelecia que os judeus não deviam ser obrigados a se converterem ao cristianismo, mas, se o fizessem, deviam ser honrados pelos cristãos e

respeitados pelos judeus, que estavam proibidos de se vingarem ou admoestarem os neófitos.

Nas palavras de Valdeón Baroque (2003, p.170), apesar do caráter doutrinal das *Siete Partidas*, o antijudaísmo passava de um plano teórico no qual tradicionalmente se encontrava para fixar-se no terreno prático da normativa legal. As leis do *título vinte e quatro* possibilitam-nos interpretar que um dos objetivos de seus criadores, dentre eles juristas, clérigos, nobres e o monarca, era marcar a inferioridade da minoria religiosa, considerada por eles “povo deícida” e “pecador”. Nessa vertente, Cantera Montenegro (2005, p. 77) defende que as *Siete Partidas* demonstram a influência sobre Afonso X de determinadas correntes de pensamento que expressavam, por um lado, certa tolerância com os judeus, por meio da proteção a sua vida, bens e exercício de sua religião; e, por outro, promoviam a segregação social, que objetivava impedir o proselitismo judaico e favorecer sua mais rápida conversão ao cristianismo.⁶¹

Destacamos ainda que as leis relacionadas aos judeus foram parcialmente empregadas a partir do século XIV no governo de Afonso XI. O caráter parcial se deve ao fato, por exemplo, de quatro normativas não serem cumpridas no reino de Castela: a que versa sobre o sinal que deveriam levar em suas roupas ou sobre a cabeça; a proibição de médicos tratarem pacientes cristãos; a proibição de ocuparem cargos públicos; e a lei que vetava a conversão forçada ao cristianismo e que exigia de cristãos e judeus respeito aos neófitos.⁶² Nesse sentido, Monsalvo Antón (2012, p. 218-220) salienta que o compêndio tinha mais um sentido de doutrina jurídica do que lei vigente, o que explica a inaplicabilidade de algumas leis.

Como defendido por Léon Tello (1992) e Carpenter (1986), a atuação de Afonso X em relação aos judeus foi ambígua. O monarca que era reconhecido como um

⁶¹ Agostinho de Hipona também chamou a atenção dos cristãos para a importância histórica dos judeus, pautada no fato de terem sido os receptores da Revelação do Monte Sinai, os guardiões da Lei até a vinda do Messias, testemunhas da Verdade Cristã e essencialmente necessários ao projeto universal de salvação, visto que a vinda de Cristo e o Juízo Final só ocorreriam quando os judeus se convertessem ao cristianismo (AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, 18, 46).

⁶² Quanto a não aplicabilidade da sexta lei do título *los judíos* das *Siete Partidas*, nosso trabalho analisará nos capítulos seguintes os episódios de conversões forçadas e a subsequente estigmatização dos neófitos, que ocorria, com exceções, tanto por parte dos cristãos quanto por parte dos judeus.

homem culto e dedicado às ciências, pois incentivou os estudiosos da Escola de Tradutores de Toledo,⁶³ se cercou de funcionários judeus, e manteve os privilégios e a autonomia das *aljamas* a contragosto de muitos conselhos citadinos. Por outro lado, usou a violência e o antijudaísmo em seu benefício político quando isso se fez necessário⁶⁴ e não deixou de reproduzir em suas obras um sistema simbólico de representação que sustentava estigmas e preconceitos antijudaicos, o que se tornou visível tanto nas *Siete Partidas* quanto nas *Cantigas de Santa María*.⁶⁵

Compreender esse sistema simbólico de representação é de suma importância, uma vez que ele foi retomado no século XV por cristãos que buscavam manter sua hegemonia e poder na sociedade castelhana frente aos cristãos de linhagem judaica. Então, passemos à elaboração do arquétipo do judeu como “pecador” e “personificação do mal”.

1.4 A “cultura do pecado” e a estigmatização dos judeus

O pecado era um dos maiores medos de muitos teólogos do medievo,⁶⁶ pois acreditavam que ele poderia intervir em todos os setores da vida, tanto no espiritual

⁶³Vide nota 33.

⁶⁴ Referimos-nos ao caso do almoraxarife maior de Castela, Zag de la Maleha, morto por traição em 1274. Num contexto de conflitos políticos entre Afonso X e seu filho Sancho IV, que buscava tomar-lhe a coroa, o almoraxarife entregou ou foi obrigado a entregar – há controvérsias historiográficas – a Sancho IV parte dos fundos reais destinados a uma empreitada contra a cidade muçulmana de Algeciras, o que levou ao fracasso da expedição. Além da condenação e execução do almoraxarife, medidas criticadas por Sancho IV, as *aljamas* castelhanas tiveram que pagar uma multa pelo erro do cortesão Zag de la Maleha. Monsalvo Antón (1985, p. 211) acredita que o rei tentou melhorar sua popularidade, em baixa no fim de seu reinado, com a morte dos judeus traidores. Rodríguez Barral (2007, p. 233) salienta que a dureza com que os judeus e as *aljamas* foram tratados nesse caso é um exemplo do antijudaísmo de Afonso X.

⁶⁵ A obra *Cantigas de Santa María* é formada por quatro códices diferentes, que juntos somam 427 cantigas que louvam e narram os milagres da Virgem Maria. O *Códice de los Músicos*, também conhecido como “códice rico”, é o mais famoso por suas iluminuras, e encontra-se atualmente na Biblioteca do mosteiro *San Lorenzo de El Escorial*, em Madri. A obra foi escrita na língua vernácula galego-português, acredita-se que em uma parceria do monarca Afonso X, autor único de muitas delas, com músicos, trovadores, artistas responsáveis pelas iluminuras (LEÃO, 2000, p. 12-13) e de intelectuais que provavelmente compunham a Escola de Tradutores de Toledo.

⁶⁶ Referimo-nos a medievo cristão como o território de religião majoritariamente cristã, no perímetro geográfico da Europa Ocidental, durante a Idade Média. Nesta tese, as análises em relação aos

quanto no material. Carla Casagrande e Silvana Vecchio (2006, p. 337) acreditam que “[...] toda a vida e visão de mundo do homem medieval gira em torno da presença do pecado”. Tal argumento se confirma pelo fato de que a história cristã é teleológica e tem seus fundamentos nos escritos da patrística e na elaboração agostiniana das sete eras, nas quais a cronologia e os mais importantes acontecimentos na história da humanidade são pontuados de acordo com a história do pecado: o Pecado Original; a morte de Jesus Cristo em prol dos pecados humanos; e o Juízo Final, que puniria definitivamente os pecadores.

Em nível individual, o tempo é marcado por uma luta constante contra o pecado, desde o nascimento até a morte. O espaço também é delimitado pelo pecado, onde a terra foi ocupada inteiramente por ele e o Além é composto por diversos espaços conforme os pecados cometidos: Paraíso, Inferno, Purgatório e Limbos. Não só o espaço e o tempo, mas a vida social também está marcada por diversos pecados. As relações entre homens e mulheres encontram-se “dominadas pela luxúria, o exercício do poder gera ambição e vaidade, a atividade econômica transforma-se em avareza, a corrente de subordinações alimenta a inveja” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 338).

Mas qual era o entendimento que o homem medieval possuía do pecado, como identificá-lo e a seus praticantes? Vários foram os pensadores cristãos que ao longo dos séculos discursaram sobre o tema. Para Isidoro de Sevilha (*Sententiae*, 2, 38, 2), a soberba era um pecado que dava origem a vários outros, aproximando o homem dos prazeres da vida terrena e o afastando de Deus. De acordo com o hispalense, o homem vivia em constante conflito entre o bem e o mal, que o afastava de Deus, e, em meio a esse conflito, estavam os prazeres mundanos do orgulho e da carnalidade (ISIDORO. *Sententiae*, 2, 32, 1-2). Isidoro defendia que o pecado nascia da concupiscência e da ignorância humana. Passava pelo coração

judeus são realizadas levando em consideração que, nos territórios e momentos em que o catolicismo foi a religião predominante, houve homogeneidade nos dogmas e preceitos religiosos, assim como nas interpretações teológicas que foram elaboradas em relação às minorias confessionais e aos grupos marginalizados. Dessa forma, não obstante as especificidades de cada região e época, afirmamos que, em relação aos judeus, houve a propagação de determinada representação negativa e a manutenção do preconceito religioso no medievo cristão.

como um desejo e se materializava nas ações,⁶⁷ era influenciado pelo demônio, pelos prazeres carnis, por consentimento e por orgulho (ISIDORO. *Sententiae*, 2, 17, 1-6).

Isidoro se baseava em Agostinho, cuja definição acerca do pecado foi por excelência seguida durante toda a Idade Média: “o pecado é uma palavra, uma ação ou um desejo contrário à lei divina” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 343). Como asseverou Agostinho, o desejo, a palavra e a ação contrários à lei divina incorriam em diferentes pecados que se encontravam organizados em três tentações, sete pecados capitais e na infração de cada um dos dez mandamentos da lei de Deus.

Os dez mandamentos foram organizados pela Igreja a partir das leis entregues a Moisés por Deus no Monte Sinai, conforme consta de Êxodo 20, 1-17 e Deuteronômio 5, 1-33. O sistema das três tentações foi desenvolvido a partir da primeira epístola de João, que aconselha os fiéis a caminhar na luz do Senhor e preservar-se das tentações mundanas “porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo” (1 João 2, 16). As três tentações se desmembram em vários pecados, dentre eles os sete pecados capitais.⁶⁸ Da concupiscência da carne nasceriam a luxúria, a gula e a preguiça; da concupiscência dos olhos surgiriam a avareza e a inveja; e do orgulho da riqueza se desenvolveriam o próprio orgulho e a ira.

A partir do século XIII, em se tratando da “cultura do pecado” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 348), os três esquemas foram “redescobertos” pelos teólogos. Devido à obrigatoriedade da confissão promulgada pelo IV Concílio de Latrão (1215), os clérigos precisavam reconhecer os pecados e os indivíduos ou grupos que o difundiam, sua gravidade, as consequências, as formas de contenção e as

⁶⁷ Marcos 7, 21-22 aborda essa questão mostrando que “[...] do coração dos homens que saem as intenções malignas: prostituições, roubos, assassinios, adultérios, ambições desmedidas, maldades, malícia, devassidão, inveja, difamação, arrogância, insensatez”.

⁶⁸ Os sete pecados capitais foram chancelados pelo papa Gregório Magno (590-604) ainda no século sexto. Ao longo dos séculos, o conjunto passou por modificações no que se refere à hierarquia dos pecados, pois alguns teólogos consideravam determinados pecados mais graves que outros. Independente da classificação hierárquica, durante a Idade Média o setenário era formado por orgulho, ira, inveja, avareza, preguiça, luxúria e gula (WENZEL, 1968, p. 3).

punições na vida terrena ou no Além. Dessa forma, conhecer os principais pecados era um meio de identificar os pecadores e puni-los, uma vez que acreditava-se que o pecado poderia prejudicar coletivamente a sociedade na qual os pecadores viviam.

Dentre esse grupo de pecadores que deviam ser identificados, estavam os judeus. De acordo com Delumeau (1989, p. 286), os cristãos odiavam o povo judeu porque também o temiam, pois “como não seria temido, já que matou um Deus?”. Para os cristãos do medievo, os judeus cometeram o maior dos pecados, o deicídio, e reafirmaram sua pertinácia não aceitando Jesus Cristo como o Messias. Os pecados dos judeus deveriam ser lembrados por toda eternidade, e os teólogos cristãos não deixaram que os fiéis se esquecessem daqueles que, de acordo com a interpretação oficial, humilharam e mataram o Salvador.

Nesse sentido, os estudos teológicos sobre o pecado, o aprimoramento do discurso e pregações antijudaicas, em grande parte oriundos das ordens mendicantes, influenciaram na generalização do ódio contra os seguidores do judaísmo. Esse antijudaísmo clerical era difundido por meio da pregação para as multidões e das obras doutrinárias para os mais instruídos, de forma que, desde o século XIII, a realidade cristã foi acompanhada pela “cultura do pecado” e pelo medo dos judeus.

Para melhor compreender esse momento, relacionamos os sete pecados capitais às acusações que eram lançadas contra os judeus no reino de Castela. Para tanto, embasamo-nos em Isidoro de Sevilha, herança cristã visigoda (séc. VI-VII); nas *Siete Partidas* e nas *Cantigas de Santa María* de Afonso X (séc. XIII); e nos escritos de apologia antijudaica do franciscano Alonso de Espina (séc. XV). Ao relacionar os Sete Pecados Capitais às acusações antijudaicas, propomos, como teorizado por Chartier (1991), que o sistema simbólico de representação existente em uma sociedade é concomitantemente determinado por ela e determinante da percepção que os indivíduos possuem da realidade, de modo que, na medida em que os teólogos cristãos elaboravam novas interpretações sobre o comportamento humano, os judeus “se faziam presentes” como modelo do erro, como pecadores cujas atitudes serviam como exemplo a ser evitado pelos fiéis.

1.4.1 O orgulho como fonte do pecado

No medievo, diversos estigmas eram atribuídos aos judeus, e era o de pecador deicida o maior deles. Ainda outros pecados listados pela Igreja como capitais eram atribuídos aos judeus e mostravam aos cristãos que, além de o “povo testemunha” carregar em sua linhagem a culpa pela morte de Jesus Cristo, também se mantinha em pecado ao longo da vida.

A Bíblia Hebraica serviu de base para o discurso estigmatizante elaborado pelos teólogos cristãos, que interpretavam passagens específicas de desvio religioso como se fossem a regra sobre o comportamento judaico. A ideia de que os judeus eram um povo pecador incrementava a polêmica ao atribuir a eles todos os tipos de promiscuidades e vícios existentes na sociedade cristã.

O texto de Gênesis 3, 5 relaciona a desobediência de Adão com o pecado do orgulho, pois comer do fruto proibido colocava-o à altura de Deus, uma vez que “vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”. O orgulho, ou soberba, que, dependendo da época e do teólogo, formavam com a vaidade um único pecado, era tido por Isidoro de Sevilha (*Sententiae*, 3, 11, 1-4) como a raiz de todos os pecados, pois refletia a altivez e arrogância em detrimento de outrem.⁶⁹ O bispo hispalense, no capítulo que dedica aos leitores soberbos, defende que a palavra de Deus, em seu mistério, permanecia oculta aos orgulhosos, mesmo aos mais cultos amantes da ciência, que não possuíam fé para decifrar a sagrada escritura (*Sententiae*, 3, 11, 1-4).

O pecado do orgulho era imputado aos judeus pelo fato de não reconhecerem a Verdade Cristã e insistirem que formavam o povo escolhido por Deus, ignorando que a aliança havia sido refeita⁷⁰ com os cristãos em substituição a eles que não aceitaram Jesus Cristo como Messias.⁷¹ Acreditava-se que o orgulho impedia que

⁶⁹ Várias passagens bíblicas abordam o pecado do orgulho. Provérbios 21, por exemplo, demonstra como outros pecados se originam dele.

⁷⁰ Algumas passagens bíblicas embasariam, segundo os cristãos, tal interpretação: Gálatas 4, 21-31; Romanos 9, 6-8.

⁷¹ Os judeus consideravam abominável a ideia de um messias crucificado, conforme 1 Coríntios 1, 23. A incompatibilidade das noções cristológicas atribuídas à pessoa de Jesus com suas características

os judeus aceitassem a verdade sobre Cristo, de forma que tudo que advinha da nova fé era negado por eles.⁷²

Cantera Montenegro (2008, p. 305) destaca que várias obras de apologética antijudaica se referem à “cegueira dos judeus” que, mesmo tendo Cristo se revelado primeiramente a eles antes que a qualquer outro povo, não o reconheceram como o Messias devido a “sua cegueira e por sua obstinação e dureza de coração”. A acusação de “cegueira judaica” está relacionada à interpretação que os judeus faziam da Bíblia Hebraica, interpretação considerada pelos teólogos cristãos como carnal.⁷³

Os teólogos da Igreja defendiam que a palavra de Deus teve seu texto revelado por Jesus Cristo e, dessa forma, pertencia por direito à Igreja e só poderia ser compreendida por meio da exegese ensinada por seus teólogos. Além da acusação de que os judeus possuíam uma interpretação carnal e errônea da Bíblia Hebraica, o Talmude passou a ser acusado de conter ofensas ao cristianismo, a Jesus e a Maria, e de conter provas da Verdade Cristã, ignoradas conscientemente pelos judeus.

O judaísmo talmúdico, que regia a vida das comunidades judaicas no medievo, era condenado porque consistia na interpretação rabínica sobre a Sagrada Escritura (GUERTZENSTEIN, 2013, p. 7-26). Tratava-se de um judaísmo não bíblico, que

messiânicas abria uma distância insuperável entre a doutrina cristã e os princípios religiosos judaicos. Para os judeus, Jesus Cristo não personificava as características messiânicas conforme as profecias contidas na Bíblia Hebraica.

⁷² Dentre as obras que compõem a polêmica judaico-cristã destacamos a de Hasdai Crescas (1340-1410), *A Inconsistência dos Dogmas Cristãos*, que refuta um a um os dogmas cristãos na medida em que mostra que eles não possuem sustentação filosófica e racional. A produção do rabino-filósofo se enquadra num momento pós-conversões forçadas de 1391, período em que se fazia necessária a defesa do judaísmo frente à apologia cristã. A obra foi escrita em catalão e encontra-se traduzida ao espanhol por Valle Rodríguez (2000).

⁷³ A interpretação judaica dos textos sagrados era tida como carnal, isto é, literal e histórica, ausente do simbolismo que a tornava universal e atemporal e que propiciaria, segundo os Pais da Igreja, uma correta interpretação das palavras e enigmas divinos. Dessa forma, a interpretação judaica das Escrituras era tida como destorcida e responsável pela “cegueira judaica”. Segundo Feldman (2008, p. 90-91), nos séculos IV e V se discutia a forma ideal de interpretação dos textos sagrados. Duas eram as escolas cristãs de exegese bíblica: a de Antioquia, que prezava pela interpretação literal dos textos sagrados; e a de Alexandria, que defendia a interpretação alegórica. Orígenes, representante da escola de Alexandria, dividiu a exegese bíblica em três níveis: o corporal (carnal), referente ao sentido literal; o anímico, de caráter moral ou psíquico (alma), relacionado ao ser humano e seu próximo; e o espiritual ou místico (espírito), referente às relações entre o homem e Deus.

passou a ser considerado pelos pensadores cristãos como uma das causas do orgulho e da recusa judaica em aceitar a Verdade Cristã. Para esses pensadores, o Talmude refletia o pecado da soberba, pois era tido como fruto de revelação divina, creditada aos talmudistas em detrimento dos profetas, e equiparado pelos judeus à Bíblia (ORFALI LEVI, 1998, p. 80).

O apologista antijudaico Pedro Alfonso de Huesca (1062-1140) afirmava que os rabinos e sacerdotes agiram motivados pelo pecado do orgulho e da inveja quando levaram Jesus à morte, pois sabiam que ele era o Messias (*Diálogos*, II, p. 256). Dessa maneira, transformaram o povo judeu em deicida e o judaísmo em uma seita que conspirava contra o cristianismo.⁷⁴

Essa interpretação dos pensadores cristãos reciprocamente sustentou e foi, ao longo dos séculos, sustentada por um sistema simbólico de representação que apresentava os judeus, de forma coletiva e generalizada, como exemplos de “pecadores” e “personificação do mal”.⁷⁵ Essa vertente foi exposta tanto na legislação *Siete Partidas*, quanto nas *Cantigas de Santa María*. A legislação afonsina buscou expor o que se considerava o orgulho dos judeus ao afirmar que “desdenham de Deus [...] e desonram seu feito extraordinário e santo que Ele fez quando enviou seu filho para salvar aos pecadores” por isso os judeus deveriam “viver em cativeiro [...] e ser memória aos homens” (AFONSO X, *Siete Partidas*, t.

⁷⁴ Pedro Alfonso se converteu do judaísmo ao cristianismo em 29 de junho de 1106 na catedral de Huesca. O pouco que conhecemos sobre sua vida está registrado em sua obra de apologética antijudaica *Dialogus contra Iudaeos*. Esta obra constitui o primeiro exemplo da intervenção de um converso nos debates antijudaicos e serviu de fonte para diversos trabalhos nessa linha durante o medievo. A obra *Diálogos* é apresentada em forma de um debate entre Pedro Alfonso e um personagem judeu chamado Moisés. O autor explica que deu este nome ao personagem porque era seu nome quando judeu. Os doze *Diálogos* estão divididos em três partes: o ataque ao judaísmo (diálogos I-IV), o ataque ao islã (diálogo V) e a defesa do cristianismo (diálogos VI-XII). Hoje existem oitenta manuscritos espalhados por diferentes bibliotecas da Europa, 22 são referentes ao século XII; 24 ao século XIII; e os 34 restantes, dos séculos XIV ao XVI (TOLAN, *Introdução*, 1996, p. 21; ALBA CECÍLIA, 2005). Para maiores informações, vide Pedro Alfonso de Huesca (1996).

⁷⁵ O território ibérico contou com a presença de influentes clérigos e importantes pensadores cristãos, cujas obras de apologia antijudaica influenciaram nas relações inter-religiosas desde o século XII. Dentre as obras mais importantes destacamos: *Dialogus contra Iudaeos* de Pedro Afonso de Huesca (1062-1140); *Pugio Fidei* do dominicano Raimundo Martí (ca.1220-1284); escrito em língua vernácula, *Mostrador de Justicia* de Afonso de Valhadolide (1270-1346); *De iudaicis erroribus ex Talmut* de Jerônimo de Santa Fé (s/d-1419); *Scrutinium Scripturarum* do dominicano Paulo de Santa Maria (1350-1435); e a obra e do franciscano Alonso de Espina (s/d-1496), *Fortalitium Fidei*. Destes seis apologistas, quatro eram judeus que se converteram ao cristianismo: Pedro Alfonso de Huesca, Alfonso de Valhadolide, Jerônimo de Santa Fé e Paulo de Santa Maria.

24, prólogo; t. 24, l. 1). Nas *Cantigas de Santa María*, várias passagens procuravam mostrar que a “falsidade dos judeus é grande” e que eles não acreditavam na Virgem Maria, como se o orgulho cegasse-os acerca da santidade e poder da Santíssima (c. 25, est. 19). Em consequência, havia várias narrativas de milagres que ora levavam à conversão dos judeus, ora à morte daqueles que optavam por se manterem na “falsa lei” (c. 108, est. 6).⁷⁶

O deicídio também era interpretado como consequência do orgulho dos judeus em não aceitar Jesus Cristo como o Messias, ou, como defendido por Pedro Alfonso de Huesca, resultado do orgulho e da inveja dos rabinos e sacerdotes que condenaram Jesus Cristo à morte (*Diálogos*, II, p. 256). Por isso, os legisladores das *Siete Partidas* acusavam os judeus de deicídio quando afirmavam que eles “vêm da linhagem daqueles que crucificaram Jesus Cristo” (t. 24, l. 1), “desonrando-o, e dando-lhe mui vil morte na cruz” (t. 24, l. 3). Por sua vez, as *Cantigas de Santa María* abordam diversas vezes a acusação de deicídio e dão voz à Virgem: “eu sou a que tu e teus parentes tendes grande desamor [...] e matastes meu Filho” (c. 85, est. 6).⁷⁷

Em contrapartida, algumas cantigas não mencionam os judeus no texto, mas o fazem nas iluminuras. O texto da cantiga cinquenta, por exemplo, é um louvor à encarnação de Jesus Cristo no ventre de Maria, mas a iluminura correspondente apresenta o sofrimento da Virgem ao ver o filho ser literalmente crucificado pelos judeus. Na iluminura (c. 50), dois judeus substituem os habituais soldados romanos que fixam Jesus na cruz. Os outros personagens judeus apenas observam (fig. 1).⁷⁸

⁷⁶ Dentre as 427 cantigas, em 11 os judeus são os protagonistas das narrativas marianas: 4, 6, 12, 25, 27, 34, 85, 89, 107, 108 e 286. Em muitas outras há alguma menção aos judeus como pecadores, assassinos de Cristo, servos do diabo, usurários, dentre outros estereótipos típicos do medievo cristão.

⁷⁷ As demais cantigas que mencionam o deicídio no texto são: 12, 22, 133, 135, 149, 238, 390, 415, 419 e 426.

⁷⁸ O *Códice de los Músicos* encontra-se na biblioteca do mosteiro *El Escorial* (Madri), mas as imagens foram retiradas de Rodríguez Barral (2008).

Figura 1: Cantiga 50. Crucificação



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 74 v.

De forma análoga, a cantiga cento e quarenta, que traz louvores às virtudes de Maria (c. 140), possui uma iluminura que apresenta aquilo que seria o desdém dos judeus pela Virgem e seu sofrimento pela crucificação de Cristo. Na cena (fig. 2), os judeus observam Jesus crucificado. À esquerda da figura, um dos judeus traz em suas mãos a lança que perfurou Cristo, ao seu lado outro judeu porta o martelo que pregou Jesus à cruz (fig. 3), e um judeu que se encontra do lado direito de Maria aponta para ela enquanto conversa com os demais, provavelmente explicando de quem se tratava. Em meio a tudo isso, os judeus são representados com um semblante de indiferença frente ao nítido sofrimento de Jesus.

Figura 2: Cantiga 140. Crucificação

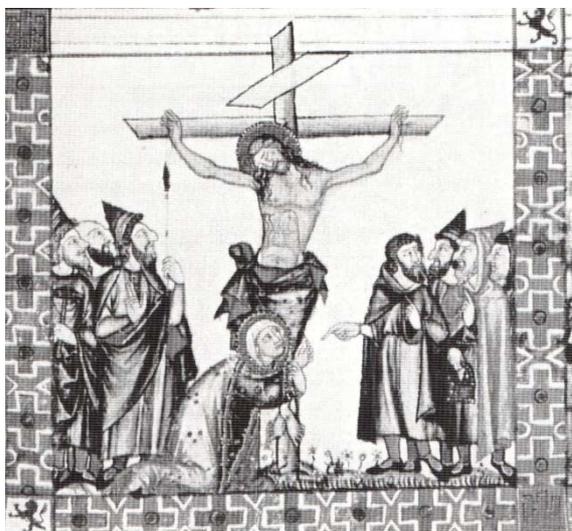


Figura 3: Cantiga 140 (detalhe dos judeus portando lança e martelo)



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 196. r.

Nestas imagens, reconhecemos os judeus pelas roupas e características físicas, como o nariz e a barba. Cantera Montenegro (2008, p. 324-325) defende que as características físicas atribuídas aos judeus nas representações visuais, como o nariz “ganchudo”, eram um meio para identificá-los enquanto pecadores frente aos cristãos, pois eram sinais impostos, e não hereditários. Os artistas buscavam expressar visualmente um conceito já existente no imaginário popular, o de um judeu pecador, sendo que não “pretendia [...] expressar características propriamente étnicas, senão uma ideia teológica relacionada diretamente com a ideia de salvação”. As características físicas e outras estereotipadas serviam para identificar nas representações visuais os judeus pecadores frente àqueles que não eram, como quando se retratam os apóstolos ou, nas imagens citadas, Jesus e Maria.

Para Rodríguez Barral (2008, p. 80), a obra mariana de Afonso X e as *Siete Partidas* não fogem ao antijudaísmo presente na sociedade cristã castelhana e nas atitudes do próprio monarca. As *Cantigas*, por exemplo, por meio dos milagres marianos ressaltam a alteridade judaica frente ao cristianismo, estereotipando todos os judeus como pecadores.

Para além do deicídio e da negativa em aceitar Jesus Cristo como Messias, o “orgulho” judaico também era denunciado pelo desejo de ostentar as riquezas materiais, como morar em uma grande casa dentro do bairro cristão ou exibir luxuosas vestimentas e joias. Sobre isso, comentamos anteriormente como as diferentes cortes buscaram impor leis suntuárias e restringir os judeus aos seus bairros.

Nesse sentido, ao analisar em retrospecto a situação vivida pelos judeus castelhanos nos últimos séculos da Idade Média, Selomoh Ibn Verga aponta o orgulho judaico como uma das causas que nutriam o ódio cristão. O cronista defendia que o orgulho levou os judeus, principalmente os mais ricos, à busca pelo poder e ostentação de riqueza, esquecendo-se de sua situação diaspórica e de servos nas monarquias cristãs (SELOMOH IBN VERGA. *La Vara de Yehudah*, p. 269).⁷⁹ A ostentação de riqueza não passou despercebida pelos rabinos, que alertavam a comunidade sobre os perigos dessa exposição, que despertava nos cristãos o sentimento de inferioridade e a crença de que os judeus agiam dessa forma no intuito de mostrar sua superioridade, incorrendo, então, no pecado da soberba.

Todo esse contexto levava a animosidades entre judeus e cristãos, que só os aceitavam em seu meio devido à crença de que um dia os judeus reconheceriam e aceitariam a Igreja como o *Verus Israel*.⁸⁰ Como destaca Le Goff (1990, p. 159), a ideologia cristã medieval só se preocupava com os indivíduos tidos como marginais

⁷⁹ A crônica *La Vara de Yehudah* provavelmente foi escrita pelo médico judeu Selomoh Iben Verga na primeira metade do século XVI. Em 1492 se converteu ao cristianismo para poder continuar na Espanha. Foi perseguido pela Inquisição e fugiu para Portugal, aonde os judeus ainda eram aceitos e podiam praticar o judaísmo. Viveu em Lisboa e praticou o judaísmo às escondidas até 1506, quando estourou o Massacre de Lisboa e centenas de judeus foram atacados e mortos. Depois do massacre fugiu para Itália e finalmente para Turquia (JOSÉ CANO, *Introducción*, 1991, p. 9-17).

⁸⁰ Na Bíblia Hebraica, *Verus Israel* é um termo que representa o povo escolhido por Deus. Com o surgimento do cristianismo, e apropriando-se de elementos da cultura judaica e do judaísmo, a Igreja passou a se autoproclamar o *Verus Israel*. Os cristãos, em detrimento dos judeus, passaram a ser os únicos considerados o povo eleito (SENA PERA, 2011, p. 94-115). De acordo com Renata Rozental Sancovsky (2010, p. 117), a expressão *Verus Israel* representou um processo de usurpação teológica dos alicerces da cultura judaica bíblica e sua transferência para o ideário teológico cristão.

e excluídos socialmente quando podiam contribuir para a salvação dos cristãos, caso típico dos judeus.⁸¹

Porém, depois de séculos de convivência interconfessional, os judeus se mostravam mais pertinazes em sua fé e cada vez mais distantes em aceitar Jesus Cristo como Messias. Numa sociedade permeada pela escatologia e pelas teorias agostinianas,⁸² que relacionavam o fim dos tempos com a conversão dos judeus, a recusa em aceitar o batismo fazia dos judeus os culpados pelas mazelas que abatiam os cristãos. Para Delumeau (1989, p. 303),⁸³ a espera escatológica podia incutir a esperança ou o medo, e, ao que parece, a segunda opção foi a mais presente em meio aos cristãos castelhanos.

1.4.2 A ira e a inveja como propulsoras das “crueldades judaicas”

Na opinião de uma parcela dos cristãos, o fato de os judeus não aceitarem a Verdade Cristã passou a ser visto, além de orgulho, como um sinal de ira e inveja. O pecado da inveja, impulsionada pelo orgulho, daria origem à ira na medida em que perturbava o espírito humano. Esta progrediria em outros pecados, como a ganância, a gula e a luxúria (WENZEL, 1968, p. 15), também atribuídos aos judeus. Isidoro de Sevilha (*Sententiae*, 3, 25, 1-8; 27, 1-7), ao abordar os pecados da inveja e do ódio, afirmava ser o primeiro um pecado demoníaco que conduz à cegueira e ao erro, enquanto o segundo levaria à destruição da alma. O bispo visigodo também ressaltou que Deus aconselhou ao homem perdoar as ofensas e dívidas sofridas. No

⁸¹ Para Agostinho de Hipona, a Igreja representava o *Regnum Christi*, apesar dos pecadores estarem em seu meio. O teólogo destacou que o nascimento de Cristo representou o início da última era do mundo, estando seu fim próximo, apesar de os mortais não saberem a data definitiva. O fim do mundo presenciaria o retorno do pregador da verdade divina, Elias; a conversão de todos os judeus, “povo testemunha”; a aparição do Anticristo; e a segunda vinda de Cristo. Logo, pensando na salvação de seu rebanho, a Igreja aconselhava a manutenção dos judeus em meio aos cristãos e aguardava ou facilitava a conversão do “povo testemunha” (TÖPFER, 2006, p. 356).

⁸² Na tradição cristã, o termo escatologia designa as ideias concernentes ao fim do mundo, como consta na nota anterior.

⁸³ O capítulo “A espera de Deus”, da obra citada, traz uma profunda análise da escatologia durante a Idade Média, destacando que o medo do fim do mundo foi mais intenso no século XV e início do XVI do que no ano mil e que essa fase passou “despercebida” pelos historiadores devido à atenção dada a outros assuntos na transição da Idade Média para a Idade Moderna.

discurso de Isidoro, a crítica àqueles que guardam o ódio e não perdoam as dívidas poderia servir de embasamento para a apologia antijudaica, uma vez que os judeus praticavam a usura.

De acordo com Asenjo González (2008, p. 191-92), a inveja era um dos pecados mais comuns no medievo. No século XIII, constituía-se em “maledicência”,⁸⁴ pecado da língua; no século XIV, se assemelhava à avareza; e, no século XV, ao ódio. Essas mudanças levaram o pecado da inveja a ser considerado “a raiz dos conflitos e das tensões sociais” nos momentos de crise na Baixa Idade Média. Segundo Alonso de Espina (c. 1412-1464),⁸⁵ os pecados do ódio e da inveja alimentavam as “crueldades judaicas”.⁸⁶ Em sua obra *Fortalitium Fidei*,⁸⁷ o franciscano listou aquelas praticadas pelos judeus contra Jesus Cristo, contra si mesmos e contra os cristãos. No primeiro caso, listou a rebeldia contra Jesus Cristo, seu senhor e rei, a falta de piedade, e a prática do mal. Quanto aos atos praticados contra eles próprios judeus, o frei apontou o pecado do assassinato de Cristo, que recaiu sobre os contemporâneos e toda a sua descendência (fol. 142, col. d; 143 col. a).⁸⁸ No que se refere às “crueldades judaicas” praticadas contra os cristãos, Alonso de Espina narra

⁸⁴ Algumas passagens bíblicas, como, por exemplo, Provérbios 10, 18 e Atos 13, 45, trazem, num mesmo contexto, os pecados da ira e da inveja significando maledicência.

⁸⁵ Frei franciscano que, dentre suas várias atribuições, foi reitor do colégio teológico franciscano de Salamanca e esporádico confessor do monarca castelhano Henrique IV. Pregador itinerante, passou alguns meses de 1450 em Tolosa para entender o funcionamento da Inquisição francesa. Instigou Henrique IV e diversos bispos castelhanos a instaurarem um tribunal inquisitorial no reino. Além disso, defendia que a expulsão dos judeus acabaria com a influência destes sobre os conversos judaizantes. Foi considerado um virulento pregador antijudaico, a ponto de o tradutor da versão que aqui utilizamos confessar que “os insultos são constantes [...] e transcrevê-los e traduzi-los produz vergonha própria e alheia” (LÓPEZ GURPEGUI, 2014, p. 8).

⁸⁶ O conceito de “crueldades judaicas” é citado por vários hispanistas que pesquisam o antijudaísmo na Idade Média, como Enrique Cantera Montenegro e Jose Maria Monsalvo Antón. Tal conceito foi cunhado a partir da obra *Fortalitium Fidei* (1460), do castelhano Alonso de Espina, e, apesar de ser uma obra do fim da Idade Média, reflete o pensamento cristão no medievo.

⁸⁷ A obra *Fortalitium Fidei* (1460) divide-se em cinco livros. No primeiro, o autor traça elogios à fé cristã e nos quatro demais aborda as guerras lançadas contra ela por seus inimigos judeus, muçulmanos, demônios e hereges. Os trechos utilizados nesta tese foram retirados do livro terceiro “Guerra contra os judeus”, no qual o franciscano aborda o que afirmava ser a guerra travada pelos judeus contra a fé cristã. De acordo com Despina (1979, p. 52), *Fortalitium Fidei* teve um “êxito de *best-seller*” e foi reimpresso diversas vezes ainda no século XV em diferentes cidades da Europa: Estrasburgo (1471), Basileia (1475), Nuremberg (1485), Lion (1487), Burgos (1479). Nesta tese, usamos duas traduções da obra *Fortalitium Fidei*, uma de Félix Tomás López Gurpegui (2014) e uma tradução comentada de Alisa Meyuhas Ginio (1998). Daqui em diante, *Fortalitium*.

⁸⁸ Alonso de Espina fundamentou este trecho sobre a hereditariedade da culpa no pecado de deicídio na passagem de Mateus 27, 25 “E, respondendo todo o povo, disse: que o seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos”.

diversos casos que se enquadram em quatro tópicos relacionados aos estigmas – assassinato ritual, manipulação de veneno, traição, conjuro de desgraças aos cristãos – imputados contra os judeus no sistema simbólico de representação existente no medievo cristão (*Fortalitium*, fol. 143-151).⁸⁹

Utilizando-se de lendas, contos e narrativas do tipo *exemplum*⁹⁰ para deteriorar a opinião acerca dos judeus e transformando-os na alteridade que se contrapunha à identidade cristã, apologistas como Alonso de Espina buscavam influenciar tanto a população quanto os poderes laicos. Em outras palavras, eles os convertiam em um “verdadeiro ícone do mal” (MONSALVO ANTÓN, 2012, p. 214). As acusações antijudaicas levantadas no século XV por Alonso de Espina eram reproduzidas pelos apologistas cristãos desde o século XII. Dessa forma, o franciscano repetiu, por exemplo, as concepções lançadas por Afonso de Huesca (1062-1140) em *Diálogos contra los judíos*.

Na opinião de parte dos cristãos, os judeus, cegos pelo pecado do orgulho e da inveja, acabavam por praticar outros pecados e crueldades. De acordo com Cantera Montenegro (2008, p. 324-325), esse ponto de vista sobre a “malignidade judaica” e o desejo de destruir os cristãos tinha “um claro matiz religioso [...] e não étnico” e era atribuído ao povo judeu como um todo e de forma atemporal.

Silva (2013, p. 92) destaca que a identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós e eles”, nesse caso, entre os fiéis cristãos e os pecadores judeus. Reafirmando as relações de poder tal demarcação é feita sempre do ponto de vista da identidade dominante. Demarcar a alteridade judaica como pecadora servia para delimitar o espaço existente entre os grupos interconfessionais, de forma que ambos guardassem na memória que a errância dos judeus era oriunda dos pecados cometidos por eles contra Jesus Cristo.

⁸⁹ Quanto ao conjuro, Alonso de Espina se refere a xingamentos e à bênção contra os hereges, abordada nas notas 145 e 146.

⁹⁰ Na Baixa Idade Média, pode-se definir o *exemplum* como uma narrativa ou um conto dado como verídico e inserido num discurso, em geral um sermão, a fim de convencer um determinado público da lição que se deve obter por meio da narrativa (LE GOFF, 1994, p. 123).

De todas as “crueldades judaicas”, o assassinato ritual foi o mais lembrado pelos apologistas antijudaicos.⁹¹ Acreditava-se que os judeus zombavam da Paixão de Cristo com a morte de uma criança cristã que teria seu sangue utilizado na preparação de pães ázimos para a festa de *Péssach*.⁹² Essa teoria, porém, contrariava os preceitos do judaísmo, que, tendo por base Levítico 7, 27, proibia expressamente o consumo de sangue.⁹³ O contexto geral de tais libelos de sangue eram os mesmos. Uma criança cristã era encontrada morta na maioria dos casos em um rio durante a Semana Santa ou no *Péssach*, festividades que, salvo coincidência, são celebradas em datas próximas, e logo se concluíam que os judeus da região haviam praticado tal ato.⁹⁴ Usava-se a tortura para extrair uma confissão e, na falta dela, dava-se o caso como concluído, mesmo se a vítima não apresentasse os ferimentos típicos desse assassinato: as marcas de uma crucificação, as perfurações e a retirada de sangue ou órgãos do corpo. Os judeus eram, então, punidos com a morte e a criança geralmente transformada em mártir com direito a peregrinações ao seu túmulo.

Enquanto os libelos incriminatórios eram reproduzidos nos reinos de Inglaterra e França, e no Império Germânico desde o século XII, em Castela o primeiro libelo acusatório foi julgado no ano de 1468. Dezesesseis judeus da localidade de Sepúlveda foram acusados de matar um menino cristão, por isso foram mortos ou na fogueira

⁹¹ A partir do século XII, várias foram as acusações em diferentes regiões da Europa. Monsalvo Antón (2002, p. 13-87) traz uma ampla pesquisa com recortes geográficos e temporais sobre as acusações de assassinatos rituais durante todo o medievo, tanto nos países do norte europeu quanto na Península Ibérica. Apesar de a maioria dos historiadores declararem que o primeiro libelo acusatório tenha sido o que envolveu a morte do jovem inglês William de Norwich em 1144, Schmitt (2001, p. 271) menciona que havia acusações de assassinatos rituais, porém, não libelos incriminatórios, ainda no século XI na Renânia, por ocasião da primeira Cruzada.

⁹² A festa da Páscoa é a primeira das grandes festas judaicas mencionadas na Torá e a mais comemorada pelos judeus. O *Péssach* representa o fim da escravidão do povo hebreu no Egito. O pão ázimo (*matsá*) é uma massa não levedada e seu consumo representa o cumprimento de um mandamento bíblico que comemora a saída do Egito. Em Êxodo 12, 34, “O povo levou, pois, a farinha amassada, antes que se levedasse [...]” (KOLATCH, 2001).

⁹³ O livro de Levítico aborda diversas questões ligadas à impureza e à pureza ritual desde os rituais de sacrifício, purificação da mulher após o parto até a purificação alimentar. Conforme Levítico 7, 27, “Todo aquele que comer qualquer sangue será eliminado do seu povo”.

⁹⁴ Para Poliakov (1979), no medievo se acreditava que anualmente os rabinos se reuniam numa conferência para escolher o local onde uma criança seria sacrificada para fins rituais ou de feitiçaria. Segundo Toaff (2007, p. 81-82), acreditava-se também que o sangue cristão era utilizado para feitiçarias ou fins medicinais, como hemostático para o corte da circuncisão.

ou por enforcamento (Rodríguez Barral, 2008, p. 220).⁹⁵ Porém, a acusação de crime ritual com maior destaque em Castela ocorreu em 1490, na comunidade de *La Guardia*, diocese de Toledo. O caso *niño de La Guardia* incriminou conversos e judeus, e, segundo Despina (1979, p. 56; 58), foi politicamente importante porque sua influência no contexto levou à expulsão dos judeus. Despina complementa que os casos de assassinato ritual relatados no *Fortalitium* deram embasamento para a criação do libelo *niño de La Guardia*. Os casos relatados por Alonso de Espina eram tidos como verídicos, uma vez que o franciscano dizia que se baseou em obras apologéticas anteriores ou em relatos que o ouviu de testemunhas, segundo ele, muito confiáveis (*Fortalitium* , fol. 143).⁹⁶

Apesar de em Castela os registros de assassinatos rituais só terem aparecido no século XV, as *Siete Partidas* e as *Cantigas de Santa María* fazem menção aos rumores vindos do norte europeu. Como abordado anteriormente, a legislação afonsina justifica a repreensão “porque ouvimos dizer que em alguns lugares os judeus fizeram e fazem na Sexta-Feira Santa escárnio da memória e Paixão de nosso Senhor Jesus Cristo” e, quando não há crianças para crucificar, “fazendo imagens de cera e crucificando-as” (*Siete Partidas*, t. 24, l.2). A partir dessa lei, os judeus estavam proibidos de saírem de seus bairros na Sexta-Feira Santa, de modo que, consoante às histórias ouvidas, eles não pudessem praticar tais crueldades.

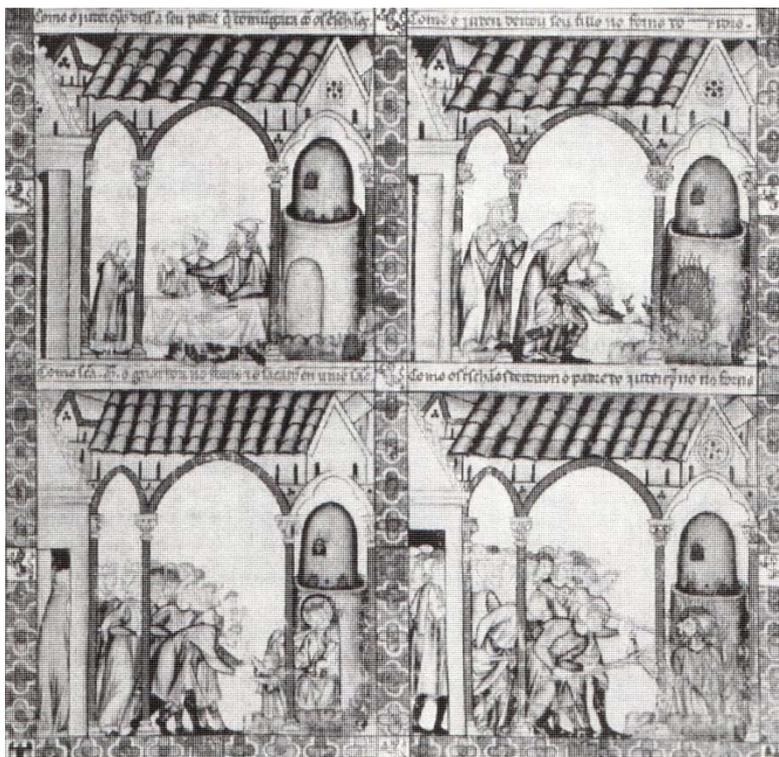
A obra mariana de Afonso X traz duas cantigas relacionadas ao infanticídio (c. 4 e c. 6), que, por mais que não sejam assassinatos rituais, relembram-nos. A cantiga quatro, “o menino judeu lançado ao forno”, é protagonizada por uma família judia. A cantiga narra a história de um menino judeu que vai à igreja e recebe a comunhão das mãos da Virgem (c. 4). Ao contar ao pai que comungou, este o joga no forno (fig. 4). O milagre acontece quando a Virgem protege a criança das chamas com seu

⁹⁵ Em 1454, em uma comunidade de Valhadolide (Castela) houve uma falsa denúncia de assassinato ritual contra os judeus. Alonso de Espina estava no local pregando quando uma criança desapareceu. Imediatamente o frei acusou os judeus, que foram presos. Antes que fossem executados, apelaram ao rei pedindo maiores investigações. Tempos depois os culpados foram achados: ladrões que mataram o menino para roubar um cordão de ouro (DESPINA, 1979, p. 56). Alonso de Espina, não conformado com a resolução do caso, escreveu no *Fortalitium* que os judeus foram inocentados graças à influência perante os juizes e rogou “que Deus faça vingança sobre aqueles juizes a seu devido tempo” (*Fortalitium* , fol. 146).

⁹⁶ Alonso de Espina apresenta dezessete atos de crueldade dos judeus para com os cristãos, e os atos que abordam acusações de assassinato são especificamente o 2º, 3º, 4º, 5º, 7º, 8º, 9º, 11º, 12º.

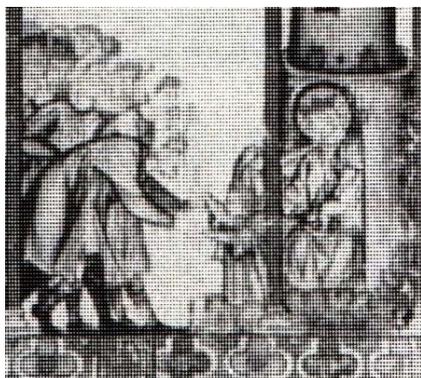
manto (fig. 5). A mãe aos gritos alerta os vizinhos cristãos que retiram o menino e jogam o pai no forno. O milagre mariano se encerra com a conversão da mãe e da criança.

Figura 4: Cantiga 4. O menino judeu lançado ao forno



Fonte: Biblioteca El Escorial, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 9 v

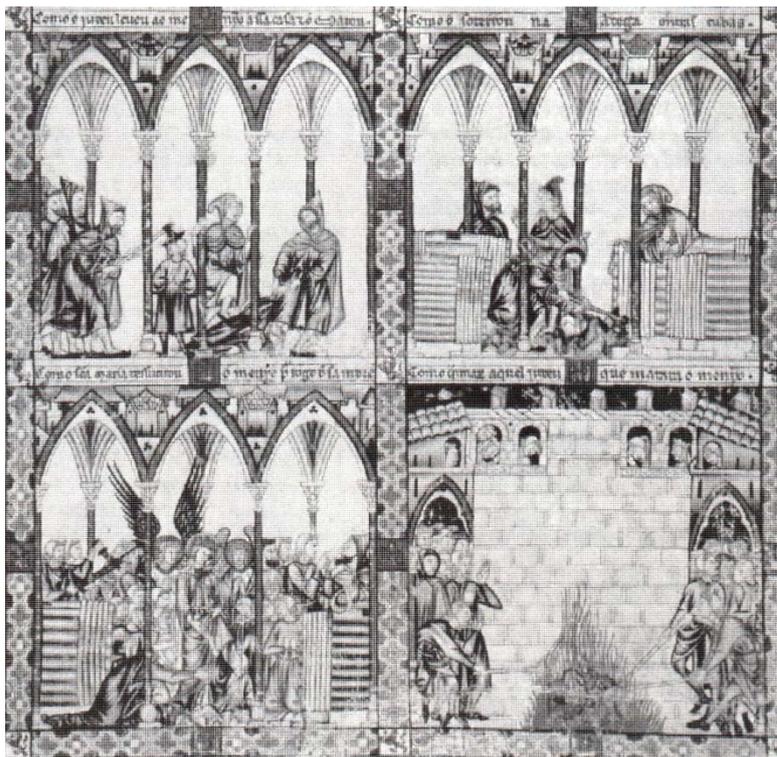
Figura 5: Cantiga 4 (detalhe da proteção de Maria ao menino judeu)



Fonte: Biblioteca El Escorial, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 9 v.

A cantiga seis conta a história de um menino cristão que cantava louvores à Virgem e foi morto à machadadas por um judeu que se sentia incomodado com a música (fig. 6 e 7). O milagre se opera quando a Virgem indica o local onde o corpo se encontrava e ressuscita o menino. Ao final, o judeu foi morto em uma fogueira (c. 6).

Figura 6: Cantiga 6. O menino cristão que cantava louvores *Gaude María*



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 13 v.

Figura 7: Cantiga 6 (detalhe da morte do menino cristão)



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 13 v.

As iluminuras dessas cantigas expõem fielmente o texto da narrativa, completando a mensagem que se buscava transmitir: o judeu como um assassino cruel. O fato de a vítima ser preferencialmente uma criança acrescentava uma imensa carga emocional e simbólica. Criava-se uma atmosfera devocional em torno da criança-mártir que, em meio à piedade popular e aos milagres a ela atribuídos, tinha sua tumba transformada em local de culto.

Outra acusação que também dialoga com o estigma de assassino é a de os judeus fazerem uso de veneno. De acordo com Cantera Montenegro (2008, p. 317), na Baixa Idade Média, nos reinos hispânicos, acreditava-se que os médicos judeus tinham a incumbência de assassinar um a cada cinco pacientes, ao qual ministrava poções venenosas. As *Siete Partidas* expõem essa crença ao proibir que cristãos fossem tratados por médicos judeus ou consumissem algum medicamento preparado por eles (t. 24, l. 8).

Em Castela, existem dois relatos acerca desta acusação. O primeiro envolve o médico do rei Henrique III (1390-1406), Don Mëir Alguades, acusado de envenenar o monarca. Alonso de Espina é a principal fonte histórica para o possível envenenamento. Segundo o franciscano, o médico judeu confessou, mediante tortura, os crimes de envenenamento e profanação de hóstia. Como punição recebeu a morte por esquartejamento (*Fortalitium*, fol. 146, col. d). Ironicamente o segundo provável caso envolve Alonso de Espina, porém não como narrador, mas como vítima. Na época em que Espina faleceu, foi veiculado em Castela que ele havia sido envenenado a mando do contador do rei, o converso Diego Arias Ávila. O veneno teria sido produzido pelo médico régio, o judeu Samaya Lubel. O motivo do possível envenenamento era a insistência de Espina em que o rei estabelecesse um tribunal da Inquisição e expulsasse os judeus do reino. De qualquer forma, ao que parece, os murmurinhos populares não geraram nenhuma acusação formal à época, apenas receberam algum crédito por parte da Inquisição duas décadas depois.⁹⁷ Porém, essa acusação talvez não tenha passado de uma invenção de inimigos de

⁹⁷ No final do século XV, vários membros da família Arias Dávila foram denunciados ao Tribunal da Inquisição de Sevilha. Testemunhas afirmaram “terem ouvido dizer” que Diego Arias Dávila havia sido o mandante do envenenamento de Alonso de Espina, conforme consta no processo (leg. 1.413, núm. 7) publicado por Carrete Parrondo (1986, p. 37; 43).

Diego Arias Ávila, ou de uma estória baseada nos libelos difundidos pelo próprio Alonso de Espina ao longo de sua vida.

Segundo Cantera Montenegro (2008, p. 317), Alonso de Espina inseria as acusações de envenenamento no rol das maldades e pecados efetuados contra os cristãos. Nesse sentido, o franciscano relatou que cem anos antes os judeus haviam se reunido em um “complô de ódio” para destruir os cristãos por meio do envenenamento de poços d’água.⁹⁸ Alonso de Espina não cita a epidemia Peste Negra, mesmo porque o termo só passou a ser utilizado no século XVIII, porém é certo que se referia à doença que dizimou grande parte da população europeia.⁹⁹ Essa interpretação não era exclusiva de Alonso de Espina, pois era reproduzida por outros intelectuais que à época da proliferação da doença analisaram-na em compêndios médicos, a saber: Jacme d’Agramont e Alfonso de Córdoba.¹⁰⁰

Jacme d’Agramont era professor da faculdade de medicina de Lérida (Catalunha, coroa de Aragão) e concluiu sua obra *Regiment de Preseruació de Pestilincia* perto de 24 de abril de 1348, morrendo pouco tempo depois vitimado pela peste. A obra foi escrita em catalão com o objetivo de primeiramente instruir os governantes do município e a população, e destacou a intervenção humana como causa da doença,

⁹⁸ A acusação contra os judeus surgiu primeiramente em 1321, na Aquitânia, região do sudoeste francês limítrofe ao norte da Espanha. Acreditava-se que os judeus haviam se aliado ao rei de Tunis e aos leprosos para forjar uma substância composta por urina, sangue humano, hóstia consagrada e ervas venenosas, que seria misturada aos poços e fontes d’água. A notícia se espalhou pela Europa e em várias regiões os judeus foram acusados de envenenamento (FLANNERY, 1968, 121).

⁹⁹ O período crítico da Peste Negra ocorreu entre 1348 e 1350. Ela se manifestou de duas maneiras, a bubônica e a pneumônica. A primeira era transmitida por animais roedores, provavelmente ratos que vieram do continente asiático nos porões dos navios. A doença causava tumores na pele, inchaços e tinha um alto percentual de mortalidade causando o falecimento das vítimas em, no máximo, quatro semanas após o contágio. A variedade pneumônica era transmitida pelo homem e tornava-se fatal para aqueles que a adquiriam, levando ao óbito entre dois ou três dias. Primeiramente as regiões litorâneas foram atingidas, de onde a doença corria pelas principais vias de acesso atingindo mais rapidamente as regiões populosas (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 30).

¹⁰⁰ Jon Arrizabalaga Valbuena (1991, p. 73-117) analisou seis obras médicas mais significativas a respeito da Peste Negra no ano de 1348, cujos autores foram Jacme d’Agramont, Gentile da Foligno, Giovanni da Penna, Alfonso de Córdoba e o grupo de doutores da faculdade de Medicina de Paris. Estes autores em momento algum apontaram diretamente os judeus ou os leprosos como culpados pela doença, mas os dois citados levantaram a hipótese de a doença ser fruto de envenenamentos. Os autores das obras analisaram a doença do ponto de vista clínico com o auxílio do conhecimento intelectual da época (manuais médicos gregos, romanos, árabes e latino-medievais) e a experiência prévia que detinham sobre doenças altamente contagiosas.

causada provavelmente por “homens malvados filhos do diabo que com diversos venenos e medicinas estragam os alimentos” (*Regiment*, p. 239).¹⁰¹

Por sua vez, Alfonso de Córdoba, que vivia em Montpellier (França) à época da formulação do compêndio *Epistola et Regimen de Pestilentia* escrito entre 1348 e 1349, defendeu que a doença não se devia a causas naturais, mas a um envenenamento proposital principalmente de poços, e a tudo o mais que era consumido naquela época. Para ele as maiores vítimas eram os cristãos e o envenenamento proposital decorria da “maldade profunda, desvelada mediante uma arte muito sutil e de grande crueldade” (*Epistola*, p. 224 *apud* Arrizabalaga Valbuena, 1991, p. 99).¹⁰²

Ambos propuseram que a pestilência havia sido provocada artificialmente, o que dava base para as acusações contra judeus. Apesar de eles próprios não terem diretamente feito tal relação, os termos que utilizavam para se referir aos prováveis envenenadores eram termos agressivos e que comumente eram usados para designar os judeus nas obras de apologia antijudaica e nas pregações: “homens malvados filhos do diabo”, “venenos e medicinas”, “maldade profunda” e “grande crueldade”. Kriegel (2006, p. 46) destaca que para os cristãos do medievo que creditavam aos judeus a causa da doença, esse foi o “complô no sentido pleno, projeto combinado e destinado a produzir a ruína da sociedade e dos Estados cristãos”.

Além do assassinato de cristãos, os judeus eram acusados de profanar hóstias e imagens. Por mais que as primeiras acusações tenham surgido em Castela apenas no século XV, o fato de serem encaradas como verdadeiros libelos incriminatórios conduzidos juridicamente e não apenas como parábolas, fez com que parte dos cristãos castelhanos também desconfiasse dos judeus quanto ao ímpeto profanador. Nesse sentido, para uma parcela dos cristãos essas acusações eram provas do

¹⁰¹ A obra de Jacme d’Agramont encontra-se traduzida ao castelhano e comentada por Francisco José Cremades Rodríguez (2009).

¹⁰² A versão da *Epistola et Regimen de Pestilentia* usada por Arrizabalaga Valbuena (1991) encontra-se traduzida e comentada em Sudhoff (1909-1910).

sentimento de ódio que os judeus nutriam contra eles, contra suas crenças e contra seus ícones de santidade, a exemplo das imagens sacras e hóstias consagradas.

A transubstanciação ¹⁰³ foi estabelecida como doutrina da Igreja em 1215 pelo Quarto Concílio de Latrão e foi depois disto que a ideia da profanação da hóstia se desenvolveu (RICHARDS, 1993, p. 110). ¹⁰⁴ De acordo com a doutrina católica, a partícula ázima se transforma após a consagração no corpo e sangue de Cristo, o que fazia da profanação um segundo deicídio. Segundo os cristãos, no intuito de torturar e destruir a partícula consagrada “na qual o corpo e sangue de Cristo estavam fisicamente presentes”, os judeus perfuravam, trituravam, queimavam, enterravam e mergulhavam a hóstia em água fervente (MONSALVO ANTÓN, 2002, p. 59). A hóstia se revestia de miraculosidade e ocorria o sangramento da partícula. Além do sangramento, também podia ocorrer, como que em uma aparição, o surgimento em efígie de uma criança ou de um adulto. Alguns destes episódios eram concluídos com a conversão do judeu profanador, ressaltando o poder dos objetos sagrados e dos milagres. Os relatos que se concluíam sem conversão serviam para afirmar a teimosia e o erro judaico.

O primeiro libelo acusatório de profanação de hóstias no reino de Castela ocorreu nos primeiros anos do século XV, contra o médico do rei Henrique III, Don Mèir Alguades, já mencionado quanto à acusação de envenenamento do monarca. Porém, o fato de a primeira acusação ter surgido tardiamente em Castela não significa que os relatos acerca dos libelos incriminatórios de outras partes da Europa não circulassem ali por meio de obras de apologia antijudaica ou da pregação em praças públicas. ¹⁰⁵

¹⁰³ A transubstanciação faz parte do ritual da Eucaristia da Igreja Católica Apostólica Romana. Neste ritual, o pão e o vinho, ou a partícula ázima (hóstia), se transformam no sangue e no corpo de Jesus Cristo, que neste processo eucarístico se encontra em íntima proximidade com os fiéis.

¹⁰⁴ Esse concílio foi de grande importância para delimitar as divergências entre os cristãos e judeus, contribuindo dessa forma para a acentuação do antijudaísmo na Idade Média.

¹⁰⁵ A primeira acusação de profanação de hóstia ocorreu em Belitz, próximo de Berlim em 1243. Na Península Ibérica, o primeiro libelo acusatório foi instaurado em Barcelona (Aragão) no ano de 1367, quando o rabino Hasdai Crescas foi preso para averiguações juntamente com todos os demais judeus do sexo masculino. As acusações de profanação de hóstia se repetiram em diferentes locais ao longo do medievo.

Mediante tais narrativas, compreendemos que na concepção dos cristãos os judeus admitiam a Verdade Cristã, porém preferiam permanecer no erro de suas crenças judaicas. Profanar as hóstias consagradas e presenciar seu sangramento era uma confissão da crença neste e demais dogmas. Porém, como lembra Flannery (1968, p. 113), os acusadores provavelmente ignoravam o fato de que a doutrina da transubstanciação era um dogma estritamente cristão e completamente alheio ao judaísmo.¹⁰⁶

Então, qual a explicação para tais acusações? Monsalvo Antón (2012, p. 205) acredita que as acusações de profanação eram uma “propaganda da doutrina da transubstanciação”, uma vez que todo o enredo que circundava o milagre era mais bem entendido pela população do que as explicações teológicas sobre o dogma, enquanto “a figura do judeu profanador serviu de instrumento de doutrinação de uma complexa categoria sacramental”. O judeu era o personagem perfeito para uma “parábola da hóstia profanada”, pois, como salienta o autor, era o “inimigo emblemático da Cristandade, conspirava em secreto para ter a hóstia, buscava destruir um sagrado símbolo cristão, evocava o Deicídio [...]” e, como conclusão, o sangramento da partícula demonstrava a veracidade da doutrina da transubstanciação.

No que se refere à profanação de imagens, os judeus eram acusados de agir principalmente contra imagens que representassem Cristo, Maria e a cruz. Quanto a isso, as *Cantigas* trazem dois casos emblemáticos: a profanação de uma estátua de Cristo (c. 12) e de um quadro da Virgem Maria (c. 34). A cantiga doze expõe o desgosto da Virgem ao saber que os judeus de Toledo estavam prestes a crucificar uma imagem de cera de Jesus Cristo (fig. 8). A narrativa dá voz à Virgem: “como é mui grande e provada a perfídia dos judeus [...] que meu filho mataram e não querem conosco paz” (c. 12, est.3). Na narrativa, a reclamação da Virgem é feita ao bispo de Toledo durante uma missa. Após o término, os cristãos saem da igreja em

¹⁰⁶ Segundo o rabino e filósofo Hasdai Crescas (VALLE RODRÍGUEZ, 2000, p. 179-180), os judeus não acreditam no dogma da Eucaristia e a hóstia, consagrada ou não, seria apenas uma partícula ázima; vide nota 72.

direção à judiaria, encontram os judeus que haviam cuspido na face da imagem, prestes a ser crucificada (fig. 9), a imagem é salva e todos os judeus são mortos.

Figura 8: Cantiga 12. Crucificação simbólica de Cristo

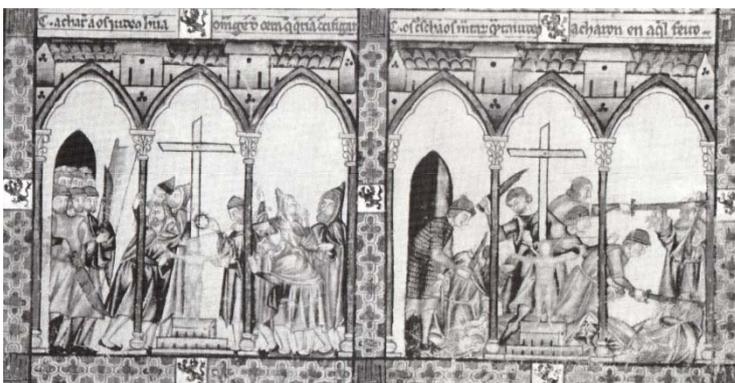


Figura 9: Cantiga 12 (detalhe da imagem de cera)



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 20 v.

Em uma vertente parecida, ocorre a profanação da imagem de Maria (c. 34). Um judeu consegue furtar um quadro e o joga na latrina, porém é levado e morto pelo diabo (fig. 10). O milagre mariano se realiza com a imagem exalando um óleo perfumado, o que indicava que a ação do judeu profanador não a havia atingido. Essa cantiga, além de acusar os judeus de profanadores, relembra o estigma da desonestidade por apresentar o protagonista como um ladrão.

Figura 10: Cantiga 34. Profanação de uma imagem da Virgem



Fonte: Biblioteca El Escorial, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 50 r.)

Acreditamos que tanto a legislação afonsina quanto as *Cantigas* contribuíram negativamente para a consolidação de uma determinada representação acerca dos judeus no reino de Castela. As acusações de infanticídio, assassinato ritual e envenenamentos acrescentaram à alteridade o estigma de assassino. Na concepção de uma parcela dos cristãos, os judeus pecaram ao assassinar Jesus Cristo e continuavam a pecar exteriorizando a inveja e a ira, que por vezes materializavam-se em assassinatos e em profanações. Para os cristãos que pensavam dessa forma, as atitudes dos judeus simbolizavam o pacto que estes mantinham com o Diabo.¹⁰⁷

Jérôme Baschet (2006, p. 320) destaca que o Diabo é um ser onipresente no cotidiano do homem medieval e nas representações coletivas. Ele estava à espreita em todos os aspectos da vida, e era a “encarnação do mal, oponente das forças

¹⁰⁷ Sobre o tema “Diabo no medievo”, vide Russell (1995) e Iancu-Agou (1979).

celestes, tentador do justo, inspirador dos ímpios e pecadores”. Nesse sentido, os judeus eram considerados os pecadores por excelência, servos do “príncipe deste mundo” (João 12, 31). Para Delumeau (1989, p. 32), o discurso eclesiástico influenciou no medo sentido pelos medievos, pois asseverava que os perigos da natureza, as guerras, as doenças e quaisquer mazelas terrenas eram “menos temíveis do que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos do que a da alma”. Para o autor, o discurso eclesiástico incentivava os cristãos a “desmascarar Satã e seus agentes e lutar contra o pecado”. Levando-se em consideração o discurso eclesiástico, o Diabo, seus agentes e o pecado formavam a tríade causadora dos infortúnios terrenos.

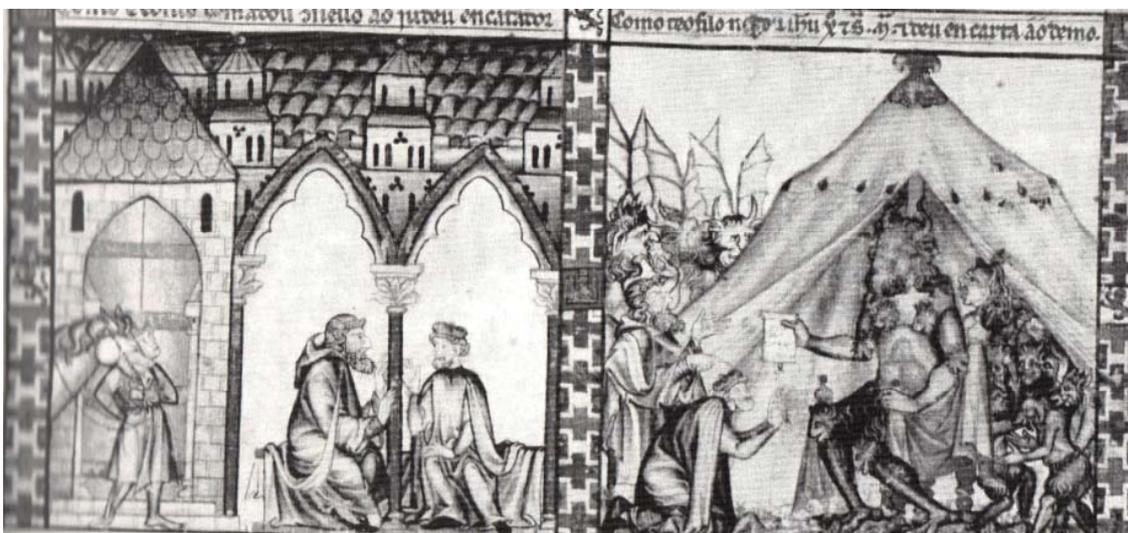
No que se refere ao discurso eclesiástico, Isidoro de Sevilha (*Sententiae*, 1, 25, 6; 3, 5, 29), relaciona os judeus ao Diabo ao afirmar que na vinda do Anticristo a sinagoga se voltaria contra a Igreja de forma cruel, pois na sinagoga os judeus professam sua seita possuídos pelo Diabo. Alonso de Espina (*Fortalitium*, fol. 79, col. d), a partir da passagem bíblica de João 8, 40-44, justificou uma origem familiar entre o Diabo e os judeus, que, por isso, compartilhavam uma herança do inferno com seus irmãos, os demônios.¹⁰⁸

O arquétipo do judeu aliado do Diabo não passou despercebido pelos compositores das *Cantigas*. Várias canções abordam o tema, mas a iluminura da cantiga três é muito significativa ao expressar o poder simbólico da arte visual. O texto da cantiga menciona que um cristão foi aconselhado por um judeu a fazer um pacto com o Diabo para obter poder (c. 3). Porém, a iluminura explora o arquétipo e concede ao judeu um protagonismo muito maior que o de um simples conselheiro (fig. 11). Ao que parece o judeu convence o cristão, o leva até o Diabo e intervém nas negociações. Além disso, a iluminura insinua certa proximidade entre os demônios e o judeu, já que este não esboça nenhuma reação de medo. Os traços fisionômicos apontam uma familiaridade, pois um dos demônios é ilustrado com o nariz

¹⁰⁸ Em João 8, 44, trecho em que Jesus fala aos judeus: “Vós tendes por pai ao Diabo, e quereis satisfazer os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio, e não se firmou na verdade, porque não há verdade nele. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso, e pai da mentira”.

“ganchudo” (fig. 12), ¹⁰⁹ um ícone antijudaico das artes plásticas no medievo, de acordo com Cantera Montenegro (2008, p. 324). ¹¹⁰

Figura 11: Cantiga 3. Teófilo aconselhado por um judeu pactua com o diabo



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 8 r.

¹⁰⁹ Na figura 13 e especialmente na figura 14 é possível identificar mais claramente o destaque dado aos traços fisionômicos dos judeus nas artes plásticas, de modo que por meio desta iluminura a comparação à fisionomia do diabo das figuras 11 e 12 se torna mais clara.

¹¹⁰ A cantiga três reproduz o “milagre de Teófilo”, muito popular no medievo entre os séculos XII-XV. De origem bizantina, foi escrito no século VI. A primeira versão latina é do século IX, convertendo-se em tema recorrente nas obras hispânicas de poesia ou milagres marianos, a exemplo de *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (cerca de 1260); *Liber Mariae* de João Gil de Zamora (cerca de 1280); *Corbacho* do Arcipreste de Talavera, Afonso Martínez de Toledo (1438); e *Los Castigos y documentos para bien vivir del rey don Sancho*, escritos entre 1290 e 1340 (RODRÍGUEZ BARRAL, 2007, p. 216).

Figura 12: Cantiga 3 (detalhe da proximidade física e fisionômica entre o judeu e os demônios)



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 8 r.

As acusações contra os judeus, desde o deicídio até a culpa pelo surgimento de doenças, levavam os cristãos a considerá-los pecadores e servos do Diabo. Dessa forma, segundo Fontette (1989, p. 55), nasceu na “imaginação popular uma demonologia” que ligava o judeu às características antropomórficas de Satã: chifres, orelhas de porco, barba e patas de bode, rabo e odor fétido de enxofre. Os cristãos acreditavam que os judeus exalavam um mau cheiro que os associavam ao bode e, conseqüentemente, ao Demônio. Quando essas questões olfativas eram tratadas alegoricamente, o mau cheiro simbolizava o pecado e se opunha ao “odor de santidade” (ZAREMSKA, 2006, p. 129), característico daqueles que viviam conforme os preceitos divinos, como mostrado anteriormente acerca da imagem da Virgem que exalou um óleo perfumado após a profanação (*Cantigas*, c.34).

Acreditava-se que os pecados da inveja, da ira e o do orgulho guiavam as atitudes dos judeus, e suas ações seriam pensadas em prol do prejuízo e malefício alheio. Assim, os assassinatos rituais, as profanações de hóstias e outros símbolos

sagrados como a cruz, os pactos demoníacos, os planos de assassinatos por envenenamento e o uso maléfico da influência política e econômica faziam, para os cristãos, parte de um contexto mais amplo, de um complô para prejudicar e destruir os eleitos do *Verus Israel*.

González Salinero (2006) destaca que a concepção de um complô anticristão surgiu primeiramente no reino cristão visigodo no século VII e se baseou no conceito de perfídia judaica. Para Meyuhas Ginio (1995, p. 299-300), a noção teológica de traição judaica que teve origem nos escritos de cunho *Adversus Iudaeos*¹¹¹ passou para a legislação visigoda com um sentido de “traição político-militar a favor do inimigo” onde a acusação de “[...] perfídia judaica em seu sentido mais amplo, tanto religioso como histórico-político, compreende a essência da atitude da monarquia e da Igreja visigoda a respeito dos judeus”. No século XIII, as *Cantigas* mencionavam a “perfidia dos judeus”. Na cantiga 12 (est.3) a Virgem Maria reclama que é “mui grande e provada a perfídia dos judeus, que meu filho mataram e não querem conosco paz”. Esse é um dos muitos estigmas apontados nas *Cantigas de Santa María* e que, como os demais abordados nesta tese, foram repetidos até o século XV, quando também passaram a ser usados contra os cristãos de linhagem judaica.

Então, como destaca González Salinero, as desconfianças sobre um possível complô começaram no governo do rei Egica (687-702). Em seu discurso durante o XVII Concílio de Toledo (694), o monarca afirmou que sabia “com absoluta certeza, por confidências dignas de confiança” que os judeus e os conversos, tidos como apóstatas, conspiravam com seus correligionários do ultramar “contra o povo cristão [...] com a intenção de alterar a essência da fé cristã” (SUÁREZ BILBAO, 2000, p. 162). Mesmo sem provas para citado complô, judeus e conversos foram penalizados à perda dos bens, servidão perpétua, proibição de culto e separação dos filhos (SUÁREZ BILBAO, 2000, p. 162; AMRAN COHÉN, 2003, p. 23).

¹¹¹ Tradição literária que desenvolveu temas relacionados ao antijudaísmo a partir dos séculos I e II d.C. Dentre as obras que compunham esse tipo de literatura antijudaica destacamos como principais gêneros utilizados diálogos, sermões e epístolas. Possuem obras nessa temática os pensadores cristãos João Crisóstomo, Hilário de Poitiers, Eusébio de Cesareia, Tertuliano e Agostinho de Hipona. Para maiores informações sobre os escritos antijudaicos dos teólogos da patrística, vide Feldman (2009a).

Dezessete anos após a acusação proferida pelo rei Egica, houve a invasão do reino visigodo pelos muçulmanos. Os judeus e os conversos foram acusados de traírem o reino e os cristãos, na medida em que contribuíram para a conquista muçulmana ao abrir-lhes as portas de cidades importantes, como Toledo, Granada e Córdoba. Os acontecimentos são relatados por antigos historiadores árabes que fazem alusão ao auxílio judaico, fato que, para Poliakov (1996), seria verídico, dadas as condições de opressão religiosa que os judeus enfrentavam no reino visigodo. Norman Roth (1976, p. 148) defende que, segundo as fontes da época, os judeus colaboraram com os muçulmanos após a invasão em Córdoba e Granada, mas não há menção a Toledo, capital do reino visigodo. A acusação infundada do rei Egica penalizou os indivíduos de linhagem judaica, permaneceu no imaginário cristão castelhano durante toda a Idade Média e foi tomada como uma previsão da traição ocorrida em 711.

Alonso de Espina (*Fortalitium*, fol. 143 col. b) destaca o auxílio dos judeus aos muçulmanos como o “primeiro ato de crueldade” contra os cristãos que, segundo o autor, foram todos mortos na invasão inimiga. Ele acrescenta que as características em comum entre os judeus do século VIII e os de sua época, século XV, eram a “a traição e a crueldade”, além da ganância pelos bens materiais usufruídos em detrimento dos cristãos. A lei toledana *Sentencia-Estatuto* (p. 27) menciona que os judeus venderam a cidade de Toledo e seus cristãos-velhos aos mouros. Muitos cristãos foram degolados a fio de espada e muitos outros arrancados de dentro das igrejas e levados como prisioneiros. Na sequência, a lei relaciona a traição dos judeus no século VIII à traição dos conversos no século XV ao destacar que estes têm o propósito de “acabar e destruir com todos os cristãos-velhos [...] e de expulsá-los da cidade, se apoderar dela e de entregá-la aos inimigos” (*Sentencia-Estatuto*, p. 27).

Pedro Sarmiento, responsável pela *Sentencia*, deixa claro que os conversos agiam como os judeus, repetindo a traição contra os cristãos. Para o representante da nobreza toledana, os conversos se comportavam dessa forma porque todos os males, traições, ganâncias e infidelidades religiosas eram traços da linhagem judaica. Desse modo, todos os conversos eram suspeitos. Kriegel (2006, p. 49) salienta que as obras escritas à época da *Sentencia-Estatuto* destacam a entrada

dos conversos na sociedade dominante como resultado de um “propósito partilhado por [eles] e judeus, visando ou a conquista dela a partir do interior ou a sua destruição”. Essa é uma teoria baseada na premissa de que os conversos poderiam destruir a sociedade cristã castelhana “a partir do seu interior”, e não de “fora”, como os judeus, segundo essa perspectiva, sempre tentaram.

Como abordado até aqui, a prática dos pecados capitais era imputada aos judeus. Já vimos que uma parcela dos cristãos atribuía aos judeus os pecados do orgulho, da inveja e da ira que, nessa ótica, permeavam as relações interconfessionais sempre em detrimento dos cristãos. Mediante esse viés, os libelos acusatórios e a estigmatização dos judeus podem ser compreendidos a partir da representação dos judeus como pecadores. Assim, os libelos acusatórios eram tidos como verídicos e não como parábolas. Eram considerados, por uma parte dos cristãos, a mais clara materialização do orgulho, da inveja e da ira que os judeus sentiam pelos cristãos e por tudo o que Jesus Cristo representava. Além desses pecados capitais, a avareza, a preguiça, a gula e a luxúria também foram relacionadas aos judeus.

1.4.3 Avareza e preguiça: o pecado dos comerciantes e usurários

Tanto a Bíblia Hebraica quanto a Bíblia Cristã possuem passagens que versam sobre a avareza e a preguiça. Lucas 12, 15 aconselha “precavei-vos cuidadosamente de qualquer cupidez, pois, mesmo na abundância, a vida do homem não é assegurada por seus bens”. Já Provérbios 21, 25 lembra que as mãos do preguiçoso “recusam o trabalho”. Passagens como essas embasavam a literatura antijudaica a relacionar as atividades econômicas desenvolvidas pelos judeus com os pecados da avareza e preguiça.

No que se refere à avareza, essa relação era feita tendo como base o lucro existente nas transações comerciais. Quanto ao pecado da preguiça, a conexão era estabelecida levando-se em consideração que as atividades econômicas, no geral, exigiam menor esforço físico que lavrar a terra, por exemplo. Nesse sentido, o argumento era usado por uma parte dos cristãos para insultar os judeus como

preguiçosos, cujas mãos “recusam o trabalho”.¹¹² Vale lembrar que a preguiça, vício que por séculos foi típico dos mosteiros, no século XIII invadiu as cidades, laicizando-se em todos e quaisquer comportamentos relacionados à ociosidade. Igualmente a partir do século XIII, a avareza passou a ser considerada tão grave que disputou a primazia do Setenário com o orgulho, pecado que até então mais bem correspondia ao comportamento da sociedade feudal (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 349).

No que se refere à prática econômica, Cantera Montenegro (2008, p. 308) destaca que de forma coletiva os judeus eram culpados pelo pecado da avareza, devido ao desejo de alguns em “possuir e adquirir riquezas para acumular”, como também foi discutido em relação ao pecado do orgulho. Esse desejo de acumular estava associado à obtenção do lucro, que era alvo de críticas por parte dos pensadores da Igreja, uma vez que o dinheiro advindo de qualquer tipo de lucro era de “natureza diabólica” (LE GOFF, 2014, p. 111). Nesse sentido, o comércio e a prática da usura eram dois dos vários ofícios considerados infames na Idade Média.¹¹³

Apesar de certas críticas à obtenção do lucro, a usura foi a prática mais condenada pelos teólogos cristãos. O teólogo e pregador Jacques de Vitry (1180-1240) discursava que o Diabo havia criado os usurários que seriam o “quarto gênero” de homens porque não “participam do trabalho” e não se incluíam na sociedade tripartida do “trabalho, oração e guerra” (LE GOFF, 2014, p. 116).¹¹⁴ Alonso de Espina foi um desses pregadores. O franciscano propagava que a prática da usura era uma das “crueldades judaicas” cometidas contra os cristãos na vida cotidiana. Defendia que “a pena não pode escrever os atos e o mal que os judeus causam com sua usura. Por isso, não podem ser considerados como seres humanos, senão como seres satânicos” (*Fortalitium*, fol. 150, col. c). Além disso, dizia que os cristãos

¹¹² Como já mostrado neste capítulo, havia judeus que lavravam a terra, embora a partir do século XIII diversos *fueros* tivessem buscado proibir essa prática.

¹¹³ Le Goff (2013, p. 120) destaca que o pecado da avareza recaía sobre várias profissões, tanto aos mercadores e prestamistas, quanto aos homens de lei: advogados, notários, juízes. Le Goff também aborda outras profissões lícitas e ilícitas no medievo.

¹¹⁴ Georges Duby (1994) em “As três ordens ou o imaginário do feudalismo” analisa o modelo de uma sociedade tripartida em *oratores*, *belatores* e *laboratores*, que seria o modelo ideal segundo muitos pensadores cristãos do medievo.

sofriam uma série de “crueldades”, pois os judeus faziam contratos que obrigavam “uma geração após outra, de tal modo que não somente os camponeses que trabalham a terra, mas também os proprietários e os cavaleiros encontram-se em suas mãos como prisioneiros” (*Fortalitium*, fol. 150, col. c).

Os apologistas antijudaicos, a exemplo de Alonso de Espina, se baseavam em passagens da Bíblia Hebraica como Gênesis 3, 19, na qual Deus fala a Adão que “no suor do teu rosto comerás o teu pão [...]”, para criticar o fato de a usura não produzir trabalho. Conforme esta interpretação, os usurários, pecadores avaros por excelência, não produziam nenhum trabalho com sua atividade e conseqüentemente incorriam também no pecado da preguiça. Passagens como a de Gênesis eram claramente adequadas ao discurso antijudaico que se buscava difundir entre os cristãos, uma vez que existem passagens da Bíblia Hebraica que normatizam a prática da usura, como Levítico 25, 36, na qual Deus fala aos judeus que de um irmão “não tomarás juros, nem ganho [...]”, mas “ao estranho emprestarás com juros [...]” (Deuteronômio 23, 20).

Considerando tais passagens, compreendemos porque a prática da usura era permitida aos judeus, apesar de ser considerada pelos teólogos uma profissão infame. Conforme os textos bíblicos, a atividade era proibida entre irmãos, mas permitida entre estrangeiros.¹¹⁵ Aos judeus, que eram um corpo estranho em meio aos cristãos, a profissão de prestamista se tornava um mal necessário.

Segundo Kriegel (2006, p. 42), ao mesmo tempo em que os teólogos criticavam a prática da usura, a Igreja autorizava os judeus a emprestar dinheiro aos cristãos, principalmente a partir do IV Concílio de Latrão (1215). Para isso mantinha a vigilância sobre os abusos e exigia a observância dos cânones que proibiam as usuras “graves e excessivas” (LE GOFF, 1998, p. 72). Era comum no medievo o próprio clero se converter em cliente dos usurários, quando, por exemplo, contraía empréstimos para construir catedrais (FLANNERY, 1968, p. 111).

¹¹⁵ Devido às observações do Pentateuco, os judeus não praticavam a usura entre si, somente com cristãos ou muçulmanos, isto é, aqueles que não eram seus irmãos perante o judaísmo. Outras passagens também abordam o assunto, como Êxodo 22, 24-25, Deuteronômio 15,7-10; 23, 20-21. O cuidado com o desejo do lucro também era recomendado em Salmos 15 e Eclesiástico 31, 5.

Apesar de a usura não ser praticada por todo judeu, o que se consolidou no imaginário cristão foi que todos eles praticavam a usura e enriqueciam por meio dela. Cantera Montenegro (2008, p. 311) destaca que “o estereótipo do judeu usurário era muito perigoso para a comunidade judaica”, que cada vez mais era vista como a “antítese da boa economia cristã, quer dizer, a [economia] da agricultura e dos ofícios” (MONSALVO ANTÓN, 2012, p. 176).

Uma das cantigas (c. 25) apresenta o estereótipo do judeu usurário no texto e em suas iluminuras. A narrativa expõe o caso de um cristão que recorre aos empréstimos de um judeu. Este após receber o dinheiro com juros, conforme combinado, negou tê-lo recebido. O cristão pede que Maria interceda por ele como testemunha de sua honestidade. O milagre mariano ocorre quando a imagem da Virgem defende o cristão e desmarcara o judeu usurário ao dizer que “a falsidade dos judeus é grande e tu judeu maldito [...] agiu com felonía” (c. 25, est. 19). Por sua vez, na iluminura, nota-se claramente (fig. 13 e 14) os traços fisionômicos, as vestimentas e os “traços de caráter” usados pelos artistas para identificar e diferenciar os judeus dos cristãos. Dentre esses traços, o nariz “ganchudo”, o chapéu com ponta e o olhar “sorrasteiro” do judeu, que denota a falsidade, frente ao olhar “inocente” do cristão. Como mencionado anteriormente e destacado por Cantera Montenegro (2008, p. 324), a escolha desses traços pelos artistas visava marcar o judeu enquanto um pecador.

Figura 13: Cantiga 25. Judeu usurário empresta dinheiro ao cristão



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 38 v.

Figura 14: Cantiga 25 (detalhe das vestimentas e fisionomia do judeu usurário)



Fonte: Biblioteca *El Escorial*, *Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 38 v.

Quanto ao estereótipo do usurário, Monsalvo Antón (2012, p. 177; 196) destaca que desde meados do século XII as pinturas e esculturas caracterizavam todo e qualquer judeu sob os “arquétipos do avaro”, pois “ser judeu acabou por simbolizar o rico, o protegido pelo poder e o usurário”. Isso se constata em afrescos ou miniaturas da iconografia medieval.¹¹⁶ Os artistas, no intuito de se fazerem inteligíveis, recorriam ao arquétipo do judeu usurário para simbolizar, por exemplo, o usurário cristão. Para tanto, utilizavam “uma linguagem visual compreensível” para o homem no medievo, na qual os usurários eram retratados “portando uma bolsa de dinheiro, ardendo no inferno [...] ou com as moedas de Judas Iscariote, o apóstolo cujo nome se parece ao de *judeu*”. Como complementa o autor, Judas cabia perfeitamente na representação que se impunha aos judeus, pois não havia “nenhum símbolo melhor que Judas, conspirador necessário no Deicídio, arquétipo negativo do traidor, mas também do avaro” (2012, p. 196).

A prática da usura por judeus era tida, conforme destacou Alonso de Espina, como uma “crueldade” contra os cristãos, além de incorrer nos pecados avareza e preguiça. Em alguns casos a prática da usura também era relacionada ao pecado da ira, num cenário de conspiração dos judeus para destruir os cristãos. A crença num possível complô levava uma parcela dos cristãos a relacionar outras atividades corriqueiras ou aspectos culturais dos judeus com a trama anticristã. Nesse sentido, os cristãos acusaram os judeus de luxuriosos, glutões, e de tentar prejudicá-los por meio de “encantos” sexuais e encontros carnavais.

1.4.4 A luxúria e a gula, os vícios da “promiscuidade judaica”

Várias passagens bíblicas denotam a relação entre luxúria e gula, como Isaías 28, 7, que aborda a influência da gula etílica sobre o homem, quando lembra que “[...] estes erram por causa do vinho, e com a bebida forte se desencaminham; até o sacerdote e o profeta erram por causa da bebida forte; [...] andam errados na visão e

¹¹⁶ Maiores informações sobre a representação dos judeus na iconografia medieval, vide Blumenkranz (1960) e Sansy (1994).

tropeçam no juízo”. Oséias 4, 18, por sua vez, ratifica a influência da embriaguez sobre os sentidos e juízo humano ao destacar que quando a “[...] bebida se foi; lançaram-se à luxúria [...]”. Quanto ao desejo carnal, muitas passagens abordam o tema da fornicação e o descontentamento de Deus para com os fornicadores, a exemplo das cidades de Sodoma e Gomorra, cujo tema é retomado em vários livros bíblicos.¹¹⁷

Nesse sentido, Paulo de Tarso pregava o ascetismo sexual.¹¹⁸ Em 1 Coríntios 7, 29, ele alardeia que “[...] o tempo se abrevia; o que resta é que também os que têm mulheres sejam como se não as tivessem”, pois, “[...] os que estão na carne não podem agradar a Deus” (Romanos 8, 8).¹¹⁹ As palavras de Paulo de Tarso não somente pregavam o ascetismo sexual, mas desqualificavam a passagem de Gênesis 1, 28 “Crescei e multiplicai-vos”, que aconselhava homens e mulheres a serem fecundos, multiplicando-se e enchendo a terra.

Com base em Paulo de Tarso, Agostinho de Hipona teorizou sobre a relação entre a luxúria e o pecado original.¹²⁰ Conforme a Bíblia, o pecado original é mais um exemplo do orgulho e da desobediência contra Deus do que um pecado de luxúria, mas a exegese de Agostinho transforma-o na causa da queda de Adão e o estende, por hereditariedade, a toda a humanidade. Desse modo, o “pecado da carne” foi lançado em uma “hábil reviravolta ideológica” e se transformou na origem do pecado original (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 49-50).

¹¹⁷ A critério de exemplo: Gálatas 5, 19 e 1 Coríntios 6, 18.

¹¹⁸ Para David Flusser (1983), Paulo de Tarso foi o único escritor da Bíblia Cristã que deu uma resposta para a existência dos judeus como comunidade separada da Igreja e acredita que a incondicional eleição dos judeus como povo de Deus constituiu um dos focos da teologia paulina. Para o autor, Paulo amou os judeus e desejava que eles aceitassem a Verdade Cristã, pois a conversão fazia parte das promessas feitas por Deus aos patriarcas. Sobre a condenação do sexo entre os primeiros pensadores cristãos, há uma discussão acerca das influências culturais e filosóficas sobre judeus que, como Paulo de Tarso, haviam sido educados na cultura helenística. Nesse sentido, indicamos a leitura de David Boyarin (1994), principalmente seu primeiro capítulo: “Considerai o Israel segundo a carne”.

¹¹⁹ Ver também Romanos 6, 12; 8, 13.

¹²⁰ Os escritos de Paulo de Tarso tiveram muita influência sobre a teologia agostiniana, começando pela conversão de Agostinho que ocorre após uma revelação obtida da leitura de Romanos 13,13-14. Desta passagem bíblica Agostinho creu no milagre de sua revelação, que o admoestava a largar os prazeres da carne e a buscar a vida ascética em Cristo. De sua experiência anterior à conversão, Agostinho pôde teorizar sobre os prazeres mundanos que incluíam as relações sexuais e luxuriosas sem fins reprodutivos, a gluttonia especialmente a bebedeira, as práticas religiosas advindas do maniqueísmo, dentre outras questões que se configuravam em desvios segundo a ortodoxia cristã.

Agostinho criou as bases teológicas para a relação entre pecado original, sexualidade e hereditariedade do pecado, de tal forma que Isidoro (*Sententiae*, l. 1, cap. 9, vers. 6), com base no teólogo de Hipona, afirmou que o homem era naturalmente bom, mas o pecado original havia condenado todo o gênero humano a uma série de pecados que surgiram a partir dele. Nessa série de pecados estava a luxúria, que passou cada vez mais a ser relacionada com a expulsão do Éden. Por isso, a luxúria sofreu severas condenações a partir do século XII, com uma nova doutrina do casamento que limitou as relações sexuais à reprodução (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 349). A fornicação, a concupiscência e a luxúria tornaram-se “a tríade da reprovação sexual dos clérigos” (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 50).

Apesar disso, o sexo em determinadas situações era visto como um mal necessário. Aquele praticado pelas prostitutas era imprescindível porque amenizava o ímpeto sexual dos homens e protegia as mulheres verdadeiramente cristãs. Estas poderiam, no casamento, observar a orientação de Gênesis 1, 28, uma vez que para os teólogos cristãos a única função espiritualmente lícita para o sexo era a procriação. O casamento era, portanto, um meio de controlar as práticas sexuais e ditar o que era certo e errado neste quesito.

Nesse ínterim, os judeus fugiam ao controle da Igreja, o que não significa que estavam isentos de críticas e acusações que os taxavam como demoníacos e pecadores, uma vez que eram tidos como profanadores do espaço sexual cristão. A crença na “devassidão” sexual dos judeus foi motivo de preocupação dos religiosos cristãos principalmente a partir do século XIII, quando o Talmude passou a ser estudado pelos monges franciscanos e dominicanos (ZAREMSKA, 2006, p. 128). Provavelmente alguns monges ficaram impressionados com a abordagem rabínica acerca do sexo, uma vez que no Talmude há interpretações sobre passagens da Bíblia Hebraica que versam sobre a sexualidade. Nesse sentido, baseando-se em leituras do Talmude, os apologistas antijudaicos destacavam passagens que versavam sobre relações sexuais de personagens bíblicos, enfatizando a quantidade e a intensidade do ato sexual, e apontando práticas de sodomia, zoofilia e relações grupais (ORFALI LEVI, 1998, p. 86). Alonso de Espina foi um dos apologistas que discutiram a “promiscuidade sexual” dos judeus ao apontar que o Talmude

mencionava a insatisfação de Adão com suas relações sexuais zoofilistas, situação modificada após a chegada de Eva (*Fortalitium*, fol. 79, col. c).

Os religiosos cristãos também utilizaram como um sinal da devassidão carnal e de voracidade sexual insaciável dos judeus o fato de a procriação ser considerada enquanto um princípio religioso – vide Gênesis 1, 28 “Crescei e multiplicai-vos” – e a importância do prazer e da intimidade no casamento ser defendida no Talmude. Assim, a sexualidade no judaísmo passou a ser interpretada por muitos cristãos como uma marca do pecado da luxúria, um exemplo a ser criticado e evitado.

Ao contrário do que a doutrina cristã pregava, no judaísmo o sexo nunca teve um caráter pecaminoso ou de fraqueza do homem perante os desejos da carne. Segundo Boyarin (1994, p. 138), do ponto de vista judaico, a única culpa que pode haver no sexo é a transgressão da Lei, mas por culpa do indivíduo e não do sexo em si. Os sábios talmúdicos davam tanta importância ao sexo no casamento que, para além do objetivo principal que era a procriação, defendiam que havia outros propósitos para a sexualidade que também eram valorizados: “o prazer, a intimidade e o bem-estar corporal” (BOYARIN, 1994, p. 83). Alguns defendiam que o casal, inclusive as mulheres, deveria buscar a intimidade e o prazer na relação sexual, pois isso levaria ao nascimento de crianças mais saudáveis e bonitas. Para Boyarin (1994, p. 84), quando os sábios talmúdicos faziam tal afirmação estavam “simplesmente integrando vários aspectos da vida erótica num todo harmonioso”.

Como os monges e teólogos cristãos não comungavam das mesmas opiniões que os rabinos, certamente interpretaram a sexualidade no judaísmo como mais um sinal da carnalidade e do pecado. Quanto a isso, as acusações eram diversas. Por exemplo, acreditava-se que as jovens judias por sua “diabólica beleza” seduziam os homens cristãos, especialmente os clérigos que tinham por obrigação se guardar do pecado da luxúria e manter o voto de abstinência sexual (LE GOFF, 1985, p. 164). Para Roussiaud (2006, p. 491), vale lembrar que cada grupo social inveja ou denuncia o “erotismo do outro”.¹²¹ Nesse sentido, os líderes da Igreja temiam os

¹²¹ Os grupos marginalizados no medievo, bruxas, prostitutas, judeus, leprosos e hereges, são apontados como portadores de uma aflorada sexualidade e erotismo. Nesse imaginário da

intercâmbios sexuais, mais comuns a partir do florescimento urbano, momento no qual a cidade era local de contatos que facilitavam a “promiscuidade sexual” (LE GOFF, 1990, p. 165).

Talvez pensando nessas questões, ou até mesmo aconselhados pelos clérigos locais, os legisladores castelhanos elaboraram leis para as *Siete Partidas que* visavam limitar os contatos físicos entre cristãos e judeus, como já mencionado nesta tese. A lei que proibia os banhos coletivos e a convivência sob mesmo teto (t. 24, l. 8) talvez tentasse dificultar os intercursos sexuais, uma vez que a relação carnal entre judeus e cristãos também foi proibida (t. 24, l. 9). Nesse sentido, a obrigação do uso de um sinal identificador (t. 24, l. 11) reforça as leis oito e nove, e expõe o receio dos líderes da Igreja castelhana e da coroa no que se refere à “promiscuidade sexual”.

Essa “promiscuidade sexual” imputada aos judeus acabou por estigmatizá-los como impuros e, assim, relacioná-los ao animal porco. Este animal, por sua vez, era relacionado à luxúria e à gluttonia. A aversão que se tinha ao aspecto e ao comportamento do porco, tido como desagradável e malcheiroso, foi transferida aos judeus e ficou registrada na história por meio dos textos, pinturas e esculturas elaborados no medievo, “encarregados de lembrar aos judeus seus defeitos” (ZAREMSKA, 2006, p. 127). Dessa forma, os cristãos que buscavam estigmatizar os judeus por pecadores, encontraram mais um meio para identificá-los à luxúria e à gula.

Esta relação entre a gula e a luxúria foi repetidamente retomada, pois, de acordo com Roussiaud (2006, p. 480), os religiosos recomendavam aos fiéis “não abusar da mesa, pois o excesso de carne e vinho inflama o desejo carnal”, sendo a luxúria favorecida pelo estado alcoólico, uma vez que os “pecados da carne e os pecados da boca caminham de mãos dadas” (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 50). No medievo, os pecados da luxúria e da gula foram arduamente combatidos pelos ascetas, na sua quase totalidade monges que viviam enclausurados dedicando sua vida às orações e ao estudo. Devido a isso, parte das fontes do período medieval que

“devassidão carnal”, o apetite sexual dos hereges se iguala ao dos judeus “cuja voracidade é superada apenas pelos leprosos” (ROUSSIAUD, 2006, p. 491).

abordam estes pecados é oriunda dos mosteiros e, portanto, reflete a opinião e a visão ascética de monges que depreciavam e escreviam sobre assuntos em que, no geral, não possuíam experiência prática, especialmente no que se refere à luxúria, devido aos votos de castidade (CASAGRANDE; VECCHIO, 2000, p. 158). É certo que, enquanto pecados capitais, gula e luxúria deveriam ser combatidos por todos os religiosos representantes da ortodoxia cristã, mas, na prática, a vida dos clérigos seculares, salvo exceções, era de tal forma desregrada que os prazeres da carne, principalmente a gula, eram por eles combatidos num plano mais teórico que prático.

Apesar de toda depreciação e estigmatização, os cristãos objetivavam converter os judeus. Não obstante o desejo de apresentar o judeu como suscetível à salvação, “estão as imagens, a mentalidade [e] as práticas” de uma sociedade que, defronte a espera escatológica e distante do êxito das conversões, passou da “polêmica ao gueto e à perseguição violenta” (LE GOFF, 1990, p. 169).

Tendo em vista todo o exposto, destacamos que a representação construída pelos cristãos para os judeus era composta por questões ligadas à realidade social, religiosa e cultural que permeava a convivência interconfessional e compunha um sistema simbólico no qual as representações são concomitantemente determinadas pela sociedade à qual estão vinculadas e determinantes da percepção que os indivíduos possuem da realidade (CHARTIER, 1991).

Logo, o sistema simbólico de representação no medievo se encontrava intimamente relacionado à religião que fundamentava uma percepção negativa dos judeus. Esta, por sua vez, não espelhava a realidade, mas retratava aquilo que o grupo que dela se utilizava interpretava ser ou gostaria que fosse a realidade em relação ao outro. Nesse sentido, o sistema simbólico de representação era em certa medida origem e consequência dos conflitos de poder existentes no medievo. Esses conflitos de poder, permeados primeiramente pelas divergências religiosas e sociais, levaram a uma mudança no discurso e na atitude em relação aos judeus, que passaram a ser exteriorizadas por meio da intolerância e da violência física.

CAPÍTULO 2

DO DISCURSO À PRÁTICA: O ANTIJUDAÍSMO TRADUZIDO EM VIOLÊNCIA, MORTES E CONVERSÕES

2.1 Os judeus como “válvulas de escape”: o recrudescimento do antijudaísmo durante o conflito dinástico entre Pedro I e Henrique de Trastâmara

Os judeus constituíam uma minoria religiosa na coroa de Castela. Não obstante essa condição, durante os séculos XI e XIII alcançaram certa prosperidade sob os governos cristãos. O benefício da proteção régia e a observância da teologia agostiniana acerca da convivência inter-religiosa postergaram, de certa forma, os ataques mais violentos contra o grupo. A situação não seria a mesma a partir do século XIV.

Como mencionado no capítulo primeiro, as ordens mendicantes, em grande parte, foram primordiais na divulgação do que a teologia cristã considerava “pecados” do “povo testemunha”. De acordo com Robert Moore (2007, p. 42; 62), a partir do século XIII, consolidou-se um aparato para a perseguição dos judeus que encontrou apoio nos poderes temporal e espiritual, e no anseio da população em encontrar culpados para os problemas sociais e econômicos que enfrentava.¹²² A presença do judeu como uma alteridade confessional que constituía um “enclave infiel” em meio aos cristãos; a representação negativa relacionada às práticas econômicas; a inferioridade, em todos os sentidos, dos judeus perante os cristãos; e a “identificação do judeu com o mal”, pecadores inatos, pactuantes com o demônio, responsáveis por todas as desgraças que assolavam os cristãos, fez com que eles fossem considerados “seres malignos e cruéis” (MONSALVO ANTÓN, 2012, p. 172-173).

¹²² Para Robert Moore essa perseguição institucionalizada ocorreu também com outras minorias, a exemplo dos leprosos e dos hereges.

Diante desse contexto de relações inter-religiosas, Suárez Fernández (2012, p. 38) defende que no reino de Castela havia uma convivência baseada na aceitação das comunidades judaicas como “um mal menor, tolerável”, em virtude da esperança cristã de um dia os judeus se converterem. Por outro lado, esses judeus eram protegidos pelos reis em razão dos rendimentos tributários que geravam, pois era rentável para a coroa manter “povo testemunha” em seu reino. Benito Ruano (1988) destaca que as relações inter-religiosas estavam baseadas no fato de os grupos apenas se tolerarem uns aos outros. Para os cristãos castelhanos, era uma solução imposta pela situação de vida, que mantinha a presença de vizinhos a quem não se podia exterminar e cuja função social e econômica era imprescindível ao reino.

Monsalvo Antón (1985, p. 114) destaca que, apesar de os judeus formarem um grupo social e economicamente diversificado, a figura de judeu estereotipada pelos cristãos “parece ser idêntica” em diferentes momentos, regiões e grupos sociais do reino, interpretação que é compartilhada por Moore (2007, p. 85). De camponeses iletrados à alta nobreza, de laicos a religiosos, o repertório antijudaico transitava em meio aos diferentes grupos sociais, independentemente da situação econômica, social e cultural daqueles que reproduziam o rancor contra a minoria religiosa. Desse modo, cada setor da população castelhana possuía suas razões para fundamentar o conflito contra os judeus.

O antijudaísmo da população mais humilde estava baseado principalmente em questões econômicas e religiosas: cobrança de impostos e juros de empréstimos, e vulnerabilidade frente às pregações antijudaicas. Alguns componentes da pequena nobreza ¹²³ se sentiam prejudicados por famílias judaicas que possuíam cargos

¹²³ A média e pequena nobreza, na maioria oligarquias citadinas, eram formadas por fidalgos e cavaleiros cujas famílias haviam conquistado seus títulos, posses e benefícios mediante hereditariedade ou prestação de serviços para a coroa. Os cargos relacionados à administração das cidades compunham os benefícios adquiridos por essas nobrezas locais que se beneficiavam de sua governança. A alta nobreza era composta por famílias que há muitas gerações mantinham benefícios e senhorios no reino de Castela, controlavam a vida administrativa e as fontes de enriquecimento existentes na coroa, e comumente atuavam divididas em facções que adotavam posicionamentos diferentes na conjuntura política. Para Ladero Quesada (1978, p. 37), a alta nobreza conseguiu controlar o aparato político do Estado, na medida em que não questionava a soberania do monarca nem o exercício do poder, da qual ela própria fazia parte por meio dos cargos que ocupava. Gerbet (1997, p. 384) destaca que grande parte da ação política dos grupos oligárquicos se baseava na ação dos *bandos*: uma rede baseada em vínculos de confiança de homem a homem, que lutava pelo poder principalmente nas cidades, usando na maioria das vezes a “bandidagem” como meio para derrotar os inimigos políticos.

relativos à administração pública e na corte régia. Para Narbona Vizcaíno (2006, p. 238-240), àquele antijudaísmo de cunho popular se somavam a “segregação e discriminação” oriundas dos conflitos de poder acerca desses cargos. No que se refere ao antijudaísmo reproduzido por uma parte da nobreza, o autor acredita não se tratar de coincidência o fato de o aumento na “discriminação e perseguição” aos judeus ser paralelo ao crescente poder político e econômico das oligarquias urbanas, que se sentiam ameaçadas política e economicamente pela presença judaica. Parafraseando Robert Moore (2007), Le Goff (2000, p. 38) defende que Castela havia se transformado a partir de meados do século XIII em uma “sociedade de perseguição”. Por mais que a proteção à comunidade judaica castelhana fosse uma preocupação dos poderes constituídos,¹²⁴ a coroa precisou fazer algumas concessões antijudaicas, principalmente no que se referia ao trato com os judeus nas disposições das cortes.¹²⁵ Nesse sentido, as comunidades judaicas castelhanas foram gradualmente prejudicadas com a intensificação da intolerância, revertida na anulação de benefícios jurídicos e em violência física.

Valdeón Baruque (2002, p. 271) acredita que, por mais que as cortes castelhanas tenham legislado contrariamente aos direitos judaicos, o elemento propulsor do antijudaísmo em Castela foi a atitude adotada no século XIV por Henrique de Trastâmara, no transcurso da guerra dinástica contra o rei Pedro I. Os irmãos de Pedro I,¹²⁶ liderados por Henrique de Trastâmara, passaram a buscar apoio contra o monarca entre a alta nobreza senhorial. Alguns conflitos ocorreram desde então e culminaram na guerra dinástica que se estendeu de 1366 a 1369.

¹²⁴ Entendam-se aqui como poderes constituídos: coroa, bispados e senhorios. A coroa castelhana possuía uma política tradicional de proteção aos judeus; os bispados castelhanos estavam mais preocupados com a arrecadação dos impostos oriundos das comunidades judaicas sob sua jurisdição do que com a efetivação dos cânones conciliares de cunho antijudaico; e os senhorios, abrigando judeus sob sua proteção, poderiam usufruir dos benefícios econômicos do comércio e impostos.

¹²⁵ Vide nota 23.

¹²⁶ Pedro I (1350-1369), de alcunha *o Cruel*, foi coroado rei de Castela aos dezesseis anos incompletos, em 1350. De certa forma, sentia-se ameaçado por seu meio-irmão Henrique, dentre outros motivos, devido às posses e títulos que o pai havia destinado ao filho bastardo, fruto da relação extraconjugal com Leonor de Gusmão (RUIZ, 2007, p. 78). Depois da morte de Afonso XI, seus filhos bastardos mostraram certo descontentamento com o trato recebido do meio-irmão e rei Pedro I. A situação agravou-se depois do sequestro e assassinato de Leonor de Gusmão pela rainha-mãe Maria de Portugal.

Cercado por estudiosos conhecedores do direito romano, dentre eles judeus, Pedro I buscou conhecer os direitos fiscais e territoriais dos nobres a fim de restringir a extensão de senhorios laicos e eclesiásticos, além de controlar a economia fixando salários e preços (PÉREZ, 2009, p. 52). Em razão de tais atitudes, o monarca não era benquisto pela alta nobreza. Esta também se sentia menosprezada pelo apoio que o rei dedicava aos letrados, à pequena nobreza, à burguesia e aos judeus.

Apesar dessa situação, o rei se recusava a aceitar conselhos e exigências de uma parte da nobreza e não cedia às reivindicações por maiores benefícios. Essa recusa e o confisco de bens “acabaram por lhe alienar até os seus mais fiéis partidários” (RUCQUOI, 1995, p. 180). A alta nobreza interpretou as atitudes do monarca como autoritárias e centralistas. As desavenças geraram assassinatos, prisões e exílios que só intensificaram o desejo dos nobres de apoiar a oposição dirigida pelos bastardos de Afonso XI. Nesse sentido, a traição política ao monarca foi justificada por um discurso que tinha por base também a acusação de tirania¹²⁷ e as críticas ao apoio destinado aos judeus. Mediante as acusações, Pedro I foi apontado como “rei judaizado” que servia de marionete nas mãos dos grandes financistas judeus (POLIAKOV, 1996, p. 127). Provavelmente essa não era a realidade, mas foi desse modo que os inimigos políticos do monarca buscaram difamá-lo.

O desenrolar do conflito em torno da coroa castelhana e a forma como o antijudaísmo ganhou fôlego durante a guerra civil mostram como a proteção régia à comunidade judaica oscilava conforme os jogos políticos, fazendo dos judeus

¹²⁷ Desde a Antiguidade, Aristóteles (384-322 a.C.) já alertava para os perigos da tirania (*Política*, I, 3, 16). A tirania por parte dos reis era uma grave acusação no medievo e, dependendo da interpretação que se fazia dos *Specula Principum*, poder-se-ia até cogitar a sublevação contra um monarca. Esse gênero literário, cuja produção se intensificou a partir do século XIII, visava instruir os reis à boa governança, por meio de orientações morais e políticas relacionadas ao modelo cristão de virtudes. Tomás de Aquino, com base na obra de Aristóteles, contribuiu com esse gênero literário ao escrever *De Regimine Principum ad Regem Cypri* por volta de 1265. Nessa literatura, a tirania era considerada como uma deturpação da monarquia e da boa governança. Segundo Tomás de Aquino, o mau governo prejudicava a caminhada dos homens e os propósitos da Igreja, pois, se “o governo se ordenar, não ao bem comum da multidão, mas ao bem privado do regente, será [um governo] injusto e perverso” (*De Regimine Principum*, I, I, 4). Era necessário ser “elevado a rei, por aqueles a quem tal função compete, um homem de condição tal que não seja provável inclinar-se para a tirania” (*De Regimine Principum*, I, VI, 27). Apesar de Tomás de Aquino ter igualmente defendido que não se devia lutar contra um rei tirano, seus escritos poderiam induzir a uma interpretação ambígua. Nesse sentido, acreditamos que acusar Pedro I de tirania foi um meio de os insurretos respaldarem a traição ao rei.

“válvulas de escape” (VALDEÓN BARUQUE, 1979, p. 36).¹²⁸ Apesar de os judeus terem sido usados como “válvulas de escape” por ambos os grupos políticos durante a guerra, Pedro I, no início de seu reinado, seguiu a política da coroa de Castela, dedicando e recebendo apoio das comunidades judaicas, sendo considerado um dos monarcas castelhanos que mais apoio dedicou aos judeus (LÉON TELLO, 1979, p. 137). Durante a primeira década de seu governo, os judeus prosperaram e viveram em relativa tranquilidade se comparado às décadas anteriores (BAER, 2001, v. 1, 362).¹²⁹

A aversão ao crescimento social e econômico da minoria religiosa durante o reinado de Pedro I foi empregada para influenciar uma parcela dos súditos contra o monarca. A nobreza que lutava ao lado de Henrique de Trastâmara buscou convencer o restante da população cristã de que os judeus eram os culpados dos problemas econômicos enfrentados pela coroa durante o governo de Pedro I, consequência do auxílio e proteção que este destinava aos judeus (CONTRERAS, 1995, p. 459; LEÓN TELLO, 1979, p. 141). Essas acusações exacerbaram o antijudaísmo, principalmente em meio à população financeiramente desfavorecida.

As acusações contra Pedro I induziram parte da população castelhana a entender que Henrique de Trastâmara, caso fosse coroado rei, colocaria em prática as medidas antijudaicas lançadas em diferentes concílios e reuniões de cortes. Essas medidas desautorizavam os judeus a ocupar cargos relativos à administração pública e a praticar a usura, além de obrigá-los a usar sinais identificatórios e a submeter-se às leis suntuárias.

A propaganda política de cunho antijudaico usada pelos partidários de Henrique de Trastâmara tinha forte embasamento no cargo ocupado por uma década por Samuel ha-Levi, administrador das rendas do fisco e “personagem mais influente do reino” (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1999, p. 1101). Em virtude do apoio prestado ao

¹²⁸ O conceito “válvulas de escape” foi cunhado por Valdeón Baruque e serve para explicar como, em diferentes momentos, as tensões entre a monarquia e certos setores eram direcionadas aos judeus, que serviam à coroa e eram importantes para a captação de recursos que mantinham o sistema de governo funcionando.

¹²⁹ A comparação citada é relativa aos reinados de Sancho IV (1284-1295), Fernando IV (1295-1312) e Afonso XI (1312-1350).

rei, Samuel ha-Levi encontrava-se envolvido em muitas intrigas políticas, que lhe renderam adversários por toda Castela (BAER, 2001, v. 1, p. 363).

No governo de Pedro I, os judeus monopolizavam os cargos ligados às finanças régias, desde o cargo de tesoureiro-mor, ocupado por Samuel ha-Levi, até os cargos de cobradores de impostos. Samuel ha-Levi também era responsável pelo confisco das propriedades e demais bens dos nobres que se rebelavam contra o monarca. Por isso, os nobres prejudicados pelas apreensões nutriam um sentimento de ódio contra o tesoureiro-mor e os demais funcionários judeus do fisco (VALDEÓN BARUQUE, 1968, p. 38; BAER, 2001, v. 1, p. 363). Os partidários de Henrique de Trastâmara diziam ser inadmissível um rei cristão permitir tamanha influência, já que todas as finanças de Castela estavam sob o poder de um judeu (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2012, p. 212). No contexto da luta política e por cargos, a justificativa religiosa era um meio de pressionar o monarca a cumprir os cânones religiosos e a vetar a presença dos “infiéis” na administração pública.

Uma parcela dos cristãos castelhanos acreditava que os judeus utilizavam seus cargos junto à coroa ou a prática da usura no intuito de prejudicar a comunidade cristã. Certamente essa premissa era verdadeira para algumas situações de conflitos interpessoais, nos quais a influência advinda de alguns cargos poderia, sem dúvida, ser usada contra um opositor. Porém, de forma geral, a crítica sobre os cargos ocupados por judeus era fundamentada na interpretação religiosa que se fazia de algumas práticas profissionais condenadas pela Igreja. Ainda assim, de acordo com Le Goff (1998, p. 73; 2014, p. 116), tanto a atividade de cobrador de impostos quanto a prática da usura estavam devidamente respaldadas pela legislação castelhana.

Diante de tal cenário, Pedro I era criticado por desrespeitar as normas conciliares que legislavam sobre a proibição de judeus ocuparem cargos relativos à administração pública. Os cristãos que defendiam essas propostas consideravam os judeus indignos de ocupar tais cargos, e os apontavam como pecadores, traidores, culpados pelo deicídio e negação de Jesus Cristo como Messias. Mediante tais acusações, a ocupação de importantes cargos por judeus se configurava em uma ameaça social para Castela. A fundamentação para essa discordância era de base

religiosa, por mais que as causas da discordância também envolvessem, para além do fator religioso, a luta pelo poder econômico e político em torno da ocupação de cargos que possuíam ingerência na administração pública.

O discurso acerca da “ameaça social” tornava-se mais intenso na medida em que alguns judeus alcançavam progresso econômico, e esse progresso se refletia no desenvolvimento da comunidade judaica. Os judeus enriquecidos podiam adquirir bens imóveis em forma de casas e terras, que depois eram arrendados aos cristãos, ou ter escravos muçulmanos. Tamanha influência explica a construção da *sinagoga del tránsito*,¹³⁰ em Toledo, nos anos de gestão de Samuel ha-Levi, além de outras melhorias que foram efetuadas em várias judiarias castelhanas, graças à influência de seus membros junto à coroa. Esses benefícios desfrutados pelos judeus no governo de Pedro I contrariavam alguns cânones eclesiásticos e, dependendo da interpretação, algumas leis das *Siete Partidas* de Afonso X, motivo pelo qual o grupo político contrário ao monarca acusava-o de desrespeito às leis da Igreja e da coroa.¹³¹

Os partidários de Henrique de Trastâmara semeavam ideias para desacreditar Pedro I diante dos súditos, dos demais monarcas europeus e perante o papa.¹³² O discurso usado contra o rei buscava dividir opiniões entre os grupos que o apoiavam no conflito. Nesse sentido, a denúncia de rei favorável aos judeus deu lugar à acusação de rei ilegítimo (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2012, p. 214).

¹³⁰ Seu nome original é sinagoga de Samuel ha-Levi, porém ficou popularmente conhecida como *sinagoga del tránsito*. Considerada a mais bela sinagoga de Castela, foi a última a ser construída na cidade de Toledo. Com a expulsão dos judeus em 1492, o edifício passou a pertencer à ordem militar e religiosa de Calatrava, que o transformou em igreja privada da ordem de São Bento. Desde 1964, a sinagoga abriga um museu dedicado à história dos sefarditas.

¹³¹ Salientamos que, dependendo da interpretação que se fazia das *Siete Partidas*, os benefícios que os judeus possuíam no reino poderiam ou não se configurar em desrespeito ao código de leis. Como exemplo, destacamos a lei que versa sobre a reforma e construção de sinagogas. A construção estava proibida, a não ser que recebesse aprovação régia, como era o caso da sinagoga construída por Samuel ha-Levi.

¹³² A disputa dinástica ocorreu no contexto da Guerra dos Cem Anos (1337-1453) entre França e Inglaterra. No cenário de alianças políticas, a coroa de Castela encontrava-se no conflito e apoiando a Inglaterra. Desse modo, o rei francês pôs-se ao lado do bastardo Henrique de Trastâmara juntamente com o papa de Avinhão, o francês Urbano V (1362-1370). Sobre o discurso criado em torno de Pedro I e como se buscou deslegitimá-lo com o objetivo de reafirmar os direitos de seu irmão bastardo Henrique de Trastâmara à coroa castelhana, vide Devia (2011).

Segundo os propagandistas de Henrique de Trastâmara, a rainha de Castela, D. Maria de Portugal, que estava em vias de ser abandonada pelo marido, o rei Afonso XI, deu à luz uma menina. Porém, a responsabilidade de conceber um herdeiro, o iminente abandono e logicamente questões políticas forçaram-na a trocar sua filha por um menino, filho de um judeu chamado Pedro Gil.¹³³ Assim, de acordo com essa estória criada pelos partidários de Henrique de Trastâmara, Pedro I não seria nada mais que um rei falsificado. Concluiu-se que os judeus sustentavam a monarquia tirânica no intuito de destruir os cristãos de Castela, já que um judeu estava à frente da coroa (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2012, p. 215; MARTIN, 1995, p. 55).

A propaganda política de cunho antijudaico usada contra o monarca foi muito prejudicial aos sefarditas, que foram atacados mesmo antes do início da guerra civil (1366-1369).¹³⁴ A comunidade residente na cidade de Toledo, por exemplo, sofreu um ataque dos soldados de Henrique de Trastâmara em 1355. Alguns imóveis foram saqueados e uma parcela dos judeus foi morta, principalmente mulheres e crianças (LEÓN TELLO, 1979, p. 142).¹³⁵ Tempos depois, uma situação parecida se repetiu na cidade de Cuenca pelas mãos da “população mais pobre”¹³⁶ apoiada por membros do conselho citadino. Na cidade de Nájera, em 1360, as tropas de

¹³³ Suárez Fernández destaca que nos documentos da época se faz referência aos partidários de Pedro I como *emperegilados*, menção ao nome do judeu Pedro Gil que, segundo a propaganda antipetrista, seria o verdadeiro pai do monarca. Essa lenda foi tida como verdadeira a ponto de constar na crônica do rei Fernando, o *católico*. O cronista García Alfonso de Torres explicou que a princesa que foi trocada por um menino judeu era a mãe do rabino de Burgos Selomoh ha-Levi que, ao converter-se livremente ao cristianismo, recebeu o nome de Paulo de Santa Maria, tornando-se então bispo da mesma cidade. Esse registro mostra como se acreditava na genealogia *limpa* de sangue judaico que possuía a célebre família Cartagena. Era um meio de explicar como uma família de conversos chegou a possuir tanto destaque e altos cargos no reino de Castela. Dessa forma, o cronista buscava mudar a interpretação sobre o passado, mostrando que a família Cartagena sempre possuiu origem cristã e de linhagem real. Apesar de essa informação constar nas crônicas reais de Castela, o bispo Alonso de Cartagena, filho de Paulo de Santa Maria, se autodeclarava judeu converso defendendo seu grupo perante os cristãos-velhos que no conflito de Toledo de 1449 tentaram limitar a ascensão social dos cristãos de linhagem judaica por meio da *Sentencia-Estatuto*, documento que deu origem aos tratados de pureza de sangue (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2012, p. 215).

¹³⁴ Para verificar onde se localizavam as comunidades judaicas atacadas, vide mapa 3.

¹³⁵ Valdeón Baruque (2002, p. 75) destaca que as cifras lançadas pelo cronista real Pedro López de Ayala eram exageradas, pois fixou o número de mortos em 1200, contando mulheres, crianças e idosos. Além disso, o cronista afirma que o local atingido era uma judiaria de nome *Alcaná*, versão contestada por muitos pesquisadores que acreditam que o local atingido era uma rua de comércio e não uma judiaria.

¹³⁶ *Gente menuda*, de acordo com Valdeón Baruque (2002, p. 272).

Henrique de Trastâmara saquearam o bairro judaico e mataram muitos de seus moradores. Segundo o cronista Pedro Lopez de Ayala, Henrique de Trastâmara consentiu o ataque porque “o povo o fazia de boa vontade” (VALDEÓN BARUQUE, 2002, p. 272).

Não obstante a ressalva com a qual se deve analisar as crônicas régias, visto seu objetivo de reconstruir a história a partir de um viés determinado, o que se pode notar das crônicas e do desenrolar da guerra é que Henrique de Trastâmara percebeu a hostilidade da população mais humilde contra os judeus e resolveu utilizar-se desse sentimento como uma bandeira de seus objetivos políticos.¹³⁷

Em contrapartida, tais críticas forçaram Pedro I a repensar a permanência de súditos judeus em cargos da administração pública. Para o monarca, era importante reverter, perante o povo e o clero, o negativo rótulo de protetor dos judeus (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1999, p. 1101). Buscando não perder o apoio dos súditos que ainda se mostravam leais, Pedro I desfez-se do ícone que representava a influência judaica sobre a coroa castelhana naquele momento, e que lhe gerava tantas críticas por parte dos partidários de Henrique de Trastâmara: Samuel ha-Levi.¹³⁸ A maledicência acerca do tesoureiro-mor levou o monarca a considerar verídicas as acusações de enriquecimento ilícito que recaíam sobre ele. Em 1361, o monarca declarou o confisco dos bens e a prisão de Samuel ha-Levi, que foi torturado e morto em Sevilha. A comunidade judaica de Toledo perdia seu benfeitor e defensor (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2012, p. 216).¹³⁹

¹³⁷ Teófilo Ruiz (2007, p. 79) destaca que o cronista Pedro López de Ayala não compactuava com a violência usada por Pedro I contra seus inimigos políticos, o que de certa forma auxiliou na construção historiográfica do monarca como “Pedro I, o cruel”. Sobre a produção cronística de Pedro López de Ayala, vide Amrán (2009), especialmente o artigo de Covadonga Valdaliso Casanova, “La dimensión política de la obra cronística de Pedro López de Ayala”.

¹³⁸ Segundo León Tello (1979, p. 141), depois da morte do tesoureiro judeu o cargo foi ocupado pelo cristão Martín Yáñez de Sevilla.

¹³⁹ Baer (2001, v. 1, p. 364) defende que a morte de Samuel ha-Levi e a prisão de seus parentes, funcionários régios a serviço do tesoureiro-mor, não possui explicação nas fontes que demonstrem outros fatos além da acusação não comprovada de enriquecimento ilícito. Para o autor, a morte do tesoureiro-mor não tinha o simples intuito de retirar os judeus de cargos importantes, visto outros judeus de proeminentes famílias, como Halevi e Benveniste de Burgos, terem ocupado postos de destaque.

A ausência de Samuel ha-Levi junto ao monarca possivelmente tornou a situação das *aljamas* castelhanas ainda mais difícil no período no qual a guerra civil se desenvolveu (1366-1369). Esses anos foram extremamente críticos para os judeus, uma vez que sofreram sanções econômicas e violências de ambos os grupos políticos.

Henrique de Trastâmara incentivou o antijudaísmo em meio à população cristã deixando-a livre para agir conforme sua consciência. Não puniu os ataques aos bairros judaicos realizados por seus mercenários e cobrou altas multas das comunidades sefarditas nas cidades conquistadas durante a guerra.¹⁴⁰ Pedro I exigia quantias exorbitantes para manutenção de seus exércitos e não conseguiu proteger as *aljamas* de roubos e assassinatos promovidos por seus soldados (VALDEÓN BARUQUE, 1968, p. 40). Segundo Baer (2001, v. 1, p. 364), a guerra civil devastou e arruinou financeiramente as comunidades judaicas de Castela, cuja recuperação se estendeu por algumas décadas.

No contexto da guerra, a invasão da cidade de Burgos, em 1366, pelas tropas de Henrique de Trastâmara levou ao saque e à morte centenas de judeus que moravam em localidades que faziam parte do território burgalês. Em Briviesca, a comunidade judaica possuía aproximadamente duzentas famílias, das quais muitos membros foram mortos em 1366. Nas localidades de Aguilar de Campoo e Villadiego, as comunidades judaicas foram pilhadas e muitos dos seus moradores assassinados pelas tropas de Pedro I (LEÓN TELLO, 1979, p. 144-146; MONSALVO ANTÓN, 1985, p. 238).

Em outras cidades como Segóvia, Ávila e Valhadolide, o povo encarregou-se de invadir as casas judaicas e pilhar os bens. Os relatos contemporâneos destacam que em Valhadolide a população em turba gritava pelas ruas “Viva o rei Dom Henrique” e em seguida invadiu e pilhou o bairro judaico. A espoliação foi tamanha que não sobraram mais que “corpos despídos e terras devastadas” (VALDEÓN BARUQUE, 2002, p. 275). Oito sinagogas foram pilhadas e destruídas. Os livros

¹⁴⁰ Monsalvo Antón (1985, p. 237) acredita que a maioria das mortes foi ocasionada por soldados mercenários franceses e ingleses que lutaram, respectivamente, para Henrique de Trastâmara e Pedro I. A população cristã, de forma geral, participou com saques às judiarias e destruição de sinagogas.

sagrados da Torá e do Talmude foram rasgados, e seus pedaços espalhados pelas ruas da cidade. Nesse sentido, parecia que apoiar a pretensão de Henrique de Trastâmara à coroa equivalia a atacar e pilhar as comunidades judaicas (WOLFF, 1971, p. 7).

Aderindo à causa de Henrique de Trastâmara, uma parcela dos súditos tinha uma desculpa para se vingar daqueles que em sua concepção eram os responsáveis pela opressão econômica vivida naquele século (VALDEÓN BARUQUE, 1979, p. 133). A maioria da população não distinguia as diferenças econômicas, sociais e políticas entre os judeus, atribuindo a todos a responsabilidade pelas dificuldades econômicas que sofriam (FLANNERY, 1968, p. 143). Durante os três anos de guerra civil, além da pilhagem, as comunidades judaicas sofriam com o pagamento de exorbitantes tributos que o respectivo monarca impunha para ressarcir o cofre real ou pagar o soldo dos mercenários.

Nesse momento de guerra, a atitude dos monarcas para com as comunidades judaicas em nada divergia. Ambos exploraram financeiramente as *aljamas*, e, quando as indenizações não eram suficientes, usava-se a vida dos judeus como mercadoria de troca. Pedro I, para pagar o apoio militar dos muçulmanos de Granada, disponibilizou as trezentas famílias judaicas da localidade de Jaén para serem vendidas como escravas (BAER, 2001, v. 1, p. 366; LEÓN TELLO, 1979, p. 146). De acordo com Suárez Fernández (2012, p. 221), a situação foi evitada porque os próprios judeus pagaram o valor pelo qual seriam vendidos.

Por sua vez, Henrique de Trastâmara, ao final da guerra, lançou uma multa de um milhão de *maravedis* aos judeus de Toledo como um castigo por terem resistido e se mantido ao lado de Pedro I. Esse mesmo valor já havia sido pago quando Henrique de Trastâmara invadiu a cidade de Toledo pela primeira vez em 1366. Essa última punição gerou uma enorme dívida para os judeus toledanos, que só pôde ser paga ao longo dos anos (MONSALVO ANTÓN, 1985, p. 237).

Como a cidade de Toledo, capital da coroa, resistiu à ocupação de Henrique de Trastâmara durante todo o período da guerra e manteve-se sob cerco durante mais de um ano e meio, as baixas na comunidade judaica foram elevadas. Acredita-se que o número seja aproximadamente oito mil mortos, de acordo com Valdeón

Baruque (1968, p. 48). Analisando o provável número de judeus mortos em Toledo, Baer (2001, v. 1, p. 368) defende que esse contingente se deve também ao fato de os judeus intervirem política e militarmente no cerco de Toledo, de forma que não podem ser vistos apenas como personagens passivos que sofreram com os assassinatos e ataques a suas comunidades.

Ao fim de três anos de guerra civil, Henrique de Trastâmara conquistava a coroa castelhana ao assassinar o irmão e monarca Pedro I. O filho bastardo de Afonso XI foi coroado como Henrique II de Castela (1369-1379), iniciando assim o governo da dinastia Trastâmara. Analisando o período no qual Pedro I sofreu oposição, qual o resultado da luta dinástica para as comunidades judaicas de Castela?

Não há dados gerais sobre a quantidade de judeus que foram mortos durante o período no qual a disputa pela coroa se estendeu (1350-1369), nem mesmo sobre o percentual durante o a guerra civil (1366-1369). Mas sabe-se que, encerrado o conflito político, as judiarias estavam esgotadas moral e financeiramente. A violência física e moral;¹⁴¹ a ruína financeira das *aljamas*; a intolerância religiosa e o desrespeito, demonstrados na destruição das sinagogas e livros sagrados; a constatação de que a proteção régia era falha; e a extorsão financeira das comunidades, que poderiam chegar ao extremo de vender seus membros como escravos, foram apenas algumas consequências imediatas da guerra.

Cada segmento popular sustentava o antijudaísmo mediante razões diferentes, mas todos viram na guerra a oportunidade de exteriorizar a insatisfação, exigindo mais intensamente do monarca o cumprimento das leis antijudaicas existentes no reino. Nesse sentido, vários fatores de estímulo ao antijudaísmo estiveram relacionados ao conflito. De acordo com Jaime Contreras (1995, p. 459), os partidarismos presentes nas lutas entre facções políticas e os movimentos religiosos agravaram as relações entre judeus e cristãos. Para o autor, a estigmatização dos judeus acentuou-se na guerra civil até chegar ao episódio das conversões forçadas de 1391.

A questão é que não somente durante o conflito dinástico, mas também nas décadas seguintes, o sentimento antijudaico foi violentamente exteriorizado por uma

¹⁴¹ Violência moral é entendida aqui como difamação, calúnia e injúria contra a vítima.

parcela dos cristãos. A liberdade de manifestar o ódio com a certeza da impunidade talvez tenha sido a mais funesta consequência da guerra dinástica, visto que o antijudaísmo recrudescer nos anos seguintes ao ponto de motivar conversões forçadas e assassinatos. Após 1369 também se constatou uma maior virulência no rancor contra os judeus tanto nas pregações religiosas quanto nas reivindicações das cortes.

2.2 A estigmatização dos judeus a partir das reuniões de cortes

Após o conflito dinástico, os judeus continuaram a ser estigmatizados por cristãos que culpavam a minoria religiosa pelas dificuldades enfrentadas por eles e buscavam o isolamento ou, dependendo dos ânimos de cada grupo social, o fim da presença judaica em terras castelhanas. A alta nobreza e a oligarquia cidadã exigiram, como retorno ao apoio político, que o monarca Henrique II cumprisse suas promessas de campanha. No que se refere aos judeus, os grupos cidadãos exigiam principalmente que os membros da minoria religiosa fossem proibidos de ocupar cargos na administração pública e que fosse concedida uma moratória universal aos empréstimos que os cristãos adquiriram com os prestamistas judeus. De forma geral, era exigido que o monarca colocasse em prática as petições apresentadas pelos cadernos de cortes, que buscavam legislar sobre diversas questões acerca das relações sociais inter-religiosas, da ocupação de cargos na administração pública e da prática da usura.

Porém, mesmo tendo usado o antijudaísmo como bandeira política, Henrique II, após sua vitória, restabeleceu o tradicional vínculo entre a coroa e as comunidades judaicas. O monarca sabia que era imprescindível para a fazenda real a recuperação financeira das *aljamas*, uma vez que elas eram uma das maiores fontes de tributos da coroa. Os judeus, portanto, foram mantidos sob jurisdição e proteção régia e seus serviços utilizados na administração das finanças do reino (BAER, 2001, v. 1, p. 367-368). Essa atitude contrariava as promessas feitas aos súditos cristãos, que exigiam a exclusão dos judeus dos ofícios públicos. Segundo Leon Poliakov (1996, p. 126), essas exigências eram influenciadas por vários motivos que “eram tudo, menos

teológicos”, o que denota que, para o autor, os conflitos foram motivados principalmente por interesses econômicos e sociais, proposta historiográfica igualmente defendida por Angus MacKay (1972) e Philippe Wolff (1971).

Não atendendo à reivindicação dos súditos que o apoiaram, Henrique II contratou alguns judeus para cargos de vital importância para a administração pública. A proteção régia aos judeus continuou a ser praticada em terras castelhanas, mas concomitantemente a ela o antijudaísmo se fez cada vez mais presente nas exigências dos promotores citadinos, que insistiam na proibição do culto judaico, na concessão de uma moratória às dívidas e na proibição de judeus em cargos públicos. O monarca não aceitou tais exigências. Ele não podia proibir a prática da religião judaica porque precisava dos tributos pagos pelos súditos judeus e dos profissionais especializados em finanças, relações internacionais, medicina, dentre outros. Como destacado por Monsalvo Antón (1985, p. 240), mediante uma “proteção interessada” Henrique II não satisfez todas as exigências das cidades, principalmente nos assuntos relativos a determinados cargos ou que afetavam financeiramente a minoria.

Desde o início de seu governo, Henrique II foi cobrado por seus súditos cristãos para que colocasse em prática as promessas relativas aos judeus. Durante as reuniões de cortes, tanto no seu reinado quanto nos de seus sucessores, várias medidas de cunho antijudaico foram levadas à petição régia. Isso demonstrava um crescente desejo por parte dos representantes da cidade de limitar os benefícios concedidos pela coroa aos judeus e afastá-los de qualquer relação social com a maioria cristã. Apesar de o antijudaísmo se fazer presente em várias reuniões de cortes, Valdeón Baruque (1968, p. 61) elege a reunião da cidade de Toro em 1371 como um ícone do “desenvolvimento das correntes populares antisemitas” durante o governo de Henrique II.

Os temas em comum às reuniões de cortes, que foram discutidos repetidamente ao longo de duas décadas e sobre os quais buscaram legislar, versavam sobre quatro quesitos: dívidas, cargos na administração pública, contatos sociais e benefícios jurídicos. Analisando a legislação, Wolff (1971, p. 8) identifica apenas aspectos econômicos e sociais nas queixas apresentadas nos cadernos de cortes, visto o

autor limitar a estigmatização dos judeus à expressão do descontentamento popular com a situação econômica no final do século XIV. Porém, essa interpretação só contribui com parte da análise. A outra necessita de imersões no repertório cultural e religioso da época.

Em diversas reuniões, os procuradores municipais solicitaram a anulação ou a redução das dívidas contraídas com os judeus. Eles reclamavam que a usura era demasiadamente alta, que os judeus cobravam dívidas já pagas ou que as cartas de empréstimo eram fraudadas mediante alteração do real valor do empréstimo. Os procuradores alegavam que os cristãos não podiam se defender da desonestidade dos judeus porque o testemunho cristão não era válido em pleitos que envolviam o pagamento de dívidas (cortes de Burgos, 1367; cortes de Toro, 1371; cortes de Valhadolide, 1385).¹⁴²

Dessa forma, os benefícios jurídicos dos judeus também eram debatidos nas cortes. Esses benefícios relacionavam-se à invalidade do testemunho cristão no julgamento de dívidas, à presença de juízes de ambas as religiões em pleitos mistos, ao foro específico para a comunidade judaica junto à coroa, e à legislação própria para julgar os pleitos entre judeus. Essas questões eram duramente criticadas e pedia-se a anulação dos benefícios (cortes de Toro, 1371; cortes de Burgos, 1379; cortes de Soria, 1380; e cortes de Valhadolide, 1385).

Os cargos ocupados por judeus na administração pública, na arrecadação dos impostos e no desempenho da medicina igualmente eram reclamados pelos procuradores para que fossem entregues a cristãos, proibindo os judeus de ocupar qualquer ofício relacionado à manutenção da vida ou à administração da coroa (cortes de Burgos, 1367; cortes de Toro, 1371; cortes de Valhadolide, 1385). Uma parcela dos cristãos castelhanos acreditava que os judeus faziam mau uso dos cargos, “com grande atrevimento, muitos males e subornos”, de tal maneira que o reino se encontrava destruído pelas mãos dos judeus, “gente má e atrevida, inimigos de Deus e de toda a cristandade” (cortes de Toro, 1371). As petições das cortes de Burgos (1367) apresentadas a Henrique II culpavam os judeus pelos desastres

¹⁴² As petições de todas as cortes do século XIV e as decisões régias encontram-se na íntegra em Suárez Bilbao (2000).

sofridos pelos cristãos durante o governo de Pedro I, pois “muitos males, danos, mortes e desterros” foram ocasionados por conselhos de judeus próximos ao rei, porque “querem [causar] mal e dano aos cristãos”.¹⁴³

A forma como as petições são apresentadas nos cadernos de corte e os termos usados para se referir aos judeus expõem o sistema simbólico de representação usado pelos cristãos castelhanos para estigmatizar a minoria religiosa. As petições acerca dos empréstimos e dos cargos administrativos expõem nitidamente que os judeus eram vistos como indivíduos desonestos que ocupavam maliciosamente esses cargos a fim de prejudicar os cristãos e o reino. Segundo esses textos, a prática da medicina também deveria ser negada aos judeus, pois muitos temiam que eles envenenassem os pacientes cristãos.

A associação entre os judeus e os estigmas de usurário, traidor e envenenador, como mostrado no capítulo primeiro, encontravam-se presentes no arcabouço intelectual usado por uma parcela dos cristãos para interpretar as relações sociais entre eles e a minoria judaica. Assim, o desejo de possuir os cargos ocupados pelos judeus e a disputa política em torno dos mesmos se mesclava com uma interpretação de cunho religioso e cultural acerca da minoria religiosa.

Como apresentado nas cortes de Toro (1371), os judeus eram “gente má e atrevida, inimigos de Deus e de toda a cristandade”. Nesse sentido, as petições apresentadas pelos procuradores em diferentes cortes¹⁴⁴ expunham a preocupação daqueles cristãos que acreditavam que a convivência com os judeus poderia gerar mazelas, pois “menosprezam os cristãos e a fé católica” (cortes de Toro, 1371). Um repetido desejo apresentado nas cortes era o de que os judeus vivessem “marcados e separados dos cristãos” (cortes de Toro, 1371). As cortes pediam, portanto, que eles habitassem bairros separados e carregassem sinais, assim como ocorria em outros reinos, de forma que pudessem ser reconhecidos em meio aos cristãos.

¹⁴³ Quando da reunião das cortes de Burgos em 1367, Henrique II era o governante insurreto de uma parcela do reino de Castela, e nesse momento Pedro I ainda era o monarca oficial de todo o reino.

¹⁴⁴ Cortes de Burgos (1367), cortes de Toro (1371), cortes de Soria (1380), cortes de Valhadolide (1385) e cortes de Briviesca (1387).

Nesse ímpeto de segregar a minoria, as cortes de Toro (1371) solicitaram que judeus de ambos os sexos não usassem tecidos luxuosos ou nomes cristãos, e que não fizessem uso de montaria. Os procuradores de cortes alegavam que tais medidas eram necessárias para evitar o contato e o destaque social daqueles que “deveriam viver para dar fé e testemunho da morte de Nosso Senhor Jesus Cristo”. Notadamente houve influência do saber teológico sobre a legislação que se buscava aprovar. A teoria agostiniana que interpreta a existência dos judeus como “povo testemunha” prega que eles deveriam ser subjugados e inferiorizados para servir de testemunho pelo pecado de deicídio e negação de Jesus Cristo como Messias. Conforme atestado pelos procuradores de cortes, as imposições contrárias aos judeus buscavam que eles vivessem para “dar fé e testemunho” da morte de Cristo.

Outra proposta de lei que possui ingerência do saber teológico foi exposta nas cortes de Soria (1380). Os procuradores de cortes expuseram que nos “livros e em outras escrituras do Talmude” havia uma ordem para que os judeus fizessem todos os dias a “oração dos hereges [...] na qual amaldiçoam aos cristãos, aos clérigos e aos finados” (cortes de Soria, 1380). Tratava-se, provavelmente, da Décima Segunda Bênção da coletânea *Shmone-Esre*,¹⁴⁵ considerada uma maldição aos apóstatas.¹⁴⁶ Os procuradores desejavam que o monarca aprovasse uma lei que proibisse e punisse os judeus que recitassem, escrevessem ou tivessem qualquer livro com a referida oração.

As leis propostas nas cortes durante o governo de Henrique II (1369-1379) e durante o governo de seus sucessores demonstram um significativo fortalecimento do sentimento antijudaico no reino de Castela. Esse sentimento se baseava em três

¹⁴⁵ Oração central da liturgia judaica, também conhecida como *Tefillah* ou *Amidá*. Comumente chamada de *Shmone-Esre* (dezoito, em hebraico), por conter inicialmente dezoito orações, das quais a décima segunda, conhecida pelo nome *birkat há minim*, foi inserida por volta do ano 80 d.C. Posteriormente os rabinos decretaram a inclusão de uma décima nona oração para que os cristãos primitivos infiltrados nas sinagogas não pudessem recitá-la, pois ratifica que os judeus são o povo escolhido, e a Torá, o único livro sagrado.

¹⁴⁶ Décima Segunda Bênção: “Que os apóstatas não tenham nenhuma esperança e que o império do orgulho seja extirpado prontamente, em nossos dias. Que os Nazarenos e os *Minim* pereçam em um instante, que sejam apagados do livro da vida e não sejam contados entre os justos. Bendito sejas, Eterno, que humilhas os orgulhosos”. Conforme Marcel Simon, a maldição contra os hereges foi motivo de perseguição e condenação dos livros judaicos na Idade Média, mesmo a palavra *minim* (apóstata) tendo sido substituída por *malshin* (denunciadores) e terem sido subtraídas as menções aos nazarenos, que era uma analogia aos cristãos (SIMON, 1964, p. 214).

fatores principais, que, por sua vez, eram reproduzidos em graus diferentes em cada setor da sociedade cristã castelhana: a permanência em Castela dos judeus, considerados “pecadores” e responsáveis pelas mazelas sofridas pelos cristãos; os conflitos em razão do poder político e econômico advindo dos cargos públicos; e a prática usurária. Juntos, os três fatores constituíam as principais causas que alimentavam o rancor contra essa minoria sócio-religiosa.

Com o fim da guerra dinástica, Henrique II não mais apoiou a violência contra os judeus. Os cristãos que de alguma forma se sentiam prejudicados pela minoria precisavam buscar apoio em outras frentes. Esse apoio foi reforçado desde a ótica doutrinal pelas pregações religiosas contrárias aos judeus e por uma nova política adotada pela Igreja castelhana: a conversão do “povo testemunha”. Assim, concluída a guerra dinástica, “o movimento antissemita havia se tornado independente [e] encontrando seus dirigentes nos exaltados e virulentos pregadores” (VALDEÓN BARUQUE, 1968, p. 83).

2.3 O ápice do antijudaísmo: conversões forçadas e mortes

O ataque doutrinário contra os judeus decorria das obras, pregações e debates promovidos por diferentes grupos de religiosos que buscavam a conversão dos judeus nas últimas décadas do século XIV, e, para tanto, usavam contra a minoria acusações do repertório apresentado no capítulo primeiro desta tese. Da alta cúpula religiosa, o papa Gregório XI (1370-1378) admoestava Henrique II por causa das liberdades e proteção que os judeus tinham adquirido no reino, e o alertava sobre como isso feria a dignidade e a legislação canônica. De outra parte, monges mendicantes e padres pregadores discursavam sobre os pecados judaicos e o perigo que a minoria oferecia aos cristãos (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1991, p. 172; VALDEÓN BARUQUE, 1968, p. 72).

Nesse contexto de crescente estigmatização dos judeus, João I (1379-1390) foi coroado rei de Castela após o falecimento de seu pai Henrique II. O primeiro monarca da dinastia Trastâmara legou a seu filho um reino marcado pelas

conflituosas relações entre “a massa popular cristã” e a minoria judaica (VALDEÓN BARUQUE, 1968, p. 83). Não obstante esse fator, João I dedicou aos súditos judeus uma proteção ainda mais exígua que aquela oferecida por Henrique II.¹⁴⁷

Talvez o diminuto apoio destinado às comunidades judaicas tenha sido fruto, em parte, do aconselhamento de influentes eclesiásticos que transitaram pela corte régia em alguns momentos, como o cardeal Pedro de Luna (1328-14230, futuro papa Benedito XIII,¹⁴⁸ e o missionário frei Vicente Ferrer (1350-1419).¹⁴⁹ Por sua vez, João I sentiu a necessidade de promover uma reforma eclesiástica que visava fomentar o interesse dos súditos pelas questões espirituais e pelo estudo da teologia, e disciplinar o comportamento do clero, principalmente secular.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Na gestão de João I, houve poucos judeus em cargos importantes, se comparado as monarcas anteriores. Ao que parece, os poucos judeus que frequentaram a corte régia não ofereceram nenhuma proteção especial as suas respectivas *aljamas*. Dentre os principais nomes, encontraram-se Samuel Abravanel, posteriormente convertido ao cristianismo; Samuel Matut, cabalista e filósofo; Haym ha-Levi, médico do arcebispo Pedro Tenório; Selomoh ha-Levi, rabino de Burgos posteriormente convertido ao cristianismo como Paulo de Santa Maria; David ben Gedalya ben Yahía, refugiado em Castela em 1383 devido ao conflito dinástico que levou à Revolução de Avis; e Mèir Alguades, médico de João I e rabino maior de Castela (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1991, p. 186).

¹⁴⁸ No contexto do Cisma do Ocidente (1378-1417), o cardeal Pedro de Luna foi eleito papa de Avinhão em 1394. Em 1409, o Concílio de Pisa destituiu o papa de Avinhão Benedito XIII e o papa romano Gregório XII. Em lugar de ambos e aparentemente pondo fim ao cisma, foi eleito Alexandre V. Porém o novo papa não foi reconhecido pelos pontífices em exercício. Não satisfeito Alexandre V tomou Avinhão e expulsou Benedito XIII, que fugiu para Aragão. O Concílio de Constança (1414-1417) afastou os três papas rivais, João XXIII (sucessor de Alexandre V), Gregório XII e Benedito XIII, e instalou em Roma Martinho V, um pontífice aceito pelas lideranças católicas (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2002).

¹⁴⁹ Vicente Ferrer nasceu em Valência, na coroa de Aragão. Foi um frei dominicano considerado um “pregador carismático”. No geral, os pregadores carismáticos eram oriundos das ordens mendicantes, principalmente dominicana e franciscana. Nesse sentido, o método de trabalho traçado por Vicente Ferrer e o discurso empregado contra os judeus seguiu, de forma geral, os parâmetros indicados pelas ordens religiosas mendicantes (VIDAL DOVAL, 2010, p. 234). Apesar de serem aragoneses e viverem no reino de Aragão, Vicente Ferrer e Pedro de Luna transitavam pela corte castelhana e tinham condições de influenciar nas decisões acerca das minorias religiosas do reino, como ficou mais claramente constatado no início do século XV.

¹⁵⁰ Entre o clero secular a indisciplina e imoralidade eram alarmantes, de forma que em 1388 o monarca publicou algumas normas que legislavam sobre a conduta dos religiosos e do respeito ao cristianismo, principalmente por mouros e judeus. Foi proibido o concubinato praticado por sacerdotes e laicos casados; os crimes praticados pelos clérigos maiores e menores seriam punidos com a perda dos benefícios religiosos; os clérigos menores estavam proibidos de se casar, a não ser uma única vez e com mulher virgem, e obrigados a usar trajes religiosos; os bens da Igreja deveriam ser protegidos e os clérigos não podiam subtraí-los em benefício próprio; organização das relações de convivência entre cristãos, mouros e judeus, e a proibição destas minorias religiosas de trabalhar nos dias santos e festivos do calendário cristão, além da obrigatoriedade de à noite permanecerem reclusos em seus bairros (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1977, p. 363-364).

O apoio dedicado à Igreja castelhana e às ordens religiosas, assim como a relação entre o monarca e essas instituições influenciaram nas medidas restritivas ordenadas contra a minoria religiosa. Tendo isso em consideração, acreditamos que foi nesse ambiente que se difundiu a proposta de conversão dos judeus como meio de resolver os conflitos religiosos e políticos do reino de Castela, ademais do próprio significado religioso que a conversão dos “infieis” possuía na teologia cristã.

A conversão dos judeus tornou-se o grande projeto espiritual e político do cardeal Pedro de Luna, que pôde colocá-lo em prática de forma mais incisiva no período em que ocupou o trono papal como papa Benedito XIII (1394-1409). Porém, antes mesmo de ocupar o papado, o cardeal já aconselhava o monarca João I acerca das normas de convivência entre a maioria cristã e a minoria judaica.

O projeto missionário de converter o “povo testemunha” dava seus primeiros passos em terras peninsulares por volta de 1390 com frei Vicente Ferrer. No reino de Castela o religioso efetuou a conversão de importantes líderes judaicos, como Samuel Abravanel de Sevilha, que tomou o nome cristão de João Sanchez de Sevilha (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1999), e Selomoh ha-Levi, rabino de Burgos, que passou a se chamar Paulo de Santa Maria (CANTERA BURGOS, 1933). A conversão desse rabino se mostrou bastante traumática aos sefarditas, especialmente à comunidade judaica de Burgos, que enfrentou uma séria crise religiosa, agravada por demais conversões (BEINART, 1992, p. 172).

Apesar de as conversões efetuadas por frei Vicente Ferrer tanto em 1390 quanto na década de 1410 terem desestabilizado as comunidades judaicas de Castela, como veremos adiante, a situação não se compara ao catastrófico episódio de conversões de 1391, cuja metodologia usada destoava da indicada pela teologia cristã. Ademais, o episódio não foi, necessariamente, resultado da política de conversões pensada desde as órbitas do poder secular e espiritual. A forma como as conversões de 1391 ocorreram influenciou nas relações que se mantiveram entre os cristãos e os judeus convertidos, e entre estes e os judeus que se mantiveram fiéis a sua religião, como será apresentado nos capítulos terceiro e quarto.

Não obstante as conversões de 1391 não fazerem parte do projeto pensado pelo cardeal Pedro de Luna e apoiado pelo rei João I, o contexto que desencadeou os

acontecimentos de 1391 está relacionado ao crescente sentimento antijudaico e às violentas pregações efetuadas em diversas cidades do reino. É certo que em Sevilha, de onde partiram os ataques, a perseguição aos judeus e as violentas pregações tiveram maior destaque desde a atuação do clérigo Fernando Martínez. Porém, a historiografia ratifica que o ódio à minoria religiosa e as pregações antijudaicas, principalmente por meio dos frades mendicantes, encontravam-se presentes em diferentes graus por todo o reino de Castela.

Augustine Thompson (2002, p. 18-19) defende que diferentes pregadores geravam diferentes reações no público ouvinte, mesmo se o discurso fosse muito parecido. Mediante tal concepção, dependendo do viés empregado por cada pregador, a recepção pelo público poderia resultar em ações de maior ou menor violência contra as minorias às quais o sermão se direcionava. Essa interpretação nos auxilia a entender o papel dos pregadores nos diferentes momentos de conversões no reino de Castela.

Quanto a isso, a historiografia está de acordo com o fato de que os ataques às judiarias sevilhanas em 1391 foram motivados pelas pregações de Fernando Martínez, que atuava “por conta própria” e sem respaldo da Igreja de Sevilha (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1996, p. 116). Pouco se sabe sobre sua vida, apenas que era arqui-diácono de Écija e clérigo na igreja de Santa Maria, na cidade de Sevilha (ROTH, 2011, p. 20).¹⁵¹ Por volta de 1378, o religioso, que pregava nos templos e pelas praças de Sevilha, alcançou destaque e seguidores em virtude das violentas pregações efetuadas contra os judeus (BAER, 2001, v.1, p. 368; LEÓN TELLO, 1979, p. 174). O cronista régio Pedro Lopes de Ayala (*Crónica de Enrique III*, p. 167) registrou que Fernando Martínez pregava de praça em praça contra os judeus, de forma que “o povo estava contra eles”.

¹⁵¹ Arqui-diácono é o primeiro ou superior dos ministros da Igreja. No medievo, era encarregado pelo bispo da administração dos bens da diocese, possuía jurisdição sobre os padres, e convocava o sínodo diocesano, dentre várias outras funções que por vezes eram extrapoladas por abuso de autoridade. Devido ao abuso de poder praticado por muitos arqui-diáconos, como veremos adiante acerca de Fernando Martínez, o Concílio de Trento (1545-1563) limitou a jurisdição e restringiu as atividades inerentes a essa dignidade eclesiástica (ALDEA-VAQUERO; MARÍN MARTÍNEZ; VIVES GATELL, 1972, p. 758-759).

Não há vestígios de sermões escritos pelo arqui-diácono, de tal modo que não podemos asseverar acerca do conteúdo de suas pregações.¹⁵² No entanto, Fernando Martínez expôs sua doutrina antijudaica nas audiências às quais foi convocado e em um alvará que emitiu. Assim, as impressões sobre a minoria religiosa estão registradas em três grupos documentais: nos documentos oriundos da audiência que buscou julgar a “querela da *aljama* de Sevilha”, quando Fernando Martínez foi acusado pela primeira vez de pregar e julgar pleitos contra os judeus;¹⁵³ em um alvará que o arqui-diácono escreveu à comarca sevilhana de Santa Olalla ordenando a derrubada das sinagogas do local;¹⁵⁴ e no documento oriundo da audiência de janeiro de 1391, na qual o arqui-diácono foi condenado a pagar pela destruição das sinagogas e proibido de julgar pleitos e de pregar contra os judeus.¹⁵⁵ A partir disso e das acusações que se fizeram contra ele, supõe-se a beligerância de suas pregações e a interferência na vida da comunidade judaica de Sevilha.

Com base na documentação analisada, acreditamos que o arqui-diácono buscava convencer os cristãos dos riscos oferecidos pelos judeus. De acordo com Montes Romero-Camacho (1996, p. 103), o clérigo era conhecedor das exigências populares que compunham os cadernos de cortes, “maior expressão do antijudaísmo popular”, e repetia em suas pregações as queixas e os anseios listados nesses cadernos (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1996, p. 103), o que certamente lhe aproximava das aspirações antijudaicas da população (VALDEON BARUQUE, 1968, p. 74). Além disso, reproduzia acusações e calúnias que relembavam aos

¹⁵² Thompson (2002, p. 15) considera a pregação como um “meio de comunicação entre o pregador e os ouvintes”, o que marca certa diferença entre o texto do sermão e a pregação, que pode ou não se basear em um texto previamente elaborado para esse fim. Não necessariamente sermão e pregação devem ser vistos como sinônimos. No medieval, de forma geral, os pregadores baseavam-se em textos previamente escritos, mas acreditamos não ser o caso de Fernando Martínez.

¹⁵³ *Respuesta del arcediano a la querella de los judíos*. O documento encontra-se na íntegra em Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 586-589). Daqui em diante *Respuesta del arcediano*.

¹⁵⁴ *Albalá del arcediano para derribar las sinagogas, 08 de diciembre de 1390*. O documento compõe uma notificação de 1396 que buscava averiguar as violências contra os judeus, de acordo com “*Notificación hecha al clero de Écija por requisitoria del Arzobispo de Toledo, en averiguación de los abusos cometidos contra los judíos por el Arcediano Ferrán Martínez*”. O documento encontra-se na íntegra em Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 610-614). Daqui em diante *Albalá del arcediano*.

¹⁵⁵ *Inmunidad*. Biblioteca Nacional de España, mss. 13.089, fols. 78r-89v. *Aljamas, padrones, arrendamientos y otros papeles pertenecientes a los moros y judíos de Castilla* [Manuscrito]. Daqui em diante *Inmunidad*.

cristãos alguns estigmas que eram imputados aos judeus: infidelidade religiosa, traição, desonestidade e servidão ao diabo.

A infidelidade religiosa era lembrada aos cristãos quando Fernando Martínez (*Albalá del arcediano*, p. 613) chamava os judeus de “inimigos de Deus e da Igreja” que usavam a sinagoga para idolatria contra Deus. O estigma da traição estava presente na concepção de que os cristãos não deveriam manter contato ou conversar com os judeus, pois esses “traidores” ofereciam “muitos males”, “o que era contra Deus e contra a Igreja” (*Respuesta del arcediano*, p. 589). A desonestidade era lembrada quando o arqui-diácono fazia referência às profissões que os judeus desempenhavam, pois “a Deus furtavam, não obedecendo a seu mandamento”, como de igual maneira furtavam, roubavam e mentiam aos reis (*Respuesta del arcediano*, p. 588).¹⁵⁶ Ainda assim, Fernando Martínez considerava, e provavelmente expunha em suas pregações, que o judeu era “inimigo [de Deus] ou filho do Diabo” (*Respuesta del arcediano*, p. 587), lembrando o estigma da servidão a Satanás.

Apesar de não existirem sermões do arqui-diácono de Écija, se é que ele os escreveu, que possam ser utilizados como documentação histórica, acreditamos que os termos agressivos relacionados aos “estigmas judaicos” e o discurso de ódio exposto nos alvarás emitidos por Fernando Martínez enquanto ocupou indevidamente a vaga de arcebispo dão embasamento para supormos que, em suas pregações, ele reproduzia esse discurso e incitava à violência contra a minoria religiosa. Além disso, corroboramos os argumentos de Romero-Camacho (1996, p. 115) que defende uma “sincronia” entre o antijudaísmo apresentado pelo arqui-diácono e aquele existente em outros reinos cristãos à época.

Fernando Martínez (*Respuesta del arcediano*, p.587; 588) pregava ao povo que as vinte e três sinagogas de Sevilha foram “edificadas contra Deus e contra o direito”.

¹⁵⁶ Como apresentado no capítulo primeiro sobre os pecados da avareza e preguiça, a prática da usura era condenada pela Igreja e vista como um roubo a Deus. Nesse sentido, o arqui-diácono poderia estar se referindo à passagem bíblica de Êxodo 22, 25: “Se emprestares dinheiro ao meu povo, ao pobre que está contigo, [...] não lhe imporeis usura”; ou Lucas 6, 35: “[...] fazei bem, e emprestai, sem nada esperardes [...]”. Quanto ao roubo efetuado contra os reis, Fernando Martínez provavelmente se referia aos cargos na administração pública, acusação comum à época.

Na opinião do religioso, as sinagogas foram construídas contra as leis do reino porque eram maiores, mais altas e mais adornadas do que o permitido e “seriam todas derrubadas ao chão”.¹⁵⁷ O religioso também discursava sobre os riscos de se manter qualquer contato com os judeus, motivo pelo qual os “infiéis” deveriam viver enclausurados em seus bairros, sem sair sequer para trabalhar. Essa era uma proposta igualmente defendida pelo cardeal e futuro papa Pedro de Luna, que exigia que os monarcas castelhanos respeitassem os cânones do IV Concílio de Latrão e mantivessem os judeus enclausurados em bairros próprios. Aqueles que possuíam casas, lojas ou oficinas de artesanato em bairros cristãos deveriam se mudar e manter-se apenas na judiaria (LEÓN TELLO, 1979, 169; SUÁREZ FERNANDEZ, 1977, p. 359).

Fernando Martínez também foi acusado pela comunidade judaica de Sevilha de julgar pleitos que não lhe diziam respeito, agindo, portanto, contra as ordenanças reais. Os judeus reclamaram ao monarca sobre o comportamento do arqui-diácono, que pregava e julgava pleitos com o objetivo de prejudicá-los (*Querella de la aljama*, p. 580-581).¹⁵⁸ À época da abertura do processo judicial contra Fernando Martínez (1378), o monarca Henrique II (1369-1379) o repreendeu por estar causando “mal e dano” ao pregar contra os judeus “coisas más e desonestas” (*Albalá del Rey*, 1378, p. 581-582).¹⁵⁹ Essas pregações levavam o temor à comunidade que receava ser atacada pelo povo, o que causaria “muito mal e dano nos corpos e bens” dos judeus (*Albalá del Rey*, 1378, p. 581-582). O monarca, então, desobrigou os judeus de se apresentarem ou de cumprirem quaisquer sentenças lavradas pelo arqui-diácono.

Em sua própria defesa, Fernando Martínez declarou que “[...] não podia deixar de pregar nem de dizer dos judeus [...] o que Jesus Cristo disse em seus Evangelhos”

¹⁵⁷ Retomando uma proibição análoga contida no Código Teodosiano (séc. V), a doutrina *Siete Partidas*, elaborada no governo de Afonso X, legislava acerca da existência, construção e reforma de sinagogas no reino de Castela. A partida 7, título 24, lei 4 afirma que era permitido aos judeus ter suas casas de oração, cuja reforma, porém, não deveria exceder o tamanho original nem promover embelezamento do edifício, que não poderia ser pintado, por exemplo. A construção de novas sinagogas necessitava de aprovação régia, a exemplo da *sinagoga de Samuel Ha-Levi* em Toledo.

¹⁵⁸ *Querella de la aljama de Sevilla contra el arcediano de Écija Ferran Martínez sobre las predicaciones y sentencias de este contra los judíos*. O documento encontra-se na íntegra em Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 580-581). Daqui em diante *Querella de la aljama*.

¹⁵⁹ Todos os alvarás régios citados nesta tese e relacionados à reclamação da *aljama* de Sevilha contra Fernando Martínez encontram-se na íntegra em Amador de los Rios (1876, v. 2).

(*Respuesta del arcediano*, p. 586). O religioso acreditava que cumpria a missão dada por Cristo a seus discípulos “de pregar a todas as criaturas do mundo” (*Respuesta del arcediano*, p. 587).¹⁶⁰ As críticas feitas por Fernando Martínez aos judeus aumentavam quando eles se recusavam a ouvir as pregações e expulsavam os religiosos que iam às sinagogas para levar-lhes as palavras de Cristo. O clérigo considerava os judeus “inimigos”, “filhos do Diabo” e “condenados ao inferno”, por não aceitarem o batismo e Jesus Cristo como salvador (*Respuesta del arcediano*, p. 587).

Durante o governo de João I (1379-1390), as pregações antijudaicas do arqui-diácono tornaram-se ainda mais exaltadas. O religioso dava ao povo o respaldo de que a agressão ou assassinato de um judeu agradava ao monarca, que perdoaria os possíveis agressores (*Albalá del Rey*, 1383, p. 585).¹⁶¹ João I repreendeu Fernando Martínez exigindo que não pregasse “coisas más” (*Albalá del Rey*, 1383, p. 585), “que sejam em dano e em prejuízo dos ditos judeus” (*Albalá del Rey*, 1383, p. 584). O monarca ainda ameaçou o religioso de punição caso não cumprisse as exigências régias. Fernando Martínez não cumpriu os ditames régios e tampouco foi punido pelo rei.

Seis anos após o ultimato dado pelo monarca João I em 1383, o arqui-diácono mantinha impunemente suas pregações contra os judeus. Mais de uma década já havia passado desde a primeira reclamação da comunidade judaica de Sevilha. Nesse tempo, além de manter as pregações antijudaicas, o clérigo mirava em novas frentes. Em suas pregações, dizia que o papa não tinha poderes para permitir a construção de sinagogas. As críticas ao Vigário de Cristo fizeram com que Fernando Martínez fosse tratado de forma mais dura pelo arcebispo de Sevilha Dom Pedro Gomes Barroso, que o sentenciou como “contumaz, rebelde e suspeito de heresia” (*Sentencia del Arzobispo*, p. 593).¹⁶² O arcebispo decretou sob pena de

¹⁶⁰ Sobre a missão que Cristo destinou a seus discípulos acerca das pregações, vide Marcos 16, 15.

¹⁶¹ *Albalá del Rey*, 1383. *Querela da aljama de Sevilha contra o arcediogo de Écija*, Ferran Martínez sobre as pregações e sentenças deste contra os judeus. O documento encontra-se na íntegra em Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 585). Daqui em diante *Albalá del Rey*, 1383.

¹⁶² *Sentencia del Arzobispo de Sevilla Don Pedro Gomez Barroso, prohibiendo al Arcediano de Écija predicar y entender en los pleitos contra judíos* (1389). O documento encontra-se na íntegra em Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 592-594). Daqui em diante *Sentencia del Arzobispo*.

excomunhão que o clérigo não mais pregasse, julgasse pleitos ou tomasse qualquer atitude como oficial representante da igreja castelhana (*Sentencia del Arzobispo*, p. 594).

Não sabemos se Fernando Martínez respeitou as ordens do arcebispo Dom Pedro Gomes Barroso nos meses após a sentença condenatória. Há um silêncio sobre esse assunto na documentação régia e eclesiástica rompido apenas um ano depois, em razão da morte do arcebispo Dom Pedro Gomes Barroso, em julho, e do rei João I, em outubro de 1390. Nessa ocasião, Fernando Martínez encontrava-se livre para continuar com suas pregações.

Mais de um ano havia se passado desde a ameaça de excomunhão e condenação de Fernando Martínez por ser contumaz e suspeito de heresia. Não obstante essa condenação, o arqui-diácono de Écija aproveitou-se do vazio de poder ocasionado após a morte do rei e do arcebispo e ocupou indevidamente o arcebispado de Sevilha. A partir de então nenhuma autoridade eclesiástica ou civil conseguiu efetivamente se opor aos seus planos. Fernando Martínez buscava derrubar as vinte e três sinagogas da cidade e das localidades que compunham o arcebispado de Sevilha (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1996, p. 117). Esse projeto começou a ser colocado em prática em dezembro de 1390 quando o então arcebispo enviou um alvará para a comarca de Santa Olalla exigindo que os clérigos e sacristães derrubassem as sinagogas “em que os inimigos de Deus e da Igreja [...] fazem sua idolatria” (*Albalá del arcediano*, p. 613).

A situação em Sevilha agravava-se ao ponto de a comunidade judaica queixar-se ao Conselho Regente em janeiro de 1391 sobre as pregações de Fernando Martínez. No dia 15 de janeiro, Fernando Martínez foi convocado à audiência e destituído de suas funções, proibido de pregar aos judeus e penalizado a cobrir os danos das sinagogas que foram derrubadas. Não aceitando a condenação, ele argumentou acerca da teoria da Dupla Espada e da competência jurídica dos poderes espiritual e secular.¹⁶³ Ele defendeu que Jesus Cristo havia dado ao rei “a espada para castigar

¹⁶³ A doutrina dos Dois Gládios ou da Dupla Espada, elaborada pelo papa Gelásio I no século V, direcionou o posicionamento da Igreja Católica sobre as relações entre poder secular e espiritual. A doutrina foi usada durante toda a Idade Média para defender a *plenitudo potestatis* papal frente aos

aos súditos maus e proteger os bons” (*Inmunidad*, fols. 87-88). Igualmente a outra espada havia sido dada à “[...] Igreja de Deus, que é o papa, e os cardeais e os prelados, e todos os eclesiásticos [...] para defender a Santa Fé Católica” (*Inmunidad*, fols. 87-88). Mediante a exposição acerca das duas espadas, Fernando Martínez argumentou que o poder conferido pela espada secular ao rei não lhe dava o direito de julgar os sacerdotes, pois “[...] as jurisdições são diferentes e a Santa Igreja de Deus nem seus clérigos não podem ser julgados pela jurisdição real [...]” (*Inmunidad*, fols. 87-88).

Na concepção do arqui-diácono, portanto, o poder temporal não estava apto a intervir nas questões que afetavam o âmbito eclesiástico. Desse modo, ele não poderia ser destituído do cargo por um membro do conselho citadino de Sevilha, que representava o rei naquele momento. Por último, bradou que ninguém poderia proceder contra ele, nem retirar-lhe o cargo ocupado, mediante o qual sem arrependimento algum mandou derrubar “as ditas casas do diabo que são as sinagogas de Satanás [...] nas quais se maldiz Jesus Cristo” (*Inmunidad*, fol. 88). Ainda ratificou sua ideia de que as “sinagogas malditas” existentes no reino foram construídas depois que as leis canônicas decretaram a proibição de novas construções (*Inmunidad*, fol. 88).

Tamanha coragem do arqui-diácono em enfrentar as ordens monárquicas e o poder civil que governava a cidade de Sevilha era um indício de que ele não deixaria de buscar seu objetivo já anunciado de derrubar as sinagogas. Considerando a insistência de Fernando Martínez em destruir as sinagogas, que marcavam material e simbolicamente a presença dos judeus no reino, é possível conjecturar que o clérigo possuía planos de uma eliminação, não só simbólica mas também material, mais efetiva da comunidade judaica e que possivelmente suas pregações encerravam um teor de violência bastante elevado.

monarcas europeus. Gelásio I defendeu que “são dois os poderes com os quais se governa: a sagrada autoridade dos pontífices e o poder dos reis, e desses dois poderes é mais importante o dos sacerdotes”. Strefling defende que não existia, pelo menos em teoria, um conflito entre os dois gládios, pois a Igreja detinha os poderes respectivos às duas espadas, cedendo a espada do poder secular ao Estado (STREFLING, 2002, p. 42; GELÁSIO I, *Teoria da Dupla Espada*, p. 123).

Dois meses após a audiência citada, as autoridades municipais contiveram um princípio de tumulto popular motivado pela prisão de um cristão que havia agredido alguns judeus (LEÓN TELLO, 1979, p. 174; MONTES ROMERO-CAMACHO, 1984, p. 62). A essa altura, as pregações antijudaicas de Fernando Martínez já haviam conquistado alguns cristãos dispostos a formar um grupo armado contra a minoria religiosa (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1981, p. 187).

Acerca das possíveis consequências de uma pregação sobre os ouvintes, Rosa Vidal Doval (2010, p. 240-241) corrobora Thompson (2002) ao defender que a pregação deve ser entendida como um evento no qual o público participa ativamente aceitando ou não a mensagem apresentada pelo pregador. Este geralmente leva em consideração as expectativas dos ouvintes e instiga neles uma atitude que segue a exortação do pregador e coloca em prática o discurso, seja ele de paz ou de guerra. Segundo a autora (VIDAL DOVAL, 2010, p. 240-241), participar do ato da pregação “implicaria [aos fiéis] certa disposição a atuar segundo as indicações do pregador”, sendo a principal função deste “exortar o público à ação”. Tendo em vista a proposta de Vidal Doval, compreende-se como a violência pregada pelo arqui-diácono tornou-se realidade.

Em 6 de junho de 1391, o bairro judaico de Sevilha foi invadido, pilhado e seus membros obrigados a escolher entre a conversão ao cristianismo ou a morte. Casas foram roubadas, sinagogas e livros sagrados destruídos, judeus convertidos, mortos e exilados.¹⁶⁴ A destruição alastrou-se “como um rastro de pólvora” pelo reino de Castela (BEINART, 1992, p. 172). Em várias localidades, o povo enfurecido invadiu a judiaria, arrombando casas e sinagogas em busca de judeus que foram obrigados a escolher entre a cruz e a espada (POLIAKOV, 1996, 132). Várias foram as situações: aceitação do batismo para salvar a vida; recusa do batismo e consequente morte; fuga, bem ou malsucedida; tentativa de defesa por meio da luta; e, por fim, o suicídio.

¹⁶⁴ A maioria dos judeus de Castela que conseguiu escapar se refugiou no reino de Granada e em Portugal.

Poucos tiveram sucesso na fuga.¹⁶⁵ Dentre aqueles que tentaram, houve casos de judeus que foram capturados ao longo do caminho ou nos campos. O desfecho para esses fugitivos foi pagar pela liberdade subornando o algoz que o capturou; ser entregue para as autoridades cristãs; recusar as águas do batismo e ser morto a fio de espada ou queimado como um herege (SELOMOH IBEN VERGA, *Persecución* 47, p. 211). Outros resistiram à invasão do bairro judaico e morreram lutando, a exemplo de alguns jovens que, na cidade de Toledo, enfrentaram desarmados os cristãos que vinham em sua direção. Outros jovens estudantes, porém, também em Toledo, se jogaram das torres da muralha que cercava o bairro judaico, cometendo suicídio. Nesse quesito, algumas famílias optaram por “santificar o nome de Deus” – *kidush hashem* – tirando a própria vida para não abjurar do judaísmo. Alguns o fizeram em seus lares, nos quais chefes de família tiravam a vida dos filhos e da esposa para em seguida se autoimolarem. Outros praticaram o suicídio na sinagoga, sob orações e pedidos de perdão a Deus (LEÓN TELLO, 1979, p. 176; ROTH, 2011, p. 29-30).¹⁶⁶

Caos, destruição, roubos, mortes, fugas e conversões, esse foi o cenário repetido em várias comunidades do reino de Castela, segundo as crônicas cristãs e judaicas que relatam os fatos. O cronista Selomoh Iben Verga (*Persecución* 48, p. 213) afirmou que algumas comunidades tiveram todos os seus membros convertidos, informação confirmada posteriormente por meio de documentos oficiais para as cidades de Madri, Cuenca e Cidade Real (MITRE FERNÁNDEZ, 1994, p. 57). Além das comunidades judaicas residentes nas grandes cidades, aquelas localizadas em povoados pertencentes às regiões de Úbeda, Baeza, Montoro, Andújar, Córdoba, Jaén, Vila Real, Toledo e Segóvia também tiveram muitos de seus membros batizados, como apresentado no mapa 2.

¹⁶⁵ Como mencionado no capítulo primeiro (nota 79), o médico judeu Selomoh Iben Verga escreveu *La Vara de Yehudah*. Sua obra descreve acontecimentos relacionados aos ataques de 1391 nos títulos 27, 47 e 48. Segundo o cronista, esses fatos ficaram conhecidos graças às cartas trocadas entre alguns fugitivos e os parentes que permaneceram em terras cristãs (*Persecución* 27, p. 124).

¹⁶⁶ As famílias que escolheram o suicídio à apostasia podem ter se baseado em Levítico 22, 32: “E não profanareis o meu santo nome, para que eu seja santificado no meio dos filhos de Israel. Eu sou o Senhor que vos santifico”. A prática do suicídio, efetuado para não se converter a outra religião, já havia sido praticada por outras comunidades judaicas ao longo da história e, em um momento menos longínquo, por judeus do Império Germânico durante as Cruzadas. Tendo como base algumas crônicas judaicas, León Tello (1979) e Norman Roth (2011) listam os nomes de judeus e seus familiares que praticaram o *kidush hashem* durante os ataques de 1391 em Castela.

Mapa 2: Ataques e conversões forçadas de 1391



Fonte: GARCÍA DE CORTÁZAR, 2005, p. 246

O cronista régio Pedro López de Ayala (*Crónica de Enrique III*, p. 177) ressaltou que muitos judeus foram mortos em Sevilha, de onde as notícias se espalharam para Córdoba e Toledo. Segundo o autor, aonde as notícias chegavam os cristãos se dirigiam para as judiarias e repetiam as violências. Nada podia pará-los. Pelo contrário, a gravidade da situação aumentava a cada dia, de forma que atingiu o norte de Castela e o reino de Aragão.

A historiografia está de acordo que os ataques resultaram na ruína material e moral das comunidades judaicas de Castela. Também concorda com o fato de que, apesar das exageradas estimativas lançadas pelas crônicas, é impossível atestar um valor exato acerca da quantidade de judeus que emigrou, faleceu ou se converteu ao

cristianismo, tanto porque nas décadas anteriores algumas comunidades judaicas já haviam perdido membros devido à peste negra e à guerra dinástica (LEÓN TELLO, 1977, p. 174; MONTES ROMERO-CAMACHO, 1984, p. 73; WOLFF, p. 6). Podemos fazer apenas aproximações. Tendo por base os impostos pagos em 1290, estima-se que em Castela havia aproximadamente 200 mil judeus, dos quais a metade vivia nas cidades do sul de Castela (*Padrón de las aljamas*, fol. 18-34).¹⁶⁷ Esse contingente, segundo Wolff (1971, p. 6), representava de 4% a 5% da população total.

Apenas para uma exemplificação, citamos o caso de Sevilha. Em 1290, a cidade tinha 200 famílias, o que resultaria em aproximadamente mil pessoas (BAER, 2001, v.1, p. 190-191). No ano de 1384, esse número já havia aumentado para no máximo 2500 pessoas (MITRE FERNÁNDEZ, 1994, p. 51). Sobre esse valor aplica-se um percentual de 1/6 para se calcular aproximadamente a quantidade de judeus mortos ou refugiados nos ataques de 1391.¹⁶⁸ Usando esse percentual, podemos supor que, do contingente aproximado de 2500 judeus que habitava a cidade de Sevilha, cerca de 416 somaram aqueles que fugiram ou morreram. Desse valor acreditamos que a maioria compunha o percentual de mortos. Tal conclusão leva em consideração os relatos das crônicas judaicas e cristãs que expunham o alarme perante o número de mortos e a dificuldade em fugir. Pedro López de Ayala destacou que muitos judeus foram mortos, Selomoh Iben Verga apresentou os empecilhos da fuga.

Apesar de as fontes não oferecerem informações que possam levar à quantificação exata das perdas humanas, elas possibilitam interpretar as mudanças ocorridas a partir daquele momento. Dependendo da localidade, os bairros judaicos foram transformados em bairros cristãos, em razão da conversão de todos ou da maioria de seus membros. Esse é o caso de Sevilha, pois o bairro judaico foi substituído pelas paróquias de Santa Cruz, São Bartolomeu Novo e Santa Maria. Nessa

¹⁶⁷ *Padrón de las aljamas de los judíos de Castilla y de lo que tributaban, por obispados y merindades, 1290*. Biblioteca Nacional de España, mss. 13.089, fols. 18-34r. Aljamas, padrones, arrendamientos y otros papeles pertenecientes a los moros y judíos de Castilla [Manuscrito]. Daqui em diante *Padrón de las aljamas*.

¹⁶⁸ O percentual foi obtido mediante análises de tributação e documentos posteriores a 1391 (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1984, p. 73).

conjuntura, as sinagogas foram transformadas em igrejas, o que também se repetiu nas localidades próximas à Sevilha (MITRE FERNÁNDEZ, 1994, p. 54; ROTH, 2011, p. 28-29).

Os judeus que conseguiram escapar dos ataques foram transferidos para bairros judaicos remanescentes. Na falta desses bairros, judeus e conversos dividiam o mesmo local. Alguns neófitos desejosos de se afastar da herança cultural e religiosa do judaísmo vendiam suas antigas casas e compravam novas moradias nos bairros cristãos. Houve também o abandono de bens imóveis, cujos proprietários foram mortos ou fugiram. Nesse caso, o monarca doava os imóveis à Igreja ou à nobreza local. O terreno da sinagoga de Écija, por exemplo, foi doado a um nobre. Fernando Martínez clamava em suas pregações que essa sinagoga fosse destruída, o que provavelmente ocorreu, visto que restou apenas o terreno para a doação (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1984, p. 67-72).

Assim, o desaparecimento das comunidades judaicas rendeu benefícios materiais à nobreza e à Igreja. No contexto local, ambas herdaram bens imóveis que pertenciam aos judeus. A Igreja castelhana ganhou novos membros e contribuintes. Pequenas localidades, antes pouco ocupadas por judeus, viram seu índice populacional aumentar em razão dos remanescentes da violência que passaram a buscar abrigo e proteção em localidades menos visadas que as grandes cidades. Em contrapartida, as catedrais, mosteiros e nobres que possuíam mercês régias baseadas na percepção das rendas judaicas foram altamente prejudicados. A coroa também sofreu prejuízos, visto que os súditos judeus arcaram com a maior parte dos ingressos do tesouro régio.

Como apresentado, as paróquias locais e alguns nobres foram agraciados com os bens patrimoniais coletivos e particulares que antes pertenciam aos judeus. Isso ocorreu, em parte, porque o clero e a nobreza foram inocentados de qualquer culpa nos ataques às comunidades judaicas. As fontes contemporâneas, principalmente as relativas à coroa castelhana, culpam pelos ataques a população mais humilde, “homens rústicos e de pouco entendimento” (*Carta del Rey Enrique III*, p. 114).¹⁶⁹ O

¹⁶⁹ “*Gentes menudas [...] omes rosticos e de poço entendimiento*” (*Carta del Rey Enrique III a la ciudad de Burgos*. Archivo Municipal de Burgos, doc. 2.959). Daqui em diante: *Carta del Rey Enrique*

cronista Pedro López de Ayala relatou que alguns foram motivados pelas pregações, outros por não temerem o rei em menoridade, mas a maioria “foi desejo de roubar, segundo parece, mais que devoção” (*Crónica de Enrique III*, p. 177). Não obstante as fontes identificarem os culpados, dentre eles Fernando Martínez como instigador das violências, ninguém foi efetivamente punido naquele ano de 1391. A punição aos possíveis culpados só ocorreu depois que o monarca Henrique III (1390-1406) passou a governar o reino em 1395.¹⁷⁰

Tão logo tomou o poder em suas mãos, o rei encarregou o arcebispo de Toledo, Dom Pedro Tenório, de averiguar na cidade e povoados de Sevilha quais moradores haviam participado dos ataques aos judeus. Após a averiguação, o monarca compareceu à cidade de Sevilha para efetivar as punições. Impôs uma multa de 135.500 moedas à cidade. O valor foi pago ao longo de oito anos (1396-1404) apenas pela população desfavorecida, porque a nobreza e o clero, segundo o monarca, não participaram dos ataques. Fernando Martínez, o maior instigador da violência, foi preso a mando do rei. Apesar disso, ao que parece, o sacerdote encontrou-se privado da liberdade apenas por alguns meses (MONTES ROMERO-CAMACHO, 1984, p. 65). Em 1404, o arcediogo deixava como herdeiro o hospital sevilhano de Santa Marta onde permaneceu o resto de seus dias “quieto e pacífico”, como destaca Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 389).

Como apresentado, o povo mais humilde classificado como *gentes menudas* e “homens rústicos e de pouco entendimento” foi tido como o culpado pelos ataques de 1391. Provavelmente alguns motivados pelo zelo religioso insuflado pelas pregações, outros pelo “desejo de roubar”. Não obstante o relato das fontes contemporâneas, quais seriam as explicações para que o sentimento antijudaico ultrapassasse o nível da estigmatização social e se transformasse em manifestação da violência física?

III. O comentário consta de uma carta régia enviada à cidade de Burgos em 16 de junho de 1391. O rei que se encontrava em Segóvia enviou o alerta sobre os ataques a várias cidades do reino, pedindo que os alcaides protegessem os judeus. O documento encontra-se na íntegra em Mitre Fernández (1994, p. 114).

¹⁷⁰ Da coroação de Henrique III (1390) até sua maioridade (1395), o reino de Castela foi efetivamente governado por um conselho de nobres.

Os historiadores Wolff (1971) e MacKay (1972) explicam os ataques às comunidades judaicas como resultado de reivindicações sociais e crises econômicas que o reino de Castela havia enfrentado no século XIV. Wolff destaca a simultaneidade de movimentos sociais contra os poderes estabelecidos, que desembocaram em violência em diversos países europeus no século XIV. Nesse sentido, os ataques aos judeus em Castela aproximar-se-iam dessa turbulência popular presente na Europa em fins do medievo. Para MacKay, o movimento social que deu origem aos ataques era uma resposta a um contexto de seguidos problemas de inflação e desvalorização da moeda; dificuldades ocasionadas pela carestia alimentar resultante das más colheitas e da alta dos preços; e das mazelas decorrentes da peste negra e resultantes da guerra dinástica.

Para Wolff e MacKay, os motivos que explicam a convulsão popular e o conseqüente ataque aos judeus estão estritamente relacionados a movimentos sociais que têm por base principalmente o contexto de crises econômicas sofridas pelo reino de Castela. Mitre Fernández (1994, p. 27) critica a interpretação dos historiadores citados e questiona se “é possível estabelecer uma relação quase mecânica” entre a intensificação do sentimento antijudaico e os problemas sociais e econômicos. O autor destaca que “certas coincidências podem ser tentadoras”, mas a complexidade das relações entre judeus e cristãos no reino de Castela não pode ser reduzida a “conexões tão simples” (MITRE FERNÁNDEZ, 1994, p. 27).

Os motivos aludidos por Wolff e MacKay certamente estavam presentes em meio ao rancor popular contra os judeus, pois a população enxergava a culpa de suas dificuldades naqueles que representavam mais diretamente os poderes constituídos e a opressão financeira. Nesse sentido, a presença na corte, a cobrança de impostos e a usura serviam de base para transformar a exceção em regra, e o estereótipo relacionado a esses cargos era estendido a todos os judeus.

Como defendido por Montes Romero-Camacho (1984, p. 58), “não podemos estranhar que, em um momento de crise, o povo visse o fim de todos seus males na destruição e roubo da judiaria”, uma vez que, por grupos diferentes, foi dito ao povo que os judeus eram os culpados diretos pelos males que afligiam os cristãos. Esse foi o discurso usado como bandeira política na guerra dinástica quando a nobreza

incitou o ódio contra os judeus. Era isso que religiosos, dentre eles Fernando Martínez, pregavam nas praças públicas. Essa era a opinião que emanava dos cadernos de cortes.

Mediante essa discussão corroboramos as críticas de Mitre Fernández. À interpretação de cunho socioeconômico acrescentamos outros motivos para o incremento do antijudaísmo na coroa de Castela, principalmente entre a população mais humilde. Esses outros motivos estão baseados nas leis e pregações depreciativas. No que se refere às leis, o corpo legislativo canônico, papal e episcopal, e as leis civis promulgadas nas reuniões de cortes discursavam sobre os perigos oferecidos pelos judeus e impunham restrições que resultavam na estigmatização social da minoria religiosa. Por sua vez, as violentas pregações e as obras teológicas escritas por apologistas cristãos e conversos difundiam um sentimento de ódio aos infiéis relacionando os judeus com o pecado e o mal.

Os fatores expostos apresentam influência do campo religioso e se encontravam envolvidos no contexto econômico, social e político de Castela, de forma que não podemos reduzir a explicação dos ataques às comunidades judaicas a uma análise socioeconômica. Defendemos que as diferenças religiosas entre a maioria cristã e a minoria judaica tiveram grande peso no contexto que levou aos ataques às comunidades judaicas e às conversões forçadas, assim como essas diferenças se mantiveram posteriormente entre cristãos-velhos e conversos, como veremos nos capítulos terceiro e quarto.

Acreditamos que todos os segmentos sociais tiveram responsabilidade sobre os ataques. Apesar de apenas a população mais humilde ser culpabilizada porque alguns de seus membros participaram ativamente dos ataques, roubos e assassinatos, a negligência dos representantes da Igreja castelhana, da nobreza e da coroa permitiu que os ataques ocorressem, o que os torna, de certa forma, culpados.

O clero local e a Igreja castelhana tinham sua parcela de responsabilidade por permitir que, durante quase duas décadas, o arqui-diácono de Écija pregasse a estigmatização dos judeus incentivando ainda mais o antijudaísmo em meio à população. Talvez não o detiveram porque, bem ou mal, o religioso pregava opiniões

sobre o “povo testemunha” que estavam respaldadas na legislação canônica, no conhecimento antijudaico elaborado pelas ordens mendicantes e nas obras *Adversus Iudaeus*, como consta da documentação escrita pelo próprio Fernando Martínez.

Vale lembrar que o arqui-diácono de Écija não foi o único clérigo de seu tempo a pregar medidas antijudaicas em Castela. Alguns componentes do clero regular, monges mendicantes especialmente, entravam nas judiarias e pregavam sermões aos judeus. Frequentemente convertiam os escravos muçulmanos dos judeus, o que conferia liberdade a esses novos cristãos. Em contrapartida, os religiosos da alta hierarquia eclesiástica buscavam junto à coroa ou nos concílios episcopais promover a estigmatização da minoria religiosa. O cardeal e futuro papa Pedro de Luna ¹⁷¹ e o bispo Gutierre de Toledo ¹⁷² são exemplos de clérigos que buscaram junto às esferas de poder limitar os benefícios que os judeus possuíam na sociedade castelhana. Assim, constata-se que Fernando Martínez bebia nas fontes antijudaicas originárias da própria Igreja.

A coroa, a nobreza e os poderes civis citadinos tiveram sua parcela de interferência no incremento do antijudaísmo e foram, de certa forma, negligentes durante os ataques de 1391. Já discutimos como parte da nobreza fez uso político do antijudaísmo durante o conflito dinástico e quais foram os resultados disso para as comunidades judaicas. Nas décadas que se seguiram à guerra civil, as cortes foram o expoente mais visível do sentimento antijudaico. A nobreza citadina apresentava às reuniões de cortes uma mescla entre suas aspirações e as reivindicações populares. Os cadernos de cortes expunham o intento de estigmatizar socialmente

¹⁷¹ No contexto abordado, dirigiu como legado papal o Concílio de Palência em 1388, que influenciou nas leis civis antijudaicas aprovadas nas cortes de Palência no mesmo ano. Concílio e cortes legislaram sobre a proibição de judeus e cristãos dividirem residência e na obrigação de os judeus viverem reclusos em seus bairros. Proibiu-se também aos judeus trabalhar em público nos domingos e dias festivos, nos quais deveriam permanecer em seus bairros (MITRE FERNÁNDEZ, 1994, p. 41).

¹⁷² Defensor da limitação social e dos benefícios jurídicos dos judeus. Compôs um corpo doutrinal normativo direcionado às relações inter-religiosas entre judeus e cristãos que viviam sob sua jurisdição na diocese de Oviedo. Todos os desvios eram punidos com a excomunhão. Proibiu os cristãos de coabitar com os judeus, de criar os filhos uns dos outros, e de manter relações extraconjugais com mulheres judias; proibiu os cristãos de participar de casamentos e enterros judaicos; condenou a usura e a ocupação de cargos públicos por judeus. Além disso, seguindo a mesma lógica de Fernando Martínez, transformou em igreja a sinagoga da localidade de Valência de Dom João, por volta de 1377 (RUIZ DE LA PEÑA, 1974, p. 265-289).

os judeus subtraindo benefícios conquistados junto à coroa, limitando sua ascensão social e impondo restrições acerca das relações inter-religiosas.

No que se refere aos ataques contra as comunidades judaicas, por mais que o monarca tenha enviado avisos às cidades para que seus dirigentes não permitissem que a violência contra os judeus se instalasse, o único local que reconhecidamente conseguiu frear as agressões foi a cidade de Múrcia.¹⁷³ No restante, por onde as turbas passavam a violência não foi contida. A coroa permitiu durante vários anos que Fernando Martínez pregasse o ódio entre os súditos e falasse em nome da coroa, especificamente na pessoa do monarca João I.

De acordo com Baer (2001, v. 2, p. 96) era do interesse da coroa castelhana proteger os judeus tanto por razões econômicas e políticas quanto para preservar a ordem e o poder monárquico, fragilizado politicamente naquele momento pela minoridade do rei e dos conflitos internos ao conselho regente. Porém, segundo o autor, a coroa preferiu não enfrentar um “movimento religioso popular” e esperou para ver como se desdobrariam os acontecimentos em outras partes do reino.

As autoridades castelhanas, religiosas e civis, reproduziram uma postura típica da Idade Média no que se refere à prática de violência contra as minorias. Enquanto isso, os judeus pereciam por não haver quem efetivamente os defendesse em terras castelhanas. Quem se oporia a uma manifestação popular que a princípio parecia motivada pelo fervor religioso em acabar com os “inimigos de Deus e da Igreja” como pregava Fernando Martínez? Ou, talvez, as autoridades civis pensaram que não valia a pena guerrear contra os súditos cristãos por causa dos judeus, considerados súditos de “segunda categoria”.

Possivelmente a certeza da impunidade tenha sido um dos fatores instigantes dos ataques, uma vez que Fernando Martínez pregava ao povo que o assassinato de um judeu agradaria ao rei, que certamente perdoaria o crime (*Albalá del Rey*, 1383, p. 585). Coincidência ou não do período político vivido por Castela, a impunidade marcou o modo como a coroa encarou os fatos. Ao fim e ao cabo, o arqui-diácono

¹⁷³ Graças ao empenho do bispo Fernando Pedrosa, que pregou a defesa das comunidades judaicas, e ao conselho citadino, que apoiou tal proposta (MITRE FERNÁNDEZ, 1994, p. 20).

Fernando Martínez deu a uma parcela dos cristãos as ferramentas para expor um antijudaísmo que há anos vinha se intensificando: o respaldo espiritual e a certeza da impunidade.

2.4 O programa de conversões após 1391

Como abordado anteriormente, dois momentos foram cruciais para o enfraquecimento das comunidades judaicas no reino de Castela após a guerra dinástica: o ano de 1391, com a conversão forçada da maioria dos judeus, e a segunda década do século XV, que contou com a presença do proselitista frei Vicente Ferrer, duras leis restritivas aos judeus e o Debate de Tortosa, que, apesar de ocorrido em terras aragonesas, impactou comunidades judaicas castelhanas.

No primeiro momento, a violência física e a intolerância religiosa manifestaram-se de uma forma nunca antes presenciada e praticada pelos súditos cristãos em Castela. No segundo momento, o projeto religioso pensado pelo papa Benedito XIII (1394-1409) ainda quando cardeal sublinhou um período marcado pela anulação de benefícios, violência moral e coação no intuito de obter conversões. Esse projeto, que anteriormente havia recebido apoio da coroa castelhana, foi ratificado pela rainha regente Catarina de Lancaster (1406-1418)¹⁷⁴ e por frei Vicente Ferrer.

Desde 1391, aumentou entre alguns religiosos o desejo de converter os judeus, motivado ora pelo cumprimento da profecia do Juízo final, ora como meio de abolir o culto judaico, visto o risco de apostasia causado pela proximidade entre judeus e neófitos. Quanto ao cumprimento da profecia, Delumeau (1989, p. 303) destaca que as pregações religiosas davam ênfase à escatologia. Além disso, alguns pregadores, dentre eles frei Vicente Ferrer, asseveravam que o Anticristo já havia nascido dentre os judeus. Em seus sermões, o frei relacionava os judeus pertinazes

¹⁷⁴ Catarina de Lancaster governou Castela durante a menoridade de seu filho o rei João II. Seu governo como regente estendeu-se de 1406 até sua morte em 1418. No ano seguinte, foi declarada a maioridade de João II, que aos quatorze anos passou a governar o reino (ECHEVARRÍA, 2002, p. 80; 83).

com os discípulos do Anticristo (CÁTEDRA, 1997, p. 29). Logo, esse temor escatológico poderia ser um dos fatores de incentivo para os cristãos apoiarem a conversão dos “infiéis”, além da mencionada proximidade entre judeus e neófitos. Outra questão é que, desde o século XIII, o judaísmo talmúdico era considerado herético pela Igreja, em razão da interpretação rabínica que se fazia da Bíblia Hebraica. Essa interpretação era considerada por Benedito XIII e seus aliados uma das causas da persistência dos judeus em não aceitar Jesus Cristo como Messias.

Como as heresias praticadas por não cristãos fugiam da jurisdição inquisitorial, apenas o poder régio poderia resolver o impasse.¹⁷⁵ Apesar de Monarquia e Igreja buscarem resolver os conflitos inter-religiosos no reino de Castela, não podiam aplaudir nem as violências nem as conversões forçadas. Dessa forma, convencionou-se entre a coroa castelhana e o papa Benedito XIII que a instrução e os batismos em massa seriam os meios de acabar com o culto ao judaísmo. O objetivo era convencer os judeus a aceitar o cristianismo, sem o uso da violência (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2002, p. 119).

Para Benedito XIII, a conversão dos judeus era essencial, pois ajudaria a manter sua posição no contexto do Cisma do Ocidente. Caso conseguisse converter os judeus dos reinos de Castela e Aragão, ambos sob a dinastia Trastâmara, Benedito XIII poderia reverter para si o apoio político e religioso que era destinado aos pontífices adversários. Lembrando que Castela e Aragão apoiavam Benedito XIII neste momento do cisma.¹⁷⁶

Nesse sentido, entre as esferas do poder secular e espiritual buscou-se colocar em prática o projeto político-religioso de conversão dos judeus. O projeto foi intensificado na segunda década do século XV no reino de Castela por meio das

¹⁷⁵ Por isso os debates religiosos que buscavam provar os erros e as ofensas contidas no Talmude precisavam contar com o respaldo dos monarcas cristãos para efetuar as possíveis punições. Na visão da Igreja, mediante a teoria das Duas Espadas, o poder secular era considerado seu braço armado e tinha a obrigação de colocar em prática a condenação papal. Nem sempre essa premissa era respeitada pelos reis, mas no caso de Debate de Paris (1240), por exemplo, o papa Gregório IX condenou o Talmude como livro herético e muitos volumes foram confiscados e queimados sob ordem do monarca Luis IX.

¹⁷⁶ A coroa de Aragão tinha como rei Fernando de Antequera, infante de Castela. Sua coroação havia ocorrido graças à ingerência política de frei Vicente Ferrer e de Benedito XIII. Desse modo, é compreensível o apoio da coroa aragonesa aos projetos de conversão dos judeus.

Leis de Valhadolide (1412) e pelas pregações de frei Vicente Ferrer (1411-1412), e no reino de Aragão por meio do Debate de Tortosa (1413-1414).

Por mais que existam relatos espaçados de conversões e campanhas proselitistas de clérigos regulares nos anos seguintes a 1391, a significativa conversão de judeus ocorreu mediante a campanha direcionada por frei Vicente Ferrer entre os anos de 1411-1412.¹⁷⁷ Os judeus eram obrigados, mediante ordem régia, a ouvir os sermões juntamente com os cristãos. Tais sermões estavam direcionados principalmente à conversão dos judeus, à catequização dos conversos e ao convencimento dos considerados falsos convertidos (MONSALVO ANTÓN, 1985, p. 272).¹⁷⁸

Os sermões do frei dominicano apresentavam duas vertentes comuns do discurso antijudaico no medievo: retomar os estigmas judaicos de deicida, traidor, infiel, idólatra e herege; e enfatizar que Jesus Cristo é o Messias descrito na Bíblia Hebraica.¹⁷⁹ Assim, o religioso buscava convencer os “infiéis” daquilo que a teologia cristã imputava-lhes como pecados, e convertê-los ao cristianismo com base nos livros sagrados para o judaísmo. Em contrapartida, Vicente Ferrer defendeu, em um de seus sermões, os conversos como “filhos pródigos” (Lucas, 15) que deveriam ser aceitos entre os cristãos. O dominicano aconselhava aos cristãos-velhos que não insultassem os conversos com palavras que eram comumente direcionadas aos judeus, nem fizessem escárnio dos neófitos pela linhagem da qual pertenciam, pois Jesus foi um circuncidado, e Maria, uma judia (CÁTEDRA, 1997, p. 33-34).¹⁸⁰

¹⁷⁷ Rosa Vidal Doval (2010, p. 226) acredita que o frei dominicano atuou como “empresário” do projeto pensado por Benedito XIII, colocando-o em prática por meio da pregação, promoção de leis segregacionistas e pela disputa religiosa. Frei Vicente Ferrer percorreu por mais de um ano muitas localidades do reino, desde as maiores cidades até regiões ruralizadas e de baixa densidade demográfica.

¹⁷⁸ No processo de canonização de frei Vicente Ferrer (1455), estipulou-se um total de quinze mil judeus convertidos pelo religioso, apesar de que valores mais altos foram propostos por crônicas cristãs e judaicas do século XV. León Tello acredita que esse percentual de quinze mil almas imputadas ao frei refere-se, na verdade, a todas as conversões ocorridas em terras peninsulares após 1391 (LEÓN TELLO, 1979, p. 194).

¹⁷⁹ Para demonstrar que Jesus Cristo era o verdadeiro Messias, em seus sermões o dominicano usava tanto a Bíblia Cristã quanto passagens da Bíblia Hebraica e trechos do Talmude (VIDAL DOVAL, 2010, p. 232). Sobre a Bíblia Hebraica destacamos como emblemáticos nos sermões de Vicente Ferrer os textos relativos às profecias messiânicas de Isaías 53.

¹⁸⁰ O sermão foi pregado por frei Vivente Ferrer em Cidade Real no dia 14 de junho de 1411. De acordo com Cátedra (1997), o manuscrito (CC179) encontra-se em Valência no *Colegio del Corpus Christi*.

As acusações e os estigmas lançados contra os judeus nos sermões de frei Vicente Ferrer eram direcionados pelos cristãos-velhos aos neófitos ainda em 1411. Essa situação nos remete à crescente estigmatização dos conversos que teve seu ápice na promulgação da *Sentencia-Estatuto* em 1449, como veremos no próximo capítulo.

O discurso usado pelo religioso era uma via de mão dupla. Se por um lado, no intuito de converter os judeus, expunha o que considerava os pecados do “povo testemunha” e os perigos oferecidos pela coexistência inter-religiosa, por outro, fornecia subsídios religiosos que justificavam a estigmatização social dos conversos, mesmo que uma parte dos novos cristãos buscasse professar o cristianismo da forma mais sincera.

A estigmatização dos neófitos oriundos das conversões de 1391 ocorria em parte porque uma parcela dos cristãos-velhos desconfiava da sinceridade religiosa daqueles que, na maioria, foram convertidos à força. Outro fator que influenciava nas desconfianças era a proximidade e convivência dos conversos com os judeus, considerando o fato de muitos neófitos manterem a mesma rotina de outrora. A manutenção das relações sociais entre judeus e conversos levou o papa Benedito XIII e os monarcas de Castela e Aragão a incentivarem a conversão em massa como meio de aniquilar a influência judaica sobre os novos cristãos.

Como apresentado, os meios escolhidos para persuadir os judeus foram as pregações religiosas e as leis restritivas. As leis buscavam segregar e estigmatizar os judeus transformando sua permanência no reino cada vez mais difícil. Nesse sentido, frei Vicente Ferrer influenciou nas propostas legislativas nas cidades por onde passou e na corte régia, a exemplo das Leis de Valhadolide.¹⁸¹

Essas duras restrições antijudaicas prescritas pela rainha regente Catarina de Lancaster (*Pragmática*)¹⁸² foram impostas no intuito de dificultar a coexistência inter-

¹⁸¹ Monsalvo Antón (1985, p. 276) destaca que ação do dominicano nas conversões e a influência na elaboração de leis tiveram grande importância para o desenvolvimento do antijudaísmo no reino de Castela.

¹⁸² *Pragmática de la reina Doña Catalina, gobernadora del reino, durante la minoridad de Don Juan II, sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías*, 1412. O documento

religiosa, afastar conversos e judeus e pressionar a conversão daqueles que não se deixaram tocar pelas palavras de frei Vicente Ferrer. Lembramos que algumas dessas leis já haviam sido discutidas pelas *Siete Partidas* ou requeridas pelas cortes ao longo da segunda metade do século XIV. Como as *Siete Partidas* tinham um caráter de doutrina jurídica e nem sempre as exigências das cortes eram atendidas pelos monarcas, algumas dessas leis de cunho antijudaico não foram colocadas em prática. Por esse motivo foram retomadas na legislação aprovada pela rainha regente.

Foram pontuadas na legislação de Valhadolide proibições acerca dos contatos sociais, leis suntuárias, profissões desempenhadas pelos judeus, liberdade de locomoção, anulação de privilégios e benefícios jurídicos. Além do mais, as leis indicam que aqueles que estiveram à frente de sua formulação comungavam de um discurso que atribui aos judeus determinados estigmas que seriam prejudiciais às relações inter-religiosas. Essas questões denotam a influência do dominicano sobre a legislação.

Mas como identificar a relação entre as leis e os estigmas impostos aos judeus? Por mais que algumas acusações não sejam feitas diretamente, o discurso contido na legislação traz em seu bojo uma representação estereotipada da minoria religiosa como portadora de determinados estigmas. Dessa forma, desvelar o discurso contido nas leis é um meio de identificar a relação entre elas e os estigmas apontados contra os judeus.

A caracterização do judeu como um ser impuro que, por causa de seus pecados, contaminaria tudo o que tocasse e, no mesmo sentido da contaminação, o atributo de envenenador podem ser vislumbrados na proibição de presentear ou vender alimentos aos cristãos (lei 2; 6; 21), assim como de participar de ceias e festas (lei 4), visitar ou realizar atendimento médico a um cristão doente (lei 10; 17), visto que as profissões de boticário, cirurgião e médico ficaram proibidas aos judeus a partir

encontra-se na íntegra em Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 618-626). Daqui em diante *Pragmática*. Esse conjunto de leis é mais comumente conhecido como Leis de Valhadolide. Todas as leis mencionadas adiante fazem parte da *Pragmática*.

da promulgação das Leis de Valhadolide (lei 2). Também proibir as relações sexuais consistia em outro meio de evitar a contaminação e a impureza que o contato com pecadores poderia fornecer. Qualquer mulher cristã, mesmo as prostitutas, estava proibida de entrar nos bairros judaicos (lei 11). Nesse sentido, o ideal seria evitar qualquer proximidade. Assim, os judeus não poderiam ter empregados cristãos (lei 19) e deveriam morar em bairros separados e murados sem contato algum com as residências cristãs (lei 1).

No cotidiano, as relações sociais também ocorriam por meio das atividades profissionais desempenhadas pelos judeus. No entanto, havia a perene desconfiança de que os infiéis usavam de suas atividades laborais para prejudicar os cristãos. Os estigmas da traição e da desonestidade, assim como a concorrência pelo desempenho de determinadas funções, influenciou na proibição de os judeus serem arrendadores, almoxarifes, cambistas (lei 5), veterinários, ferreiros, carpinteiros, sapateiros e açougueiros (lei 20). A função de arrecadador de impostos era permitida mediante liberação régia (lei 9), o que certamente era benéfico para a coroa.

O estigma da soberba judaica, por sua vez, era apontado, por exemplo, quando se impunham leis suntuárias, que visavam obrigar o “povo testemunha” a se vestir conforme sua posição de súditos inferiores. Para muitos cristãos, era inadmissível que os “infiéis” se mostrassem socialmente superiores àqueles que foram escolhidos para compor o *Verus Israel*, a menos que aceitassem a conversão (lei 3). Nesse quesito, a inferioridade dos judeus perante os cristãos deveria ser socialmente visível pelas roupas de baixo valor e qualidade (lei 15) e pela proibição de usar o nome Dom (lei 12), sinônimo de prestígio social. As mulheres deveriam vestir mantos longos até os pés e véus sem ouro ou adornos (lei 14). Os homens deveriam manter o cabelo e a barba compridos (lei 18). Como essas leis também visavam identificar e isolar os judeus para evitar os contatos sociais, ratificou-se a recomendação do IV Concílio de Latrão, que obrigava os judeus de ambos os sexos a usar um sinal vermelho nas roupas (lei 13).

Podemos considerar que a obrigatoriedade do sinal vermelho nas roupas sinalizava a revogação de um privilégio adquirido pela minoria religiosa no reino de Castela.

Vários outros benefícios jurídicos das *aljamas* foram revogados (lei 8), a exemplo daquele que permitia a existência de juízes próprios para o julgamento de pleitos, que passariam a ser julgados pelos alcaides das cidades onde residiam os judeus (lei 7). A liberdade de ir e vir também foi cerceada. Os judeus não poderiam mudar da localidade onde residiam, nem viajar para outros reinos (lei 16; 23).

Tendo em conta as proibições lançadas pela rainha regente, é nítido que se buscava reorganizar as relações sociais e econômicas com a minoria religiosa, porém de uma forma que acentuava sua estigmatização. Essas leis inviabilizavam a coexistência inter-religiosa que caracterizou a permanência dos judeus no reino de Castela. Nesse sentido, além das pregações de frei Vicente Ferrer as leis tiveram considerável impacto sobre a conversão de muitos judeus, que se sentiram impossibilitados de continuar vivendo sob as restrições impostas.

A partir desse contexto, o plano traçado pelo papa Benedito XIII de converter os judeus dos reinos de Castela e Aragão estava se concretizando. Uma parte da missão já havia sido cumprida em Castela por frei Vicente Ferrer e pela rainha regente Catarina de Lancaster. No reino de Aragão, as medidas de conversão em massa foram lançadas durante o Debate de Tortosa (1413-1414). Do ponto de vista doutrinal, o debate contou com importantes líderes do cristianismo e judaísmo aragonês. Do lado cristão estiveram presentes, dentre outros, o papa Benedito XIII, o converso Jerônimo de Santa Fé ¹⁸³ e frei Vicente Ferrer. Em nome das comunidades judaicas de Aragão, rabinos de várias localidades foram obrigados a se apresentar no evento que ocorreu sob clima de “coaçoão política e moral” (BAER, 2001, v. 2, p. 174), gerando o temor que os acontecimentos de 1391 se repetissem (MACCOBY, 1993, p. 90).

¹⁸³ Quando rabino, Joshua ha Lorqui. Converteu-se por volta de 1412. Primeiramente em suas obras e durante o debate de Tortosa defendeu que, se o Talmude fosse lido de maneira correta, isentando-se da leitura literal e carnal empregada pelos judeus, confirmaria Jesus Cristo como o Messias. Posteriormente, em novas obras e na segunda parte do debate, passou a afirmar que o Talmude possuía afirmações contra o cristianismo, os profetas e contra Jesus Cristo. Buscou deslegitimar o Talmude como livro sagrado do judaísmo (ORFALI LEVI, 1987).

Ao final do evento, o papa Benedito XIII lançou uma bula contra os judeus.¹⁸⁴ Os tópicos abordados na legislação papal eram muito próximos àqueles da legislação de Valhadolide, talvez reflexo da influência de frei Vicente Ferrer em ambos. A diferença da bula papal é que também legislava acerca da proibição da posse ou leitura do Talmude por judeus. Os livros deveriam ser confiscados e queimados. O documento foi expedido em 1415, mesmo ano em que Benedito XIII foi totalmente destituído do pontificado pelo Concílio de Constança. Sua bula contra os judeus e o Talmude perdia qualquer jurisprudência, se é que em algum momento houve, pois, no contexto do Cisma do Ocidente, Benedito XIII era considerado antipapa desde 1409, recebendo apoio apenas das coroas de Castela e Aragão.

Apesar de Monsalvo Antón (1985, p. 271) destacar que é difícil medir a real incidência do debate sobre as comunidades judaicas castelhanas, acreditamos que as consequências do Debate de Tortosa chegaram a terras castelhanas na medida em que o evento expôs a fragilidade dos representantes e de membros das comunidades judaicas aragonesas, que, pressionados física e moralmente, acabavam aceitando a conversão ao cristianismo. Justamente pelo número de conversões, Baer (2001, v. 2, p. 211) defende que o debate trouxe grande desalento àqueles judeus que se mantinham fiéis à Lei de Moisés, inclusive em Castela.

A descrença na possibilidade de manter o judaísmo e as duras leis antijudaicas impostas pela rainha regente influenciaram mais conversões em terras castelhanas.¹⁸⁵ Como analisado, as conversões oriundas de 1391 e da peregrinação de frei Vicente Ferrer por Castela resultaram predominantemente do clima de coação física e moral que as comunidades sofreram, independentemente de ter havido conversões livres ou sob ameaça de morte.

As conversões motivadas pela aceitação sincera do cristianismo também existiram, mas compuseram uma minoria. Depois da segunda década do século XV as

¹⁸⁴ A bula papal encontra-se em versão bilíngue latim-espanhol em Amador de los Rios (1876, v. 2, p. 627-653).

¹⁸⁵ As leis de Valhadolide pressionaram muitos judeus à conversão entre 1412 e 1418. Com a morte da rainha regente Catarina de Lancaster em 1418, o monarca João II passou a governar Castela e revogou a referida legislação. Durante o efetivo reinado de João II (1418-1454), as comunidades judaicas retomaram alguns dos antigos privilégios, o que propiciou o crescimento e a recuperação das mesmas.

conversões que ocorreram em terras castelhanas foram mais raras e motivadas por desejos individuais. Os movimentos de conversões coletivas apenas se repetiram no final do século XV quando os Reis Católicos anunciaram a expulsão dos judeus das coroas de Castela e Aragão. Aqueles que se convertessem permaneceriam nos reinos.

Quais motivos, porém, além da violência física e moral, estiveram relacionados à conversão dos judeus? Entender as razões que provavelmente levaram uma parte dos judeus a abdicar de sua fé e abraçar o cristianismo nos auxilia na compreensão das relações sociais que se mantiveram entre cristãos-velhos e conversos durante o século XV e na estigmatização social desses cristãos de linhagem judaica.

2.5 Os motivos para a conversão

Como visto, no século XIV as comunidades judaicas castelhanas passaram por diversas dificuldades resultantes da guerra dinástica entre os filhos de Afonso XI, das leis antijudaicas que as cortes buscaram aprovar, da perda de privilégios jurídicos e econômicos, assim como da conversão de muitos de seus membros. Apesar de existirem conversões antes de 1391, as conversões ocorridas nesse ano, e nas duas décadas posteriores, foram imensamente superiores. Abordar a história desse grupo sócio-religioso é sem dúvida entrar em um labirinto de situações, em um contexto de heterogeneidades.

Havia muito em comum entre os conversos, como, por exemplo, possuir diferentes percepções quanto à experiência de ser cristão e viver em meio aos cristãos-velhos. Não se tratava de maneira alguma de um grupo homogêneo. Diversas foram as realidades, desde aqueles que aceitaram o cristianismo se convertendo fielmente àqueles que por vários motivos se deixaram batizar. Os mais temerosos das consequências que uma não observância da fé cristã poderia lhes causar provavelmente passaram a frequentar as missas, talvez acompanhados e incentivados pelos antigos correligionários que por diversos motivos haviam decidido pela conversão e buscavam ardentemente se inserir na comunidade cristã. Outros,

em contrapartida, se mantiveram em uma realidade não muito distante daquela anterior ao batismo.

A busca pela assimilação religiosa e social ao grupo cristão, assim como o rechaço da assimilação e a manutenção dos laços religiosos e afetivos com a comunidade judaica apresentou-se como um fenômeno muito diversificado. Nesse contexto, o grupo social do qual os judeus faziam parte e os motivos que levaram à aceitação do batismo tiveram considerável influência sobre a adaptação à nova realidade (CONTRERAS, 1995, p. 460).

Alcalá (2011, p. 136-137) aponta cinco motivos, para além da conversão forçada, que podem ter influenciado na adesão ao batismo, dentre eles: convicção teológica, questões socioeconômicas, influência das teorias de Averróis, influência das teorias de Maimônides e o desejo de permanecer em *Sefarad*. Para o autor, as conversões motivadas por esses fatores ocorreram de forma espontânea, sem o uso da violência física. Essas conversões espontâneas também teriam ocorrido em 1391, mas são mais características dos batismos das décadas seguintes, em razão do projeto religioso dirigido por Benedito XIII, frei Vicente Ferrer e a coroa castelhana, como apresentado anteriormente.

Concordamos com o autor em alguns pontos e discordamos em outros. Concordamos que, para as conversões efetuadas após 1391, não houve a arbitrária opção “morte *versus* conversão”, porém discordamos que essas conversões tenham sido espontâneas em sua grande maioria, ou que simplesmente possam ser consideradas espontâneas pelo fato de não haver um cristão empunhando uma arma contra o judeu, obrigando-o a escolher entre o batismo ou a morte. Nesse sentido, com exceção da conversão sincera ao cristianismo, acreditamos que a maioria das conversões após 1391 ocorreu mediante pressão psicológica, social e econômica, que contribuiu para a tomada de decisão com base em um ou na mescla dos motivos apontados por Alcalá.

Quanto aos termos batismo e conversão, Angel Alcalá (2011, p. 136) defende o uso do primeiro ao invés do segundo, utilizado entre os pesquisadores que se dedicam ao tema. O autor não explica o motivo de sua escolha, mas talvez parta da premissa de que a conversão é uma aceitação sincera da nova fé, o que não se estendeu a

todos aqueles que passaram pelo batismo. Não obstante, o sacramento do batismo é para o cristianismo o sinal da nova aliança com Deus e como tal não poderia ser anulado, por isso ao longo da história os batismos efetuados sob violência e coerção por mais que fossem criticados pelo sumo pontífice não eram anulados. Apesar da observação levantada por Alcalá, usaremos os termos como sinônimos tendo em vista que no medievo o significado era o mesmo para ambos, uma vez que se partia da proposição de que aquele que aceitou o batismo reconheceu a Verdade Cristã e, nesse caso, havia se convertido ao cristianismo, independentemente dos motivos que o levaram à conversão.

Dentre os motivos que favoreceram a conversão de muitos judeus, encontra-se a convicção teológica. Esse motivo foi mais comum, mas não exclusivo, a certos grupos de judeus instruídos ou a famílias cujo líder se enquadrava nesse quesito. Esse fator de ser um judeu instruído incidia na aceitação e convencimento ou não dos dogmas e da teologia cristã, pois era preciso passar pelo estudo das crenças, o que dificilmente seria feito por alguém que não tivesse condições de ler e interpretar os livros sagrados. Outra questão é que, além de ser letrado, o indivíduo precisava ter acesso aos livros de apologia antijudaica, como uma tradução em latim ou romance de livros da Bíblia Cristã e, se possível, debater suas dúvidas com algum cristão.¹⁸⁶

Isso certamente só era viável a um grupo muito seletivo de intelectuais judeus que de alguma forma possuía contato com cristãos de nível educacional similar. Nesse sentido, não eliminando as exceções que poderiam ocorrer, que condições de compreender a teologia cristã teria um judeu sem acesso a leituras ou discussões teológicas? Como poderia teologicamente considerar o cristianismo como uma religião superior ao judaísmo? As pregações dos frades mendicantes, a exemplo de frei Vicente Ferrer, poderiam ser um meio de evangelização. Porém, muitos religiosos agiam de forma mais próxima a Fernando Martínez. Focavam seu discurso mais no ataque ao judaísmo, destacando o que eles consideravam suas

¹⁸⁶ O romance era uma língua surgida a partir do latim vulgar, do latim falado pela população que viveu sob o domínio romano. A presença de povos de cultura romana, germânica, muçulmana e até mesmo judaica influenciou na construção da língua romance que daria origem ao castelhano (ELVIRA, 2006, p. 40). Sobre os textos de apologia antijudaica escritos em língua vernácula na Península Ibérica durante a Idade Média, indicamos a leitura de Santiago-Otero e Reinhardt (1993).

características pecaminosas e seus erros, do que nas explicações acerca dos dogmas cristãos.

Assim, Alcalá (2011, p. 137) destaca que, na sua grande maioria, aqueles que compreenderam os dogmas cristãos e aceitaram o batismo mediante conclusões teológicas foram indivíduos com maior acesso a essa categoria de conhecimento. Exemplo desse convencimento teológico, de acordo com Serrano (1942), foi a conversão do rabino de Burgos Selomoh há-Levi.¹⁸⁷ O rabino teve a oportunidade de discutir aspectos das crenças e teologia cristã com frei Vicente Ferrer, que em 1390 converteu toda a família de Selomoh há-Levi, com exceção da esposa.¹⁸⁸ O ex-rabino de Burgos dedicou o restante de sua vida à apologia antijudaica, tornando-se em poucos anos bispo da mesma cidade onde viveu como judeu.

Existiram outros exemplos de judeus que se converteram ao cristianismo nessa situação e deixaram seu registro na história, como Joshua ha Lorqui, batizado em 1412 sob o nome cristão Jerônimo de Santa Fé.¹⁸⁹ Certamente alguns judeus, levando em consideração tudo pelo o que passavam as comunidades judaicas após 1391, buscaram instrução e aceitaram o cristianismo. Não obstante, poucos tiveram a oportunidade de Jerônimo de Santa Fé. O converso expôs seu testemunho e participação na história castelhana por meio de suas obras de apologia antijudaica e do Debate de Tortosa, do qual foi arguidor.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Muitos historiadores consideram Selomoh há-Levi (Paulo de Santa Maria) um exemplo de conversão sincera, mas Alcalá (2011, p. 75) após reproduzir tal assertiva se contradiz ao destacar que o rabino se converteu por saber de antemão dos ataques de 1391. Primeiramente, não há nenhum relato documental que embase que os ataques de 1391 estavam planejados com data e local, pelo contrário, foram consequência de vários fatores que se encontraram reunidos em 1391, dentre eles anos de pregações antijudaicas que culminaram em um estopim popular. Dessa forma, não havia como o ex-rabino saber dos ataques de antemão e se converter ao cristianismo, o que invalida a hipótese lançada por Alcalá.

¹⁸⁸ Os filhos do rabino eram crianças à época dos batismos. Sua esposa não aceitou a conversão, ratificando uma característica que a historiografia aponta acerca das mulheres judias: a persistência em manter a crença judaica. Aquelas mulheres que não tiveram escolha quanto a batizar-se mantinham, em muitos casos, o judaísmo às escondidas passando os ritos e dogmas judaicos para os filhos ao longo das gerações (LEVINE MELAMMED, 1982).

¹⁸⁹ A transformação pela qual Joshua ha Lorqui passou a Jerônimo de Santa Fé teve influência de Paulo de Santa Maria, seu mestre desde os tempos em que ambos eram judeus.

¹⁹⁰ Sobre o papel de Paulo de Santa Maria e Jerônimo de Santa Fé na defesa do cristianismo frente ao judaísmo e o destaque de ambos na produção de apologias antijudaicas, indicamos a leitura de Yitzhak Baer (2001, v. 2, p. 139-150), capítulo *The controversy between Judaism and Christianity: Solomon Halevi and Joshua Halorki*.

Uma carta trocada entre Joshua ha Lorqui e Paulo de Santa Maria, meses após a conversão deste em 1390, demonstra as dúvidas de Joshua ha Lorqui quanto ao fato de Jesus Cristo ser ou não o Messias e as certezas de Paulo de Santa Maria acerca da conversão. Assim, na carta o judeu buscava compreender as causas que levaram o rabino de Burgos a apostatar sua fé. Para tanto, supôs possíveis motivos para a conversão do rabino:

“[...] a ganância de crescer na escala da riqueza e honra, já que isso é uma coisa que faz com que todos se vendam [...] ou talvez a razão filosófica te levou a ser um vira-casaca ¹⁹¹ e a pensar como os crentes das religiões que são vaidade e pura ilusão, e por isso se voltou ao mais belo para calar e tranquilizar a razão [...], ou bem terá visto a destruição de nossa pátria envolta nas muitas punições que nos invadiram [...] parecendo quase que Iahvé retirou sua face de nós e nos entregou para pasto das aves do céu e das feras da terra [...], ou talvez a ti se revelaram os segredos da profecia e os fundamentos da religião [...] e viu que nossos pais receberam uma herança falsa [...] e escolheu o que escolheu porque é verdadeiro e justo (*Carta de Joshua Lorqui ao renegado Paulo de Burgos*, p.13). ¹⁹²

Esta carta é um testemunho e análise de um intelectual judeu sobre a situação vivida por seus correligionários mesmo antes das conversões forçadas de 1391, que ocorreram alguns meses após a troca de correspondências. Joshua ha Lorqui levantou quatro hipóteses que poderiam levar um judeu a se converter ao cristianismo, dentre elas a ganância e desejo de enriquecer, a convicção filosófica, o medo da destruição do judaísmo e o convencimento religioso, que ele acreditava ser o motivo da conversão de Paulo de Santa Maria.

Além do convencimento fruto dos estudos teológicos, uma parcela dos judeus resolveu aceitar o batismo devido às dificuldades econômicas pelas quais passavam os membros das comunidades judaicas. Essas dificuldades remontavam a meados do século XIV, quando a espoliação das *aljamas* durante o conflito dinástico entre Pedro I e Henrique de Trastâmara levou as comunidades judaicas à falência devido

¹⁹¹ Joshua Lorqui usa um termo hebraico que o estudioso Francisco Cantera traduziu por *volver el plato*, que teria no espanhol seu correlato em *cambiar la chaqueta*.

¹⁹² As cartas encontram-se traduzidas do hebraico ao espanhol por Francisco Cantera Burgos (1933).

aos impostos exigidos e aos ataques às comunidades enquanto butim de guerra. Somados a isso, muitos benefícios e permissões para desenvolver determinadas atividades econômicas foram subtraídas aos judeus ao longo dos anos, o que dificultava cada vez mais a sobrevivência das comunidades sefarditas.

No que se refere aos batismos motivados por questões socioeconômicas, tornar-se cristão oferecia uma série de vantagens que iam desde o pagamento de impostos mais modestos ao acesso a profissões e cargos na administração pública (MACKAY, 1972, p. 45). Para os judeus que, na maioria, eram homens letrados em virtude da obrigatoriedade dos estudos da Torá, as oportunidades na administração pública estavam abertas mediante a conversão ao cristianismo (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2006).¹⁹³

Nesse sentido, Jaime Contreras (1995, p. 468) destaca que a tendência ao batismo estava mais presente entre os jovens, principalmente por causa das oportunidades econômicas, sendo os mais velhos reticentes a essa medida.¹⁹⁴ O desejo de enriquecer levava uma parcela à pia batismal e, após isso, os jovens neófitos buscavam iniciar a nova vida entrando nos círculos comerciais ou ocupando ofícios de menor destaque nas instituições citadinas, como notário e escrivão. Com o passar dos anos e uma maior assimilação social, era possível galgar cargos de maior destaque. Muitas vezes, a ascensão social fazia com que os pais e irmãos se voltassem ao cristianismo para participar nos negócios. Não obstante esse fator de influência, muitas famílias também permaneceram fragmentadas.

Além do desejo de ascensão material, outro fator que levava às conversões era a interpretação averroísta acerca do mundo e da vida naqueles anos difíceis.¹⁹⁵ Os

¹⁹³ *Conversos y cargos concejiles en el siglo XV* publicado originalmente em *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1957, n. 63, p. 503-540. Posteriormente recompilado em Márquez Villanueva (2006), *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Faz-se uso nesta tese dos artigos recompilados em 2006.

¹⁹⁴ O autor afirma que a conversão era mais comum entre homens e jovens, sendo as mulheres e os idosos mais reticentes à conversão. Assim, a maioria daqueles que buscavam espontaneamente o batismo eram homens jovens, desejosos de se inserir na sociedade majoritária.

¹⁹⁵ Termo relativo a Averróis (1126-1198), nome latinizado do filósofo islâmico Ibn-Rushd Abu al-Walid, natural de Córdoba, que à época compunha o território de *Al-Andaluz*. Versado em jurisprudência, teologia, matemática, medicina e filosofia, obteve importantes posições administrativas nos governos islâmicos de Yacub Yusuf e de Yusuf Yacub Al-Mansur em *Al-Andaluz*, além de servir como médico da corte. Em 1196, foi banido juntamente com outros filósofos, mas reabilitado antes de

judeus adeptos das teorias de Averróis recusavam crer nas explicações religiosas para os males sofridos pelas comunidades judaicas. Márquez Villanueva (2006, p. 203) e Angus Mackay (1972, p. 45) afirmam que esses judeus não professavam nenhuma religião, mas uma filosofia racionalista que os levava a acreditar que na vida “não há senão nascer e morrer como bestas” (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2006, p. 203).

Baer (2001, v. 2, p. 137; 144; 253-259),¹⁹⁶ Netanyahu (1999)¹⁹⁷ e Contreras (1995, p. 459) encontraram na corrente racionalista a causa da desestruturação das *aljamas* no século XIV e um dos motivos para as conversões dos judeus no início do século XV. Essa linha de pensamento permaneceu durante todo o século XV no seio das comunidades judaicas, nas quais um “progressivo materialismo averroísta” (CONTRERAS, 1995, p. 459) foi dissolvendo os tradicionais princípios da tradição talmúdica. A defesa dessa vertente interpretativa gerou conflito com os mais fiéis cumpridores dos preceitos judaicos, enfraquecendo a coesão interna das comunidades judaicas. Logo, como destaca Netanyahu (1999, p. 99), a descrença no judaísmo e o desmoronamento da fé deveram-se inicialmente à influência da filosofia secular para só em um segundo momento receberem influência do cristianismo.¹⁹⁸

sua morte em 1198 no Marrocos. Escreveu numerosas obras sobre medicina e filosofia, mas granjeou sua maior fama por meio 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. Alberto Magno e Tomás de Aquino criticaram a teoria averroísta, que foi formalmente condenada pela Igreja em 1270 (LOYN, 1997, p. 107).

¹⁹⁶ A obra de Baer (2001), em dois volumes, possui várias passagens nas quais aborda o averroísmo praticado por judeus e conversos, deixando evidente sua crença na influência dessa corrente filosófica entre os intelectuais judeus que se converteram ao cristianismo e os conversos que guiavam suas vidas por essa filosofia em detrimento do cristianismo. Citamos aqui apenas algumas passagens.

¹⁹⁷ Vide especialmente o capítulo *The philosophic and polemic literature*, que aborda as obras de rabinos e filósofos judeus e suas críticas aos filósofos judeus racionalistas, p. 77-135.

¹⁹⁸ Michael Glatzer apresenta uma concepção diferente da apresentada nesta tese e sustentada pelos hispanistas Baer, Netanyahu e Mackay, e pelos historiadores espanhóis Rábade Obradó, Márquez Villanueva, Cantera Montenegro, Monsalvo Antón e Contreras. O autor considera ser difícil sustentar a tese da influência do averroísmo sobre as conversões porque, segundo ele, a tese somente leva em consideração as fontes críticas aos filósofos judeus e não o pensamento deles próprios. Michael Glatzer defende, não obstante o averroísmo e racionalismo, que “somente a inclinação ao misticismo [Cábala] explica que foi possível dar o passo à religião cristã”, que, segundo o autor, teria guiado a conversão do rabino de Burgos Selomoh há-Levi (Paulo de Santa Maria) e de Joshua ha Lorqui

Equivocadamente Angel Alcalá (2011, p. 137) critica a hipótese defendida por Netanyahu, Márquez Villanueva, Baer e Contreras de que o averroísmo fosse um dos motivos que levou parte dos intelectuais judeus a optar pelo batismo. O autor defende que se deve evitar o termo, pois, por mais que o averroísmo fosse muito importante desde o século XIII, era pouquíssimo conhecido dos castelhanos do XV. Alcalá acredita que a classificação mais adequada para esses judeus seria “agnósticos”, que considera “tão comum em qualquer religião”. Não haveria razão para um “judeu agnóstico” rejeitar o batismo, uma vez que o julgava apenas como um ritual cristão sem significado, como tantos rituais que existiam no judaísmo. Alcalá conclui que “para um judeu agnóstico o batismo era um rito sem conteúdo sobrenatural, oportunidade para salvar o corpo, não a alma”.

Quanto ao uso do termo “agnosticismo”, discordamos de Alcalá. Seguimos a proposta comum à historiografia e aos autores acima citados que usam o termo “averroísmo” para se referir aos judeus que motivados filosoficamente optaram pelo batismo. Acreditamos que o uso do termo “agnosticismo” para esse caso não é adequado, pois a corrente filosófica averroísta não tentava negar a existência de Deus, mas buscava explicar a religião mediante os pressupostos racionais. À consideração de que o batismo para os judeus averroístas era um rito desprovido de sacralidade, acrescentamos a interpretação de Maimônides em sua “carta sobre o martírio”.¹⁹⁹ A carta de Maimônides pode ter sido outro fator de influência nas conversões que ocorreram tanto em 1391 quanto nas duas décadas seguintes.

Nesse sentido, a opinião de Maimônides sobre as conversões causadas por violência física foi exposta na carta citada, na qual o rabino aconselhava a prática em público de uma religião não judaica quando as circunstâncias o aconselhavam (*Sobre la conversión forzosa*, p. 49-76). Porém, tal carta versava sobre a apostasia forçada em territórios muçulmanos, onde era possível manter alguns preceitos

(Jerônimo de Santa Fé). Para chegar a essa conclusão, Michael Glatzer analisou as cartas trocadas entre Paulo de Santa Maria e Joshua ha Lorqui, além do livro escrito pelo primeiro, *Scrutinium Scripturarum* (GLATZER, 1995, p. 57; 66).

¹⁹⁹ A carta *Sobre la conversión forzosa* compõe com mais outras quatro a obra *Cinco epístolas de Maimónides* (1988).

judaicos.²⁰⁰ Assim a falsa conversão ao islamismo para salvar a vida ou na impossibilidade de emigrar era uma prática aceitável até o momento do exílio, que deveria ser buscado incansavelmente por todo judeu forçado a professar outra religião.

Talvez Maimônides não concordasse com a interpretação que alguns tomaram de sua carta, principalmente em um contexto de conversões ao cristianismo, visto ser uma religião que nega os preceitos judaicos dificultando praticá-los, mesmo às escondidas. Além do mais, muitos daqueles que se batizavam no cristianismo burlavam proibições judaicas, muitas vezes no intuito de forjar a sinceridade em relação à nova religião. De qualquer forma, uma parcela dos convertidos descumpria os três principais preceitos judaicos ao comer alimentos proibidos, simular a adoração de imagens e deixar de praticar a circuncisão e o estudo da Torá (*Sobre la conversión forzosa*, p. 67-69). Maimônides defendia a conversão forçada à outra religião somente se fosse possível ao judeu observar esses três preceitos essenciais ao judaísmo.

Para aqueles convertidos que buscavam se inserir socialmente na comunidade cristã, o batismo ia além de recitar palavras vazias e exigia atitudes que acabavam por negar muitos preceitos do judaísmo. Além do mais, Maimônides só considerava uma apostasia forçada aquelas que ocorriam mediante violência física ou na impossibilidade da emigração, que deveria ser buscada incansavelmente. Aqueles judeus que se convertiam no intuito de se assimilar à sociedade majoritária e ascender socialmente eram tidos como apóstatas (*Sobre la conversión forzosa*, p. 67-69).

Por fim, dentre os cinco motivos que influenciaram na conversão dos judeus castelhanos ao cristianismo listados por Alcalá (2011, p. 136-137),²⁰¹ o desejo de permanecer em terras castelhanas, denominado pelo autor como “patriotismo”, pode

²⁰⁰ No islamismo, os neófitos de linhagem judaica poderiam manter alguns preceitos de sua antiga fé, pois ambas as religiões os possuem em comum, como a proibição de comer carne de porco, a obrigatoriedade da circuncisão, a não adoração de imagens e a similaridade dos jejuns.

²⁰¹ Convicção teológica, questões socioeconômicas, influência das teorias de Averróis, influência das teorias de Maimônides e patriotismo.

conjuntamente com outros fatores ter incidido nas conversões.²⁰² Os esforços envolvidos na emigração eram diversos. Deixar o reino exigia além de altos recursos, abrir mão dos negócios e bens conquistados pela família ao longo de décadas de trabalho. Outro fator negativo era afastar-se da convivência com parentes e amigos que se batizavam e permaneciam em Castela e, não menos importante, emigrar também significava enfraquecer os laços de amizade com aqueles que permaneciam firmes no judaísmo, apesar das dificuldades enfrentadas pela comunidade sefardita.

Para Maimônides (*Sobre la conversión forzosa*, p. 72-73), as dificuldades em deixar o local de residência poderiam promover momentaneamente a apostasia, mas o fiel deveria buscar o exílio “para permanecer em sua religião e cumprir a Torá”, pois, se os gentios obrigam-no a reproduzir suas práticas religiosas, o convertido não poderia viver entre eles, pois “todo o que mora entre infiéis é como eles”.

Parte dos judeus, conscientemente ou não, colocou em prática os conselhos de Maimônides sobre a busca de reinos mais tranquilos e tolerantes com a prática do judaísmo. Aqueles que emigraram após a derrocada de muitas *aljamas* em 1391 ou mesmo em razão das dificuldades impostas pelas leis régias de 1412 e o clima de violência moral durante os anos de pregações e Debate de Tortosa guardavam, de acordo com Alcalá (2011, p. 137), “uma nostalgia” dos tempos em que o reino de Castela era para eles a *Sefarad*, a terra prometida.

Como mencionado anteriormente, na visão de Alcalá (2011, p. 136) os batismos motivados por convicção teológica, questões socioeconômicas, patriotismo e interpretação sobre as teorias de Averróis e Maimônides são tomados de livre vontade, sem o exercício da força ou violência física para promovê-los. Com exceção das conversões motivadas por convicção teológica, discordamos da proposta do autor por acreditarmos que um fator não exclui o outro.

²⁰² Destacamos que a conversão relacionada ao desejo de permanecer em terras castelhanas foi uma situação mais presente em 1492, quando os judeus foram obrigados a se converter ao cristianismo ou deixar o reino de Espanha, já unificado no contexto do governo dos Reis Católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão. Apesar de a escolha pela permanência no reino em troca do batismo ter sido mais comum em 1492, vide o decreto de expulsão, a dúvida entre emigrar ou permanecer no reino aceitando o batismo ou suportando as limitações impostas às comunidades sefarditas também ocorreu nos anos que se seguiram a 1391.

Talvez tenha ocorrido violência moral ou física que obrigasse o judeu a optar “livremente” pelo batismo, ou consciente das consequências. Nesse momento, o indivíduo não se encontrava entre a alternativa “conversão ou morte”, ele tinha condições de avaliar se preferia viver submetido às imposições legislativas, à constante violência moral e aos entraves socioeconômicos ou se converter ao cristianismo com a possibilidade de manter a prática judaica às escondidas. Dessa forma, muitas conversões foram uma consequência da coerção promovida pela coroa com a imposição de leis antijudaicas, e da intolerância de líderes religiosos que pressionavam moralmente as comunidades sefarditas no intuito de converter seus membros. O contexto que levou os judeus a escolher entre a conversão ou a morte, ou entre a conversão e as imposições antijudaicas, teve grande relevância na assimilação social à comunidade cristã e na forma como eram vistos pelos cristãos-velhos.

CAPÍTULO 3

UMA LINHAGEM MANCHADA PELO PECADO: O “PROBLEMA JUDAICO” SE TRANSFORMA EM “PROBLEMA CONVERSO”

3.1 O discurso antijudaico e sua relação com os conflitos políticos em Castela

Segundo Stallaert (2003, p. 6), na sociedade castelhana a comunidade religiosa de nascimento determinava em grande medida a identidade social de um indivíduo, de forma que mudar de religião gerava, em muitos casos, uma condenação social tanto do grupo de origem quanto do novo grupo ao qual o indivíduo se filiava. Esse tipo de condenação foi reproduzido por uma parte dos cristãos que não aceitou a entrada dos convertidos provenientes do judaísmo na sociedade cristã. Por isso, era preciso marcar a diferença entre o “nós” e os “outros”, entre os “verdadeiros” cristãos e aqueles que por diversos motivos, na fala de Alcalá (2011), “se deixaram batizar”, como mostrado no capítulo segundo. Uma parte dos cristãos, portanto, não aceitou a inserção dos neófitos em seu meio.

Quanto ao número desses conversos que teriam de ser, então, introduzidos ao novo grupo religioso, existem apenas estimativas. Ladero Quesada (1995, p. 172) acredita que antes de 1412 havia em torno de 100 mil conversos, número que foi acrescido pelas conversões oriundas da época da implantação das Leis de Valhadolide (1412) e do Debate de Tortosa (1413-1414). Barrio Barrio (2008, p. 240) pondera que os cristãos-novos de Castela, de modo geral, representavam em torno de 5% a 10% da população, somando, ao final do século XV, entre 250 a 300 mil cristãos de linhagem judaica.²⁰³

²⁰³ Benzion Netanyahu (2001), no anexo “A” da obra *The origins of the Inquisition in fifteenth century Spain*, apresenta um estudo acerca da quantidade de conversos para os territórios espanhóis no século XV. Porém, não optamos por sua pesquisa devido às cifras exageradas: de 600 a 700 mil conversos para o final do século XV. Exageros à parte, o apêndice traz informações relevantes sobre como as fontes do século XV e XVI abordavam a quantidade de judeus convertidos ao cristianismo.

Após os períodos de conversão em massa, a utilização do discurso antijudaico contra os conversos se intensificou gradativamente e deixou vestígios de que no sistema simbólico de representação estava se constituindo uma nova identidade para os cristãos de origem judaica, imposta pelos cristãos-velhos que dominavam as relações de poder e se sentiram ameaçados pela entrada na sociedade cristã de membros que até então eram vistos como diabólicos inimigos, e, que, além disso, eram mais bem preparados para as atividades administrativas e financeiras que foram alvo de disputas. Segundo o cristão-novo Fernando Díaz de Toledo, entre uma parte dos conversos havia certo arrependimento quanto à conversão, pois se sentiam mais perseguidos que os judeus e diziam que o cristianismo não lhes valia de nada, porque mesmo sendo cristãos não podiam se defender daqueles que buscavam prejudicá-los (*Instrucción*, p. 96).

Pelo registro de Fernando Díaz de Toledo, após o batismo não houve muitas mudanças positivas para uma parte dos cristãos-novos. Montes Romero-Camacho (1984, p. 69) lembra que, tanto para os judeus convertidos em 1391 quanto para aqueles que se converteram nas décadas seguintes, a conversão não resultou necessariamente em uma mudança na vida e no *status* socioeconômico, uma vez que a maioria continuou vivendo nas mesmas casas e bairros, muitos transformados em bairros cristãos, e mantendo as mesmas profissões e relações sociais de outrora. Para Rábade Obradó (1993a, p. 26), grande parte dos cristãos-novos era composta por comerciantes e artesãos que lutavam para sobreviver com escassos recursos econômicos, e, de modo geral, não participavam das decisões políticas nem de seu controle.

Apenas uma minoria dentre os neófitos conseguiu uma rápida ascensão social, principalmente por meio de cargos e títulos honoríficos concedidos pelo rei, assim como por meio de casamentos com integrantes da nobreza. Essa minoria tinha condições de participar da política e ocupar cargos que a colocava em destaque nas disputas pelo poder, principalmente nas cidades. Segundo Rábade Obradó (1993, p. 27-29), na corte régia – e também nas cidades – existiam “dinastias familiares” a serviço do rei. Essas “dinastias familiares” se formavam em parte pela hereditariedade de determinados cargos, e em parte pela prática de colocar parentes e agregados para ocupar os cargos quando vacantes. Porém, havia

promoções mais comuns, nas quais a pessoa ascendia social e economicamente, mas de maneira modesta, sem conquistar títulos de nobreza e propriedades. O cargo de secretário régio, por exemplo, era um cargo mais simples e que, comumente, não levava aos títulos de nobreza e propriedades.²⁰⁴

No que se refere à ascensão social, Barrio Barrio (2008, p. 240) afirma que “da noite para o dia” aqueles que antes eram judeus passaram, como cristãos, a usufruir de benefícios e ascender a cargos públicos e carreiras eclesiásticas que antes eram impensáveis devido à religião que seguiam. Tiveram a oportunidade de mesclar-se, por meio de casamentos, com as famílias mais ricas, com a oligarquia citadina e participar do círculo econômico e de determinadas redes de poder exclusivas do “mundo cristão”. Até mesmo profissionais mais modestos, longe da realidade dos grandes financistas, como médicos, professores e artesãos tiveram sua rede de clientes e de relações profissionais ampliadas.

Desse modo, buscando a ascensão social, uma parcela dos convertidos, classificada por Gitlitz (1996) como “assimilacionista”, buscou se integrar socialmente, estreitando as relações políticas por meio de casamentos com os cristãos-velhos, mudando de sobrenomes e locais de residência. Nenhum historiador nega que nesse caso houve assimilação social e cultural. O que há é uma discussão acerca do percentual de convertidos que se assimilou ou que se mostrou mais resistente, principalmente à integração religiosa. Na defesa da assimilação completa, encontra-se Benzion Netanyahu (1999), e, na teoria da resistência, Yitzhak Baer (2001). De todo modo, a integração na sociedade cristã castelhana foi uma realidade para um montante dos convertidos, e se intensificou com o passar das décadas, na medida em que os descendentes nasciam em famílias cristãs e eram batizados e criados desde a infância conforme a cultura e religião cristãs.

²⁰⁴ Para além das atividades normalmente desempenhadas pelos judeus, mencionadas no capítulo primeiro deste estudo, Amador de los Ríos (v. 3, p. 13-14) cita algumas áreas e cargos aos quais conversos ascenderam após 1391: conselhos de estado, chancelaria régia, professores da casa real, administração das rendas públicas, juízes, promotores, cátedras e reitorados universitários; ocuparam cargos na cúria papal, sedes diocesanas, episcopais; receberam da coroa senhorios, condados e títulos de nobreza.

Quanto à assimilação, Contreras (1995, p. 470) salienta que ao receber as águas batismais o neófito sentia sobre si o peso terrível de um conjunto organizado de dogmas e de normas morais, éticas e sociais da sociedade cristã. Converter-se envolvia esquecer a cultura e tradição judaica e “apostar na incerteza”. O autor acredita que a assimilação foi tarefa longa e difícil, e ajustar-se à sociedade cristã foi “assunto de gerações”. González Rolán e Saquero Suárez-Somonte (2012, p. 74) corroboram essa hipótese ao defenderem que a transformação mais difícil situava-se no campo das “motivações e crenças”. Além disso, os autores recordam que a conversão incidia também sobre a condição jurídica do neófito, que passava imediatamente a depender das leis, obrigações e sanções estabelecidas pela Igreja.

A assimilação social propiciava aos conversos participar das estruturas de poder que organizavam a vida política e econômica da coroa castelhana, assim como fazer alianças políticas com a oligarquia que comandava principalmente as cidades. Não obstante o fato de algumas linhagens de conversos estarem muito bem integradas às redes cidadinas de poder, como destacado por Barrio Barrio (2008), não podemos ignorar que com a ascensão social de determinados conversos a ira popular aumentava (CARO BAROJA, 2000, v. 1, p. 133), pois a desconfiança e o menosprezo (CONTRERAS, 1995, p. 461) que muitos cristãos-velhos sentiam pelos conversos fazia com que fossem vistos como suspeitos *per se* (ORFALI LEVI, 1994, p. 119). María José Ferro Tavares (1994, p. 312) esclarece que diversos descendentes de judeus, ainda que tivessem nascido em famílias cristãs e sido batizados no cristianismo, não haviam se integrado plenamente à sociedade cristã, apesar de “usufruírem dos instrumentos de poder” pertencentes a ela.

Fazer parte da oligarquia cidadina, com cargos nos conselhos das cidades, era um dos meios mais efetivos de alcançar poder nas cidades castelhanas, locais de maior concentração de conversos. Marquéz Villanueva (2006, p. 45) salienta que, desde o início do século XV, havia uma necessidade de técnicos na área administrativa e econômica que foi em grande parte preenchida por cristãos-novos. Isso se deve principalmente pela importância da formação intelectual na vida dos conversos, nitidamente uma herança dos costumes judaicos. Segundo o autor (2006, p. 45), grande parte dos cristãos-velhos encontrava-se entre a guerra e a agricultura, e resistia em dedicar-se às atividades intelectuais, tão importantes à burocracia

estatal.²⁰⁵ De acordo com Ronald Surtz (1995, p. 548), as pessoas que sabiam ler e escrever rapidamente alcançaram destaque na sociedade castelhana.

Para Barrio Barrio (2008, p. 244) os conversos desempenharam um papel central nas estruturas de poder, pois participavam das facções políticas e rivalidades econômicas inerentes à administração e governança das cidades. Para o autor, de modo algum os conversos devem ser vistos como “um grupo à margem” do desenvolvimento político e econômico das cidades castelhanas. Concordamos com Barrio Barrio, porém ressaltamos que nem todos os conversos tiveram a possibilidade de participar dessa oligarquia, nem todos fizeram parte das “elites de poder” (RÁBADE OBRADÓ, 1993). A grande maioria manteve-se alheia dos grupos que disputavam o poder e os cargos de destaque.

Entre os anos de 1391 e 1415 – período do programa de conversões em Castela – houve um aumento das dificuldades de convivência e o que antes era um “problema judaico” se tornou um “problema converso” (LADERO QUESADA, 1994, p. 47).²⁰⁶ Ladero Quesada e Carlos del Valle Rodríguez (2002, p. 52) são dois dos poucos autores citados nesta tese que acreditam que o “problema converso” já era uma realidade antes de 1449. De modo geral, é consenso entre a historiografia que o “problema converso” só surgiu após 1449, pois até então os cristãos-novos haviam tido facilidade em se integrar à sociedade cristã, angariando ascensão socioeconômica e mantendo relações políticas por meio de casamentos. Porém, acreditamos que a integração plena não se constituiu em uma realidade para todos os cristãos-novos. Por isso, defendemos que os motivos que impossibilitaram a plena integração estiveram presentes desde as conversões forçadas de 1391 e se basearam, nesse momento, principalmente em questões religiosas e culturais.

Uma carta emitida por Henrique III (1390-1406) à cidade de Burgos em 1392 nos leva a interpretar os acontecimentos dessa forma. Os conversos reclamaram ao rei

²⁰⁵ Em 1957, Marquéz Villanueva publicou o artigo *Conversos y cargos concejiles en el siglo XV* no qual realizou um levantamento dos personagens, linhagens e cargos ocupados. Desde então seu artigo se tornou citação indispensável para as pesquisas que abordam a ocupação de cargos administrativos na governança das cidades e na corte régia. O artigo compõe a compilação de doze textos em *La España judeoconversa* (MARQUÉZ VILLANUEVA, 2006).

²⁰⁶ Vide nota 5.

que os cristãos-velhos “por lhes quererem mal” estavam cometendo atos reprováveis, como caluniá-los e prendê-los sem motivo em cárceres privados (CANTERA BURGOS, 1952, p. 27; 55). Na advertência, o monarca deixa claro que se algum converso tivesse que ser punido judicialmente, que fosse preso nos cárceres do município. Mas a questão era outra, os conversos eram, sem motivo, aprisionados por alguns cristãos-velhos. O monarca adverte os cristãos-velhos defendendo que “os cristãos vindos à fé católica” devem ser “tratados como irmãos e devem gozar de nossos privilégios, liberdades e costumes” (CANTERA BURGOS, 1952, p. 27; 55).²⁰⁷ Como sustenta Carlos del Valle Rodríguez (2002, p. 52), a carta emitida pelo rei Henrique III mostra que logo após os episódios de conversão em massa as “raízes do conflito” não estavam baseadas na ocupação de cargos importantes na administração pública, mas na “aversão e desconfiança que já existiam antes da conversão”.

Alguns anos depois a queixa se repetiu com foco na disputa por cargos. O cardeal João de Torquemada, em sua obra *Tractatus contra Madianitas et Ismaelistas*,²⁰⁸ descreveu o conteúdo de uma carta enviada em 1406 pelos conversos da cidade de Toledo ao monarca Henrique III e a resposta do rei às reclamações. Os conversos disseram que estavam sofrendo “injúrias e prejuízos” porque alguns cristãos-velhos da cidade de Toledo e de outras partes da coroa os impossibilitavam de ocupar os cargos e dignidades aos quais tinham direito. Em resposta enviada aos alcaides e nobres toledanos, o rei ordenou que “honrem e aceitem [...] os fiéis cristãos recém-convertidos [...] para qualquer cargo ou dignidade com que se honre aos cristãos-velhos” não somente da cidade de Toledo, mas de todas as localidades da coroa. O monarca complementou as exigências ao solicitar que os conversos fossem protegidos e defendidos de qualquer prejuízo aos bens e a si próprios, e que pudessem desfrutar de todos os “privilégios, honras, costumes, vantagens e proveitos, igual aos demais cristãos-velhos” (*Tractatus*, p. 328).

Além das cartas emitidas pelos monarcas, os sermões de frei Vicente Ferrer são uma constatação de que os conversos eram estigmatizados porque já haviam sido

²⁰⁷ O manuscrito da carta está localizado na Biblioteca Municipal de Burgos, classificado sob o número 2702. Cantera Burgos (1952, p. 55) citou a carta na íntegra.

²⁰⁸ Daqui em diante, *Tractatus*.

ou descendiam de judeus. Existem vários sermões de frei Vicente Ferrer, de diferentes localidades da coroa de Castela, que criticam o tratamento dispensado pelos cristãos-velhos aos conversos. Como exemplo, citamos o sermão pregado em 1411, em Cidade Real, no qual o frei pede aos cristãos-velhos que não insultem os conversos de *marrano*, *retajado* e *perro*.²⁰⁹

Ao que parece, os pedidos de frei Vicente Ferrer e dos monarcas castelhanos não surtiram efeito, pois em 1434 o papa Eugênio IV (1431-1447), durante o Concílio da Basileia (1431-1449), não só precisou defender a isonomia entre cristãos-velhos e conversos, como atestou que era “mais digno ser regenerado pelo espírito que nascer da carne” (*Tractatus*, p. 325-326).²¹⁰ Desse modo, o papa decretou que os recém-chegados à fé de Cristo deveriam usufruir “dos privilégios, liberdade e imunidades das cidades e lugares onde foram regenerados pelo sagrado batismo” e deveriam aproveitar de todos os direitos que “os outros conseguem somente pela razão de seu nascimento e origem” (*Tractatus*, p. 325-326).²¹¹

Levando em consideração as reclamações dos cristãos-novos e as admoestações lançadas desde o poder secular e espiritual, defendemos que os conflitos de convivência entre cristãos-velhos e conversos se assimilavam muito aos conflitos de convivência anteriores à conversão ou que ainda se mantinham entre cristãos e judeus. Esses conflitos estavam relacionados a três vertentes principais: religião, cultura e relações socioeconômicas. Quanto à religião, as acusações de batismo dissimulado e possível manutenção do judaísmo sempre foram lembradas nos

²⁰⁹ O sermão foi pregado por frei Vivente Ferrer em 21 de junho na festa de São João Batista. De acordo com Cátedra (1997), o manuscrito (CC179) encontra-se em Valência no *Colegio del Corpus Christi*. Na Quaresma de 1413, frei Vicente Ferrer pregou um sermão na cidade de Valência, coroa de Aragão. Nesse sermão o frei lembrou a observação feita em Cidade Real, pois em Aragão os conversos também eram estigmatizados pelo fato de anteriormente terem professado o judaísmo. Millás Vallicrosa (1950) analisou o sermão e utilizou-o como base para defender que frei Vicente Ferrer não possuía “tendências antisemitas”, como apontado por cronistas judeus dos séculos XV e XVI e por alguns historiadores.

²¹⁰ O cardeal João de Torquemada participou do Concílio da Basileia e descreveu em sua obra o decreto papal. Provavelmente exerceu influência na defesa daqueles cristãos que, igualmente a ele, descendiam de linhagem judaica.

²¹¹ Todos os autores pró-conversos do debate de 1449 mencionam o Concílio da Basileia: o cardeal João de Torquemada (*Tractatus*, p. 106); o relator Fernando Díaz de Toledo (*Instrucción*, p. 102; 106; 118; 119) o bispo Alonso de Cartagena (*Defensorium*, p. 215; 297; 365); o jurista Alonso Díaz de Montalvo (*La causa conversa*, p. 169; 199); e o bispo Lope de Barrientos na obra *Contra algunos cizañadores* (128; 131; 134) e em *Respuesta a una duda* (189-190).

conflitos; a cultura cristã influenciou na manutenção de um sistema simbólico de representação que igualava judeus e conversos; e as relações socioeconômicas eram conturbadas devido à ocupação de importantes cargos e devido à prática da usura.

Como outrora ocorria com os judeus, os argumentos econômicos contrários aos conversos se entrelaçavam aos argumentos teológicos que eram vociferados à multidão por religiosos que incitavam o ódio contra os cristãos-novos. A população desfavorecida era o foco das pregações e, geralmente, respondia a contento dos pregadores. Uma rebelião descoberta em 1434 exemplifica bem a influência dos pregadores sobre a população. Um franciscano português liderou um grupo de cristãos-velhos cujo plano era tomar Sevilha e matar os conversos. Após a descoberta dessa rebelião em 1434, passaram-se quinze anos até o primeiro episódio de ataques coletivos contra os cristãos-novos. Os ataques ocorridos na cidade de Toledo em 1449 foram os primeiros de muitos outros que se repetiram nas cidades castelhanas, conforme mostra o quadro abaixo.

Quadro 2: Ataques aos conversos (Castela, 1449-1478)

Cidade	1449	1459	1462	1463	1464	1465	1467	1468	1470	1471	1473	1474	1476	1478
Andujar											x			
Baeza											x			
Burgos		x			x		x			x				
Carmona			x									x		
Cidade Real	x						x				x	x		
Córdoba											x			
Écija											x			
Jaén											x			
Segóvia												x	x	
Sepúlveda								x						
Sevilha			x	x		x	x				x			
Toledo	x					x	x							x
Ubeda											x			
Valhadolide					x				x			x		

Fonte: Elaboração própria a partir de: BENITO RUANO, 1961, p. 83-120; CARO BAROJA, 2000, v. 1, p. 139-145; GIORDANO, 2010, p. 43-91; MACKAY, 1972, p. 33-67; MONSALVO ANTÓN, 2014, p. 270.

Nota: Caro Baroja (2000, v. 1) menciona os acontecimentos da data 1473 como 1474.

Não temos detalhes sobre todos os conflitos entre conversos e cristãos-velhos, alguns apenas são mencionados nos documentos oficiais, de modo que entram na “estatística”, mas sem informações suficientes para detectarmos possíveis causas.

Ademais, certamente existiram vários outros momentos nos quais os conversos sofreram algum tipo de violência ou tiveram seus bairros atacados, e que os tumultos foram resolvidos pelos dirigentes do município sem maiores alardes ou sem a necessidade do auxílio régio, não sendo, desse modo, inseridos nas estatísticas mais gerais. No quadro 2 nota-se que as cidades com mais casos registrados de ataques aos conversos encontravam-se no sul de Castela, como apresentado no mapa 3.

Mapa 3: Violência contra as comunidades judaicas (Castela, séc. XIV-XV)



Fonte: MONSALVO ANTÓN, 2014, p. 270

São cidades que possuíam uma grande comunidade judaica que em parte foi convertida entre 1391 (mapa 2), principalmente, e as duas primeiras décadas do século XV. Portanto, essas cidades tinham um grande contingente de cristãos-novos e inevitavelmente os problemas foram mais visíveis. Apesar de estarem localizadas na parte norte de Castela, as cidades de Burgos, Segóvia e Valhadolide também possuíam muitos judeus antes de 1391 e, por consequência muitos cristãos-novos.

Toledo, por ser a sede da monarquia, contava, desde a época do reino visigodo, com uma importante população judaica, cuja maioria dos membros foi convertida em 1391. Por sua vez, Cidade Real teve todos os judeus convertidos.

De todos os ataques listados no quadro, apresentamos o ocorrido em 1449 e 1467 em Toledo; o ataque de 1449 e 1474 contra os conversos de Cidade Real; e o conflito iniciado em Córdoba, em 1473, que se estendeu para todas as demais cidades marcadas no quadro para esse ano.

3.1.1 A revolta de Toledo de 1449

A revolta de Toledo tornou-se o mais grave ataque ocorrido até então contra os cristãos de linhagem judaica. Apresentou, segundo Cantera Montenegro (1997, p. 14), algumas características “inovadoras quanto à evolução do antijudaísmo” castelhano, uma vez que não foi direcionada contra os judeus, mas contra os conversos. Outro fator de destaque foi o desenrolar dos acontecimentos e os argumentos usados contra o monarca João II durante a rebelião, que lembravam em parte a disputa (1350-1369) entre Pedro I e Henrique de Trastâmara, apresentada no capítulo segundo. Adiante retomaremos essa analogia.

A revolta de Toledo (1449) eclodiu como uma rebeldia contra o monarca, mas que, ao longo de seu desenrolar, foi adquirindo outros objetivos políticos. O estopim para a revolta foi a obrigatoriedade de um empréstimo exigido pelo condestável Álvaro de Luna em 25 de janeiro de 1449.²¹² Os dirigentes políticos da cidade não concordavam com a obrigatoriedade porque feriam os foros e privilégios da cidade de Toledo. Eles tentaram argumentar no sentido de cancelar a arrecadação do valor

²¹² Em espanhol usa-se o termo *condestable* ou *valido* para se referir ao homem de confiança do rei, que era o principal assessor e conselheiro, e comandante do exército real na ausência do monarca.

imposto, mas em vão. Álvaro de Luna foi irredutível e autorizou a prisão daqueles que não contribuíssem.²¹³

Sem alternativa, o conselho da cidade ordenou que o tesoureiro Afonso Cota gerenciasse a arrecadação do empréstimo. Ao que parece, a rebelião começou quando um artesão cristão-velho se recusou a pagar e foi arrastado até a prisão. A população se revoltou contra aquilo que considerou uma injustiça e, juntamente com lideranças civis e eclesiásticas da cidade, se voltou contra os arrecadadores que eram cristãos-novos. Estes foram acusados de cumplicidade com Álvaro de Luna e partícipes de toda a espoliação econômica que o condestável impunha à cidade de Toledo e à coroa (BENITO RUANO, 1961, p. 35; HOWELL, 2002, p. 22).

Em meio ao tumulto, os conversos foram acusados de apostasia religiosa. Sob palavras de ordem a população se reuniu na catedral e decidiu prender Afonso de Cota por traição, e os demais conversos por infidelidade ao cristianismo. O tesoureiro conseguiu fugir, mas sua casa, juntamente com a de outros conversos, foi saqueada e queimada. Alguns moradores, no intuito de preservar seus bens, entraram em luta com os cristãos-velhos e foram mortos. Um dos líderes do grupo cristão-novo, João de Ciudad foi morto e pendurado pelos pés na praça de Zocodover, principal praça da cidade e próxima à fortaleza militar (GONZÁLEZ ROLÁN; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, 2012, p. 19).

O ex-alcaide Pedro Sarmiento se autodeclarou líder da revolta e comandante da fortaleza militar, fechando as quatro portas de acesso à cidade.²¹⁴ Ele contou com o apoio de alguns componentes da oligarquia, de alguns clérigos e de Marcos García de Mora, mentor intelectual de toda a documentação produzida pelos revoltosos

²¹³ Praticamente todos os historiadores que estudam o “problema converso” possuem alguma análise sobre os acontecimentos de 1449, de modo que a bibliografia sobre o assunto é extensa e repetitiva. Nesta tese, baseamo-nos primeiramente em Benito Ruano (1961), que possui umas das mais completas descrições sobre os acontecimentos e sua cronologia. Como suporte, citamos também outros autores.

²¹⁴ Pedro de Sarmiento era membro da nobreza, da família de Santa Marta e já havia sido *repostero mayor* do rei João II – desempenhava as atividades de um mordomo – e posteriormente *alcalde de alzadas* – desempenhava as funções de juiz de última instância – da cidade de Toledo, cargo perdido em 1446. Segundo Nicholas Round (1966, p. 391), Pedro Sarmiento tinha “bastante consciência de sua origem aristocrática”. De acordo com Round, o que provavelmente fez com que Pedro Sarmiento aderisse à revolta foi o desgosto com a perda do cargo de *alcalde* em 1446, intensificado pelo fato de, em fins de 1448, o cargo não retornar para ele, mas ser transferido para Álvaro de Luna.

durante o ano no qual a rebelião transcorreu.²¹⁵ Após a tomada de poder, Pedro Sarmiento dissolveu o conselho da cidade e prendeu ou expulsou aqueles moradores que se opuseram a suas decisões ou que se mantiveram leais ao monarca (BENITO RUANO, 1961, p. 36).

Em relação aos conversos, cuja lealdade à monarquia era conhecida, Pedro Sarmiento lançou, formalmente, a acusação de heresia.²¹⁶ Com o aval de um vigário da catedral de Toledo, que não possuía jurisprudência para tomar essa decisão, foi nomeada uma comissão para investigar as denúncias de infidelidade religiosa, pois os conversos eram acusados de seguir o judaísmo às escondidas. Depois de realizada a investigação que, segundo seus responsáveis, confirmou as denúncias, alguns conversos foram presos. Sob tortura, confessaram as práticas judaicas e foram condenados à pena capital com morte na fogueira e perda dos bens, confiscados pelo novo governo da cidade (HOWELL, 2002, p. 23).

Da forma como a investigação ocorreu, pode-se pensar que o tribunal religioso foi usado com motivos políticos. Nesse caso não importa a veracidade das acusações de apostasia, mas a constatação de que os “elementos simbólicos e político-jurídicos” existentes na sociedade encontravam-se imbricados em uma disputa pelo poder na qual era preciso purgar os males que afetavam essa sociedade (SILVA, 2009, p. 27). Utilizando-se dos recursos de coerção social e simbólica disponíveis naquele momento, os revoltosos optaram por um julgamento que seguia o ritual inquisitorial para legitimar a punição daqueles que foram considerados traidores da cidade e do cristianismo.

²¹⁵ Não há muitas informações sobre Marcos García de Mora. Sabemos apenas que era cristão-velho, bacharel em direito e, no ano de 1449, foi o suporte intelectual de Pedro Sarmiento na rebelião. As fontes da época apontam que era filho de lavradores da aldeia de Maçarambros, apesar de ele próprio se dizer filho de um fidalgo e natural da cidade de Toledo.

²¹⁶ A Igreja não possui uma definição para o termo heresia, mas para o termo herege. O *Codex Iuris Canonici* define herege como aquele cristão que nega ou duvida de qualquer verdade da fé e se obstina em reproduzir o erro mesmo sendo a ideia reprovada pelas autoridades eclesiásticas. Porém, o historiador não pode aceitar a definição oficial da Igreja para embasar sua definição – como não pode aceitar de qualquer outra instituição –, visto que incorreria em submeter a interpretação histórica à filiação dogmática. O historiador deve considerar como herege quem foi definido deste modo pelas autoridades eclesiásticas. Essa regra também vale para o conceito de heresia, que na interpretação do historiador deve ser “um fato institucional, não apenas doutrinal” (KOCHAKOWICZ, 1987, p. 302; 304).

Todos esses acontecimentos ocorreram entre final de janeiro e abril, pois em primeiro de maio o monarca havia levado suas tropas para perto da cidade de Toledo. Desde então, os rebeldes mantiveram contato com o rei buscando um acordo para entregar a cidade. Os amotinados exigiam que o monarca entrasse na cidade com um número reduzido de soldados e que não estivesse acompanhado de Álvaro de Luna e seus aliados; que Pedro Sarmiento fosse mantido à frente da cidade como alcaide; e que nenhum dos envolvidos fosse penalizado pelos acontecimentos, nem perdesse os espólios oriundos do conflito (BENITO RUANO, 1961, p. 40-41). As exigências não foram aceitas por João II, que se dirigiu com sua tropa até Toledo. Chegando aos arredores da cidade em 08 de maio de 1449, o monarca exigiu que a cidade fosse entregue. Como resposta, recebeu “gritos de guerra, flechas e pedras [...], cavaleiros armados e soldados de infantaria [em] um repentino ato de audácia” (*Sermo in die beati Augustini*, p. 72).

Após a ofensiva contra o monarca, Pedro Sarmiento enviou uma comitiva com uma carta *Suplicación y requerimiento*,²¹⁷ na qual explicava os motivos da revolta, não contra o rei, mas contra Álvaro de Luna e os conversos que o apoiavam. Na carta, Álvaro de Luna foi descrito como um usurpador das riquezas e do poder monárquico, que buscava destruir e roubar a coroa e seus súditos. Além disso, ele foi acusado de proteger os conversos, que eram “pessoas heréticas e infiéis [...] inimigos de nossa santa lei e de nosso rei” que têm fama de “judaizar e guardar os ritos e cerimônias dos judeus [...] abjurando do batismo que receberam e demonstrando por obras e palavras que o receberam apenas no couro e não no coração” (*Suplicación y requerimiento*, p. 5).

As acusações lançadas contra os conversos na carta anunciavam a mais dura medida que estava por vir, a lei conhecida como *Sentencia-Estatuto*. Em sessão plenária, no dia 5 de junho de 1449, o conselho da cidade, presidido por Pedro Sarmiento em nome dos alcaides, juízes, cavaleiros, escudeiros e povo da cidade de Toledo, promulgou a *Sentencia-Estatuto*. De acordo com o conselho, a lei estava

²¹⁷ Não foi preservado um exemplar da carta *Suplicación y requerimiento*, apenas um resumo de seu conteúdo na *Crónica del Halconero de Juan II* e na *Crónica de Juan II*. Ambos os relatos da carta se encontram na íntegra em González Rolán e Saquero Suárez-Somonte (2012).

alicerçada em um privilegio que a cidade recebeu do rei Afonso, sem mencionar qual, e nas leis canônicas e leis de Castela. Segundo a lei,

[...] conversos pretéritos, presentes e por vir [...] descendentes da perversa linhagem dos judeus [...] por serem suspeitos na fé de nosso Senhor e Redentor [...] por razão das heresias e delitos, insultos e crimes por eles cometidos, sejam tidos, como o direito os tem, por infames, inábeis, incapazes e indignos para ter qualquer ofício e benefício público e privado na cidade de Toledo [e] dar testemunho e fé como escrivães públicos ou como testemunhas [...] pelos quais pudessem fazer injúrias, agravos e maus tratos aos cristãos-velhos *lindos* [...]. (p. 26-30).²¹⁸

A lei tornava os conversos de linhagem judaica “inábeis, incapazes e indignos” (*Sentencia*, p. 28) de ocupar quaisquer cargos públicos ou privados, de receber quaisquer honrarias ou benefícios, e testemunhar contra os cristãos-velhos. A principal justificativa era que os conversos eram “suspeitos na fé de Cristo [...] judaizando [...] e guardando os ritos e cerimônias da lei velha” (*Sentencia*, p. 28). As demais justificativas embasavam-se nas acusações de que os cargos que os conversos possuíam haviam sido adquiridos “por compra [...], favores e outras sutis e enganosas maneiras” (*Sentencia*, p. 22). Nessa perspectiva, tudo havia sido feito em malefício da coroa, do rei e dos cristãos-velhos, pois os conversos praticavam “delitos e crimes” contra o “serviço de Deus, do senhor rei e do bem público da cidade” de Toledo (*Sentencia*, p. 23).

O texto da lei se repete nas críticas aos conversos e, de formas diferentes, aborda a acusação de infidelidade religiosa, de desonestidade no trato com o dinheiro e a administração pública, e de traição política à coroa e aos cristãos-velhos por apoiarem o valido Álvaro de Luna. No contexto dessas três justificativas, várias acusações foram feitas contra os cristãos-novos, algumas delas baseadas em tópicos antijudaicos presentes no sistema simbólico de representação reproduzido por uma parte dos cristãos-velhos toledanos.

A implantação da *Sentencia-Estatuto* na cidade de Toledo gerou um “mal estar” entre os conversos e os cristãos-velhos de diferentes regiões da coroa. Em um plano prático e imediato, a lei afetou especificamente quatorze escritanias ocupadas

²¹⁸ O epíteto *lindos* será abordado adiante no subcapítulo 3.2, assim como os pormenores da implantação da *Sentencia-Estatuto* e os debates gerados em torno da lei.

por cristãos-novos na cidade de Toledo.²¹⁹ Posteriormente a lei serviu para o acirramento dos conflitos, uma vez que havia uma prerrogativa jurídica para a estigmatização e exclusão social dos cristãos de linhagem judaica, e serviu também como base para a criação dos estatutos de pureza de sangue em diferentes instituições eclesiásticas e seculares, que objetivavam proibir a participação de membros de linhagem judaica (PÉREZ FERREIRO, 2002, p. 75).²²⁰ Como destaca Cantera Montenegro (1997, p. 15), a “transcendência histórica” da *Sentencia-Estatuto* vai muito além dos acontecimentos de 1449.

Apesar do “mal estar” causado em Castela, apenas em Cidade Real, além obviamente de Toledo, as discussões acerca da lei toledana causaram tumultos. Sabendo dos acontecimentos em Toledo, os líderes da comunidade de cristãos-novos de Cidade Real começaram a se armar (18 de junho) esperando possíveis ataques. João Falcón e João González Pintado organizaram a defesa do bairro com mais de trezentos homens e ameaçaram queimar a cidade caso o bairro fosse atacado.²²¹ Porém, as discussões acerca da implantação da *Sentencia-Estatuto* desencadearam um conflito que se estendeu entre os 7 e 20 de julho de 1449. Segundo Beinart (1983, p. 69-70), houve fuga de moradores, saques, incêndio de casas, assassinatos e corpos arrastados pelas ruas. Vinte e dois conversos morreram, dentre eles pessoas humildes, o que para o autor significa que o ataque não visou apenas os conversos mais ricos da cidade, visou a todos. Apesar dos ataques, os cristãos-velhos defensores da *Sentencia-Estatuto* não conseguiram implantar a lei em Cidade Real.

²¹⁹ Os escrivães municipais eram funcionários que redatavam os documentos e as atas das reuniões do conselho que governava a cidade.

²²⁰ Pérez Ferreiro (2002, p. 75), ao contrário de Vidal Doval (2013, p. 7), defende que a *Sentencia-Estatuto* foi o primeiro estatuto de pureza de sangue. No final do século XV, algumas instituições eclesiásticas acrescentaram em seus regimentos um estatuto e, a partir de então, somente candidatos sem ascendência judaica poderiam ser membros dessas instituições. Os estatutos foram largamente utilizados nos séculos XVI e XVII, com menor intensidade nos séculos XVIII. Ordens religiosas, ordens militares, universidades, corporações de ofícios são exemplos de instituições que aderiram aos estatutos com o objetivo de destacar o comprometimento com os valores da sociedade espanhola (DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1993, 144).

²²¹ João Falcón e João González Pintado estão na lista de cristãos-novos condenados pela Inquisição de Cidade Real, como veremos no capítulo quarto. As testemunhas de ambos os processos, apontam detalhes dos acontecimentos de 1449 em Cidade Real.

Entre abril e maio de 1450, João II mandou publicar as bulas papais de condenação à revolta e à lei discriminatória. A bula *Si ad Reprimendas* (p. 265-269) condenou Pedro Sarmiento e seus seguidores pela atitude de *lesa magestatis* contra o rei João II e pelas violências contra clérigos e leigos. A bula *Humani Generis Inimicus* (p. 253-257) reconheceu o direito de todos os conversos, independentemente da procedência religiosa, de terem os mesmos direitos que os cristãos-velhos e proibiu qualquer diferenciação, principalmente no que se refere ao acesso a honras, cargos públicos e eclesiásticos.

A reação da oligarquia toledana acerca da bula *Humani Generis Inimicus* colocou em risco o acordo de paz que havia acabado com a revolta. Desse modo, João II solicitou ao papa a suspensão da bula que condenava a discriminação dos cristãos-novos, e, em outubro de 1450, a bula foi anulada com a justificativa de evitar “discórdia, tumultos e grandes males” e “para que reine perpetuamente a paz” (*Suspensio*, p. 283).²²² Em 21 de março de 1451, o rei emitiu um indulto para todos os moradores da cidade de Toledo, perdoando-os da má conduta – desrespeito ao rei, roubos e assassinatos – durante os meses de rebeldia. Além disso, o monarca se calou quanto à validade da *Sentencia*, o retorno dos conversos expulsos da cidade e a restituição dos cargos. Não bastassem as atitudes do rei, em novembro de 1451, Nicolau V emitiu uma bula *Inter Curas Multiplices* (p. 297-299) autorizando o estabelecimento de um Tribunal Inquisitorial em Castela. Porém, a bula nunca foi publicada. Talvez o monarca João II acreditasse que os acontecimentos de 1449 já haviam servido como um aviso para os conversos, tanto no que se refere às ambições políticas e sociais, quanto àqueles que se mantinham fiéis ao judaísmo.

A anulação das bulas condenatórias pelo papa e as atitudes do rei mostraram quão suscetíveis eles estavam às pressões políticas. A atitude de ambos certamente foi mal recebida pelos conversos de toda a coroa. Estava claro que os cristãos-novos encontravam-se desamparados, e isso resultou na grande quantidade de ataques que ocorreram durante o governo de Henrique IV (1454-1474), uma vez que ele foi tão negligente quanto João II em enfrentar os grupos da nobreza que faziam

²²² O título da bula deixa claro o motivo de sua escritura: *Suspensio executionis cuiusdam littere emanate ad instanciam regis Castelle super facto Iudeorum de Ispania* [sic]. Daqui em diante, *Suspensio*.

oposição ao seu reinado e à inserção dos conversos nas estruturas de poder que controlavam a sociedade castelhana.

Desse modo, tanto em Cidade Real, quanto em Toledo os principais culpados pelos ataques aos conversos não foram punidos. Pedro Sarmiento pôde sair da cidade em janeiro de 1450 com todas as riquezas acumuladas durante os saques e apreensões efetuadas contra os toledanos que ele próprio condenou à prisão. Os dois clérigos envolvidos na revolta foram presos. Marcos García de Mora, braço direito de Pedro Sarmiento, foi morto e esquartejado em dezembro de 1449, servindo de exemplo para qualquer toledano comum que pensasse em atentar contra a soberania monárquica (BENITO RUANO, 1961, p. 58-60).²²³

Quanto ao desfecho final dos revoltosos, o rei João II já havia sido aconselhado por meio de um sermão sobre os resultados de uma possível não condenação ou brandura nas penas. Um clérigo lembrou que “o discurso [dos revoltosos] se espalha como um tumor maligno”, de forma que se não fossem punidos com a espada espiritual e com a espada secular, “todo vosso reino ficará infestado com o veneno do cisma e da heresia” (*Sermo in die beati Augustini*, p. 76), pois, como afirmou o clérigo, no fim dos tempos, alguns darão atenção a espíritos sedutores e a doutrinas demoníacas (1 Timoteo 4, 1). O autor do sermão não especifica as penas que os revoltosos deveriam receber, mas nesse trecho claramente se referiu, como fez em outros, ao procedimento inquisitorial. Nesse sentido, os revoltosos deveriam ser julgados como heréticos e excomungados pelo tribunal episcopal, e depois encaminhados ao braço secular, isso é, ao rei, para que pudessem receber as punições cabíveis: perda de bens e pena capital.

Não obstante os conselhos do clérigo no sermão, a impunidade marcou o desfecho da rebelião contra o rei João II e os ataques contra os conversos. Porém, como destaca Rosa Vidal Doval (2013, p. 8), o fim da revolta não foi o fim das disputas com os conversos. Essa sensação de impunidade, somada ao acirramento dos conflitos sociais e políticos em Castela, propiciou outros ataques aos cristãos de

²²³ Pedro Sarmiento saiu de Toledo sob protesto de parte da população, provavelmente aqueles que haviam sido prejudicados. Levava consigo 200 mulas repletas de despojos: ouro, prata, joias, tapetes e tecidos da Holanda e Inglaterra. Ao longo de meses de percalços e roubos pelo caminho, recebeu refúgio no reino de Navarra.

linhagem judaica depois de 1449 ratificando a concepção que o “problema judaico” havia se transformado em “problema converso”, que também se constituiu com base em um sistema simbólico de representação, que propiciava identificar os conversos como uma constante ameaça.

Além dos conversos serem vistos como uma ameaça, Cantera Montenegro (1997, p. 13) destaca que ao “problema converso” se relacionaram os fatores político, econômico, social e religioso, de modo que, pode-se dizer que três conflitos se aglutinaram. Um conflito político marcado pelas disputas de poder entre nobreza rebelde e os partidários de Álvaro de Luna; um conflito social próprio do âmbito urbano entre os grupos que lutavam pelo controle das cidades e motivado pela obrigatoriedade do empréstimo; e, por fim, um conflito especificamente contra os conversos, que tinha por base a disputa pelo poder no conjunto das oligarquias que comandavam as cidades e o antijudaísmo que até então era destinado apenas aos judeus.

Nota-se pela *Sentencia-Estatuto* uma tendência que, segundo Orfali Levi (1994, p. 123), era comum na sociedade cristã-velha, a de considerar todo converso como “judeu de coração”. Tal fato deve-se, talvez, porque julgassem com base nos motivos que levaram à conversão, como mostrado no capítulo anterior. Além disso, existia a crença nos tópicos forjados, discutidos no capítulo primeiro, que passaram a ser imputados aos conversos: dedicação a ofícios vis, perigo social por suas atividades médicas e infiltração em cabildos e ordens religiosas. A ideia da “infiltração” levava à teoria do golpe, pois se acreditava que os conversos buscavam minar as estruturas do cristianismo “a partir do seu interior” (KRIEGEL, 2006, p. 49). Mesmo depois de décadas e num período no qual a assimilação dos conversos “já era plena” (ORFALI LEVI, 1994, p. 123), o discurso antijudaico ainda se fazia presente e sustentava um sistema simbólico de representação que embasava a marcação da diferença entre cristãos-velhos e conversos, estigmatizando os últimos a partir dos *topoi* utilizados contra os judeus, característica comum também às outras revoltas contra os cristãos-novos.

3.1.2 Toledo, 1467

O tumulto ocorrido na cidade de Toledo em 1467 teve como pano de fundo a rebeldia de uma parte da nobreza contra o rei Henrique IV. De um lado os conversos partidários do monarca, e de outro os cristãos-velhos do bando contrário ao rei e partidários do infante Afonso de Trastâmara, que prometia acabar com a intromissão dos conversos na política e economia de Castela.²²⁴ O estopim para os enfrentamentos e o ataque aos conversos foi a invasão de uma igreja e o assassinato de um padre. O alcaide de Toledo, o converso Alvar Gómez, que havia sido excomungado, entrou na igreja e iniciou uma discussão com o padre que ministrava a missa. Na confusão, um padre que assistia à missa foi morto por impedir que Alvar Gómez chegasse ao altar. Imediatamente os fiéis que estavam na igreja acusaram os conversos de odiar o cristianismo e a Igreja. A população se dirigiu ao bairro de cristãos-novos, onde os combates se estenderam por três dias (CARO BAROJA, 2001, v. 1, p. 139-141).²²⁵

Provavelmente o bando favorável ao infante aproveitou o incidente na igreja para apoiar o tumulto popular e ter um motivo para atacar os aliados do monarca na cidade de Toledo. Porém, as crônicas relatam que muitas casas foram queimadas e pessoas mortas, o que nos leva a crer que os ataques se dirigiram aos conversos como um todo, e não apenas àqueles que se envolveram no incidente ou que eram partidários do monarca. De todo modo, os líderes do grupo cristão-novo foram enforcados em praça pública e outros membros expulsos da cidade. MacKay (1972,

²²⁴ Afonso de Trastâmara (1453-1468) – “o inocente” – e Isabel de Trastâmara (1451-1504) – coroada como Isabel I de Castela em 1474 – eram filhos do segundo casamento do rei João II (1406-1454). Ambos os irmãos viveram afastados da corte régia e próximos à mãe, que sofria de demência. Quando Henrique IV descobriu que uma parte da nobreza buscava depô-lo usando os irmãos como arma de disputa política, ordenou que os irmãos fossem levados ao palácio de Segóvia, uma das residências oficiais da família real. Afonso de Trastâmara aconselhado por uma parte da nobreza passou a disputar a coroa com Henrique IV. Porém, morreu aos 15 anos. Até 2013 acreditava-se que o motivo fosse a peste negra, mas, após análise dos restos mortais, Morales Muñiz e Caro Dobón (2013) descartaram essa hipótese. Os pesquisadores apresentaram a hipótese de envenenamento. Nesse contexto de embate político, surgiu a acusação de que a única filha do monarca Henrique IV não era legítima. Ela era chamada pelos inimigos de Henrique IV como Joana a *beltraneja* por acreditarem que era filha do nobre Beltrão de la Cueva, conselheiro do rei. A morte do irmão e a suposta ilegitimidade de Joana deram condições para que Isabel fosse considerada a única herdeira legítima do trono de Castela.

²²⁵ Esse episódio de ataque aos conversos em 1467 também é conhecido como *el fuego de la Magdalena*, porque o nome do bairro de cristãos-novos era *Magdalena* e teve muitas casas e lojas incendiadas.

p. 52) recorda que a morte de conversos pela população de Toledo é um indício de que a assimilação social dos conversos à sociedade cristã poderia não ser tão bem sucedida quanto afirmam alguns autores.

Concordamos com Mackay, pois a ascensão social conquistada por meio de cargos, as parcerias políticas com determinados bandos e os casamentos que se realizaram em grande parte entre a alta nobreza e as famílias mais ricas de conversos não são necessariamente um espelho para toda a comunidade de cristãos-novos. Se a população mais humilde de cristãos-velhos abraçava as causas dos bandos oligárquicos durante os tumultos e, como atestam as fontes, lembravam os estigmas e a suposta infidelidade religiosa dos conversos, podemos pensar que uma parcela dos conversos não se encontrava totalmente assimilada, principalmente porque esses novos cristãos não eram aceitos como iguais, como “verdadeiros” cristãos. Desse modo, não se tratava apenas de lutas entre facções políticas lideradas por nobres, tratava-se também de um conflito social no qual a população mais humilde buscava afastar de si aqueles indivíduos que, assim como os judeus, eram vistos como os causadores das dificuldades econômicas e como infiéis.

3.1.3 Córdoba, 1473

O incidente que levou aos conflitos de 1473 ocorreu durante uma procissão e envolveu a uma confraria cujos membros se autointitulavam cristãos-velhos *lindos*. Um dos focos da confraria era pregar contra os conversos. Dentre seus membros, encontrava-se o ferreiro Alonso Rodríguez, orador muito popular que encabeçava as críticas e acusações contra os cristãos de linhagem judaica. Durante a procissão, ao que parece, uma jovem cristã-nova jogou água pela janela de sua casa e um jato acidentalmente caiu sobre a imagem da Virgem Maria. Houve alvoroço em meio à multidão porque algumas pessoas esbravejavam que o líquido atirado da casa de conversos era urina. O ferreiro Alonso Rodríguez incitou a população a matar os todos os conversos que avistassem e queimar suas casas. Respondendo à incitação o povo gritava: “vamos todos vingar essa grande injúria, e morram todos esses traidores e hereges!” Alguns cristãos-velhos se opuseram a Alonso Rodríguez e sua

incitação popular, dentre eles o alcaide Alonso de Aguilar, um dos maiores nobres do reino.

Houve luta armada entre o ferreiro Alonso Rodríguez e os cristãos-velhos que queriam dispersar a população. Golpeado, o ferreiro morreu horas depois. Durante o velório, ao tentarem colocar uma cruz sob o braço do defunto o membro se mexeu. Seus companheiros viram nisso um “sinal milagroso”. Então se armaram novamente e foram em direção ao bairro onde morava a maioria dos cristãos-novos. Nenhuma autoridade conseguiu contê-los. Os conversos mais ricos se protegeram no palácio real e aqueles que não podiam usufruir desse benefício sofreram por dois dias com saques, destruição e assassinatos. Dentre os sobreviventes que conseguiram fugir, uma parcela que vagava desorientada pelos campos foi cruelmente assassinada pelos aldeões cristãos-velhos (CARO BAROJA, 2001, v. 1, p. 142-145).

Para conter a revolta, o alcaide Alonso de Aguilar, que mantinha os ricos conversos sob sua guarda no palácio real, fez um acordo com a população: a implantação de uma lei a exemplo da *Sentencia-Estatuto* e a expulsão dos conversos da cidade. Segundo Edwards (2000, p. 16), a revolta popular que teve como motivação um “pretexto religioso”, a água jogada sobre a imagem da Virgem, acabou por se mesclar com os conflitos entre bandos, que por sua vez tinham uma nítida “dimensão antijudaica”. Como consequências imediatas, a revolta popular de 1473 levou à implantação de um estatuto de pureza de sangue em Córdoba, o que proibiu os conversos de possuírem cargos públicos; levou à expulsão dos conversos; acirrou o conflito entre bandos políticos que se encontravam envolvidos com a sucessão régia, caso da oligarquia cristã-nova; e propagou a revolta para outras cidades do sul de Castela, como mostra o quadro dois.²²⁶

²²⁶ De acordo com Pérez Ferreiro (2002, p. 83), outras cidades utilizaram o estatuto de pureza de sangue: Cidade Real (1468); Jaén (1473); Valhadolide e Segóvia (1474). As ordens religiosas de Calatrava e Alcântara implantaram o estatuto em seus regimentos internos em 1483. O Colégio de Santa Cruz de Valhadolide em 1488. Em 1496, o convento dominicano de Santo Tomás de Ávila. A partir do século XVI, os estatutos foram largamente implantados nas instituições públicas e privadas de Castela e de suas colônias na América.

3.1.4 Cidade Real, 1474

Diferentemente dos ataques entre 1449 e 1473, não houve nenhum estopim anterior que justificasse os ataques aos conversos de Cidade Real em 6 de outubro de 1474. Os documentos analisados por Beinart (1983, p. 75-86), fontes oficiais que narram os distúrbios e os testemunhos inquisitoriais que mencionam os ataques, destacam que os conversos foram surpreendidos pela invasão de suas casas e lojas.²²⁷ Os cristãos-velhos que participaram da invasão ao bairro onde a maioria dos conversos morava, estavam previamente amotinados em casas e conventos da cidade. Isso pressupõe uma organização para os ataques, que nos dias seguintes se espalharam para as demais áreas da cidade onde também residiam cristãos-novos. Muitos conversos foram mortos, outros fugiram deixando suas casas, campos semeados, rebanhos, lojas, cargos públicos e diversos bens. Ao que parece, as famílias retornaram para Cidade Real entre 1475 e 1477. Em 1475, os Reis Católicos restituíram os cargos dos conversos que haviam sido expulsos ou fugido da cidade, decretaram que as propriedades roubadas deveriam ser devolvidas aos seus donos, e que as autoridades de Cidade Real punissem os responsáveis pelos ataques com a perda dos bens (BEINART, 1983, p. 75-86).²²⁸

Os acontecimentos de 1474 lembram os de Toledo em 1449. Não houve uma lei como a *Sentencia-Estatuto* para privar os conversos da ocupação de cargos e recebimento de benefícios, mas houve uma inquisição episcopal para apurar as acusações de heresias e punir os possíveis culpados.²²⁹ O arcebispo de Toledo Alonso Carrillo chegou à cidade em fins de 1474 e promoveu uma investigação acerca da religiosidade dos conversos, a fim de apurar as acusações de que eles

²²⁷ No capítulo quarto, analisamos os processos inquisitoriais de diversos moradores de Cidade Real que presenciaram os ataques de 1474. Muitos deles fugiram da cidade e retornaram posteriormente, outros não retornaram e foram julgados como ausentes. Nos processos, os cristãos-novos contam detalhes das propriedades e dos bens que lhes foram roubados, do desespero dos moradores no momento da invasão de suas casas e lojas e mencionam aquelas famílias que fugiram e não mais retornaram. A análise dos detalhes desses importantes relatos, porém, não caberia nas dimensões e propósitos deste trabalho. Por isso, permanecerão, por enquanto, em aberto para uma nova investigação.

²²⁸ Reis Católicos foi um título concedido pelo papa Alexandre VI aos reis espanhóis Isabel e Fernando.

²²⁹ Nesse momento, tratava-se ainda de um Tribunal Inquisitorial submetido à Santa Sé. A Inquisição espanhola foi uma instituição com um estatuto diferente e submetida aos monarcas e não ao papa, vide nota 264.

eram hereges judaizantes. Segundo Beinart (1983, p. 95), realizadas as investigações e constatada a existência de judaizantes entre os conversos, o bispo justificou *ex post facto* os motivos religiosos para os motins de 1474. Assim como os ataques aos conversos em 1449 e a promulgação da *Sentencia-Estatuto* em Toledo, os ataques de 1474 em Cidade Real foram *ex post facto* justificados com base na acusação de que os conversos eram infiéis que apostatavam no cristianismo.

Os historiadores que estudam o “problema converso” veem nessas acusações simples desculpas para os ataques motivados pela inveja, pela disputa por cargos e pela rivalidade política entre bandos.²³⁰ Para Rábade Obradó (2006, p. 329), os cristãos-velhos acusavam os conversos de judaizantes como justificativa para atacá-los, por isso a “importância de camuflar os tumultos anticonversos sob a capa de uma luta religiosa, uma luta por manter a pureza do cristianismo”. Segundo a autora (2006, p. 342), os cristãos-novos eram um “problema religioso”, de modo que, se não houvesse existido cristãos-novos que seguiam o judaísmo às escondidas, “possivelmente o problema converso não teria existido, pois a deslealdade de muitos conversos ao cristianismo foi o pretexto ideal para que muitos cristãos os atacassem sem piedade”.

Ladero Quesada (1994, p. 47-48) destaca que “nos enfrentamentos só se expressavam os [aspectos religiosos], mas há que medir, em cada caso, o peso que tiveram os outros”, como o aspecto social, econômico e o político. A esses aspectos mencionados por Ladero Quesada, acrescentamos os aspectos culturais relacionados aos enfrentamentos entre cristãos-velhos e conversos, uma vez que não podemos ignorar a relevância e a influência do sistema simbólico de representação e seus *topoi* na prática social dos indivíduos.

Por mais que para alguns indivíduos o principal objetivo fosse a pilhagem ou o fim da disputa social com os conversos, não podemos afirmar que os motivos religiosos e culturais foram apenas “desculpas” para incriminar os cristãos-novos ou incentivar a população a lutar contra eles. Não há como desmembrar os tópicos antijudaicos,

²³⁰ Defendem essa vertente: Rábade Obradó, Monsalvo Antón, Márquez Villanueva, Netanyahu, Beinart, Orfali Levi, Baer, Alcalá, Mackay, Maccoby, dentre outros citados nesta tese. Exceção a esse grupo são Ladero Quesada e Cantera Montenegro, que cogitam não se tratar exclusivamente de uma desculpa.

que fazem parte do sistema simbólico de representação, das motivações políticas, sociais e econômicas para os conflitos, pois, se por um lado determinadas linhagens de conversos possuíam o controle das instituições de poder e formavam bandos políticos, por outro existiam muitas famílias que não participavam desse grupo, mas que nos conflitos eram atingidas pelo simples fato de serem cristãos de linhagem judaica. Por isso, se levarmos em conta apenas as disputas entre a oligarquia, as acusações supostamente forjadas não deveriam ser estendidas aos cristãos-novos mais humildes, pois, eles não disputavam o poder nas cidades. De forma generalizada os estigmas de infiel, judaizante, traidor, usurário, dentre outros *topoi* típicos do discurso antijudaico, eram imputados aos conversos porque, para uma parcela dos cristãos-velhos, eles eram verdadeiros judeus.

Mas como os episódios de ataques aos conversos podem ser compreendidos com base na explicação que propomos, uma identificação entre conversos e judeus no sistema simbólico de representação? Propomos, por um lado, a comparação entre as acusações feitas contra os conversos e os tópicos antijudaicos existentes no sistema simbólico de representação, abordado no capítulo primeiro. Por outro lado, propomos a comparação entre o uso político do antijudaísmo nos conflitos anticonversos e durante a disputa dinástica entre Pedro I e Henrique de Trastâmara, abordado no capítulo segundo.

Os tópicos antijudaicos serviram para consolidar uma representação negativa acerca daqueles que possuíam linhagem judaica. Por sua vez, a representação negativa que os cristãos possuíam dos judeus influenciou na estigmatização dos cristãos-novos no século XV. Os estigmas de infiel, assassino, profanador, usurário e traidor foram imputados aos conversos, assim como antes eram imputados aos judeus.

Os líderes da revolta de Toledo em 1449 lançaram sobre os conversos o estigma da infidelidade, quando os acusaram de “serem suspeitos na santa fé católica [...] pela razão das heresias” que cometiam (*Sentencia*, p. 24; 27). Relembrou o que eles consideravam a traição dos judeus ao reino católico visigodo e acusaram os conversos da mesma traição, pois tentavam destruir os cristãos-velhos, “expulsá-los da cidade, se apoderar dela e de entregá-la aos inimigos” (*Sentencia*, p. 27). O estigma do judeu usurário que buscava prejudicar financeiramente os cristãos

também recaiu sobre os conversos, uma vez que, eles foram acusados de “pela ganância e usura [sugar] o suor do pobre cristão” (*El Memorial* p. 203).

No ataque anticonverso ocorrido em 1467, o assassinato do padre, ao que consta, não foi motivado por nenhuma razão de intolerância religiosa, configurando-se mais com um incidente gerado pela disputa política entre bandos. Mas, o fato de a população presente na igreja ter dito generalizadamente que os conversos buscavam destruir os cristãos e o cristianismo, e ter saído em direção ao bairro dos cristãos-novos para se vingar faz com que esse acontecimento possa ser analisado com base nos tópicos antijudaicos. Nesse sentido, o estigma do assassino que busca destruir os cristãos foi também relacionado aos conversos.

O estopim que levou aos eventos de 1473 em Córdoba são os mais emblemáticos quanto ao poder do sistema simbólico de representação em embasar as ações dos indivíduos e intervir na realidade. O estigma relacionado à profanação de ícones de sacralidade foi lembrado e acompanhado pela percepção de um milagre. Para alguns cristãos-velhos que estavam na procissão, o líquido jogado da casa de uma família de cristãos-novos só poderia ser urina, lançado no intuito de ofender a imagem da Virgem. Essa atitude, jogar urina na imagem, poderia ser interpretada pelas testemunhas oculares como uma profanação, vide o exemplo da cantiga – *Cantigas de Santa María* – na qual um judeu profana uma imagem jogando-a na latrina. Em seguida, os cristãos-velhos que participavam da procissão acreditaram que havia ocorrido um milagre com o cadáver de um companheiro morto. Talvez alguém possa ter levantado a hipótese de um milagre mariano, uma vez que toda a situação foi iniciada por causa da “profanação” de uma imagem da Virgem.

Após os ataques de 1474 em Cidade Real, os cristãos-velhos exigiram uma investigação inquisitorial sobre as práticas religiosas dos conversos. Finalizada a inquirição episcopal, o bispo Alonso Carrillo atestou que os motivos religiosos para os motins de 1474 estavam comprovados *ex post facto*. Poderia se tratar de uma justificativa para que os cristãos-velhos que participaram dos ataques não fossem punidos, mas nunca saberemos. A questão é que os conversos foram acusados, e, conforme a investigação inquisitorial, constatou-se a manutenção do judaísmo por algumas famílias de cristãos-novos da cidade.

No que se refere ao uso político do antijudaísmo, propomos a relação entre pontos em comum dos ataques anticonversos com a disputa dinástica entre Pedro I e Henrique de Trastâmara. Como mencionado no capítulo segundo, em meados do século XIV Henrique de Trastâmara usou o antijudaísmo para angariar adeptos a sua causa política. Acusou os judeus de promoverem a ruína financeira do reino, e prometeu que ao ser coroado acabaria com a influência econômica e política do grupo sobre a coroa. Acusou o rei Pedro I de ser defensor dos judeus e, até mesmo, de ser filho de um judeu. Incentivou a exaltação do antijudaísmo, e, como consequência, ocorreram ataques às comunidades judaicas. Ao fim, os culpados pelos ataques não foram punidos.

Assim como no contexto da guerra dinástica, em 1449 parte da oligarquia que controlava a cidade de Toledo se rebelou contra o rei João II e seu condestável Álvaro de Luna. Ambos foram acusados de beneficiar e proteger os conversos, assim como o rei Pedro I no século XIV foi acusado de proteger os judeus. Por sua vez, os cristãos-novos eram tidos como traidores por apoiar o condestável em detrimento da cidade de Toledo, do mesmo modo que os judeus eram tidos como traidores por apoiar o rei Pedro I. A revolta nobiliárquica contra o rei, a acusação de proteção aos conversos, e a acusação de que os conversos eram traidores se repetiram em Toledo (1467) e em Córdoba (1473). Em Toledo, os ataques aos conversos foram motivados pelo conflito dinástico que envolveu o rei Henrique IV e o infante Afonso de Trastâmara. Em Córdoba, as motivações estiveram relacionadas à disputa dinástica entre Isabel de Trastâmara e o rei Henrique IV.

A disputa por cargos em 1449, tanto em Toledo quanto em Cidade Real, e em 1473, em Córdoba, estavam baseadas nas premissas expostas na *Sentencia-Estatuto*: os conversos não poderiam ter acesso aos cargos porque a legislação castelhana o proibia e porque eram infiéis judaizantes. Os argumentos da infidelidade e da proibição legislativa também foram usados contra os judeus no século XIV. Em Toledo (1467), os argumentos lançados contra o rei também buscaram deslegitimar sua herdeira, assim como cem anos antes Pedro I foi acusado de ser filho ilegítimo e por isso inabilitado a ocupar o trono. Além de todas as relações expostas, em todos os episódios retratados houve saques nos bairros de cristãos-novos, do mesmo modo que durante os conflitos do século anterior os bairros judaicos foram

saqueados. Mas, ao que parece, apenas em Cidade Real (1474) os ataques foram planejados visando o roubo.

Os ataques que ocorreram contra os conversos no século XV guardam muitas semelhanças com os ataques aos judeus durante a guerra entre Pedro I e Henrique de Trastâmara, a saber: um contexto de revolta nobiliária contra o rei; o apoio dos conversos ao rei; a proteção do monarca aos conversos; acusações que apontam os conversos como culpados pelas crises; a ocupação de cargos nas esferas de poder por cristãos-novos; o incentivo à violência contra os cristãos-novos; e a não punição dos culpados pelos ataques.²³¹

Apresentada a comparação entre as acusações feitas contra os conversos durante os conflitos, os tópicos antijudaicos existentes no sistema simbólico de representação e o uso político do antijudaísmo nos conflitos anticonversos, constata-se que a inveja pela ascensão social, o desejo pela pilhagem ou o desejo pelo fim da concorrência política e econômica com os conversos não anulavam as razões religiosas e culturais que, de modo geral, também poderiam originar os conflitos. Certamente existia a possibilidade de uma parte dos cristãos-velhos, mesmo acreditando na sinceridade religiosa dos conversos, lançar contra eles a acusação de apostasia no intuito de prejudicá-los politicamente. Mas, mesmo considerando essa possibilidade, o fato de usarem acusações de cunho religioso e cultural evidencia que, para uma parcela dos cristãos, essas acusações eram válidas. Dessa forma, os motivos religiosos não podem ser analisados pela historiografia como uma simples desculpa para os ataques aos conversos, uma vez que eles também poderiam, de fato, ser vistos como infiéis judaizantes por uma parcela dos cristãos-velhos.

²³¹ Apesar de os Reis Católicos terem decretado o confisco de bens daqueles que se envolveram nos ataques de 1474 em Cidade Real, não há fontes que comprovem ou neguem que realmente foram punidos. Se levarmos em consideração o histórico de punições aos culpados por ataques contra judeus e conversos, as chances de os culpados terem sido identificados e penalizados são pequenas.

3.2 Os aspectos religiosos para a estigmatização social

Como analisado anteriormente, as disputas políticas, as ambições materiais e os motivos religiosos e culturais poderiam coexistir e juntos motivar os ataques contra os cristãos de linhagem judaica. Apesar de terem existido vários episódios de violência contra os cristãos-novos na segunda metade do século XV, o conflito de Toledo em 1449 continua a ser o de maior destaque devido à promulgação da *Sentencia-Estatuto*.

No subcapítulo anterior discutimos o contexto do surgimento da *Sentencia-Estatuto*, neste abordamos o “debate” que surgiu em torno da lei toledana. Utilizamos o termo “debate” porque houve, com algumas limitações, uma troca de ideias entre os pensadores contrários à *Sentencia* e aqueles favoráveis a ela, representados por Marcos García de Mora. Essa troca de ideias propiciou o surgimento de diversas obras cujo tema principal foi a lei discriminatória, como consta o quadro abaixo.

Quadro 3: Cronologia das fontes. Debate de 1449

Documento	Autor	Cronologia
<i>Suplicación y requerimiento</i>	Pedro Sarmiento	Próximo a 10/05/1449
<i>Sentencia-Estatuto</i>	Pedro Sarmiento	05/06/1449
<i>Sermo in die beati Augustini</i>	Anônimo	28/08/1449
<i>La causa conversa</i>	Alonso Díaz de Montalvo	Entre junho e setembro de 1449
<i>Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas</i>	João de Torquemada	Entre junho e setembro de 1449
<i>Humani Generis Inimicus</i>	Papa Nicolau V	24/09/2016
<i>Instrucción</i>	Fernando Díaz de Toledo	Próximo a 15/10/1449
<i>El Memorial</i>	Marcos García de Mora	Final de novembro de 1449
<i>Contra algunos cizañadores</i>	Lope de Barrientos	Início de dezembro de 1449
<i>Carta de Privilegio</i>	Anônimo	Em algum momento durante 1449
<i>Defensorium Unitatis Christianae</i>	Alonso de Cartagena	Início de 1450
<i>Respuesta a una duda</i>	Lope de Barrientos	Em algum momento entre 1454-1458

Fonte: Elaboração própria a partir de informações contidas nas fontes

Dentre os personagens contrários à lei encontravam-se cristãos de linhagem judaica e cristãos-velhos. Dentre os cristãos-novos encontravam-se: o relator régio Fernando Díaz de Toledo, o bispo Alonso de Cartagena e o cardeal João de Torquemada. No grupo formado por cristãos-velhos estavam: o jurista Alonso Díaz de Montalvo, o bispo Lope de Barrientos e o papa Nicolau V. Duas são as obras favoráveis à lei discriminatória: *El Memorial* e *Carta de Privilegio*. A primeira é uma autodefesa de Marcos García de Mora, provavelmente o mentor intelectual da *Sentencia-Estatuto*. A segunda é uma sátira anônima na qual o rei João II concede a um cristão-velho o benefício de se tornar um converso e usufruir de todos os benefícios concernentes ao grupo.²³²

Apontadas as obras e seus autores, em uma primeira explanação partimos de uma abordagem cronológica da produção das obras para que o leitor compreenda o desenvolvimento do debate. Em seguida passamos a análise das obras que foram produzidas no calor das discussões acerca da *Sentencia-Estatuto*.

Após o envio da *Suplicación y requerimiento* ao rei João II no início de maio, os revoltosos, sem conseguir um acordo, implantaram a *Sentencia-Estatuto* em 05 de junho. A promulgação da lei e gerou escândalo e tumultos em outras cidades castelhanas, com destaque para Cidade Real. Logo após a promulgação, os revoltosos enviaram uma embaixada a Roma para convencer o papa Nicolau V a aprovar a *Sentencia*, porém a embaixada não foi recebida e o texto de lei foi analisado por João de Torquemada²³³ antes de ser entregue ao papa.

A notícia acerca do envio da embaixada logo chegou aos ouvidos do rei. E em meio ao conturbado cenário político no qual se mantinha a resistência da cidade de Toledo e sem uma resposta papal acerca da lei, João II solicitou que fosse pregado um sermão como um aviso aos demais súditos. Desse modo, *Sermo in die beati*

²³² Quatro textos contrários aos conversos compõem nosso *corpus* documental: *Sentencia-Estatuto*, *El Memorial*, *Carta de Privilegio* e *Alborayque*. As duas últimas foram abordadas no próximo subcapítulo e no capítulo quarto.

²³³ Nasceu em 1388 e faleceu em 1468. Cristão de origem judaica e filho de um militar, pertenceu a uma importante família da nobreza castelhana. Torquemada participou do Concílio da Basileia em 1433, foi nomeado como mestre do sacro palácio (teólogo do papa) em 1435 pelo papa Eugenio IV, e promovido a cardeal em 1439.

Augustini foi pregado na cidade de Valhadolide e na presença do rei João II.²³⁴ O autor do sermão defendeu que o pecado da soberba e da inveja foram os causadores da revolta de 1449, pois os cristãos-velhos queriam a exclusividade de bens, cargos e honras (*Sermo in die beati Augustini*, p. 65). Essa exclusividade foi negada pelo jurista Alonso Díaz de Montalvo, que provavelmente escreveu *La causa conversa* entre junho e setembro de 1449.²³⁵ O jurista defendeu o desimpedimento legal dos conversos para usufruir de todos os benefícios concedidos aos cristãos, pois não existia diferença na salvação e na ocupação de cargos, afirmando que o preconceito anticonverso punha em perigo a unidade da Igreja, “pois todo batizado, pelo seu batismo, é cristão e não judeu nem gentio” (*La causa conversa*, p. 89).

Três meses após a comitiva toledana ter apresentado o texto da lei para ser apreciado pelo papa, Nicolau V emitiu um parecer por meio da bula *Si ad Reprimendas* (p. 265-269), que condenou Pedro Sarmiento e seus seguidores; e da bula *Humani Generis Inimicus* (p. 253-257; p. 255), que ratificou a isonomia entre conversos e cristãos-velhos, porque “todos os católicos formam um único corpo em Cristo”. Os historiadores que se dedicam a esse tema acreditam que Nicolau V foi orientado por seu assessor, o cardeal castelhano João de Torquemada.²³⁶

Assim que as bulas foram publicadas, o relator régio Fernando Díaz de Toledo ordenou que fossem traduzidas ao castelhano para conhecimento dos súditos.²³⁷ Para escrever sua *Instrucción* (p. 95-120), reuniu as leis do reino católico visigodo e do reino de Castela que mencionavam os cristãos de linhagem judaica, e o cânone sexto do Concílio da Basileia. A *Instrucción* foi enviada em outubro ao bispo de

²³⁴ O autor do sermão deixa claro que ele foi escrito a pedido do rei João II para que fosse pregado na festa de Santo Agostinho. Apesar de o texto não possuir autoria, Carlos del Valle Rodríguez (2002) acredita que o autor foi João de Torquemada. Por outro lado, González Rolán e Saquero Suárez-Somonte (2012) defendem que o autor do sermão foi Francisco de Toledo, clérigo da catedral que fugiu no início da revolta em 1449.

²³⁵ Jurista da corte régia, nasceu em 1405 e faleceu em 1499. Estudou direito civil e canônico em Salamanca, e escreveu diversas obras sobre direito civil e canônico.

²³⁶ A bula *Humani Generis Inimicus* discursa contra a discriminação de todos os recém-convertidos, independente da origem religiosa dos neófitos. Em uma parte da bula o papa destaca que “de modo especial os procedentes do povo de Israel” (p. 255), mas de modo geral os conselhos foram direcionados para todos os neófitos. Para um melhor desenvolvimento do texto e da abordagem que damos à bula, faremos menção apenas aos conversos de origem judaica.

²³⁷ Fernando Díaz de Toledo foi notário público e secretário do rei João II e Henrique IV. Compôs um manual para notários públicos, *Notas del Relator*, que recebeu várias edições impressas no século XVI. Faleceu por volta de 1455, ano de seu testamento.

Cuenca, Lope de Barrientos, juntamente com um pedido para que ele intercedesse pelos conversos.²³⁸ A análise de Fernando Díaz de Toledo acerca da *Sentencia-Estatuto* foi de caráter religioso, jurídico e social. O relator destacou o perigo das propostas anticonversas para a missão evangelizadora da Igreja, além de afirmar a ilegalidade das medidas tomadas contra os cristãos-novos pelo conselho toledano, pois a lei discriminatória era “uma grande blasfêmia contra Deus [...] contra toda razão e direito” (*Instrucción*, p. 98). Fernando Díaz de Toledo também afirmou ser favorável à punição dos conversos que retornavam à antiga fé, porém a acusação de infidelidade não deveria ser generalizada.

A *Instrucción* foi pouco divulgada após sua escritura, pois havia sido redigida com o objetivo de pedir a intervenção do bispo Lope de Barrientos. Porém, González Rolán e Saquero Suárez-Somonte (2012, p. 110) acreditam que Marcos García de Mora teve acesso à obra do relator, pois, no final de novembro, pouco tempo antes de morrer, o bacharel escreveu sua autodefesa, *El Memorial* (p. 199-242), na qual rebateu críticas e pontos levantados pela *Instrucción*, e reagiu negativamente às bulas papais.

A obra de Marcos García de Mora, sarcasticamente dedicada ao papa Nicolau V e ao rei João II, foi considerada o maior exemplo de ódio contra os cristãos-novos. Ele defendeu o posicionamento dos revoltosos toledanos, que em sua opinião, apenas lutavam contra a opressão sofrida pelos cristãos-velhos e pela defesa da fé católica. Marcos García de Mora também reafirmou as propostas discriminatórias da *Sentencia*, fundamentando-a sob as perspectivas política, social, jurídica e teológica. Segundo Cantera Montenegro (1997, p. 23), todo o ímpeto do bacharel em defender a lei discriminatória e as atitudes dos revoltosos representou, naquele momento, uma vantagem do grupo que defendia os conversos.

Ainda no início de dezembro, em resposta ao pedido do relator, o bispo de Cuenca Lope de Barrientos apresentou sua interpretação sobre a lei discriminatória. Em

²³⁸ Lope de Barrientos nasceu em 1382 e faleceu em 1469. Foi confessor do rei João II e tutor do infante Henrique IV. Acumulou diversos cargos civis, como: ouvidor régio, conselheiro real e chanceler. Na carreira eclesiástica, ocupou diversos postos até alcançar o bispado de Cuenca.

Contra algunos cizañadores de la nación de convertidos del pueblo de Israel (p. 122-141) – cujo texto reproduz na íntegra boa parte da *Instrucción* – o bispo destacou que as leis do reino de Castela relacionadas aos judeus não cabiam aos conversos que, dessa forma, se encontravam desimpedidos legalmente para ocupar e desfrutar de quaisquer cargos e benefícios, pois “o santo batismo e sua eficácia faz do batizado um homem novo, lava e liberta de toda a culpa e pecado” (*Contra algunos cizañadores*, p. 126).

Reforçando o debate em defesa dos conversos, as obras de João de Torquemada e Alonso de Cartagena ²³⁹ se inseriram entre os meses de junho e dezembro, mas como apenas se fizeram públicas no início de 1450, não há como afirmar a data de produção. Acredita-se que as propostas iniciais da obra de João de Torquemada, *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* (p. 243-336), foram escritas antes de setembro e tenham embasado as bulas de Nicolau V, porém, para não levantar suspeitas quanto à intervenção do cardeal de linhagem judaica, o texto tornou-se público apenas no início de 1450 (GONZÁLEZ ROLÁN E SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, 2012, p. 94). De qualquer modo, por mais que o *Tractatus* tenha semelhança doutrinal com as bulas papais e não as mencione, o que levou à dúvida sobre sua influência sobre elas, Cantera Montenegro (1997, p. 25) acredita que boa parte do texto foi composta depois do *El Memorial*, pois apresenta uma “refutação, quase ponto por ponto” desta obra, “interpretando em sentido oposto as citações das Sagradas Escrituras, glosas e comentários do direito romano, cânones, decretos e leis do reino”. Torquemada defendeu a unidade da Igreja frente ao intento de segregação social promovido pelos cristãos-velhos toledanos. Acusou-os de heresia por discursar contra a eficácia do batismo, e os criticou por desobediência ao rei, pelos roubos e assassinatos perpetrados contra importantes famílias cristãs. O cardeal finalizou sua obra destacando que a escreveu no intuito de “defender a honra e a raça” de Jesus Cristo e da Virgem Maria (*Tractatus*, p. 336).

²³⁹ Alonso de Cartagena nasceu em 1384 em uma família judia e faleceu em 1456. Foi um dos filhos de Paulo de Santa Maria, ex-rabino Selomoh há-Levi, cuja família se converteu ao cristianismo em 1390. A família Santa Maria encontrava-se no século XV dentre uma das mais poderosas linhagens de cristãos-novos. Os irmãos de Alonso de Cartagena seguiram carreiras diplomáticas e eclesiásticas. As irmãs casaram-se com componentes da nobreza cristã-velha. Cartagena ocupou o bispado de Burgos em 1435 após a morte de seu pai, que era o bispo à época.

A defesa da unidade da Igreja, do sacramento do batismo, da universalidade da redenção e da igualdade entre cristãos foram os argumentos mais usados em prol dos conversos, uma vez que a teologia cristã afirmava que o batismo tinha o poder de limpar os pecados daqueles que aceitavam o cristianismo. Por sua vez, as leis castelhanas, respeitadas as hierarquias sociais, defendiam a igualdade de direitos entre cristãos. Tal argumentação foi utilizada por Alonso de Cartagena em *Defensorium Unitatis Christianae* (p. 99-398),²⁴⁰ no qual discutiu que a única diferença que havia entre os cristãos era referente a possuir ou não uma posição social que lhes conferisse nobreza, e que essa posição não se relacionava com a origem religiosa do súdito, pois “todas as diferentes procedências foram reunidas em um só corpo [...] ainda que tenhamos muitos membros e um seja mais nobre que o outro pela diferença de funções que desempenha” (*Defensorium*, p. 210). Defendeu também que o preconceito anticonverso colocava em perigo a unidade da Igreja e gerava uma heresia cismática entre os cristãos.

Finalizando a discussão em torno de 1449, Lope de Barrientos escreveu uma carta, *Respuesta a una duda* (p. 167-192), ao seu sobrinho entre 1454 e 1458, período no qual ainda se discutiam as consequências e a validade da *Sentencia-Estatuto*. O autor lembrou que tanto os judeus quanto os gentios – romanos que crucificaram Jesus – participaram respectivamente “por palavras” e “por obras” da morte de Cristo (*Respuesta a una duda*, p. 184), e nenhum de seus descendentes poderia ser punido por esse pecado, pois não se deveria “olhar para a linhagem mas para a fé” dos indivíduos (*Respuesta a una duda*, p. 174).

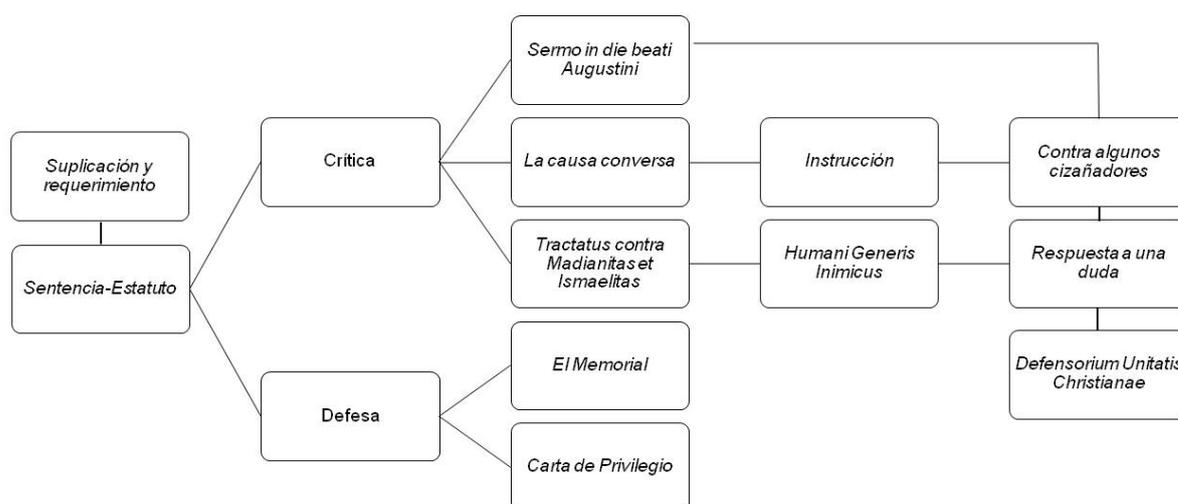
Ao analisarmos a cronologia do debate teórico surgido em torno da *Sentencia-Estatuto*, a similaridade dos argumentos usados para defender os conversos e a semelhança das críticas feitas à lei, acreditamos que muitos autores dialogaram entre si, pessoalmente, entre cartas ou pela leitura das obras. Todos os autores pró-conversos de 1449 apontaram Marcos García de Mora como o instigador da revolta e responsável pela teoria discriminatória. Os historiadores que analisaram a *Sentencia-Estatuto* e a obra *El Memorial* possuem a mesma interpretação, dada a fundamentação jurídica e doutrinal que Marcos García de Mora apresentou em

²⁴⁰ Daqui em diante, *Defensorium*.

defesa da *Sentencia*. Como não é possível apontar todos aqueles que compartilhem dessa interpretação seguimos González Rolán e Saquero Suárez-Somonte (2012). Os autores estudaram os três manuscritos da *Sentencia-Estatuto* e os sete manuscritos do *El Memorial*. Dessa análise dos textos foram elaboradas as versões que utilizamos nessa tese.

Como já mencionado, grande parte da *Instrucción* do relator foi utilizada *ipsis litteris* por Lope de Barrientos para produzir *Contra algunos cizañadores*, texto que aconselhou o rei João II. É possível que o próprio relator tenha se inspirado em *La causa conversa*, de Alonso de Montalvo, do mesmo modo que o papa pode ter se inspirado no rascunho do *Tractatus*, de João de Torquemada, ou ter sido aconselhado pelo cardeal. Alonso de Cartagena, ao que parece, teve acesso a toda a produção de 1449, mas sua obra se diferencia das demais pela erudição do texto e pela discussão acerca da especificidade das três nobrezas – teológica, natural e civil – presentes nos cristãos de linhagem judaica.

Figura 15: Relação entre as fontes do Debate de 1449



Fonte: Elaboração própria a partir de informações contidas nas fontes

O debate surgido em torno da *Sentencia* mostrou que as concepções discriminatórias lançadas na lei não eram compartilhadas por todos os cristãos-

velhos e, era de se esperar, que também não fossem compartilhadas pelos cristãos de linhagem judaica. Porém, apesar de existirem cristãos-velhos que discordavam da diferenciação lançada pela *Sentencia*, Howell (2002, p. 24) afirma que na cidade de Toledo a lei contou com o apoio de boa parte dos cristãos-velhos, com exceção da alta nobreza, que mantinha relações de parentesco e negócios com as famílias cristãs-novas mais ricas.

A segregação lançada pela *Sentencia*, isso é, a inabilitação dos descendentes, não era uma novidade na Idade Média, pois, a partir do século XII os descendentes dos condenados pela Inquisição eram proibidos de ocupar cargos públicos.²⁴¹ A novidade trazida pela *Sentencia* foi a de que os inabilitados seriam exclusivamente de linhagem judaica. Tratava-se de uma prévia condenação baseada na ascendência familiar e justificada por argumentos religiosos e culturais, usados com objetivos políticos.

Essa análise pode ser reforçada a partir da interpretação do autor do sermão. Ele pregou que os revoltosos de Toledo, visando “encobrir os saques e crimes” que fizeram sem motivo contra os conversos, passaram a acusá-los de heréticos para que não pudessem reclamar na justiça a devolução dos bens e cargos usurpados (*Sermo in die beati Augustini*, p. 75). Apesar de os autores pró-conversos analisarem que a inveja, o ódio e a ganância impulsionaram os cristãos-velhos aos ataques, eles também ressaltaram que uma parte dos amotinados acreditava que a linhagem transmitia de pai para filho determinados modos de pensar e de agir que eram considerados pecaminosos.²⁴² Segundo o autor do sermão, os partidários dessa proposta semeavam a discórdia entre os cristãos, originando uma “divisão na Santa

²⁴¹ O réu condenado pela Inquisição medieval, assim como seus filhos, estava inabilitado para ocupar cargos públicos e perdia determinados direitos civis e eclesiásticos. Mas, nesse caso, o cristão já havia sido legalmente condenado, diferentemente do que ocorreu a partir da *Sentencia-Estatuto*, que condenou todos os conversos pelo fato de pertencerem a uma linhagem judaica. A Inquisição espanhola, surgida em 1478, acrescentou a inabilitação aos netos do réu condenado e ao réu reconciliado, assim como seus filhos e netos.

²⁴² Provavelmente com base em Êxodo 20, 5: “não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração [...]”. Existem outras passagens que transmitem essa interpretação de que os pecados eram passados de pai para filho até a quarta geração, como Números 14, 18 e Deuteronômio 5, 9. Apesar das passagens bíblicas apontarem que o pecado seria transmitido até a quarta geração, a *Sentencia-Estatuto* e o *El Memorial* propõem a inabilitação da linhagem judaica *ad eternum*.

Igreja” (*Sermo in die beati Augustini*, p. 71). De qualquer modo, nunca saberemos até que ponto os disseminadores da ideia da transmissão dos pecados pela linhagem realmente acreditavam nesse pressuposto, se o difundiram apenas para embasar as disputas políticas contra os conversos, ou um misto de ambos. Ao levar em conta a relação dos cristãos com o pecado, como mostrado no capítulo primeiro, provavelmente a crença na transmissão dos pecados era verdadeira para uma parcela daqueles que concordaram com a *Sentencia*.

A defesa de que os pecados eram transmitidos hereditariamente levou alguns historiadores a defenderem uma interpretação racial para os conflitos ocorridos em 1449 entre cristãos-velhos e conversos, principalmente devido ao surgimento da proposta segregacionista da *Sentencia-Estatuto*. Porém, no que se refere ao texto da *Sentencia* e nos demais textos de cunho anticonverso não há menção ao uso do termo “raça”. No contexto do debate de 1449 apenas dois autores, os pró-conversos João de Torquemada e Alonso de Cartagena – que, inclusive, criticaram a *Sentencia* –, usaram o termo “raça” para se referir à ancestralidade dos conversos. De modo algum esses autores usaram o termo “raça” de forma ofensiva contra os cristãos descendentes da linhagem judaica. Ratificamos, então, que as fontes de cunho anticonverso citadas nesta tese, com destaque para a *Sentencia*, não trazem o termo “raça” e muito menos “raça infecta” como os Tratados de Pureza de Sangue ou os Processos de Habilitação de *Genere* passaram a registrar a partir do século XVII, como bem mostra Carneiro (2005, p. 264).

Segundo Bartlett (2001, p. 42), no medievo o termo “raça” era usado no sentido de “um grupo de pessoas vinculadas pela descendência”, sentido que se repetia para os vocábulos “linhagem” ou “nação”. Para Stallaert (2003, p. 9), a polêmica em torno da discriminação defendida na *Sentencia* “está viciada pelo uso inapropriado do conceito de raça”, já que muitos historiadores que analisaram o contexto de surgimento da lei discriminatória encontravam-se influenciados pelas doutrinas raciais do século XIX. Segundo a autora, no medievo o termo “raça” não tinha as conotações somáticas ou fenotípicas que passou a ter depois do século XIX.

Segundo David Nirenberg (2009, p. 232),²⁴³ qualquer invocação ao termo “raça” por um medievalista é um convite à polêmica. Porém, estudiosos do judaísmo como Yerushalmi (1982), Netanyahu (2001), Baer (2001) e Macobby (2006), dentre outros, utilizam com toda liberdade os termos “raça” e “racismo” em suas análises acerca da proposta discriminatória lançada pela *Sentencia*.²⁴⁴ Destacamos que, em nossa opinião, a *Sentencia* e o conteúdo de seu texto refletem um momento de transição no tratamento dispensado aos cristãos de linhagem judaica, e que devemos ter cuidado com as afirmações de que a *Sentencia* foi o primeiro exemplar dos Tratados de Pureza de Sangue, tratados estes que foram largamente implantados em instituições civis e eclesiásticas da Espanha e de Portugal ao longo do século XVI e XVII. A *Sentencia* abriu uma prerrogativa jurídica para a exclusão social dos conversos e por isso acabou servindo como modelo para os estatutos de pureza de sangue.

Ainda no que se refere à lei *Sentencia-Estatuto*, Yerushalmi (1982, p. 12; 19) destaca que para os cristãos-velhos a natureza judaica não podia ser mudada pelo batismo, opinião que, segundo o autor, revelava o preconceito racial dos cristãos-velhos que passaram a marcar a diferença entre eles e os conversos por meio de características genéticas, pois o sangue passou a ser um fator determinante para a estigmatização. Para Yerushalmi, devido à assimilação a diferença religiosa não era mais uma marca visível, então os cristãos-velhos criaram uma marcação baseada na diferença racial, observável pela ascendência.²⁴⁵ Nesse sentido, Maccoby (2006, p.

²⁴³ O autor destaca que são muito poucos os defensores da impossibilidade do racismo medieval que se debruçaram eficazmente sobre as fontes e os estudos acerca do tema. Afirma que não reivindica a existência do conceito de raça na Idade Média ou que os medievos eram racistas, porém acredita que o atual e limitado conceito de raça, que serve como referência de contraste para medir os fenômenos pré-modernos de discriminação, tem conseguido afogar a investigação acerca dos processos discriminatórios no medievo. Defende ainda que, se descobrirmos ideologias análogas no período medieval, não necessariamente a definiremos como raciais (NIRENBERG, 2007, p. 75).

²⁴⁴ A historiografia que defende esse posicionamento é extensa. Aqui nos limitaremos a apontar os principais representantes dessa vertente.

²⁴⁵ Yerushalmi compara alguns aspectos do preconceito contra judeus e conversos na Espanha e Portugal com a Alemanha nazista. Maccoby (2006, p. 32) compara a *Sentencia* com as leis nazistas, leis de Nurembergue. As leis foram implantadas por Adolf Hitler em 1935 e fundamentaram a ação e ideologia nazista contra os judeus. A partir dessas leis os judeus passaram a ser legalmente perseguidos e estigmatizados como “cidadãos de segunda classe, sem direitos políticos” (ARENDR, 2013, p. 250).

31-32) afirma que o sentimento dominante entre os cristãos-velhos era de que os judeus e seus descendentes eram essencialmente maus porque essa maldade encontrava-se no sangue judaico, impossibilitando uma sincera conversão ao cristianismo, interpretação que, segundo o autor, era racista e composta por um “vocabulário racista”.

Carneiro (2005, p. 18) salienta que “relegados a um plano racial e socialmente inferior”, os cristãos de linhagem judaica foram vistos como “portadores de sangue impuro e representantes de uma raça infecta”. Vale ressaltar que, apesar da interpretação da autora, os documentos analisados nesta tese não se referem aos conversos como “raça infecta”, termo de uso mais comum a partir do século XVII. Ainda sobre a *Sentencia*, Carneiro pondera que a discriminação, “ainda que de base religiosa [racismo teológico] e fundada na suspeita de que nem todos os conversos eram sinceros, não buscava a defesa da fé cristã” (CARNEIRO, 2005, p. 18). Netanyahu, Rábade Obradó e Sicroff compartilham de interpretação análoga a de Carneiro. Netanyahu (2001, p. 234; 345) expõe que a discriminação contra os conversos exprimia um “forte sentimento racial, ainda que encoberto por uma desculpa religiosa”. Por acreditarem que as características “raciais eram imutáveis” os defensores da *Sentencia* postularam que elas se estendiam aos conversos passados, presentes e por vir. Rábade Obradó (2006, p. 344) destaca que os cristãos-velhos usavam a acusação de infidelidade religiosa como um subterfúgio para atacar os conversos e, desse modo, estavam passando de “um antijudaísmo para um antisemitismo”. Sicroff (1985, p. 47) deixa claro que a discriminação lançada pela *Sentencia* contra os cristãos-novos tinha um caráter de preconceito racial ao destacar que os judeus não eram alvo de um “sentimento racista”, pois não era “sua raça, mas sua religião que os destacava” dos cristãos.²⁴⁶

Por sua vez, Monsalvo Antón (1985, p. 104) aborda as razões de 1449 como “quase raciais” porque ainda não haviam se eximido da religião, estando na *Sentencia* “o germe racista” que dominou as relações sociais e a “mentalidade castelhana no

²⁴⁶ A obra do historiador francês Albert Sicroff sobre os estatutos de pureza de sangue entre os séculos XV e XVII continua um clássico. Grande parte da obra aborda os estatutos nos séculos XVI e XVII. No que se refere à *Sentencia-Estatuto*, o autor traz uma narrativa explicando os acontecimentos de 1449 e apresenta as principais ideias dos autores pró-conversos analisados nesta tese.

transcurso da Idade Média aos Tempos Modernos”. Baer (2001, v. 2, p. 278) vai além de Monsalvo Antón e afirma que havia uma “tensão racial” entre cristãos-velhos e conversos castelhanos, de modo que o conflito de 1449 foi o “primeiro conflito racial” entre os cristãos castelhanos.

Estamos em desacordo quanto à vertente interpretativa que considera a discriminação dos conversos em 1449 como um fenômeno de caráter racista, e buscamos fundamentar nossa discordância por meio das fontes que compõem o debate de 1449, pois acreditamos que não havia um preconceito racial, mas uma estigmatização que tinha por base um sistema simbólico de representação e a acusação de que os conversos judaizavam, além, é claro, dos conflitos de poder que existiam na sociedade toledana acerca dos cargos disputados entre cristãos-velhos e conversos. Seguimos a proposta defendida por Adeline Rucquoi (1997, p. 134), para quem a relação entre o critério moral e biológico estava inserida em uma reflexão sobre o pecado, que em Castela se converteu em uma verdadeira obsessão, não somente de letrados, poetas e cronistas, mas da mentalidade popular como um todo. A autora define que a noção de pecado pertence primeiramente ao campo religioso, no qual a culpa tem um caráter moral e teológico, e, nesse contexto, o sangue era ao mesmo tempo o signo visível da transmissão tanto das qualidades e virtudes, quanto dos vícios e pecados, que, segundo os defensores da *Sentencia*, passavam dos pais para os filhos.

No que tange ao sistema simbólico de representação e a acusação de que os conversos judaizavam, diferente do que afirmam Netanyahu e Obradó, acreditamos que esses argumentos não foram usados simplesmente como desculpas, porque compunham um rol de conhecimentos usados pelos castelhanos do século XV para explicar a realidade, conforme a proposta de Adeline Rucquoi e como se pode constatar nas fontes de cunho anticonverso. A estigmatização pautada em argumentos culturais e religiosos era usada politicamente pelos cristãos-velhos para inabilitar os conversos aos cargos que conferiam destaque e poder na sociedade castelhana, principalmente nas cidades.

Ainda no que se refere às interpretações que apontam um sentimento racista para os conflitos de 1449, Nirenberg (2007, p. 86) destaca que as características

particulares do sistema de discriminação presente na *Sentencia* são bem diferentes do antissemitismo racial com o qual muitos autores tentam relacioná-las. Nesse sentido, seguimos a proposta de Robert Bartlett (1993, p. 197), defensor de que os termos empregados nas fontes medievais como *raça*, *nação*, *sangue* e *linhagem* devem ser analisados sob um viés cultural e não biológico, pois apesar de esses termos serem de índole biológica, sua realidade medieval era inteiramente cultural. A observação de Bartlett refuta a afirmação de Maccoby (2006, p. 32) quanto ao “vocabulário racista” presente nas obras de 1449. Como mostrado anteriormente por Bartlett (2001, p. 42) e Stallaert (2003, p. 9), os termos das fontes são, por diversos motivos, mal interpretados por alguns historiadores. Conforme Torres (2003, p. 3), o termo “*raça*” encontrado nas fontes refere-se à genealogia e linhagem. O autor salienta que considerar a situação como racismo é desprezar a teologia e seu papel como portadora do saber, pois os teólogos e juristas do século XV interpretavam a questão sob um ponto de vista religioso.

Na interpretação da antropóloga Christiane Stallaert (2003, p. 7), os castelhanos tinham uma concepção étnica da identidade religiosa, que estava subscrita ao grupo de nascimento. Para ser considerado verdadeiro cristão, o indivíduo deveria descender de uma família com antiga ancestralidade cristã, por isso a distinção étnica e não racial. O critério biológico da ancestralidade não foi usado de modo a destacar as características raciais, fenotípicas, dos cristãos-novos, mas, no sentido de valorizar os laços que ligavam os indivíduos a um ancestral em comum, à memória que fazia com que eles compartilhassem uma mesma identidade.

Desse modo, quando os cristãos-velhos ressaltavam a descendência judaica dos conversos, eles estavam reafirmando sua própria identidade de cristãos-velhos baseada em uma filiação ancestral que eles consideravam honrada. Era uma distinção baseada na ancestralidade, por isso inevitavelmente biológica. Porém, interpretada pelo cristão-velho Marcos García de Mora e pelos autores pró-conversos como uma questão relacionada ao campo religioso.

Nesse sentido, para Silva (2013, p. 86), não existem explicações biológicas para a marcação da diferença entre os indivíduos, pois, mesmo aquelas consideradas “interpretações biológicas” são, antes de tudo, interpretações culturais e socialmente

atribuídas. Segundo Edwards (1988, p. 250), a evidente conexão entre o critério moral e biológico, e a crença de que o sangue influía na conduta humana, estava de acordo com os conhecimentos científicos e teológicos da época.

Desse modo, o principal argumento da *Sentencia* para inabilitar os conversos se baseava na afirmação de que eles eram maus cristãos por descender da linhagem judaica, condenada por Deus como pecadora e infiel. Essa proposta foi ratificada por Marcos García de Mora no *El Memorial*, porém duramente combatida pelos intelectuais que produziram suas obras em defesa dos cristãos de linhagem judaica no ano de 1449. Esses autores acusam Marcos García de Mora de ser o responsável pela proposta discriminatória e pela agitação na cidade de Toledo. A *Sentencia* lançou a moção discriminatória e o *El Memorial* a defendeu. Do mesmo modo, os autores contrários à lei refutaram-na com base em textos bíblicos, teológicos e jurídicos, e reiteraram a importância da conversão dos judeus, a isonomia à qual os conversos tinham direito e a importância da linhagem de Jesus Cristo, pertencente ao “mais sublime de todos os povos que o senhor criou em honra, nome e glória” (*La causa conversa*, p. 164).

O jurista Alonso Díaz de Montalvo também caracterizou a condenação prévia dos conversos como herética, pois os revoltosos consideravam que existiam “algumas coisas que Cristo não pôde limpar com seu sangue” (*La causa conversa*, p. 153). Já o relator Fernando Díaz de Toledo alegou que era uma heresia negar o poder do batismo em limpar os pecados (*Instrucción*, p. 99). Torquemada defendeu que a discriminação proposta pelos rebeldes toledanos insultava o sacramento que limpava “toda a mancha [...] e suspeita dos pecados anteriores pelo sinal da fé e justiça de Deus” (*Tractatus*, p. 262). Ratificando a defesa do batismo, Alonso de Cartagena salientou que a graça alcançada pelo batismo dos pais cristãos-velhos não passava para os filhos, assim como o pecado dos judeus ou a circuncisão não passavam para a linhagem. Todos nasciam pecadores e precisavam passar pelo ritual do batismo para serem purificados. Assim, os cristãos-velhos estavam equivocados ao vangloriar a antiguidade do batismo de seus antepassados, pois “o perdão do pecado original começava neles, com seu próprio batismo”, de tal modo que depois do batismo o fiel podia alcançar a salvação da alma e os benefícios da

vida terrena (*Defensorium*, p. 206-207; 256), numa clara alusão aos cargos e títulos de nobreza negados aos conversos pela *Sentencia-Estatuto*.

A transmissão do pecado por via hereditária foi negada por João de Torquemada, com base nas passagens de Ezequiel 18, 20²⁴⁷ e no capítulo *Iudaeos* do IV Concílio de Toledo (633), apresentado no primeiro capítulo dessa tese. Após analisar os cânones do concílio, Torquemada (*Tractatus*, p. 260) concluiu que os conversos que fossem bons cristãos poderiam conservar seus cargos, pois “o filho não sofre o castigo da iniquidade do pai” (Ezequiel 18, 20). Lope de Barrientos (*Respuesta a una duda*, p. 178) também defendeu que o concílio toledano se referia apenas aos descendentes de judeus que seguiam o judaísmo, excluindo da condenação os bons cristãos. Alonso de Cartagena observou que as passagens bíblicas que falam da condenação dos filhos pelos pecados dos pais deveriam ser analisadas alegoricamente, porque a palavra “filho” é usada nas Escrituras “por semelhança ou imitação [...] não precisamente por geração carnal” (*Defensorium*, p. 228).

Ainda no que se refere à transmissão do pecado, Alonso de Cartagena (*Defensorium*, p. 202-203), Lope de Barrientos (*Respuesta a una duda*, p. 184) e o jurista Alonso Díaz de Montalvo (*La causa conversa*, p. 151) lembraram em suas obras que a culpa pela crucificação de Jesus Cristo não deveria recair apenas sobre os judeus, pois ainda que eles tenham acusado a Cristo injustamente, o poder de cumprir a sentença estava nas mãos dos gentios, que “equivocada e injustamente condenaram Cristo a morte” (*La causa conversa*, p. 151).

Ao analisar a refutação dos autores sobre a transmissão do pecado pela linhagem, nos deparamos com uma interpretação de cunho teológico. A “geração carnal” apontada por Cartagena se refere à linhagem que é a descendência carnal. Nenhum pecado seria transmitido pela linhagem porque, como apontado na *Instrucción*, o batismo limpava os pecados daquele que se convertia. Desse modo, segundo os autores pró-conversos, não havia transmissão hereditária porque não havia pecados a transmitir, todos eles desapareceram pela graça do batismo. Logo, esses autores

²⁴⁷ “Sim, a pessoa que peca é a que morre! O filho não sofre o castigo da iniquidade do pai, como o pai não sofre o castigo da iniquidade do filho: a justiça do justo será imputada a ele, exatamente como a impiedade do ímpio será imputada a ele”.

utilizaram as ferramentas e os conhecimentos que estavam disponíveis a eles no século XV para analisar pressupostos aparentemente de ordem biológica, como a hereditariedade, sob um viés teológico.

Outro fator que reforçava a crença dos cristãos-velhos na transmissão dos pecados era sua autointitulação como cristãos-velhos *lindos*. Vários documentos de cunho anticonverso fazem uso dessa terminologia em contraponto aos termos pejorativos usados contra a linhagem judaica. No texto da *Sentencia* a expressão “cristãos-velhos *lindos*” aparece quatro vezes e na *Carta de privilegio* três vezes. O *El Memorial*, de Marcos García de Mora, não usa o termo *lindo* e não sabemos precisar o porquê, mas cita uma única vez o termo *limpio*, que significa “limpo”. Para Elias Lipiner (1977, p. 97), a acepção para o termo *lindo* é “puro”, “limpo”, ou “perfeito”. Por essa interpretação, os cristãos-velhos que se autointitulavam *lindos* provavelmente se consideravam cristãos puros, limpos da mácula do sangue judaico e portadores de valores como dignidade, confiabilidade, idoneidade, honra e boa consciência (CARNEIRO, 2005, p. 271).

Porém, de acordo com Corominas e Pascual (1989, p. 659-661), a origem etimológica de *lindo* como *limpidus* – que significa “limpo” – é impossível, e, para os séculos XIV e XV, tinha a acepção de “autêntico”, “puro” e “nobre”, mais especificamente “nobre” para a adjetivação da expressão “cristãos-velhos”. Pela acepção apresentada por Corominas e Pascual, os cristãos-velhos se consideravam nobres em detrimento dos conversos que não possuíam essa característica. Mas a que nobreza os partidários da *Sentencia* se referiam?

Em meados do século XV, havia a interpretação de que existiam três tipos de nobreza: teológica, natural e civil. A nobreza teológica era aquela que cabia aos clérigos; a nobreza natural estava relacionada às virtudes morais, específicas a cada indivíduo; e a nobreza civil era adquirida por meio de concessão régia e estava relacionada aos títulos nobiliárquicos (*Defensorium*, p. 239-244). Nesse caso, a linhagem passava a desfrutar dos benefícios inerentes ao título, dentre eles participar da organização política e administrativa das cidades por meio da ocupação de cargos públicos; ser um cavaleiro e compor a elite guerreira; ou receber títulos universitários e compor a elite intelectual. Todas as três formas de benefícios

estavam disponíveis àqueles cuja família detinha títulos nobiliárquicos. No *El Memorial* (p. 234-237), Marcos García de Mora abordou os três tipos de nobreza. Segundo ele, a nobreza teológica era a mais importante e competia aos santos, homens que abriram mão da riqueza terrena para viver em Cristo e ter a glória celestial (*El Memorial*, p. 234).²⁴⁸

Em um ataque direto ao relator Fernando Díaz de Toledo, Marcos García de Mora se comparou a ele numa oposição cristão-velho *versus* cristão-novo, atestando que o relator, assim como todos os conversos, não possuía nenhum dos três tipos de nobreza. Não possuía a nobreza teológica, porque era “um herege”, propagador de maus costumes, traidor de sua terra e rei, despido da honra da fé cristã e do Paraíso “por ser herege”. Em contrapartida, Marcos García de Mora se dizia “cristão católico”, leal a sua terra e ao rei, e defensor dos pobres (*El Memorial*, p. 237). Segundo o cristão-velho, o relator era desprovido da nobreza natural por causa dos comportamentos de “judeu ruim”, enquanto ele, Marcos García de Moura, possuía a nobreza natural por ser um “cristão-velho limpo”, defensor da fé e da justiça (*El Memorial*, p. 236). Marcos García de Mora disse ainda que “a graça do Espírito Santo [o] vestiu” com a nobreza civil, a qual, segundo ele, o relator não possuía por ser “judeu dos mais vis e sujos” (*El Memorial*, p. 235).

Quanto à nobreza civil, acreditamos que Marcos García de Mora defendeu uma interpretação que se configurou em mais um aspecto da insubordinação ao rei e do questionamento à ascensão social dos conversos. Apesar de se dizer filho de um fidalgo, os autores que participaram do debate de 1449 apontam Marcos como um homem comum, filho de agricultores. O relator apontou que Marcos quis pôr “mácula” nas nobres famílias de conversos, porque ele era de uma linhagem de camponeses, sem nenhuma nobreza (*Instrucción*, p. 116). Levando em consideração que ele era filho de camponeses, seu questionamento à nobreza civil faz sentido, pois criticou essa nobreza justamente em virtude de sua extensão à linhagem. Quando disse que a “a graça do Espírito Santo” o cobriu com a nobreza civil, provavelmente quis enfatizar que não precisava ser membro de uma família

²⁴⁸ De acordo com Perez (2011, p. 95-112), Marcos García de Mora se inspirou na obra *Espejo de verdadera nobleza* (1441), de Diego de Valera (1412-1488), para desenvolver suas teorias acerca da nobreza.

nobre para se possuir a nobreza civil. Nesse sentido, para Maccoby (2006, p. 48), todos os cristãos-velhos que compunham o povo comum podiam reclamar sua “aristocracia de sangue” por não possuírem a mancha do sangue judaico, ao contrário da alta nobreza que se encontrava manchada porque havia se mesclado intensamente com as famílias mais ricas dentre os cristãos-novos.

De todo modo, Marcos García de Mora destacou que havia sido vestido de nobreza civil pelo Espírito Santo porque, na perspectiva cristã, disputar perante Deus por nobreza de linhagem “não é mais que disputar qual o esterco dentre as mulas é o melhor”, pois quanto à condição humana, todos os homens são considerados “esterco e cinza” (*El Memorial*, p. 235). Para Marcos García de Mora, a nobreza civil derivada de linhagem não era vista como nobreza ante Deus, porque, segundo ele, se um rei está doente e um homem comum está sadio e se sangrarem os dois, o homem comum tem o melhor sangue. Por isso, continua o autor, por razão do solar – palacete possuído por muitas famílias nobre e símbolo de poder – não há nobreza, pois, se fosse assim, a mulher seria mais nobre que o homem por nascer do solar do Paraíso enquanto que o homem nasceu no solar do campo damasceno, fora do Paraíso. Marcos García de Mora conclui que aqueles que queriam ser nobres por linhagem pretendiam ter a nobreza por meio de seus antepassados mais que por sua própria pessoa, porém, tal nobreza não é considerada aceita perante Deus, mas somente perante os homens, os quais se vangloriam por serem cavaleiros e fidalgos (*El Memorial*, p. 235).

Apesar dessas observações, Marcos García de Mora ressaltou que a fidalguia era uma qualidade concedida pelo rei, e defendeu que todos os cristãos-velhos de Toledo possuíam nobreza civil pelo fato de a cidade possuir honras e benefícios régios que conferiam aos moradores cristãos-velhos essa nobreza, de modo que eles podiam se dizer nobres como qualquer outro fidalgo de solar conhecido. Marcos García de Mora finalizou sua obra dizendo que os cristãos-velhos da cidade de Toledo não deveriam ser punidos, pois, devido às honras e privilégios que a cidade possuía, qualquer atitude seria tomada contra Deus, razão e justiça. E ele, Marcos, não merecia ser punido por “ter dado e prestado apoio e conselhos” que resultaram nos acontecimentos de 1449 (*El Memorial*, p. 237).

Pelas críticas que Marcos García de Mora fez à extensão da fidalguia para os membros da linhagem; pela negação das três nobrezas ao relator Fernando Díaz de Toledo, tido por herético, e que, pelo discurso de Marcos, era uma negação que se estendia a todos os conversos por serem todos heréticos; e por Marcos se autointitular “cristão-velho limpo”, defendemos que a autodenominação de cristão-velho *lindo* poderia tanto se referir à limpeza de sangue, isso é, não possuir ascendência judaica, ou se referir aos três tipos de nobreza. Ao fim e ao cabo, estava relacionada com a marcação da diferença entre cristãos-velhos e conversos e com a defesa da inabilitação dos cristãos de linhagem judaica em ocupar cargos e receber benefícios régios. Da forma como o termo foi usado na *Sentencia*, acreditamos que as duas acepções “limpo” ou “nobre” poderiam se referir a uma característica que se buscava ressaltar nos cristãos-velhos em contraponto aos conversos.

A justificativa para o uso do termo pode ser feita com base na discussão sobre o pecado da infidelidade religiosa. Independente da acepção, o uso de termo poderia indicar para seus usuários que, por causa do pecado da infidelidade, os conversos eram tidos como portadores de um sangue manchado por este pecado; ou pelo fato de serem infiéis eles não possuíam os três tipos de nobreza, que dependiam primeiramente da nobreza teológica para se manifestarem. De qualquer modo, para os defensores da *Sentencia*, os conversos deveriam ser inabilitados a ocupar cargos e receber benefícios régios, dentre outros motivos, porque estavam manchados pelo pecado da infidelidade e, conseqüentemente, não poderiam possuir a nobreza civil. Quanto a isso, Alonso de Cartagena foi o maior opositor.

Tendo em vista a argumentação lançada por Marcos García de Mora, Alonso de Cartagena (*Defensorium*, p. 239-244) dedicou parte de sua obra para defender que os conversos possuíam as três nobrezas tanto devido ao batismo quanto ao pertencimento à linhagem judaica, da qual haviam nascido Jesus, Maria e os apóstolos. Segundo Cartagena, os judeus dispunham das três nobrezas antes de negarem Cristo como o Messias quando se considera que incorreram no pecado da infidelidade. O bispo explicou que todos aqueles que viviam “no paganismo e em outras religiões fora da Igreja” ou que de algum modo “ofendiam a divina piedade” não possuíam a nobreza teológica e, em decorrência, perdiam a nobreza natural e a

nobreza civil (*Defensorium*, p. 242). Este era o caso dos judeus, dos heréticos e dos cismáticos.

Cartagena destacou que os judeus perderam as três nobrezas por causa do pecado da infidelidade, pois, ao negar Cristo como o Messias, eles perderam a nobreza teológica e passaram a viver sob a escravidão do pecado, “causaram a indignação divina [...] e se afastaram de Deus por culpa própria” (*Defensorium*, p. 243). Por estarem afastados de Deus, os judeus perderam a nobreza natural e, conseqüentemente, as virtudes morais que a representavam. Por não disporem da nobreza teológica e natural, também perderam a nobreza civil, de modo que se encontravam incapacitados para desempenhar os cargos públicos, receber benefícios e participar da política.

Em contrapartida, quando um judeu se convertia ao cristianismo ele recebia a graça do batismo e retomava as virtudes anteriormente perdidas por seus antepassados, de modo que, “limpo do pecado da infidelidade”, poderia participar tanto dos benefícios da vida eclesiástica quanto da vida civil da mesma forma que o mercador poderia se sentir igual entre os mercadores, o soldado entre os soldados, e o homem comum poderia se sentir igual entre o povo comum (*Defensorium*, p. 269). Cartagena também bradou contra a generalização a respeito da posição social dos cristãos-novos, uma vez que não se podia julgar que todos eles eram gente comum ou todos eram nobres (*Defensorium*, p. 287). Havia conversos em todos os estratos sociais e em todas as profissões. Até mesmo entre a nobreza os conversos ocupavam diferentes hierarquias, “respeitando sempre a preeminência e honra dos mais nobres das famílias com maior destaque, já que a nobreza não é exatamente a mesma em todos os nobres, porque alguns são mais nobres que outros” (*Defensorium*, p. 269).

Defender que os conversos haviam se purificado por meio do batismo e recobrado os três tipos de nobreza era um modo de defender os direitos aos cargos e ascensão social. Essa defesa faz todo sentido se levarmos em conta a proposta de Adeline Rucquoi. Para a autora (1997, p. 127-130), os cristãos consideravam o pecado como uma sujeira que os reduzia ao estado de escravos e, na conjuntura vivida pelos castelhanos, a limpeza não podia ser só um problema teológico

conquistado com o batismo e a penitência. Era preciso encontrar um equivalente social que permitisse ao homem mostrar-se limpo, distante da sujeira ou da escravidão que o pecado oferecia.

Para refutar todas essas acusações de que o pecado era transmitido pela linhagem e que, devido a isso, o batismo não era suficiente, os autores pró-conversos que descendiam de linhagem judaica passaram a expor a honra que sentiam em pertencer à linhagem da qual nasceram Jesus Cristo, a Virgem Maria e os apóstolos. De todos os autores que participaram do debate de 1449, o cardeal João de Torquemada foi o que mais bem pontuou a defesa acerca da linhagem judaica, partindo do pressuposto de que ela não era condenada como infiel e adúltera e, desse modo, negando as razões utilizadas pelos defensores da *Sentencia* para inabilitar os conversos e estigmatizá-los como infiéis. O cardeal pontuou quatro razões que, em sua opinião, negavam a teoria discriminatória da *Sentencia*. A primeira razão é que o filho de Deus “nasceu da raça judaica segundo a carne [...] a raça mais digna, nobre, santa e religiosa que havia no mundo” (*Tractatus*, p. 269). A segunda razão versa sobre a Eucaristia. De acordo com Torquemada, da linhagem judaica “foi tomada a verdadeira carne de Cristo e seu precioso sangue, que neste sacramento se oferece como alimento vital para as almas” (*Tractatus*, p. 270). A terceira e quarta razão apoiam-se respectivamente no fato de “a Virgem Santíssima e todos os santos padres do antigo e do novo testamento” descenderem do povo judeu. Para o cardeal, era uma blasfêmia dizer que todos eles nasceram de uma linhagem condenada, infiel e adúltera.

Todos os argumentos defendidos em prol dos conversos foram usados com o objetivo de refutar a discriminação proposta pela *Sentencia* e defender a unidade cristã. O autor do sermão pregou que os defensores da *Sentencia* não temiam romper a unidade da Santa Igreja Católica ao distinguir entre judeus e gentios convertidos, de tal modo que deveriam ser tidos como cismáticos (*Sermo in die beati Augustini*, p. 72-73). O papa Nicolau V também endossou a unidade da Igreja quando destacou que “todos fomos batizados para juntos formarmos um só corpo, independente se judeus, pagãos, escravos ou livres” (*Humani Generis Inimicus*, p. 254). Por isso, ratificou que não houvesse diferenciação entre cristãos e pediu que os “demais cristãos” não ofendessem os convertidos “por palavras ou ações”

(*Humani Generis Inimicus*, p. 255). Mas, a solicitação do pontífice não surtiu efeito, talvez porque a estigmatização dos conversos como infiéis já estava deveras consolidada para deixar de ser praticada por uma parcela dos cristãos-velhos.

3.3 A marcação da diferença por meio de injúrias verbais

Como apresentado nas páginas anteriores, nota-se o desejo por parte de alguns cristãos-velhos em se diferenciar daqueles que possuíam ancestralidade judaica, mesmo antes das conversões em massa de 1391. A estigmatização dos novos cristãos, os “outros”, foi um dos recursos usados pelos cristãos-velhos que buscavam a diferenciação mencionada. O *corpus* documental de caráter anticonverso composto pela *Sentencia-Estatuto*, *El Memorial*, *Carta de Privilegio*, relativas ao ano de 1449, e *Alborayque*, escrito por volta de 1465, apontam acusações relacionadas a vocábulos que, a princípio, tinham a função de identificar os cristãos de linhagem judaica. Alguns desses vocábulos foram criticados pelos autores pró-conversos do debate de 1449. Não obstante as críticas, as fontes nos levam a crer que os termos foram reproduzidos durante todo o século XV e, devido à acepção e ao uso figurativo que se fazia das palavras, buscava-se estigmatizar os conversos como pecadores, infiéis e seguidores do judaísmo.

Dessa forma, os cristãos-velhos que estereotipavam os convertidos faziam uso de um discurso que relacionava a minoria ao pecado, principalmente ao pecado da infidelidade religiosa, como mostra o quadro a seguir.

Quadro 4: Termos usados como referência aos conversos

Termos	Fontes de cunho anticonverso			
	<i>Sentencia-Estatuto</i>	<i>El Memorial</i>	<i>Carta de Privilegio</i>	<i>Alborayque</i>
Converso (s)	14	3	0	8
Confesso (s)	2	2	0	0
Marrano (s)	0	0	35	0
Tornadizo (s)	0	0	0	1
Retajado (s)	0	0	1	0
Perro (s)	1	0	0	4
Judío (s) baptizado (s)	0	12	0	0
Enemigo (s)	2	10	1	0
Infiel (es)	0	12	0	2
Hereje (ges)	1	26	0	14
Linaje	3	5	5	12
Alborayco (s)	0	0	0	25

Fonte: Elaboração própria a partir das fontes

Dentre os termos mais usados para marcar a diferença e se referir aos novos cristãos, existiam aqueles que faziam menção à situação de neófitos: *converso* e *confesso*. A estes vocábulos somam-se aqueles que, além de ratificar a diferença entre os cristãos, estigmatizavam os convertidos como pecadores ou relembavam sua anterior ou ancestral ligação ao judaísmo. *Marrano*, *tornadizo*, *retajado*, *perro*, *judío baptizado*, *enemigo*, *infiel*, *hereje*, *alborayco* e menções depreciativas à linhagem judaica foram termos que no século XV embasaram um discurso de intolerância religiosa e estigmatização social, usado por uma parcela dos cristãos-velhos que objetivava limitar a ascensão social e negar a isonomia à qual os cristãos de linhagem judaica tinham direito.

Observando o quadro 4, notamos a especificidade de cada documento no uso dos termos relativos aos convertidos. A *Sentencia-Estatuto* por ser uma lei, um documento oficial emitido por Pedro Sarmiento, traz uma linguagem menos agressiva que as demais fontes mencionadas, com uma quantidade e variações menores nos insultos empregados. O termo mais empregado no documento para se referir aos cristãos de linhagem judaica é *conversos*, de uso comum nas correspondências e emissões oficiais, tanto da Igreja quanto da coroa.

A carta *El Memorial*, escrita por Marcos García de Mora, apesar de sua linguagem jurídica, expõe um discurso repleto de ódio contra aqueles que descendiam da linhagem judaica, especialmente os conversos. Isso é exemplificado pela passagem

em que o bacharel afirma serem os conversos “incrédulos e duvidosos na fé [...] reunidos na sinagoga [...] congregação de bestas” (*El Memorial*, p. 200), claro paralelo entre os conversos e as características demoníacas e bestiais, comparação comumente feita contra os judeus nas obras de cunho *Adversus Iudaeos*. Os termos mais usados pelo autor para se referir aos conversos foram: *judíos bautizados*, *enemigos*, *infieles* e *herejes*. O discurso contido na fonte buscava relacionar pecados anteriormente imputados aos judeus e que, naquele momento, eram imputados aos conversos, acusados de manter o judaísmo às escondidas e de prejudicar os cristãos-velhos com o objetivo de destruí-los, “sugando por lucros e usuras o sangue e o suor” dos cristãos (*El Memorial*, p. 203). Na opinião de Marcos García de Mora, os conversos não passavam de *judíos bautizados*, não podendo ser considerados cristãos, por isso a recorrência em caracterizá-los enquanto *enemigos*, *infieles* e *herejes*.

Na *Carta de Privilegio*, o termo mais usado para fazer menção aos conversos é *marrano*. O objetivo da sátira é denunciar o modo de vida e as práticas religiosas dos conversos, que, na opinião do autor, são contrárias aos costumes e à religião cristã. A sátira literária é a única fonte do *corpus* documental que cita o vocábulo *marrano* relacionado às práticas religiosas dos novos cristãos. O autor do *Alborayque*, por exemplo, usa com maior frequência os vocábulos *hereje* e *alborayco* para se referir aos conversos. O discurso contido na obra enfatiza a relação entre judeus e conversos, dando destaque aos pecados que o autor acredita serem cometidos por ambos os grupos religiosos que ascendem da mesma linhagem. Igualmente à *Carta de Privilegio*, a sátira literária *Alborayque* é a única fonte do *corpus* documental que cita o vocábulo *alborayco*, relacionado àquilo o autor considerava a característica mais marcante nos conversos: o hibridismo; uma vez que, na opinião do autor, os conversos não eram nem judeus, nem cristãos.

Ambas as sátiras literárias, além de qualificarem os conversos com epítetos exclusivos, se comparadas às outras fontes analisadas, fazem diversas acusações que são as mesmas feitas aos judeus nas obras de cunho *Adversus Iudaeos*. Dessa forma, em um contexto de assimilação e exclusão social, os vocábulos *converso* e *confesso* foram usados pelos cristãos-velhos como meio de identificar os neófitos logo após as conversões em massa. Salientamos que por meio das expressões

utilizadas, torna-se possível detectar o discurso e, conseqüentemente, uma parcela da visão de mundo conservada pelo grupo discriminador. Ao detectarmos um discurso na longa duração do tempo, conseguimos perceber as permanências, rupturas e o quanto ele pode exprimir as imbricações de poder existentes na sociedade na qual o discurso é reproduzido (CARNEIRO, 1996, p. 21; 23).

Acreditamos que o discurso é uma construção coletiva e dinâmica. Por essas próprias características, nenhum discurso é totalmente absoluto, mesmo o discriminatório. Ainda que este exerça uma influência preponderante na sociedade na qual é reproduzido, não consegue eliminar aqueles que são o alvo depreciativo do discurso, embora consiga desqualificá-los (FOLLADOR, 2011, p. 67). Dessa forma, buscamos compreender se os vocábulos utilizados para identificar os cristãos de linhagem judaica continham um discurso antijudaico que visava discriminar e estigmatizar esta minoria cristã.

De acordo com Antonio de Nebrija (*Vocabulario*, p. 52),²⁴⁹ no século XV, a palavra *confesso* significava *conversus ad Christum* e *neophytus*, mostrando dessa forma que os termos *confesso* e *converso* eram empregados como sinônimos de neófitos na religião cristã. Depois de alguns anos, uma parcela dos cristãos-velhos insistiu na diferenciação entre eles próprios, cristãos tidos como mais antigos no cristianismo, e aqueles cuja conversão ou histórico familiar de pertencimento ao cristianismo eram mais recentes. Assim, os termos *converso* e *confesso* – o primeiro era usado com maior frequência – se consolidaram em Castela como signo identificatório para todos os cristãos de linhagem judaica, independentemente se convertidos do judaísmo ou nascidos em família cristã.

Esses termos passaram a ser usados de forma generalizada, inclusive em documentos oficiais emitidos por representantes da Igreja e da coroa. Não obstante o uso generalizado de ambos os termos, acreditamos que, apesar de não serem

²⁴⁹ O filólogo espanhol Antonio de Nebrija, autor da primeira gramática e dicionário da língua espanhola, catalogou, no século XV, do romance para o latim, diversos verbetes que identificamos como empregados por alguns cristãos-velhos para reforçar um discurso de deslegitimação dos convertidos como cristãos, pois os relacionavam ao pecado da infidelidade religiosa. A versão da obra de Antonio de Nebrija que usamos nesta tese, *Vocabulario de romance en latín*, foi editada pelo autor em 1516 na cidade de Sevilha. Daqui em diante, *Vocabulario*.

considerados à época como injuriosos, tinham a função de estigmatizar os neófitos como “outros” cristãos. Lembramos que o termo *converso* está consolidado na historiografia como um sinônimo de cristão de linhagem judaica para o território castelhano. Este último fator é a razão pela qual se justifica o uso do termo nesta tese.

Apesar do uso comum no reino de Castela, os autores pró-conversos problematizaram e negaram o emprego indiscriminado do termo *converso* a todos os cristãos de linhagem judaica. Esses pensadores defendiam que a palavra deveria apenas ser usada para se referir àqueles que eram judeus e se converteram, e não se estender à descendência cristã. Os cristãos de linhagem judaica não poderiam sofrer com a diferenciação nem ser considerados como “outros” cristãos.

Essa era a defesa do relator Fernando Díaz de Toledo e do bispo Lope de Barrientos. Como já mencionado, o relator pertencia à linhagem judaica e defendeu que seus filhos e netos não deveriam ser considerados conversos, porque haviam nascido em família cristã e não possuíam nenhum conhecimento sobre a cultura ou religião judaica (*Instrucción*, p. 107). O bispo, por sua vez, ratificava que um cristão nascido em família cristã e que nunca foi judeu ou “infeccionado por outra seita de infidelidade” não deveria ser chamado converso (*Respuesta a una duda*, p. 189). Aliás, segundo Lope de Barrientos, desde o início do cristianismo o termo *converso* era usado para os gentios que se convertiam ao cristianismo e não para os judeus. Estes, que já acreditavam na Lei de Deus, precisavam apenas aceitar Jesus Cristo como o Messias prometido na Lei e nas profecias e se batizar renovando a aliança com Deus (*Contra algunos cizañadores*, p. 131). Seguindo a vertente de Lope de Barrientos, Alonso de Cartagena (*Defensorium*, p. 316-317) defendeu que nem mesmo o termo “neófito” deveria ser usado para identificar os cristãos de linhagem judaica, pelos mesmos motivos apresentados por Lope de Barrientos.

Empregar o termo *converso* de forma generalizante ia além de consolidar uma “ingênua” caracterização religiosa que a princípio objetivava identificar os neófitos para assimilá-los religiosa e socialmente. O termo se transformou na alteridade a tudo o que a identidade cristã-velha representava. Os traços culturais e o pertencimento a uma linhagem outrora seguidora do judaísmo foram empregados

generalizadamente como sinônimos de pecado. Nos documentos de cunho anticonverso, visualizamos a intenção de seus respectivos autores em fundamentar um discurso que estigmatizava os indivíduos de linhagem judaica como infiéis e pecadores. A justificativa era que os conversos praticavam males contra os cristãos-velhos, contra o reino e contra o cristianismo. Isso pode ser identificado pelo uso de termos que relacionam a linhagem a alguma condição de pecador, como mostra o quadro abaixo.

Quadro 5: Termo *linaje* e variações

Fontes de cunho anticonverso			
<i>Sentencia-Estatuto</i>	<i>El Memorial</i>	<i>Carta de Privilegio</i>	<i>Alborayque</i>
			Linaje
Linaje de los judíos	Vilíssimo por linaje	Generación de los hebreos que son legítimos	Mala generación
Perverso linaje de los judíos	Ruin linaje	Vuestros descendientes	Maldita generación
Linaje y ralea de los judíos	Dañada generación	Stirpe o ralea	Linaje de Judá e de Benjamín
	Linaje de los judíos	Apellido del linaje	De su linaje nascerá Antechristo
		Línea bulliçiosa	Vil linaje
			Generación mala

Fonte: Elaboração própria a partir das fontes

O filólogo Antonio de Nebrija (*Vocabulario*, p.135) aponta o verbete *linaje* como *genus, genealogia, series generis, stemma*. Essas acepções para o termo *linaje* mostram que, no século XV, a palavra se relacionava à ancestralidade, à genealogia familiar. Como apresentado no quadro, os autores das obras contrárias aos conversos listam insultos à ancestralidade judaica: *perverso linaje, vilíssimo, ruin, dañada, bulliçiosa, mala* e *maldita*. Com base em Nebrija, buscamos o significado de alguns termos utilizados juntamente ao vocábulo *linaje*. O termo *ralea* (*Vocabulario*, p.87), presente na *Sentencia-Estatuto* e na *Carta de Privilegio*, era um sinônimo para linhagem e não se configurava em injúria. Os termos *vil* e *vilíssimo* (*Vocabulario*, p.105), respectivamente em *Alborayque* e em *El Memorial*, denotam o desprezo pela linhagem judaica. O termo *vil* também poderia significar “pouco valor”, uma alusão figurativa no discurso à falta de nobreza ou honra daqueles que possuíam ascendência judaica. O termo *dañada* (*Vocabulario*, p. 36), usado pelo autor do *El*

Memorial, fazia alusão àqueles considerados “corrompidos física e moralmente”, e que poderiam “causar mal” ou “prejudicar” quem estivesse a sua volta.

A relação entre linhagem judaica e pecado se faz por meio dos termos usados e do contexto no qual são empregados nas frases. Além disso, o discurso contido nos documentos de cunho anticonverso expõe um antijudaísmo que há séculos era reproduzido pelos cristãos castelhanos, como já abordamos nesta tese. Nos documentos contrários aos conversos, há diversas acusações de infidelidade religiosa. De forma generalizada, os autores os acusam de cometerem erros contra o cristianismo. Fazer referências pejorativas à linhagem a qual os “outros” cristãos pertenciam e estigmatizar os membros desta linhagem como infiéis e pecadores eram formas de estender o discurso antijudaico a todos eles, potencializando a abrangência da estigmatização social que visava “manchar” a coletividade dos conversos e não somente alguns indivíduos específicos.

O autor da *Sentencia-Estatuto* afirma que “nenhum *confesso del linaje de los judíos* poderia ter ofício ou benefício na cidade de Toledo [...] por ser suspeito na fé de nosso Senhor e Redentor Jesus Cristo [...]” (*Sentencia*, p. 21). Essa é uma acusação de que os conversos eram infiéis ao cristianismo e professavam o judaísmo às escondidas, negando Cristo como Redentor e Deus, e praticando o pecado da infidelidade. Tal acusação se torna mais clara quando o autor da *Sentencia-Estatuto* menciona que os conversos da cidade de Toledo, “descendentes *del linaje de los judíos*, provam serem pessoas muito suspeitas na fé católica [...] guardando os ritos e cerimônias da lei velha [...]”. Dessa forma, o autor da *Sentencia-Estatuto* defendia que “os conversos descendentes *del perverso linaje de los judíos*” deveriam ser tidos como “infames” por causa “das heresias e outros delitos, insultos, distúrbios e crimes por eles cometidos” (*Sentencia*, p. 21).

O caráter de infidelidade religiosa também é mencionado nas demais fontes, a exemplo do que consta em *El Memorial* que, primeiramente se referindo ao relator régio Fernando Díaz de Toledo, estende a acusação a toda linhagem quando declara que, “Mose Hamomo, chamado relator, *villíssimo por linaje*, torpíssimo por costumes, *dañado* e condenado por herético, verdadeiro judeu, falso cristão, e todos

os outros *sátrapas* ²⁵⁰ [...] companheiros [...]” (*El Memorial*, p. 202). Na mesma vertente, o autor anônimo da *Carta de Privilegio* (p. 84) destacou que os cristãos de linhagem judaica “podiam guardar o sábado e trabalhar no domingo [...] assim como costumam fazer todos os da dita *generación de los marranos*”.

Além das acusações de infidelidade religiosa, outras, antes feitas aos judeus, se repetiam contra os conversos. Prejudicar os cristãos por meio da prática da medicina foi uma das acusações levantadas pelo autor da *Carta de Privilegio* (p. 85), uma vez que, em sua opinião, “boticários, físicos e cirurgiões sob o pretexto de curar [...] trabalham e procuram todos os da dita *generación de los marranos* matar e humilhar aos cristãos-velhos, por ódio e inimizade”. Essa foi uma acusação recorrente contra os judeus por toda a Baixa Idade Média. Uma acusação que além dos conflitos de poder expunha a representação negativa acerca dos seguidores do judaísmo. No século XV, essa representação negativa se estende aos conversos, pautando uma clara relação entre as acusações e o pecado da ira, que seria a fonte para o desejo em assassinar os cristãos-velhos.

Por sua vez, a obra *Alborayque* relembra uma crença cristã presente durante toda a Baixa Idade Média: a crença de que o Anticristo nasceria entre os judeus. Porém, ao afirmar que o Anticristo também poderia nascer entre os conversos e não somente de entre os judeus, pois “*de su linaje nascerá Antechristo*” (*Alborayque*, p. 80), o autor anônimo expõe uma concepção na qual a linhagem representava o elo “pecaminoso” entre judeus e conversos. Será que ao promover uma conexão “pecaminosa”, tendo a linhagem como fio condutor, os autores buscavam ratificar a proposta da *Sentencia-Estatuto*, que negava a isonomia entre cristãos-velhos e conversos por estes terem uma linhagem “manchada” por pecados, ou os autores utilizavam em suas interpretações uma opinião que era comum entre os cristãos-velhos em Castela no século XV?

²⁵⁰ Expressão usada para designar os governantes das províncias do antigo Império Persa. Na língua espanhola pode ser usada de forma coloquial como pessoa que governa arbitrariamente e que ostenta seu poder em benefício próprio. Na fala de Marcos García de Mora, significou uma referência aos conversos que ostentavam toda a influência política e riqueza advindas dos cargos e posições sociais alcançadas. Influência política e riqueza que eram usadas em menosprezo dos cristãos-velhos.

No que se refere ao documento *El Memorial*, as duas propostas são possíveis, sendo a primeira de maior relevância devido ao fato de Marcos García de Mora ser o mentor intelectual da *Sentencia-Estatuto*, apesar de a lei ter sido assinada por Pedro Sarmiento, que ficou conhecido como o autor do documento. Quanto à *Carta de Privilegio* e à sátira *Alborayque*, documentos anônimos, não temos como saber se os autores tiveram acesso ao conteúdo da *Sentencia-Estatuto* ou do *El Memorial*. De qualquer forma, acreditamos que as sátiras anônimas refletem um “senso comum” no que se referia à linhagem judaica, pois apresentam um forte teor antijudaico, cujas acusações emitidas contra os conversos em muito se assemelhavam às acusações outrora emitidas contra os judeus.

Há, dessa forma, uma continuidade histórica no uso do discurso antijudaico em Castela por uma parcela dos cristãos-velhos. A representação que este grupo fazia dos judeus claramente se estendeu ao longo dos anos aos cristãos de linhagem judaica, como demonstrado por Follador (2011, p. 65-88). Na visão dos cristãos-velhos, de antiga linhagem cristã, o pertencimento dos novos cristãos à linhagem judaica foi um fator de diferenciação. Os termos utilizados para identificar esse novo grupo denotavam a discriminação e impunham um estigma aos convertidos: o estigma de pecadores, por pertencerem à linhagem judaica e de serem considerados, por uma parcela dos cristãos-velhos, seguidores do judaísmo.

As acusações acerca dos pecados e a estigmatização eram feitas à coletividade, à linhagem, e esse discurso era fundamentado pela ideia de que a linhagem carregava consigo os traços negativos inerentes ao grupo. De acordo com Goffman (1988, p. 14), os estigmas poderiam ser “transmitidos através da linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família”, cenário este condizente e perceptível no discurso antijudaico contido nas fontes contrárias aos conversos.

O fato de os contemporâneos também classificarem os convertidos com base, em parte, nos motivos que levaram à conversão e nas subsequentes práticas religiosas demonstra a importância da fidelidade ao cristianismo em um contexto de inserção social dos convertidos, e demonstra também como a inadequação aos ritos cristãos e a manutenção de hábitos culturais judaicos poderiam afetar as relações sociais com alguns cristãos-velhos e influenciar na estigmatização dos neófitos.

Para Mary Douglas (1991, p. 30), os indivíduos recebem atribuições classificatórias que pontuam as diferenças entre os grupos e influenciam nas relações sociais. Os cristãos-velhos que faziam uso de termos estereotipados para classificar os neófitos e seus descendentes expunham um discurso discriminatório e o desejo de estigmatizar aqueles que eram considerados os “outros” cristãos. Além disso, as expressões utilizadas contra os conversos desnudam uma parcela da visão de mundo conservada pelo grupo estigmatizador (CARNEIRO, 1996, p. 231).

No que tange aos cristãos-velhos, além do preconceito e do desejo de diferenciação que se mostrou latente desde as conversões em massa, as práticas religiosas dos convertidos ou a interpretação que os cristãos-velhos faziam delas influenciaram no contexto das relações sociais entre ambos os grupos cristãos. Nesse contexto, uma parcela dos cristãos-velhos tendia a considerar infiéis todos ou a grande maioria dos conversos que professavam o judaísmo, não reconhecendo que muitos deles eram sinceros cristãos ou tentavam ser, apesar do pouco conhecimento sobre os dogmas e ritos da nova religião. Mediante tal cenário, alguns termos injuriosos eram destinados aos novos cristãos, cuja fé no cristianismo era alvo de dúvida. Os termos apresentados a seguir tinham uma acepção específica no século XV, mas foram usados denotativamente no intuito de estigmatizar os conversos como judaizantes. Conforme quadro 4, são eles: *tornadizo*, *alborayco*, *marrano*, *retajado* e *perro*.

A palavra *tornadizo* deriva do verbo *tornar* e era usada como uma alusão àquele converso que retornava ao judaísmo (BENITO RUANO, 2008, p. 15). Antonio de Nebrija (*Vocabulario*, p. 188) relacionou o significado da palavra *tornadizo* com os substantivos latinos *perfuga* e *transfuga*, cujo significado é desertar, abandonar. O sentido empregado ao termo *tornadizo* no século XV deixava clara a conotação pejorativa que possuía no que se refere à religião, pois era uma alusão àqueles conversos que desertavam do cristianismo.

Esse termo era usado contra os convertidos pelo menos desde o século XIII. Duas leis da *Siete Partidas* proibiam insultar os recém-convertidos lembrando sua linhagem judaica (t. 24, l. 6) ou chamando-os *tornadizos* (t. 25, l. 3). João I (1379-1390) também havia proibido os termos *tornadizo* e *marrano*, pois, de acordo com o

monarca, os maus tratos e insultos faziam com que outros judeus não buscassem a conversão ao cristianismo (cortes de Soria, 1380, l. 21).

Porém, apesar da proibição régia, as expressões injuriosas continuavam a ser usadas. Conforme quadro 4, o único documento que possui o vocábulo é o *Alborayque*, que menciona o vitupério *convertedizos* para se referir aos conversos. O vocábulo era uma junção de *convertir* e *tornadizo*. Além dessa palavra, o termo *alborayco* foi usado majoritariamente na obra para fazer menção aos conversos (*Alborayque*, p. 67). Das fontes consultadas, somente esta se refere aos conversos como *alboraycos*, apesar de o próprio autor e a escassa historiografia acerca do tema defenderem que *alborayco* era um termo conhecido e de uso comum pelos castelhanos (*Alborayque*, p. 69).²⁵¹ Como explicado por Carpenter (*Alborayque*, p. 70, nota 107) o termo *alborayco* é uma transposição para o romance do termo *al-Buraq*, nome dado a um lendário equino híbrido,²⁵² que, segundo passagens do Alcorão, havia transportado Maomé de Meca a Jerusalém.²⁵³

²⁵¹ David Gitlitz (1992, p. 3) aponta que no século XIII o termo *alborayque* já era conhecido, a ponto de figurar na Primeira Crônica Geral de Espanha, do rei Afonso X, e na *Historia Arabum* composta pelo arcebispo de Toledo, Rodrigo Jimenez de Rada.

²⁵² Lendário no sentido de um animal que não encontrava correspondente na realidade. O autor da sátira menciona o *al-Buraq*, mas na realidade faz uma analogia entre os conversos e o animal “criado” pelo próprio autor. Certamente, o autor da sátira conhecia o ramo literário dos *bestiários*, que descreviam tanto espécies animais conhecidas, quanto imaginárias. A mais importante fonte acerca dos *bestiários* é o *Fisiólogo*, escrita em grego em Alexandria entre os séculos I e II e manuscrita ao latim no século VIII (VARANDAS, 2006, p. 4). Gitlitz (1992, p. 7) defende que a tradição muçulmana do *al-Buraq* era conhecida por intelectuais espanhóis do século XV e possivelmente sua sátira de cunho anticonverso passou a ser conhecida na cultura popular através de suas representações visuais, uma vez que na Catedral de Sevilha há um *miserere* (Salmo 51) de fins do século XV ilustrado com uma besta, cujas características são as do *Alborayque*. Para maiores informações sobre os *bestiários*, vide: *El Fisiólogo*. Bestiario Medieval.

²⁵³ A referida passagem encontra-se no Alcorão, Sura 17, 1. Vale ressaltar que o hibridismo apresentado para o animal *Alborayque* é na verdade uma sátira grotesca em relação ao hidridismo do animal *al-Buraq* da tradição muçulmana. O *Alborayque* possui vinte “sinais” que denunciam a maldade e falsidade religiosa dos conversos, além de relacioná-los aos judeus, de forma que ao longo do texto há passagens indistinguíveis quanto a um e outro. Os vinte “sinais” são: boca de lobo, rosto de cavalo, olhos de homem, orelhas de cachorro, pescoço de pônei com crinas, corpo de boi, cauda de serpente com uma cabeça de grou (espécie de ave) na ponta e corpo de pavão, quatro patas diferentes: perna humana com sapato, pata equina com ferradura, pata de águia com unha e pata de leão sem unha, pelagem multicolorida, atributos hermafroditas, não possui restrição alimentar, as peças da montaria são luxuosas com ricos tecidos e metais, os freios da montaria em fogo e as rédeas em formato de espada (*Alborayque*, p. 70-71). No manuscrito do *Alborayque* há uma xilogravura (anexo 1) representando os vinte “sinais” que caracterizam o hibridismo mencionado acima.

O autor chamava os conversos de *alboraycos* porque os considerava híbridos, pois eram circuncidados como mouros, guardavam o sábado como judeus e possuíam nomes cristãos (*Alborayque*, p. 69). Apesar disso, não eram nem mouros, nem judeus, nem cristãos. De acordo com o autor do *Alborayque* (p. 70), por mais que os conversos desejassem ser judeus, não seguiam nem o Talmude nem os ritos judaicos. Igualmente não seguiam todos os ritos cristãos. De acordo com o quadro 4, o autor do *Alborayque* foi o único que usou os termos *alborayco* e *convertedizo* para se referir aos conversos. Igualmente, o autor da *Carta de Privilegio* foi o único que utilizou o termo *marrano* como sinônimo de converso, “hebreus legítimos” (*Carta de Privilegio*, p. 82) que seguiam as práticas judaicas.

Talvez as fontes *Sentencia-Estatuto* e *El Memorial* não apresentassem os termos *tornadizo* e *marrano* por serem proibidos na legislação régia e passíveis de punição, uma vez que ambos os documentos foram escritos e destinados ao rei João II. Além disso, acreditamos que os autores da *Carta de Privilegio* e do *Alborayque* se favoreceram do anonimato para elaborarem as críticas sociais e religiosas que achavam necessárias, usarem os termos pejorativos *tornadizo* e *marrano*, e se esquivarem da legislação régia.

O autor da *Carta de Privilegio* insultava os conversos como *marranos*, apontando-os como “hebreus legítimos”. Mas qual era o significado deste termo proibido desde o século XIV pelo rei João I? Há uma variada polêmica entre alguns pesquisadores acerca do termo e seu significado, com duas vertentes interpretativas: uma que liga a acepção do termo exclusivamente ao erro religioso, e outra que relaciona e conjuga o significado da palavra ao animal porco e à retomada do judaísmo.

Historiadores como Netanyahu e Elias Lipiner buscaram conceituar que a palavra deriva do hebraico. O primeiro acredita que a palavra é uma derivação do hebraico *mumar-anus* (convertido à força), que após a supressão da sílaba “mu” daria origem ao termo *maranus*, que, adaptado ao romance utilizado em Castela, seria a origem de *marrano* (NETANYAHU, 1999, p. 62). Nesse sentido, o uso da palavra designaria aqueles judeus convertidos à força. Elias Lipiner (1977, p. 100) defende que o vocábulo é de raiz hebraica *mumar* (apóstata), que acrescida do sufixo castelhano

ano teria derivado a fórmula composta *mumrrano*. Nesse sentido, a palavra *marrano* remeteria à apostasia cometida por aqueles contra os quais o termo fosse usado.

Angel Alcalá (2011, p. 91) defende que o termo *marrano* procede da transformação semântica de *marrado*, particípio passivo do antigo verbo *marrar* (faltar, errar). Nesse sentido, o vocábulo *marrano* fazia menção à falta religiosa cometida pelo converso que retornava ao judaísmo. Antonio de Nebrija (*Vocabulario*, p. 142) no século XV conceituou a palavra *marrano* enquanto *maialis*, que em latim significa “carne de porco”. Também conceituou o verbo *marrar*, cujos significados seriam “faltar” e “desviar-se do direito”, mas não fez nenhuma correlação entre os termos *marrar* e *marrano*.

Nessa mesma vertente que analisa a relação entre o termo *marrano* e o animal porco, Corominas e Pascual (1989, p. 858-861) destacam que a palavra *marrano* deriva do árabe *máhrām* (coisa proibida) em alusão à proibição dos muçulmanos de comer carne de porco. O termo passou a designar para os cristãos a carne de porco que era *máhrām* (coisa proibida) entre os muçulmanos. A adaptação desse termo árabe deu origem em terras castelhanas a *marrano*, que significava “carne de porco”. A aceção se encontra presente em documentos do mosteiro de Sahagún, reino de Leão, ainda no século X. Os registros do mosteiro mostram que no ano de 965 os monges compraram carne bovina *et marrano* (e carne suína), o que comprova que o termo já era usado no final do século X para se referir ao animal. Cecil Roth (2001, p. 28) corrobora Nebrija e Corominas e Pascual, uma vez que o historiador defende que a palavra *marrano*, no medievo, significava “suíno” e, por isso, relacionada à “carne de porco”.

Com base nos autores, propomos que no contexto cultural castelhano a palavra *marrano* significava “carne de porco” e devido a essa carne ser proibida segundo as prescrições alimentícias judaicas, os cristãos usavam pejorativamente o termo para estigmatizar aqueles conversos que eles consideravam judaizantes. Não obstante a especificidade desse termo no reino de Castela, vale lembrar que em terras cristãs durante o medievo os judeus eram relacionados ao porco no que se refere ao apetite sexual, mau odor, maus hábitos e impureza, o que de certo modo relaciona os

conversos aos judeus e ao judaísmo, pois a representação forjada para os conversos imputava a eles essas características.

Conforme Roth (2001, p. 28), “toda essa especulação linguística é desnecessária”. Nesse sentido, com base nas pesquisas etimológicas de Nebrija, e Corominas e Pascual, refutamos as etimologias apresentadas por Netanyahu, Lipiner e Alcalá, apesar de acreditarmos que todas as explicações apresentadas pelos autores reforçam o uso do termo como meio de estigmatizar os cristãos de linhagem judaica, visto o termo *marrano* ter sido usado figurativamente no século XV como sinônimo de judaizante.

O vocábulo *retajado* também apontava a estigmatização dos conversos como infiéis. Derivações do verbo *tajar*, que significava “cortar” (COROMINAS; PASCUAL, 1989, p. 381-382), os termos *retajado* ou *retajar* faziam alusão àqueles que se circuncidavam. Antonio de Nebrija destacou três verbetes ligados a essa interpretação: *retajar*, enquanto *circuncido curto* (circuncisão curta); *retajado*, como *circuncisus curtus* (circuncisão curta); e *retajado judio* significando *apella recutitus* (circuncisão sem pele). Logo, todos os três verbetes faziam no século XV menção aos homens que praticavam a circuncisão, apontada por Nebrija (*Vocabulario*, p. 170) pelos termos em latim *circuncido*, *circuncisus* e *recutitus*.

O autor anônimo da *Carta de Privilegio* (p. 88) mencionou o verbo *retajar* no intuito de denunciar que os conversos se circuncidavam, “e vos damos licença para que daqui em diante podeis [...] *retajar* segundo o que os ditos *marranos* judeus hebreus e saduceus costumam fazer”. As fontes contrárias aos conversos trazem a acusação de circuncisão, mas não necessariamente os termos *retajado* ou *retajar*. Apenas o autor da *Carta de Privilegio* mencionou uma única vez o verbo *retajar*, como exposto na citação documental. Por outro lado, o termo é frequentemente usado por cristãos-velhos e conversos que depuseram perante o Tribunal da Inquisição no século XV, mostrando que o termo era de uso comum no vocabulário da população castelhana.

A acusação de retorno às práticas judaicas fez com que surgisse a analogia entre a suposta infidelidade religiosa e a passagem bíblica de Provérbios 26, 11 “como o cão torna ao seu vômito, assim o tolo repete a sua estultícia”. Essa analogia levou os conversos a serem insultados de *perros*, que significa cães em espanhol. Para os

cristãos que usavam essa injúria, os conversos agiam como os cães, uma vez que apostataram no judaísmo e voltaram a praticá-lo às escondidas. A *Sentencia-Estatuto* (p. 24) não cita a palavra *perros*, mas relembra a analogia quando acusa que os conversos “*vomitan de ligero judaizando*”. Já o autor da sátira *Alborayque* (p. 77) afirma claramente que os “*alboraycos son perros*”, uma analogia entre a prática canina e o retorno dos conversos à religião que outrora abandonaram.²⁵⁴

Para além desses termos, conforme quadro 4, as fontes apresentam outros que indiscriminadamente são usados por seus autores como sinônimo de converso, a saber: infiel, judeu batizado, inimigo e herege. O termo “infiel” foi citado no *El Memorial* e na sátira *Alborayque*. O termo “judeu batizado” apenas no *El Memorial*. As fontes anticonversas citam o termo “inimigo” e suas variações, com exceção do *Alborayque*, que não utiliza a palavra nenhuma vez. As variações do termo “inimigo” são: inimigos de Deus e da Igreja, inimigos da Santa Fé Católica, inimigos dos cristãos-velhos, inimigos do império e inimigos do reino.

O vocábulo “herege” foi citado pelas fontes, com exceção da *Carta de Privilegio*. Vale ressaltar que, apesar de termos específicos utilizados no discurso como sinônimos para o termo *converso*, existem nos documentos várias acusações que imputem aos cristãos de linhagem judaica uma série de “crueldades” que, durante a Baixa Idade Média, eram responsabilizadas aos judeus, como mostrado no capítulo primeiro.²⁵⁵

Marquéz Villanueva (2006, p. 98) afirma que uma correlação entre os termos *converso* e *judaizante* só ocorreu por volta de meados do século XV, e exemplifica utilizando a classificação dada aos conversos pelo autor do *El Memorial*: “judeus batizados”. Marquéz Villanueva também sustenta que antes não havia manifestação popular contra uma possível infidelidade religiosa dos convertidos, manifestação que veio à tona segundo o autor em meio a conflitos políticos, como o de Toledo em 1449. O autor (2006, p. 98) diz que a representação dos conversos como judaizantes “tarda muito a aparecer”, porém discordamos de Marquéz Villanueva.

²⁵⁴ Outra passagem enfática acerca do tema é: “Como el perro que tornó a comer ló que bosso” (*Alborayque*, p. 78), isso é “como o cachorro que volta a comer o que vomitou”.

²⁵⁵ “Crueldades judaicas” conforme Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei*.

As fontes que mostram explicitamente o uso desses termos são oriundas do debate de 1449, mas, como mostrado anteriormente, existem menções na legislação castelhana desde o século XIII que dão a entender que esses vocábulos pejorativos já eram usados contra os conversos no intuito de estigmatizá-los como judaizantes. Além disso, existem fragmentos “avulsos” de documentação que mencionam a reprodução de agressões verbais contra os convertidos, configurando-se em fortes indícios de que a prática existia entre os cristãos-velhos. Exemplo disso é um sermão de frei Vicente Ferrer de 1411, no qual pedia para os cristãos aceitarem os conversos em seu meio e não fazerem escárnio ou ofendê-los por sua linhagem, pois isso poderia desestimular as conversões futuras (CÁTEDRA, 1997, p. 33-34).

256

Concordamos com Marquéz Villanueva que a caracterização do converso como judaizante pode ter tido seu uso enfatizado em meio a conflitos políticos, mas a base para essa estigmatização já estava assentada na sociedade cristã castelhana muitas décadas antes de 1449. Marcos García de Mora, em seu *El Memorial* chama os conversos de “judeus batizados”. Para essa classificação “judeus batizados” não temos menção *ipsis litteris* nas fontes anteriores ao conflito, mas temos a menção na legislação de termos que eram usados com o mesmo objetivo de apontar a prática judaizante de uma parcela dos convertidos. Assim, o fato de não haver fontes com esse termo em específico não quer dizer que as desconfianças acerca da infidelidade de alguns conversos não existissem, ou mesmo que na *vox populi* alguns conversos não passassem de “judeus batizados” que professavam o judaísmo às escondidas.

Como apresentado, alguns termos foram “adaptados” por um grupo de cristãos-velhos à avaliação que eles faziam sobre a religiosidade dos conversos, a saber: *tornadizo*, *alborayco*, *marrano*, *retajado* e *perro*. Outros foram usados conforme a acepção denotativa: inimigo, infiel, herege e judeu batizado. Mas, o autor do panfleto satírico *Alborayque* foi além. Ele foi o único a mencionar e a divulgar uma parte da visão que os judeus possuíam dos conversos ao explicar a diferença entre *anusim* e *meshumadim* (*Alborayque*, p. 68). Os primeiros eram judeus convertidos à força ao

²⁵⁶ Vide nota 180.

cristianismo, que foram perdoados por uma parte dos judeus e considerados fiéis ao judaísmo. Houve também o caso de conversos nascidos em famílias cristãs, os *anusim* incircuncisos, que foram aceitos como verdadeiros judeus por alguns rabinos. Os *meshumadim* eram considerados apóstatas imperdoáveis que se converteram por livre vontade e buscavam assimilar-se social e religiosamente aos cristãos.

A inclusão destes termos e seus significados é um importante indicativo de que membros do grupo cristão, fosse cristão-velho ou cristão-novo, conheciam as relações que se constituíam entre uma parcela dos conversos e a comunidade judaica, e o autor do *Alborayque* fazia questão de expor essas relações àqueles que as ignoravam.²⁵⁷

Conhecer a manutenção das relações religiosas e sociais entre os conversos e os demais cristãos, ou entre os conversos e os judeus, era um meio usado para identificar quais deles se mantinham fiéis ao cristianismo e quais apostatavam retomando o judaísmo às escondidas. Como apresentado até aqui, os conversos foram estigmatizados como infiéis por pertencer à linhagem judaica. Estigmatizados por meio de termos vexatórios que eram usados para comparar os conversos aos judeus, e insinuar a infidelidade religiosa dos cristãos-novos. No sistema simbólico de representação, estava constituindo-se uma identidade negativa para os cristãos de linhagem judaica, uma representação que não condizia com a realidade, mas que gradativamente pautou a ação de uma parte dos cristãos-velhos em relação aos conversos.

Com base nessa representação negativa, muitos cristãos-velhos viam os conversos como infiéis, porém existiram aqueles que, apesar de todos os estereótipos aos quais estavam submetidos, conseguiram exteriorizar sua religiosidade de modo a convencer uma parcela dos cristãos-velhos de sua fidelidade ao cristianismo. Essa polaridade fiel-infiel estava baseada tanto na interpretação errônea que os cristãos-

²⁵⁷ Sobre a repercussão da sátira entre uma maioria da população iletrada, autores como Bravo Lledó e Gómez Vozmediano (1999, p. 63) sustentam que o *Alborayque* era lido em público nas praças, em lojas e oficinas.

velhos faziam das práticas religiosas dos conversos, quanto na influência que o sistema simbólico de representação exercia sobre aqueles que agiam com preconceito.

CAPÍTULO 4

A CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA COMO PROPULSORA DA ESTIGMATIZAÇÃO SOCIAL

4.1 Reflexões iniciais

Os motivos que levaram ao batismo foram diversos e, conseqüentemente, tão diversos foram os neófitos que ingressaram na sociedade majoritária. A conversão forçada ou sincera, o batismo motivado pelo desejo de ascensão social ou pela interpretação das teorias de Averróis e Maimônides influenciaram na formulação dos valores que guiaram as práticas religiosas dos novos cristãos. No que se refere à religiosidade vivida pelos conversos, referimo-nos ao tema na sua mais ampla perspectiva, seguindo a proposta de Pastore (2010, p. 35) que trata da espiritualidade dos cristãos-novos levando em conta as manifestações variadas, que vão desde a aceitação da verdade cristã ao sincretismo religioso e ceticismo.²⁵⁸

Baer (2001, v. 1, p. 272-273) afirma que o contingente de conversos que retomava o judaísmo às escondidas aumentava a cada geração. Eles se reuniam em suas casas ou nas sinagogas para celebrar as festas, os jejuns, ouvir os sermões e orações judaicas. Corroborando a afirmação de Baer, Roth (2001, p. 4-5) explica que esse fenômeno de retorno à Lei de Moisés ocorria também com os descendentes daqueles judeus que haviam se convertido voluntariamente ao cristianismo. A opinião de Baer representa um grupo de historiadores que acredita na manutenção do judaísmo pela quase totalidade dos conversos. Dentre esses

²⁵⁸ Vale lembrar que o ceticismo era relativo a alguns dogmas, preceitos ou costumes religiosos do judaísmo e cristianismo, e não se resume ao ateísmo. Com base na interpretação de Lucien Febvre, interpretamos que não havia uma corrente consolidada de pensamento ateu na Idade Média. O autor analisa o problema a partir do contexto cristão do século XVI, especificamente a partir das obras literárias de François Rabelais (1494-1553), e defende que pensar em ateísmo no século XVI é algo inconcebível e anacrônico, visto a concepção sobre Deus estar impregnada na cultura europeia desta época. Dessa forma, considera-se que tal concepção também é válida para o medievo (FEBVRE, 2009).

historiadores, discutimos principalmente as considerações de Cecil Roth e Haim Beinart, além de Yitzhak Baer.

A interpretação defendida por Baer e seus seguidores destoa da sustentada por outro grupo de historiadores, que considera que houve uma assimilação religiosa sincera da grande maioria dos conversos a partir da terceira geração, principalmente nos casos de conversões voluntárias ao cristianismo. Netanyahu (1999, p. 50),²⁵⁹ o maior inspirador desta tese da assimilação completa da grande maioria dos conversos, argumenta que, de acordo com as fontes rabínicas, os incircuncisos²⁶⁰ estavam tão bem assimilados ao cristianismo e apartados do judaísmo que os judeus contemporâneos os consideravam verdadeiros cristãos. Dentre os historiadores que defendem essa posição, discutimos principalmente a interpretação de María del Pilar Rábade Obradó, de Francisco Márquez Villanueva, de Angel Alcalá e de Carrete Parrondo, além de Benzion Netanyahu.

Não obstante a propostas de ambos os grupos de historiadores, Gitlitz (1996, p. 27) destaca que comumente os novos cristãos se preocupavam em regular seus comportamentos de modo a adequar-se a nova comunidade religiosa. Buscavam saber quais condutas eram permitidas, proibidas ou perigosas na nova religião e comunidade cristã, de forma que, para o autor, o comportamento dos neófitos se transformou em um problema “político para as autoridades, judaicas e cristãs”, vide os conflitos que surgiram a partir da interpretação que judeus e cristãos-velhos faziam da fidelidade ou infidelidade dos convertidos a cada uma das religiões. No interior dessa polaridade fiel-infiel, que era em parte oriunda da interpretação acerca das práticas religiosas dos convertidos, existiram diferentes formas de os conversos expressarem a religiosidade e que não foram, de modo geral, compreendidas por

²⁵⁹ Com o objetivo de demonstrar a assimilação dos conversos, Netanyahu analisa um *corpus* documental composto por *responsa* rabínicas, textos de polêmica religiosa e literatura de exegese, e sermões. As *responsa* analisadas por Netanyahu são oriundas de rabinos residentes do norte da África e que trataram de questões judiciais ligadas aos *anusim* que emigraram para essa região. Esses rabinos também teceram reflexões sobre aqueles que permaneceram em meio aos cristãos-velhos. Os textos de polêmica religiosa, como os de Profiat Duran e de Hasdai Crescas, tratam da influência da filosofia averroísta entre os judeus e sua relação com os altos índices de conversões ao cristianismo. A literatura de exegese e os sermões refletem a reação judaica para com o problema converso.

²⁶⁰ Conversos nascidos em famílias cristãs de linhagem judaica, batizados e educados no cristianismo.

seus contemporâneos, principalmente pelo fato de não haver o distanciamento que determinadas análises sociais requerem.

Concordamos com Pastore (2010, p. 35) e Rábade Óbrado (1999, p. 376) quando estas afirmam que não há como padronizar um único comportamento religioso que expresse a religiosidade vivida pelos neófitos e seus descendentes, isto é, se eram fiéis ou infiéis. Provavelmente existiram incontáveis formas de expressar a religiosidade, e que fogem à classificação esquemática proposta pela historiografia. O que se pode fazer, por meio de aproximações, é destacar que, dentro dessa diversidade, alguns comportamentos eram comuns e se encaixavam em determinadas categorias, factíveis de classificação. Nesse sentido, os historiadores que estudam o “problema converso” utilizam um “modelo de classificação em subcategorias”²⁶¹ que mais bem se adéqua às situações relatadas nas fontes. Logo, usamos, em nossa análise, um modelo historiográfico que, longe de expressar a totalidade dos casos, realiza uma aproximação que apresenta cinco subcategorias para classificar os cristãos de linhagem judaica: cristãos sinceros, criptojudes, céuticos, sincréticos e duvidosos.

A delimitação desses grupos mediante a classificação das práticas religiosas é uma reconstrução *a posteriori* e de certo modo inexata, mas torna possível compreender e aproximar-se do que a historiografia acredita serem as práticas religiosas dos conversos. Apesar de praticamente todos os autores que tratam do tema mencionarem algum “modelo de classificação em subcategorias”, no qual alguns imprimem uma pessoal e sutil diferença, seguimos a proposta teórica da autora Maria del Pilar Rábade Obrado (1990; 1997), especialista no que se refere às práticas religiosas e assimilação dos conversos castelhanos no século XV.²⁶²

Frisamos que essas aproximações e deduções formam uma prática comum aos historiadores que tratam do “problema converso”, pois, como explica Rábade

²⁶¹ Cunhamos esse conceito em referência à classificação religiosa dos conversos, apresentada pelos autores lidos para a escrita desta tese. Os autores reproduzem uma classificação tendo por base as práticas religiosas dos conversos.

²⁶² Como mencionado, outros autores citam, com ênfase variada, essa classificação. Dentre eles, destacamos Dominguez Ortiz, Caro Baroja, Angel Alcalá, Maurice Kriegel, Carlos Carrete Parrondo, Angel Ladero Quesada e José Faur.

Obradó (1990, p. 305), “sempre é possível ensaiar uma aproximação” sobre um conjunto de “aspectos concretos, objeto de menção nas fontes documentais”. Esses “aspectos concretos” são teorizados pela autora como “expressões de religiosidades” (1990), um meio de exteriorizar a religiosidade e a crença no cristianismo que, por sua vez, poderia ser sincera ou não, pois, como destacou Suárez Fernández (1991, p. 301), “penetrar no interior das consciências, tratando de descobrir seus ocultos segredos, é algo que está vedado ao historiador”.

A partir das fontes utilizadas neste capítulo, cruzamos as informações acerca da religiosidade dos cristãos-novos durante o século XV.²⁶³ A partir das obras cristãs de apologia anticonversa, das fontes de origem judaica, e dos testemunhos e acusações perante o Tribunal da Inquisição, constatamos a classificação e as práticas religiosas que eram vividas ou atribuídas aos conversos.²⁶⁴ Entre as fontes cristãs contrárias aos conversos, elegemos os textos da *Sentencia-Estatuto*, *El Memorial*, *Carta de Privilegio* e *Alborayque*, que trazem, além dos termos pejorativos, apontados no terceiro capítulo deste estudo, denúncias de práticas religiosas judaicas. No que se refere às fontes de origem judaica, selecionamos *responsa*²⁶⁵ de quatro rabinos que viveram entre 1391 e a década de 1478, conforme Orfali Levi (1982) e Netanyahu (1999). Quanto às acusações e testemunhos inquisitoriais, os processos citados correspondem à cidade castelhana Cidade Real, cujas situações descritas e pessoas envolvidas remontam ao século XV, limitando-se ao recorte temporal desta tese.²⁶⁶ Alguns processos muito específicos citados por Rábade Obradó (1990; 1997) são apresentados num

²⁶³ No que se refere às práticas religiosas atribuídas aos conversos, usamos principalmente as obras de Baer (2001), Beinart (1974-1985), Netanyahu (1999), Orfali Levi (1992) e Rábade Obradó (1990; 1997).

²⁶⁴ O Tribunal da Inquisição do reino de Espanha foi criado em 1478, a pedido dos reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão. Até essa época não tinha havido nenhum tribunal inquisitorial em terras castelhanas, contrariamente ao reino de Aragão que possuía um tribunal desde 1242, quando foi regulamentado no concílio de Tarragona. Para maiores informações sobre a atuação do Tribunal da Inquisição aragonês, inclusive contra os judeus, vide Blasco Martínez (1987).

²⁶⁵ Documentos que trazem perguntas feitas aos juízes-rabinos de uma determinada comunidade judaica e as respostas emitidas por eles. Geralmente tratava-se de esclarecimentos acerca de assuntos aos quais não havia exemplos na legislação judaica ou que, mesmo havendo, abria margem para dúvidas e questionamentos. As perguntas poderiam ser feitas por qualquer judeu que buscava sanar uma dúvida ou por rabinos que buscavam discutir determinadas leis à luz de sua contemporaneidade.

²⁶⁶ Os processos inquisitoriais encontram-se na íntegra em Beinart (1985, 4v.).

contexto de discussão acerca das práticas religiosas dos convertidos e se referem a diversas localidades do reino de Castela.²⁶⁷

Os registros inquisitoriais são fontes documentais de vital importância. Os inquisidores “antropólogos”²⁶⁸ buscavam identificar comportamentos e vivências que denunciassem a prática daquilo que eles consideravam heresias. Essa inquirição era importante num momento em que a vivência da fé estava intimamente relacionada à ordem social. O trabalho desempenhado pelos inquisidores fortalecia a aliança entre o poder espiritual e o poder temporal no combate aos hereges, cuja existência era prejudicial à ordem estabelecida, visto serem considerados traidores em potencial, tanto do reino quanto da Igreja (BINGEMER, 2001, p. 161). Dessa forma, por meio das fontes inquisitoriais podemos compreender como questões religiosas se transformaram em problemas sociais e políticos que influenciaram na estigmatização dos cristãos de linhagem judaica.

A escolha de um *corpus* documental formado por processos relativos a Cidade Real em detrimento aos processos de outras cidades se deve à época de início de atuação deste tribunal inquisitorial (1483) e ao fato de as causas provenientes desta cidade formarem um *corpus* documental mais bem conservado e completo, de forma que é possível traçar uma rede de relações sociais entre os processados durante os anos de 1483-1485. Outro fator marcante para a eleição dos processos de Cidade Real é que a comunidade judaica dessa cidade sofreu as violências e conversões forçadas de 1391 e os ataques contra as comunidades conversas de 1449 e 1474 estando alguns líderes da resistência em condição de réus nos processos inquisitoriais estudados.

²⁶⁷ Segundo Rábade Obradó (1990, p. 303), cálculos realizados sobre o Tribunal de Toledo até 1525 mostram que os judaizantes formaram 99,18% dos processados. A autora destaca que um percentual próximo a este também pode ser aplicado a outros tribunais inquisitoriais do reino de Castela.

²⁶⁸ Carlo Ginzburg faz em uma analogia entre os registros judiciais de cortes eclesiásticas e os registros dos primeiros antropólogos que iam a campo observar os grupos sociais nativos. Com essa comparação Ginzburg destaca a importância dos questionamentos e anotações realizados pelos inquisidores, que propiciaram por um lado a identificação de comportamentos tidos por eles como heréticos e, por outro, a criação de padrões que, na verdade, faziam parte do imaginário desses próprios inquisidores, mas que foram se consolidando nos testemunhos dos réus, que acabavam por mesclar suas confissões com aquilo que os inquisidores queriam ouvir. Apesar dessa característica dos testemunhos inquisitoriais, Ginzburg afirma que “devemos aprender a captar, por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos. Devemos aprender a desenredar os diferentes fios que formam o tecido factual desses diálogos” (GINZBURG, 1991, p. 15).

Apesar de a produção dos relatos inquisitoriais extrapolar o recorte cronológico desta tese (1391-1478), pois as denúncias e testemunhos foram compilados entre 1483-1485, esses textos são relativos a pessoas, situações, práticas religiosas ou costumes familiares que se inserem no contexto e recorte temporal proposto. Além disso, acreditamos que se determinados costumes e crenças permaneceram por várias décadas entre as gerações, é possível que também fossem reproduzidos por aqueles que viveram as primeiras décadas do século XV. Os casos citados aqui apresentam conversos que viveram, pelo menos, na segunda metade do século XV e que provavelmente estiveram presentes em um contexto de estigmatização social que se tornou mais violento após os acontecimentos de 1449.

Dessa forma, a documentação mencionada é um meio de aproximação do cotidiano vivenciado por uma parcela dos conversos, pois se encontravam imersos em situações religiosas parecidas, vide estarem em um contexto religioso similar de desinformação sobre o cristianismo (RÁBADE OBRADÓ, 1990, p. 305). As fontes tratam ora de judeus convertidos ao cristianismo, ora de seus descendentes nascidos na comunidade cristã. Isso dá uma margem para entendermos como esses conversos eram vistos por cristãos-velhos e judeus, e quais comportamentos levavam a dúvidas quanto à religiosidade deles, e conseqüentemente influenciavam na estigmatização social.

Do ponto de vista cristão, no grupo classificado como infiel, e geralmente estigmatizado com os termos pejorativos já apresentados, encontravam-se os conversos classificados pela historiografia como criptojudeus, céticos, sincréticos e duvidosos. Aqueles considerados fiéis são os denominados pela historiografia como cristãos sinceros. Do ponto de vista judaico, os conversos identificados como infiéis ou *meshumadim* eram aqueles que a historiografia classifica como cristãos sinceros, céticos, sincréticos e duvidosos. Os cristãos-novos considerados fiéis pelos judeus são os denominados *anusim*, e, em alguns casos, os incircuncisos. Esses conversos aceitos como fiéis pelos judeus se enquadram no perfil que a historiografia classifica como criptojudeus.

Em comum, judeus e cristãos não perdoavam os céticos, sincréticos e duvidosos, tidos como maus fiéis perante ambos os grupos religiosos. Vale lembrar que no

século XV essas subcategorias não eram tão claras e bem esquematizadas aos olhos daqueles que observavam a religiosidade alheia, pois qualquer sinal de indecisão, recaída ou falta religiosa era tido para os judeus como sintoma de fidelidade ao cristianismo, e, na visão dos cristãos, um claro indício de manutenção do judaísmo.

4.2 Criptojudaísmo: a fidelidade à Lei de Moisés

Para a historiografia, os conversos tidos como criptojudeus eram aqueles que conscientemente haviam retomado o judaísmo como sua real crença frente ao cristianismo, um “homem dividido” como bem conceituou Anita Novinsky (1992). Para parte dos castelhanos contemporâneos ao século XV era considerado judaizante todo converso que a *vox populi* designava judeu, mesmo se fosse um converso sincero ao cristianismo, ou que pelo menos buscasse ser e se autointitulasse dessa maneira (GITLITZ, 1996, p. 97). Em certos casos, alguns cristãos-velhos passavam a designar os conversos como infiéis e apóstatas que optaram pela “heresia” do judaísmo.²⁶⁹ Nesse sentido, os insultos de *tornadizos*, *marranos*, *retajados* e *perros* faziam uma alusão à infidelidade que se creditava aos novos cristãos.

Marquéz Villanueva (2006, p. 95-96) destaca que o “fenômeno criptojudaico” era o mesmo em qualquer lugar ou época nos quais existiram comunidades judaicas cujos membros foram todos ou parcialmente convertidos à força. Desde os primeiros anos após 1391 houve aqueles que estavam com “um pé na sinagoga e outro na igreja segundo mandassem as circunstâncias”, e esse fator foi acentuado pela manutenção de relações sociais, profissionais e pessoais com aqueles judeus que não haviam se convertido. Entre os criptojudaicos estavam uma parcela dos neófitos identificados pelos judeus como *anusim* e quaisquer conversos educados

²⁶⁹ De acordo com Rosa Vidal Doval (2013), o fato de a apostasia religiosa dos conversos criptojudeus ser considerada, principalmente após 1449, uma heresia dava condições aos denunciadores de exigir da Igreja e da coroa uma punição nos termos legislativos concernentes às práticas heréticas, como confisco de bens, perda de cargos públicos e pena capital.

no cristianismo, mas que, na fase adulta, desejavam professar a religião de seus antepassados. Segundo Roth (2001, p. 4; 30), o elemento essencial do criptojudáismo consiste em ser uma religião vivida de modo secreto, “passada de geração em geração”. Segundo o autor, os criptojudéus eram cristãos “só no nome”, pois observavam em público um mínimo da nova religião, mas mantinham em privado o máximo que podiam do judaísmo. Esse comportamento “criptojudaico” era abominado pelos cristãos-velhos e não foi aceito por muitos judeus, pois a opinião destes era muito diversa em relação aos “apóstatas”.

De acordo com Rábade Obradó (2006, p. 355), parte dos judeus vivia em constante conflito com os conversos, considerando-os apóstatas e não perdoando nem mesmo os criptojudéus. López Martínez (1992, p. 45) complementa essa versão ao ressaltar que existiam dois comportamentos diferentes em relação aos cristãos-novos: de um lado, os judeus que se sentiam desgostosos com as conversões e impunham dificuldades aos trãnsfugas; e de outro lado, os judeus que aceitaram o retorno tanto dos *anusim* quanto dos apóstatas arrependidos que buscavam manter o judaísmo às escondidas. A aceitação dos conversos por alguns judeus embasou as acusações de que eles eram os incentivadores do criptojudáismo (RÁBADE OBRADÓ, 2005, p. 42)

4.2.1 O criptojudáismo frente ao cristianismo

No que se refere às conversões de 1391 e anos seguintes, os historiadores Rábade Obradó, Carrete Parrondo, Alcalá, Netanyahu e Márquez Villanueva acreditam que até a terceira geração poderia haver resquícios de práticas judaicas, mas, depois disso, a maioria dos convertidos já se encontrava assimilada. Os autores concordam que a assimilação variava conforme as relações que esses indivíduos construíam entre si e com os cristãos-velhos. Apesar dos autores mencionados não apresentarem um conceito para assimilação, acreditamos que se referem à assimilação completa, que abrange os aspectos sociais, culturais e religiosos. Nesse sentido, Gitlitz (1996) caracteriza uma parcela dos convertidos como “assimilacionista”, pois buscava a assimilação religiosa e social com o grupo

majoritário. No entanto, a busca pela assimilação não excluía a permanência do criptojudáismo em algumas famílias, conforme consta de processos inquisitoriais relativos a conversos que se encontravam socialmente assimilados, mas praticaram ritos judaicos na segunda metade do século XV, o que demonstra que em alguns casos as práticas permaneciam nas famílias por mais que três gerações. Desse modo, para esses casos, houve uma assimilação pragmática e parcial, pois os conversos escolhiam quais costumes cristãos e quais ritos do cristianismo queriam aderir ou rejeitar.

De acordo com Gitlitz (1996, p. 94), as práticas criptojudáicas que derivavam do judaísmo foram gradativamente se reduzindo em número, complexidade e detalhes. Em alguns casos, as “expressões de religiosidades” mesclavam ritos judaicos e crenças cristãs. No que tange aos descendentes, uma continuidade dos costumes judaicos, no entanto, poderia perdurar por gerações. Era fruto da transmissão no seio familiar do *modus vivendi*, o que gerou, por exemplo, a acusação feita pelo autor do *El Memorial* (p. 203) de os conversos ministravam aos seus filhos “falsos ensinamentos contra a fé católica”.

De acordo com López Martínez (1992, p. 49), grande parte dos novos cristãos era oriunda das camadas mais humildes da população judaica e, na opinião do autor, inegavelmente mais apegada às tradições religiosas de seus antepassados. Para Roth (2001, p. 20), eles eram “judeus em tudo, menos no nome” e seus filhos, nascidos na fé dominante e batizados ao nascer, tampouco eram apegados ao cristianismo. O fato de a maioria dos convertidos serem pessoas com poucos recursos influenciou na manutenção de um cotidiano muito parecido com o anterior às conversões, principalmente no que se refere aos batizados em 1391. Logo após as conversões, os neófitos dividiam o bairro, agora transformado em bairro cristão, com alguns remanescentes judeus. Isso facilitava a continuidade das relações sociais anteriores às conversões e conseqüentemente a manutenção do judaísmo. Com o passar dos anos, houve uma fiscalização por parte da Igreja e das autoridades locais no sentido de separar os grupos religiosos por bairros, como era anteriormente às conversões, no intuito de impedir que conversos tivessem acesso ao ambiente religioso e às cerimônias judaicas.

Recitar as orações judaicas, celebrar cerimônias relacionadas ao nascimento e à morte, observar o calendário judaico, respeitar os jejuns e preceitos judaicos em detrimento dos preceitos cristãos, frequentar a sinagoga e doar óleo para suas lamparinas, seguir os costumes relacionados ao *Rosh Hashaná*, *Iom Kipur*, e *Sukot*,²⁷⁰ dentre outros, eram práticas mantidas pelos criptojudeus e que, segundo Edwards (1988, p. 5), ocorriam em todas as regiões de Castela nas quais havia conversos. As obras de cunho anticonverso de nosso *corpus* documental apontam todas as acusações mencionadas, e que adiante serão abordadas mais especificamente (*Sentencia*, p. 24; *El Memorial*, p. 214; *Carta de Privilegio*, p. 84-88; *Alborayque*, p. 74-75, 77, 94, 100-103).

No que se refere às orações judaicas recitadas pelos criptojudeus, Marcos García de Mora mencionou que os “judeus batizados” iam à sinagoga todos os dias ouvir os “ofícios mosaicos e fazer oração contra os cristãos” (*El Memorial*, p. 214). Acreditamos que ele poderia estar se referindo à décima segunda bênção da coletânea *Shmone-ESre*, bênção considerada uma maldição para os apóstatas.²⁷¹ Não há como saber se essa acusação tinha como base algum fato verídico, pois nenhuma outra fonte das que dispomos faz especificamente essa menção. O desconhecido autor do *Alborayque* (p. 100-103), por sua vez, apesar de não afirmar exatamente que os conversos iam à sinagoga “fazer oração contra os cristãos”, acusa-os de insultarem os cristãos e o cristianismo por meio da reprodução de dezesseis frases que maldiziam Jesus Cristo, Maria, os conversos sinceros, a simbologia em torno da cruz, os cemitérios cristãos e o domingo como dia de descanso.

²⁷⁰ Respectivamente, Ano Novo, Dia do Perdão (Jejum Maior) e Festa dos Tabernáculos. Essas cerimônias são celebradas até a atualidade pelos seguidores do judaísmo. O Ano Novo é celebrado em setembro ou outubro. No mês anterior ao início do novo ano os judeus devem priorizar suas obrigações religiosas e praticar a caridade. Cada fiel deve refletir sobre suas ações durante o ano, buscando o arrependimento. O Dia do Perdão (Jejum Maior) é o maior feriado judaico e finaliza o período de dez dias de arrependimento iniciado no Ano Novo. Após os dez dias de reflexão, os judeus esperam receber o perdão de Deus em um dia de jejum e orações na sinagoga. A Festa dos Tabernáculos, originalmente festa da colheita de uvas e azeitonas, é comemorada alguns dias após o Dia do Perdão e dura uma semana, na qual se constroem cabanas cobertas por galhos em lembrança das tendas onde os judeus viveram durante os quarenta anos no deserto. Em comemoração e em agradecimento a Deus por ter protegido seu povo no deserto, as famílias buscam realizar orações e refeições nas cabanas (KESSLER, 2005, p. 120-121; p. 318; p. 413).

²⁷¹ Vide notas 145 e 146.

A acusação de Marcos García de Mora mostra seu desejo em expor o que ele acreditava ser o ódio sentido pelos “judeus batizados” contra os cristãos-velhos, e conseqüentemente a vitimização destes últimos. Outra opção é o autor de *El Memorial* ter se baseado na lei aprovada nas cortes de Soria (1380), que proibia aos judeus reproduzirem a décima segunda bênção da coletânea *Shmone-Esre*, e daí supor que os conversos iam à sinagoga para juntamente com os judeus proferir essa bênção, que já havia sido proibida pela legislação régia. Sendo ou não a décima segunda bênção uma prática religiosa dos criptojudeus, existiram práticas mais bem documentadas transmitidas de geração em geração pelos conversos fiéis ao judaísmo. Dentre essas práticas religiosas encontram-se as atividades rituais e os hábitos de limpeza ligados *Shabat*.

Os autores das fontes de cunho anticonverso de nosso *corpus* documental apontam atividades diárias relacionadas aos preceitos mosaicos que eles acreditavam denunciar a apostasia cometida pelos “novos cristãos”, em especial no que se referia à observação do sábado. A acusação de praticar o *Shabat* e seus preparativos compôs, sem exceção, o rol difamatório contra os conversos, certamente com proposital excesso, pois generalizava a prática a todos, o que era irreal. A fonte mais enfática a respeito desse costume foi a *Carta de Privilegio* (p. 84-85), cujo autor apontou que os conversos deixavam “na noite anterior as lamparinas limpas e enfeitadas [...] varrida a casa, lavados os pratos [...] e as outras coisas necessárias ao serviço, deixando o alimento preparado desde a sexta-feira [...]”. Os autores das demais fontes acusam os conversos de observar as cerimônias religiosas e guardar o sábado, mas não apontam especificamente os pormenores da organização que precedia o cumprimento do *Shabat* (*Alborayque*, p. 74; *Sentencia*, p. 24-25; *El Memorial*, p. 214).

Cecil Roth (2001, p. 20) aponta um interessante método para deduzir ou identificar o cumprimento do *Shabat* pelos conversos: observar as chaminés das casas. As casas cujas chaminés passavam o sábado sem expelir fumaça indicavam forte indício de que seus moradores haviam preparado os alimentos previamente, como requer a observação do *Shabat*. Apesar de as práticas higiênicas não serem obrigatórias, na Idade Média a maioria dos rabinos exigia seu cumprimento. Dessa forma, funções desempenhadas na sexta à tarde, como limpar a casa, trocar as

roupas de cama e as roupas pessoais, tomar banho e preparar os alimentos para o dia seguinte eram consideradas evidências claras da observação dos preceitos e rituais judaicos relacionados à guarda do sábado como dia de descanso e adoração a Deus.

Não obstante uma parte dos cristãos-velhos afirmar que os hábitos higiênicos seguidos por muitos conversos eram sinais da apostasia religiosa, Cantera Montenegro (2006, p. 48) acredita que essas práticas estavam mais ligadas aos “hábitos e costumes” do que a obrigações religiosas. Além disso, existiam determinados rituais judaicos ligados à purificação do corpo, principalmente feminino, e à purificação dos alimentos que eram observados tanto pelos criptojudeus quanto pelos demais conversos, uma vez que esses rituais também poderiam se enquadrar no quesito “hábitos e costumes”.²⁷² Porém, os cristãos-velhos não compreendiam essas atitudes como costumes, mas como práticas judaicas. Isso influenciava na estigmatização daqueles conversos que se autointitulavam bons cristãos, e acabava por prejudicar, em alguns casos, as relações sociais com os cristãos-velhos.

Não obstante as práticas relacionadas à purificação serem reproduzidas como hábitos culturais ou religiosos, o certo é que eram observados pelos criptojudeus em seu sentido religioso. A observação dos preceitos, na maioria, ocorria no interior de suas casas entre familiares ou com amigos mais próximos. Somente em alguns casos especiais os criptojudeus se deslocavam até a casa de judeus ou à sinagoga.

O conhecimento sobre a fé judaica geralmente era introduzido durante a adolescência, pois havia o medo de que as crianças em suas brincadeiras falassem ou reproduzissem atos suspeitos perante os cristãos-velhos. Assim, os filhos só eram iniciados depois de certa idade, quando já tivessem discernimento sobre a

²⁷² A reprodução desses costumes e ritos pelos conversos será analisada adiante, quando tratarmos dos conversos caracterizados como sincréticos, uma vez que esses rituais, com o passar do tempo, foram observados de forma menos ortodoxa e mais adaptada à realidade vivida pelos convertidos, o que os levou a serem considerados por uma parcela dos judeus como apóstatas que haviam aderido ao cristianismo, devido ao fato de não seguirem o judaísmo de forma ortodoxa. Assim, esse grupo de conversos, nessa situação, mais bem se caracteriza como sincrético.

situação e pudessem manter segredo sobre as práticas religiosas ensinadas pelos familiares (TAVARES, 1994, p. 314; GITLITZ, 1996, p. 104).

Em grande parte eram as mulheres que ficavam encarregadas de transmitir os rituais e preceitos religiosos, uma vez que eram as responsáveis pela organização dos rituais relacionados ao *Shabat*, à dieta e à purificação dos alimentos (CANTERA MONTENEGRO, 2006, p. 80; EDWARDS, 1988, p. 9). Assim, formava-se uma rede de cumplicidade entre os cripto judeus que aprendiam clandestinamente os preceitos, orações e rituais judaicos ao mesmo tempo em que dissimulavam o cristianismo memorizando as orações cristãs e mantendo-se assíduos na igreja (GARCIA, 2006, p. 41).

A dissimulação da fé praticada pelos cripto judeus foi abordada pelo autor da *Carta de Privilegio* (p. 87), que afirmou que os *marranos* podiam entrar nas igrejas “sem nenhuma devoção [...] fingindo rezar os salmos penitenciais”. O autor satiriza dizendo que os *marranos* levavam em lugar dos livros de orações ou salmos “o livro de registro das rendas e tributos”, fazendo assim uma alusão ao que ele provavelmente considerava ser a verdadeira devoção dos *marranos*, o dinheiro.²⁷³

Ressalta-se que a dissimulação religiosa apresentada pelo autor da *Carta de Privilegio* não cabia a todos os conversos membros de famílias cripto judaicas. Como muitos só eram iniciados no judaísmo depois de alguns anos de vida, não havia necessariamente garantia de sucesso na nova doutrinação. Neste caso, aqueles filhos que não aceitavam os dogmas judaicos em detrimento dos cristãos permaneciam professando o cristianismo, enquanto que os pais e outros irmãos seguiam fiéis à Lei Mosaica.

²⁷³ A ideia lançada pelo autor da *Carta de Privilegio* é uma antiga acusação de cunho antijudaico devida às profissões de arrecadador de impostos e usurário que os judeus desempenharam durante toda a Idade Média. Após os ataques de 1391, os conversos continuaram a ocupar esses cargos, o que provavelmente gerava a percepção de que eles eram os culpados pelas dificuldades econômicas sofridas pela população. A burla que o autor lança sobre os conversos levarem consigo os livros de rendas e tributos provavelmente é uma alusão à proteção que eles forneciam, ou deveriam fornecer, a esses documentos, pois, em caso de ataque a suas casas, esses livros eram os primeiros a serem destruídos, como ocorreu nos ataques de 1449 em Toledo, nos demais realizados na segunda metade do século XV, e mesmo como acontecia nos séculos anteriores quando algum bairro judaico era atacado.

Quanto à negativa em seguir a religião dos antepassados, Alcalá (2011, p. 156) afirma que todos os descendentes dos *anusim* de 1391 começaram a se distanciar das práticas judaicas a partir da primeira geração, a ponto de alguns rabinos considerarem esses indivíduos como verdadeiros cristãos. O autor generaliza tendo como base as pesquisas de Netanyahu (1999), que, em *The marranos of Spain*, interpreta a opinião de alguns rabinos que criticavam o desejo de parte dos convertidos em retomar o judaísmo simultaneamente à permanência em Castela e à assimilação aos cristãos.

Tendo em conta a perspectiva historiográfica acerca da religiosidade dos convertidos, Gerson Cohen (1967, p. 180) critica as interpretações feitas por Netanyahu. Ele destaca que este autor, em prol da constatação de que os conversos haviam se assimilado e eram bons cristãos, omitiu certas impressões que podiam ser obtidas da jurisprudência rabínica, e generalizou que os rabinos consideravam os convertidos sinceros cristãos. Para Cohen, alguns rabinos não compreendiam que muitos neófitos e seus descendentes passaram a viver uma religiosidade judaica com "seus próprios cânones religiosos" (COHEN, 1967, p. 180).

Nesse sentido, a constatação de Cohen é válida. De um modo muito particular os *anusim*, e provavelmente alguns judeus que se converteram por conveniência, professaram o judaísmo como uma religião mais íntima, sem tantos ritos externos que pudessem denunciar as práticas judaicas. Monsalvo Antón (1984, p. 134) salienta que sem abster-se por completo da religião, surgia uma nova espiritualidade, de caráter mais íntimo, de "diálogo interior". Certamente essa profissão de fé não se efetuava de forma ortodoxa como desejavam os líderes judaicos, o que gerou algumas críticas corretamente constatadas por Netanyahu.

No que se refere a viver uma religiosidade judaica com "seus próprios cânones religiosos", destacamos aqueles criptojudéus que ingressavam em alguma ordem religiosa, na qual podiam gozar de uma vida reclusa e longe dos olhos curiosos daqueles que buscavam em cada converso um judaizante. Neste caso, por mais que a premissa fosse verdadeira, os religiosos mantinham sua antiga fé em segredo concomitante às práticas cristãs das quais não podiam abrir mão ou negligenciar

devido às funções religiosas que desempenhavam, visto não poderem levantar suspeitas sobre sua verdadeira fé.²⁷⁴

O frei João de Madrid (AHN, IT, lg. 164, n. 3; p. 91),²⁷⁵ por exemplo, foi acusado de judaizar e usar o confessionário para conseguir informações com outros criptojudes sobre os rituais e jejuns judaicos. Esse religioso se vangloriava por guardar o judaísmo muito melhor que alguns judeus, e acrescentava que havia se tornado frade porque no mosteiro havia maiores condições de seguir o judaísmo sem ser descoberto.²⁷⁶

No que se refere à acusação de usar o confessionário para objetivos diversos, o autor da *Carta de Privilegio* (p. 85) responsabiliza os clérigos conversos por maliciosamente ouvir a confissão dos cristãos-velhos e conhecer os seus “pecados secretos”. Para o autor, essa audição maliciosa dos clérigos tinha por objetivo avisar aos demais *marranos* acerca dos pecados confessados pelos cristãos-velhos, constituindo-se em uma arma nas mãos dos conversos que buscavam vingança contra os cristãos-velhos, uma vez que estes poderiam ser delatados ante a justiça

²⁷⁴ Segundo Carrete Parrondo (1975), era notório no século XV que muitos conversos ingressaram na vida religiosa, especialmente no baixo clero “onde não se requeria grande espírito de sacrifícios, nem se exigia grande condições de formação”. Nesse sentido, as ordens religiosas, especialmente a ordem dos Jerônimos possuía muitos membros de linhagem judaica. Fundada em 1373 e exclusivamente ibérica, era uma ordem reputada como culta, aristocrática, economicamente estável, que possibilitava uma espiritualidade mais livre, de meditação e clausura, propícia àqueles que buscavam expressar sua religiosidade mediante um diálogo mais íntimo com Deus. Segundo Orfali Levi (1980), a ordem esteve, no século XV, envolvida com casos de criptojudasmo de alguns de seus membros, que foram processados pela Inquisição, especialmente nos mosteiros castelhanos de Guadalupe, La Sisle e São Bartolomeu de Lupiana. Devido em parte a esses processos, em 1495 foi aprovado um estatuto de pureza de sangue para o mosteiro de Guadalupe, que exigia como pré-requisito para ingresso na ordem não possuir ascendência judaica.

²⁷⁵ Todos os processos citados nesta tese encontram-se na íntegra em Beinart (1974, v. 1), com exceção de quatro processos citados parcialmente por Rábade Obradó (1997), a exemplo do processo referente a esta nota, e um proceso citado por Carrete Parrondo (1982). Todos os procesos inquisitoriais são referenciados, neste estudo, com as informações relativas à identificação dos manuscritos no Arquivo Histórico Nacional de Espanha, seguida da página da obra na qual a citação ou transcrição do proceso se encontra. Quando o proceso citado não fizer parte da obra de Beinart, o autor da respectiva obra será apontado em nota. Caso não haja nenhuma menção, considera-se o proceso retirado da obra de Beinart. Sobre a identificação do proceso: Arquivo Histórico Nacional (AHN), Inquisição de Toledo (IT), Arquivo “*legajo*” (lg.), número (n.). Daqui em diante, a identificação dos processos inquisitoriais é feita de forma simplificada, como segue: AHN, IT, lg., n.

²⁷⁶ Essas condições se devem ao fato de na maior parte do tempo os frades estarem em clausura, praticando a meditação, jejuns e orações. Essa espiritualidade vivenciada de forma muito íntima e na clausura era prática comum nos mosteiros. Antes de ser executada a pena capital, João de Madrid confessou sua lealdade ao judaísmo dizendo que “que se mil vidas tivesse, todas perderia pela observância da Lei de Moisés”, o que o levou a ser apedrejado pelos cristãos que aguardavam o “espetáculo” que eram as execuções dos Autos de Fé (GITLITZ, 1996, p. 518).

e, como punição, perder os bens. Dessa forma, baseando-se no que acreditava ser o ódio sentido contra os cristãos-velhos, o autor põe em dúvida o direito de os conversos ocuparem cargos eclesiásticos.

Diego González de Madrid, cura do mosteiro de São Nicolau na cidade de Huete, foi acusado de se passar por judeu e pregar em hebraico nos bairros judaicos. No momento em que se encontrava nas comunidades judaicas, o clérigo agia e vivia como se fosse um judeu, pois seguia os preceitos do judaísmo. Diego González foi denunciado em 1492, mas as atividades remontam a períodos anteriores a 1475, conforme denúncias. O clérigo confessou que desde os quinze anos, após a morte do pai e incumbido de sustentar a mãe e cinco irmãs, passou a seguir um frade que pregava a cristãos, judeus e muçulmanos, dos quais ganhava esmolas. Dessa forma, foi possível prover as necessidades da família. Relatou em sua defesa que anos depois, já na condição de cura do mosteiro de São Nicolau, voltou às pregações itinerantes no intuito de conseguir dinheiro para sustentar a mãe e as irmãs. Destacou que pregava o cristianismo e não conhecia o hebraico (ADC, lg. 4, n. 77; lg. 33, n. 563; p. 411-419).²⁷⁷

Outro clérigo converso acusado de professar a religião de seus antepassados foi o capelão Andrés González de Halia (AHN, IT, lg. 153, n.7; p. 92).²⁷⁸ Segundo denúncias, o religioso insistiu com um judeu que este lhe ministrasse aulas de hebraico, mas com receio das consequências o homem negou-lhe as aulas, dando-lhe em contrapartida um livro de orações judaicas escrito em romance. Segundo acusações, o livro era utilizado nas reuniões frequentadas pelo capelão na casa de outros conversos, com os quais seguia os ritos e orações judaicas.

Quanto ao fato de alguns conversos possuírem livros de orações judaicas, o autor do *Alborayque* (p. 82) menciona que os conversos “no livro de suas heresias oram, dizendo: Adonai, livra-nos do poder dos cristãos, e leva-nos livres para as terras da

²⁷⁷ Não obstante suas declarações, o clérigo foi condenado à excomunhão, à perda de todos os bens e “relaxado ao braço secular”, o que significava ser entregue às autoridades locais que cumpririam a pena capital de levar o réu à morte na fogueira. A heresia era considerada como um crime de lesa-majestade, por isso, uma das punições era a pena capital. O manuscrito do processo é relativo ao Arquivo Diocesano de Cuenca (ADC), conforme Carrete Parrondo (1982).

²⁷⁸ Réu relaxado ao braço secular em 1486, conforme Rábade Obrado (1997).

Judeia”. Com essa passagem, o autor do *Alborayque* buscava provar para seus leitores o quanto os conversos praguejavam contra os cristãos-velhos. De acordo com Carpenter (*Alborayque*, p. 82, nota 168), editor do panfleto satírico, provavelmente o trecho se refere a uma passagem da quarta bênção da *Birkat ha-mazón*. Logicamente, essa bênção judaica, que se destinava ao agradecimento pelos alimentos consumidos, encontra-se deturpada nessa passagem do *Alborayque*. Esse era um artifício comum aos escritos de apologia antijudaica que buscavam distorcer as passagens talmúdicas ou de orações, no intuito de incriminar de alguma forma os seguidores do judaísmo.²⁷⁹

Proferir acusações infundadas foi uma das características das obras anticonversas escritas no século XV em Castela. Ainda na tentativa de deslegitimar o direito dos conversos a ocupar cargos eclesiásticos, o *El Memorial* (p. 214; 217) apresenta uma releitura do estigma de “profanador de hóstia”, abordado no capítulo primeiro desta tese. Mencionamos que se trata de uma releitura porque o autor do *El Memorial*, ao invés de reproduzir a clássica acusação contra os judeus, os incrimina num contexto conspiratório em que clérigos conversos contribuía de algum modo para a violação do corpo de Cristo ao vender “as hóstias consagradas, a patena e o corporal para judeus e outras pessoas infiéis” (*El Memorial*, p. 214). Desse modo, a fonte *El Memorial* (p. 217) expunha a opinião de seu autor, e porventura de outros cristãos-velhos, ratificando quão vulnerável a Igreja se encontrava em mãos daqueles que eram considerados “inimigos da fé”.

Além disso, essa releitura é uma mostra da “circularidade cultural” existente em território castelhano na segunda metade do século XV.²⁸⁰ Essa “circularidade cultural” pode ser identificada na manutenção do discurso antijudaico, que “circulou”

²⁷⁹ O trecho em questão é: “[...] Possa o Misericordioso nos conceder uma subsistência honrada. Possa o Misericordioso quebrar o jugo dos povos sobre nossa nuca e nos guiar eretos para nossa Terra [...]”, conforme *Birkat ha-mazón*, quarta bênção (ASSOCIAÇÃO ISRAELITA DE BENEFICÊNCIA BEIT CHABAD DO BRASIL, 1998, p. 105).

²⁸⁰ Aqui o conceito de “circularidade cultural” está baseado nos estudos de Carlo Ginzburg, principalmente na obra *O queijo e os vermes* (1987). Nesse sentido, o conceito de “circularidade cultural” é totalmente aplicável para nosso recorte temporal e espacial, como mostrado pelo cruzamento das fontes. Para Ginzburg a “circularidade cultural” se baseia no fato de que “entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 1987, p. 12).

entre todas as camadas sociais durante o medievo. No cruzamento que realizamos entre as fontes, é possível identificar a continuidade do discurso antijudaico, principalmente no que se refere aos estigmas que ao longo da Idade Média foram achacados aos judeus, como mostrado no primeiro capítulo desta tese, e que, no século XV, foram relacionados aos conversos, a exemplo do estigma de “profanador de hóstia”, manifesto no *El Memorial*.²⁸¹

Não obstante as acusações contra os clérigos conversos, algumas infundadas e outras nem tanto, os religiosos João de Madrid, Diego González de Madrid e André González de Halia, cada um a seu modo, provavelmente seguiam o judaísmo e dissimulavam o cristianismo no intuito de não levantar suspeitas nos cristãos-velhos e conversos fiéis ao cristianismo. Porém, existiram aqueles que não tomavam tantos cuidados ao seguir a fé de seus antepassados. Segundo Caro Baroja (2003, v.1, p. 128), uma minoria criptojudáica menos cautelosa, por não fazer questão de esconder a religião que realmente professava, era classificada pelos contemporâneos ao século XV como “judeus públicos”.

A nomenclatura não foi usada em nenhuma das fontes de cunho anticonverso de nosso *corpus* documental. Porém, em uma carta que o bispo Lope de Barrientos enviou a um sobrinho (*Respuesta a una duda*), encontramos indícios de que o epíteto era usado contra os conversos. Nessa carta, o bispo analisa uma dúvida acerca do Quarto Concílio de Toledo e discute o que significava o termo “judeus públicos”, definidos por ele como pessoas que seguiam o judaísmo, fossem elas de linhagem judaica, muçulmana ou cristã (*Respuesta a una duda*, p. 172-173; 178-190). Neste texto, consideramos “judeus públicos” como criptojudeus que mantinham o judaísmo abertamente, isto é, frequentavam a sinagoga, seguiam os rituais e preceitos da religião, e, muitas vezes, usavam trajes e nome judaicos.

²⁸¹ Apontamos a “circularidade cultural”, pois a acusação de profanação ocorreu após o surgimento do dogma da transubstanciação no IV Concílio de Latrão (1215). Os judeus eram usados como exemplo de pecadores, e não foi diferente quanto à violação do “corpo de Cristo” por meio da destruição da hóstia consagrada. Em diferentes momentos e locais durante o Medievo, os judeus se tornaram réus de crimes que mesmo a alta hierarquia eclesiástica desmentia. Porém, para a população cristã mais humilde, as acusações de “profanação de hóstias consagradas” eram verídicas. No século XV, no desenrolar da “circularidade”, uma nova releitura se fez ao sabor do momento: a acusação de que conversos contribuíam de algum modo para a violação do “corpo de Cristo”, como apresentado no *El Memorial*.

O autor da *Carta de Privilegio* (p. 84; 88) cita atitudes de conversos que se encaixam no perfil de “judeus públicos”. Menciona que aos *marranos* era permitido serem cristãos de “duas caras”, pois se diziam cristãos e usavam nomes cristãos na vida pública, mas se comportavam como judeus, uma vez que se circuncidavam, usavam nomes judaicos entre os judeus e “casavam com as parentas”, indicação do casamento endogâmico, muito criticado pela Igreja castelhana e incentivado pelos rabinos que encobriam os criptojudéus.

Dentre esses “judeus públicos”, destaca-se Sancho de Ciudad (AHN, IT, Ig. 139, n. 11),²⁸² considerado como um “verdadeiro judeu” por algumas testemunhas de acusação e o “rabino maior” do grupo de conversos judaizantes. Ele, que provavelmente era da segunda geração de nascidos em famílias cristãs, foi um dos maiores líderes da comunidade conversa de Cidade Real. Administrador do conselho citadino entre os anos de 1462-1474 e rico arrecadador de impostos, Sancho de Ciudad viveu e serviu durante os reinados de João II (1406-1454) e Enrique IV (1454-1474). Ele morreu por volta de 1486. Sancho de Ciudad e sua esposa haviam fugido de Cidade Real antes da chegada do Tribunal da Inquisição. As acusações contra o casal abrangem vários aspectos relacionados à vida cotidiana judaica, assim como da observância dos preceitos e rituais do judaísmo.²⁸³

No processo contra Sancho de Ciudad, uma das testemunhas de acusação relatou que ele havia sido *retajado*, isso é, circuncidado (AHN, IT, Ig. 139, n. 11; p. 17). É a partir desse evento, ocorrido por volta de 1463, que Sancho de Ciudad teria passado a viver o judaísmo abertamente. Tal atitude, a circuncisão, era condenada por

²⁸² Como mencionado na nota 275, todo o processo que não possui menção ao autor que o citou se encontra transcrito integralmente na compilação que Beinart (1974-1985) realizou de todos os processos relativos a Cidade Real.

²⁸³ Em janeiro de 1484, Sancho de Ciudad e a esposa foram condenados e relaxados ao braço secular, porém, por estarem foragidos, foram julgados na modalidade *in absentia*. Nesse caso, a fuga era tida como uma confissão da culpa e, apesar disso, o processo era aberto e transcorria normalmente conforme a burocracia inquisitorial. O veredito final para todos os casos analisados *in absentia* por fuga foi a excomunhão, perda dos bens familiares e queima de uma efígie que representava o réu. A partir dessa sentença o réu era condenado por seus pecados e morria simbolicamente para a Igreja e a sociedade na qual vivia. Anotações posteriores feitas no processo de Sancho de Ciudad relatam que ele e a família foram presos alguns meses mais tarde no litoral de Valência, com um grupo de conversos que buscava fugir. Os réus foram presos, levados a Toledo e queimados em praça pública, cumprindo a sentença que haviam recebido no julgamento *in absentia*.

muitos conversos que buscavam viver sinceramente o cristianismo.²⁸⁴ Como exposto no capítulo terceiro, o termo *retajado* era usado pejorativamente para se referir à circuncisão, e, de forma geral, quando se desejava estigmatizar os conversos lembrando sua anterior condição de seguidor do judaísmo ou o pertencimento à linhagem judaica. Esta última condição se aplicava especialmente para aqueles conversos nascidos em famílias cristãs. Nesse caso, é nítida a relação entre o testemunho do processo inquisitorial e as acusações lançadas pelo autor da *Carta de Privilegio*, pois em ambos os documentos há menção à circuncisão e ao termo *retajado*, uma mostra de que existiam certas concepções em relação aos conversos que se mantiveram ao longo do século XV e que transitavam por diferentes grupos sociais.

No que tange à circuncisão, apontamos os casos de alguns conversos de Cidade Real nascidos em família cristã e que mantinham o judaísmo às escondidas. Eles passaram parte da vida como conversos incircuncisos, e quando a oportunidade lhes permitiu consumaram o pacto com o Deus de Israel por meio da circuncisão. João Díaz foi circuncidado aos 70 anos, por volta de 1469 (AHN, IT, lg. 143, n. 4; p. 568-579); João Calvillo, aos 25 anos de idade (AHN, IT, lg. 138, n. 6; p. 246-261), seu irmão Fernando Calvillo também foi circuncidado, porém não há maiores informações (AHN, IT, lg. 262, n. 3; p. 353); por fim, João González Papan, embora não haja referências mais precisas, igualmente tornou-se circunciso, uma vez que as testemunhas o acusaram de *retajado* e “puro judeu” por ser um “judeu com sinal”, isto é, possuir a marca da circuncisão (AHN, IT, lg. 154, n. 11; p. 262-271; p. 267).

Como reportado na *Carta de Privilegio*, o casamento endogâmico “casar com as parentas” era prática comum entre alguns grupos de conversos, de modo que as relações exogâmicas eram criticadas principalmente por criptojudeus. Exemplo disto foi João Falcón (AHN, IT, lg. 146, n. 2; p. 551-565), o velho, acusado de insultar uma jovem conversa por se envolver sexualmente com um cristão-velho (p. 558).²⁸⁵ João

²⁸⁴ Outros processos também trazem nas acusações a nomenclatura *retajado* para se referir àqueles conversos que eram “judeus com sinal”, isso é, a marca da circuncisão.

²⁸⁵ O insulto em questão foi *perra*, isso é cadela. João Falcón foi julgado *in absentia*, pois já era defunto em 1484. Durante os ataques aos bairros judaicos em 1449, Falcón formou um grupo armado para se defender dos cristãos-velhos. Como sentença do processo inquisitorial teve seus bens confiscados, foi excomungado e teve seus ossos desenterrados do cemitério cristão e queimados no

Falcón e o círculo do qual fazia parte buscava manter os casamentos endogâmicos, visto que considerava a união matrimonial com um cristão-velho algo que contrariava o judaísmo. Reconhecido como um dos maiores líderes dos conversos de Cidade Real, Falcón recebia em sua casa tanto judeus quanto conversos para orações e rituais judaicos. Conforme testemunhas, vivia livremente como judeu e não tinha nenhum comportamento de cristão. Acreditamos que João Falcón fazia parte da primeira ou segunda geração de conversos nascidos em famílias cristãs.

A liberdade com a qual alguns conversos professavam o judaísmo levava os conversos sinceros à ira, pois se sentiam prejudicados e eram estigmatizados como judaizantes, visto essa falta dos “judeus públicos” abrir um precedente para a desconfiança sobre as práticas religiosas e a sinceridade dos conversos como um todo, como destacado por Maurice Kriegel (1994, p.183) e Angus MacKay (1972, p. 45).

Além de Sancho de Ciudad e João Falcón, mencionados anteriormente, outros conversos que faziam parte deste círculo social de “judeus públicos” também foram acusados perante o tribunal. Segundo acusações, Maria Díaz viveu alguns anos refugiada na cidade de Écija passando-se por judia. Esta cristã-nova, que entre os judeus usava um nome judaico, era tida pelas testemunhas como “pura judia”. Ela foi acusada pelos vizinhos de frequentar a sinagoga em detrimento das missas, e de seguir os ritos judaicos menosprezando os preceitos cristãos. Tida como importante líder da comunidade conversa de Cidade Real, Maria Díaz fugiu antes do estabelecimento do Tribunal da Inquisição na cidade. As acusações contra ela abrangiam vários aspectos relacionados à vida cotidiana judaica, assim como da observância dos preceitos e rituais do judaísmo. No que se refere ao viver livremente como judia, a acusação teve por base o testemunho de um ex-rabino, o converso Fernando de Trujillo, que detalhou as práticas religiosas de Maria Díaz na comunidade judaica da cidade de Écija em 1474 (AHN, IT, lg. 143, n.11; p.40-69).²⁸⁶

Auto de Fé de março de 1485. Seu filho, Fernando Falcón, tido como bom cristão, testemunhou contra o pai, e foi uma das mais importantes testemunhas de acusação da Inquisição de Cidade Real.

²⁸⁶ A ré recebeu a sentença: “relaxada ao braço secular”, e foi queimada em efígie em fevereiro de 1484. Maria Díaz “*la cerera*” manteve-se fugitiva e nunca foi encontrada. Acredita-se que ela havia fugido para Portugal.

No que se refere a manter o nome judaico concomitante ao cristão, a *Carta de Privilegio* (p. 88) expõe que os *marranos* escolhiam nomes e sobrenomes cristãos “[...] por cumprir com o mundo e enganar as pessoas, e em segredo chamavam-se por nome judaico como fazem os outros *marranos* judeus”. Marcos García de Mora também relembra essa acusação no *El Memorial* (p. 202, 203, 210, 221, 227, 236, 237) ao chamar o relator régio Fernando Díaz de Toledo (ca. 1395-1457) por um nome judaico, Mose Hamomo, que não sabemos se foi inventado pelo bacharel ou se realmente era o antigo nome do relator. De qualquer forma, o objetivo de Marcos García de Mora era estigmatizar Fernando Díaz de Toledo por sua linhagem judaica e acusá-lo de infidelidade religiosa.

Para além dos conversos considerados como “judeus públicos”, também eram taxados de judaizantes aqueles que descumpriam os preceitos cristãos. Incorria sobre eles a acusação de não frequentar a missa, de trabalhar no domingo, de não conhecer as orações cristãs, de “comer carne na Quaresma, nunca se comungar ou confessar, [...] não venerar a Virgem Maria nem Jesus Cristo, [e] não ler os Evangelhos”, como destacado pelo autor do *Alborayque* (p. 74-75; 78).

Não somente o *Alborayque* traz a acusação de os conversos não se confessarem. No *El Memorial* (p. 220), o bacharel Marcos García de Mora diz que aos conversos “é mais difícil confessar seus pecados aos homens e por isso rapidamente voltam aos seus hábitos judaicos”. Essa foi uma acusação recorrente nos processos inquisitoriais, a exemplo de Catarina López, julgada *in absentia* no mesmo processo com o esposo Rodrigo Marín. Uma das testemunhas de acusação disse que quando o esposo perguntava a Catarina López (AHN, IT, lg. 164, n.15; p. 538-550; p. 546) se havia confessado, ela dizia que “faria um buraco em sua horta e que ali confessaria seus pecados”, uma clara alusão à descrença que os judeus tinham em relação à confissão, uma vez que o judaísmo prega que os pecados e o pedido de perdão devem ser feitos apenas a Deus.

Segundo as testemunhas de acusação, o judaísmo praticado pelo casal, falecido à época do processo, remontava aos anos de 1434. Ambos foram acusados de seguir os preceitos e ritos judaicos, e de receber em sua residência judeus vestidos como rabinos, que liam orações e livros judaicos. Conforme uma testemunha que conviveu

com o casal por onze anos, eles foram poucas vezes à missa, não faziam o sinal da cruz nem confessavam, juravam pela Lei de Moisés e pelos Dez Mandamentos, e guardavam o Jejum Maior e a Festa das Cabanas.²⁸⁷ Além disso, faziam orações de cara para a parede, *sabadeando*.²⁸⁸ Catarina López também foi acusada de banhar-se como as judias, provavelmente uma alusão à *mikve*, o banho ritual (AHN, IT, lg. 164, n.15, p. 538-550).²⁸⁹

A punição destinada ao casal, por já estarem mortos à época, foi a mesma recebida por muitos conversos julgados *in absentia*, a exemplo de João Falcón mencionado anteriormente. A sentença foi a excomunhão, perda dos bens patrimoniais da família, exumação dos ossos e a incineração durante um Auto de Fé. Segundo o promotor que apresentou as denúncias contra Catarina López e Rodrigo Marín, um herege excomungado não podia estar enterrado em solo sagrado ao lado de cristãos fiéis, por isso a necessidade de desenterrá-los e queimá-los como punição por seus pecados (AHN, IT, lg. 164, n.15; p. 548).

Além de não comungar, não conhecer as orações cristãs também era uma falta comumente lançada contra os conversos. Conforme acusações, Leonor González (AHN, IT, lg. 154, n.22; p. 315-334) não sabia sequer rezar o Pai Nosso, a Ave Maria ou o Credo. Leonor era irmã de Maria Díaz, e, juntamente com ela, fugiu de Cidade Real antes da chegada dos inquisidores.²⁹⁰ Quanto a não conhecer orações cristãs, Marcos García de Mora relata que os conversos que foram julgados e queimados como hereges durante a revolta na cidade de Toledo não sabiam dizer nenhuma oração cristã no momento anterior ao acendimento da pira, onde é dada a oportunidade do herege pedir perdão, apenas sabiam dizer “Ai Adonai, o velho” (*El Memorial*, p. 215).

²⁸⁷ Para as festas judaicas citadas, vide nota 270.

²⁸⁸ O movimento de *sabadear*, mencionado nos processos, refere-se à forma de fazer as orações, na qual a pessoa encontrava-se reclinada balançando a cabeça e o corpo para frente e para trás. De acordo com Beinart (1983, p. 277, nota 61), “não houve um só testemunho sobre rezas no qual não apareceu o termo *sabadear*”.

²⁸⁹ Sobre a *mikve*, vide nota 19.

²⁹⁰ Leonor González foi julgada *in absentia*, relaxada ao braço secular, e queimada em efígie no Auto de Fé de 24 de fevereiro de 1484. Porém, em abril de 1486 seu filho João de la Sierra, queimado em efígie em 1527, foi ao seu encontro em Portugal e a convenceu de se entregar à Inquisição. Leonor González foi novamente julgada e queimada em pessoa em outubro de 1492.

O termo hebraico *Adonai* significa “meu Senhor”, um dos nomes de Deus no Antigo Testamento. Já a complementação “o velho” poderia ser uma referência ao Deus da Bíblia Hebraica, e não ao Deus da Bíblia Cristã ou mesmo a Jesus ou à Trindade. De qualquer modo, o clamor “Ai Adonai, o velho”, se proferido ou não pelos conversos toledanos antes da morte, foi mencionado por Marcos García de Mora no *El Memorial* (p. 215-216) no intuito de fundamentar o julgamento e punição dos conversos, já que ele próprio afirma: “quem duvida que não foram bem e justamente queimados?”.

Rábade Obradó (1990, p. 308) lembra que depois de perceberem a rigorosidade do tribunal inquisitorial, muitos cripto judeus trataram de dissimular e serem mais cuidadosos com suas práticas judaicas, pois temiam uma denúncia junto ao tribunal. Isso nos leva a pensar que em épocas nas quais não havia nenhuma ameaça à altura de um tribunal inquisitorial, o cripto judaísmo pode ter sido uma prática mais frequente entre os conversos.

De qualquer forma, Gitlitz (1996, p. 94) defende que os cripto judeus, de modo geral, se viram perseguidos e forçados à clandestinidade ao ponto de desenvolverem métodos de ocultação que “moldaram suas práticas sociais e religiosas”. Essa tendência acabou por influenciar até mesmo os conversos sinceros que temiam ser acusados injustamente das práticas comuns aos cripto judeus. Alguns conversos viviam cotidianamente o medo de um descuido gerar uma acusação de infidelidade, o que tornava fundamental regular os comportamentos na vida pública a fim de amenizar tais riscos. Gitlitz destaca que o medo de serem acusados ou descobertos como judaizantes, mesmo antes do surgimento do Tribunal da Inquisição em Castela (1478), levou os conversos a uma “esquizofrenia coletiva [que] chegou a ser um dos traços de sua identidade” (GITLITZ, 1996, p. 94).

Essas atitudes imputadas aos cripto judeus e àqueles considerados “judeus públicos”, tão repreendidas e criticadas pelos cristãos-velhos e conversos sinceros por se configurarem como infidelidade ao cristianismo, eram tidas como prova de fé no judaísmo por aqueles rabinos que aceitavam o retorno dos convertidos, como veremos a seguir.

4.2.2 O criptojudáismo frente ao judáismo

Enquanto uma parcela dos conversos buscava retomar a antiga fé, outros ratificavam sua fé no cristianismo por meio da luta contra os criptojudeus e contra o judáismo. Essa diversidade pode ser identificada na relação que os cristãos-novos mantinham com os judeus, que eram pressionados duplamente: os conversos sinceros passavam a praticar o proselitismo entre os judeus, no intuito de convencê-los a aceitar o batismo, e o segmento dos criptojudeus buscava o retorno ao judáismo (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1988, p. 223). Não obstante o desejo dos criptojudeus de seguir a Lei de Moisés, a aceitação deles por parte do rabino ou da comunidade judaica levava a sérios riscos, pois existiam leis no reino de Castela que puniam tanto o relapso quanto o seu cúmplice.

Tendo em vista essa diversidade, é de suma importância compreender o tipo de relação social que se manteve entre os conversos e as comunidades judaicas, fossem os conversos criptojudeus ou cristãos sinceros. Uma relação de proximidade ocorria mais facilmente quando o líder rabínico a consentia, ao permitir que um criptojudeu frequentasse a sinagoga, fosse circuncidado pelo rabino local ou usasse nome judaico entre os demais judeus. Por outro lado, muitos conversos, mesmo aqueles fiéis ao cristianismo, mantinham certa convivência com os judeus devido a laços familiares ou comerciais. Aos olhos dos cristãos-velhos essa proximidade não era bem vista, e incitava à estigmatização dos conversos, que eram tachados como infiéis e seguidores do judáismo. Por esse motivo, é necessário conhecer esse contexto e como os rabinos, responsáveis pelas comunidades judaicas, lidavam com situações dessa natureza.

O caso de Maria Díaz, cristã-nova já mencionada nesta tese, foi célebre nesse sentido, pois Fernando de Trujillo, ex-rabino de Écija e importante converso que testemunhava para a Inquisição, disse que Maria Díaz passou alguns anos vivendo na cidade enquanto verdadeira judia, e que na época foi aceita por ele e pela comunidade judaica. Essa situação só foi descoberta pelos líderes da Igreja de Cidade Real após o testemunho do ex-rabino perante os inquisidores (AHN, IT, Ig. 143, n.11; p.40-69).

Gitlitz (1996, p. 27) destaca que os líderes judeus oscilavam entre “o princípio da tolerância e da exclusão”. Eles discutiam qual dos métodos seria mais eficaz para atrair os conversos e evitar futuros batismos ao cristianismo, se deveriam analisar a situação considerando os conversos como apóstatas que não “santificaram o Nome de Deus” ou se os perdoariam mediante a interpretação de Maimônides sobre a conversão forçada. De qualquer forma, Marquéz Villanueva (2006, p. 97-98) defende que, se houve readmissões de conversos no judaísmo, elas não foram massivas, e, quando ocorreram, estiveram mais circunscritas à primeira metade do século XV.

Como, então, as autoridades rabínicas conduziram essa situação de retorno de alguns conversos ao judaísmo? As fontes rabínicas consultadas e o viés interpretativo que os autores aqui utilizados fazem dessas fontes se inserem na oposição historiográfica que se mantém sobre o tema. De um lado, Benzion Netanyahu (1999) defende a tese de que já nas primeiras décadas do século XV os conversos eram na sua quase totalidade sinceros cristãos assimilados. Por outro lado, a tese de Yitzhak Baer (2001) de que os conversos mantiveram majoritariamente o judaísmo às escondidas concomitante à dissimulação do cristianismo recebeu um parcial apoio das análises efetuadas por Orfali Levi.²⁹¹ Esse apoio é parcial porque a obra de Moisés Orfali Levi não entra na discussão dicotômica “maioria *versus* minoria” acerca da fidelidade dos convertidos ao judaísmo, mas traz um contraponto à proposta de Netanyahu de que os rabinos consideravam todos os conversos como verdadeiros cristãos ainda nas primeiras décadas do século XV.

Nesse contexto, buscando um consenso entre as duas correntes de pensamento, faz-se necessário fundamentar a perspectiva de que existiam rabinos que acreditavam na fidelidade ao judaísmo de parte dos conversos concomitantemente ao fato indiscutível de que a assimilação ao cristianismo e à sociedade cristã foi uma realidade para outros convertidos. Logo, apresenta-se adiante a interpretação de quatro autoridades rabínicas de origem sefardita, cujas conclusões jurídicas,

²⁹¹ Duas décadas após a publicação de Netanyahu (1966), Moisés Orfali Levi (1982) lançou um estudo sobre os problemas jurídicos e as opiniões rabínicas em relação aos convertidos ao cristianismo. Nessa obra, o autor demonstra que existiam tanto rabinos contrários quanto favoráveis à reinserção dos conversos na vida religiosa da comunidade judaica.

responsa, foram selecionadas da obra de Orfali Levi e de Benzion Netanyahu, conforme o recorte temporal desta tese.

As *responsa* são consultas feitas aos juízes-rabinos sobre diversos fatos que não se encontravam claros ou não eram mencionados na legislação rabínica. Eram compostas em formato de perguntas e respostas sobre o assunto discutido. Aqui não analisaremos os casos discutidos nas *responsa*, mas a abordagem religiosa e jurídica específica quanto a considerar ou não os convertidos e seus descendentes como verdadeiros judeus ou apóstatas. Essa interpretação rabínica estava altamente relacionada à aceitação ou rejeição dos criptojudes pelas comunidades judaicas que faziam as consultas, e acabava por influenciar na forma como eles eram vistos pelos cristãos-velhos e conversos sinceros que de algum modo conheciam ou desconfiavam dessas relações sociais e religiosas entre determinados conversos e os judeus.

Os rabinos em questão atuaram como juízes durante o século XV, tratando em suas *responsa* de questões relacionadas aos convertidos em 1391 e anos seguintes, assim como de seus descendentes cristãos, classificados como conversos incircuncisos. Os rabinos Isaac ben Sheshet Perfet (1326-1408) e Simeon ben Zemah Duran (1361-1444) estiveram intimamente relacionados aos ataques de 1391, pois eram sobreviventes que se refugiaram com suas famílias na cidade de Argel, capital da Argélia, no norte da África (NETANYAHU, 1999, p. 22-23). Já os rabinos Solomon ben Simeon (1400-1467) e Zemah ben Solomon (s/d)²⁹² nasceram no norte da África e são, respectivamente, filho e neto de Simeon ben Zemah Duran.

Talvez pelo risco que tais discussões ofereciam em terras castelhanas, para o reino de Castela não existem fontes de jurisprudência rabínica que abordam temas relacionados aos criptojudes. Desse modo, para o período entre as conversões forçadas de 1391 e o surgimento do Tribunal da Inquisição utilizamos as *responsa* elaboradas por rabinos que viviam em terras não cristãs.

²⁹² A grafia dos nomes utilizada por Orfali Levi é respectivamente: Yishaq ben Séset Barfat, Simón ben Durán, Selomó ben Simón ben Sémah e Sémah ben Selomó Durán.

A análise das *responsa* escritas por esses rabinos se justifica pelo fato de fazerem parte de um grupo de líderes de origem sefardita, sendo, por isso, conhecedores das mazelas vividas pelos judeus na Península Ibérica, e porque nas décadas seguintes a 1391 muitas famílias conversas se exilaram em Argel, em parte devido à presença destes líderes na cidade, o que, de modo geral, reforça os laços entre os rabinos citados e os sefarditas. Esse contexto, unido à autoridade religiosa dos rabinos exilados, fez da cidade um importante centro de consulta para questões que exigiam grande conhecimento da legislação rabínica.

De forma geral, os rabinos que aceitavam o retorno dos *anusim* faziam uma clara distinção entre eles e os *meshumadim*, considerados verdadeiros apóstatas por receberem o batismo de forma voluntária. Esses rabinos, mais sensíveis à realidade vivida pelos *anusim*, baseavam-se no princípio talmúdico de que “Israel ainda que haja pecado segue sendo Israel” (SIMEON BEN ZEMAH DURAN, *Responsa*, 1ª parte, n. 63),²⁹³ uma vez que Deus perdoa aos *anusim*, pois “melhor é viver pelos preceitos que morrer por eles” (ISAAC BEN SHESHET PERFET, *Responsa*, n. 4).²⁹⁴

Para Isaac ben Sheshet Perfet (1326-1408) os *anusim* não estavam eximidos da culpa de quebrantar os três mais importantes preceitos do judaísmo, não profanar o nome de Deus, o amor a Ele acima de tudo, e santificar o Santo Nome, mas acreditava que Deus perdoaria essa falta por ter sido provocada contra vontade própria (*Responsa*, n. 4).²⁹⁵ O rabino, assim como Maimônides, também defendia que o convertido deveria buscar refúgio em terras onde pudesse professar o judaísmo livremente. Nesse caso, isso só seria possível em territórios não cristãos, vide a opção de muitos conversos em buscar exílio em territórios muçulmanos, principalmente do norte da África. A falta de interesse nesta opção era duramente criticada por Isaac ben Sheshet Perfet que a considerava como um forte indício da quebra voluntária dos preceitos, uma vez que muitos conversos desejavam manter o judaísmo às escondidas concomitante aos benefícios sociais e econômicos adquiridos após o batismo e inserção na comunidade cristã.

²⁹³ Citado por Orfali Levi (1982, p. 27).

²⁹⁴ Citado por Orfali Levi (1982, p. 25) e Netanyahu (1999, p. 24).

²⁹⁵ Citado por Orfali Levi (1982, p. 25) e Netanyahu (1999, p. 24).

Vários criptojudéus de Cidade Real, todavia, fugiram antes da chegada do Tribunal da Inquisição no intuito de viver o judaísmo em terras menos inóspitas. Praticamente todos esses emigrados foram bem sucedidos, embora a aposta fosse alta. Uma vez capturados, a condenação era certa. O episódio em torno da prisão de Sancho de Ciudad e sua família mostra quão arriscado era tentar fugir e quais eram as consequências. O grupo foi preso em um barco, no porto de Valência, no momento que fugia das terras hispânicas. Os quatro foram levados a Toledo onde se cumpriu a pena à qual já haviam sido condenados *in absentia*, e, então, “em pessoa” foram queimados na estaca (AHN, IT, lg. 139, n.11, p. 1-40).²⁹⁶

A leitura que Netanyahu (1999, p. 24-30) fez das *responsa* de Isaac ben Sheshet Perfet levou o historiador a acreditar que o rabino exigia a emigração e o cumprimento estrito dos preceitos como uma prova de fé no judaísmo, e que ao final de sua vida o rabino passou a considerar a maioria dos *anusim* como *meshumadim* por não cumprirem ambos os requisitos. Tendo como base essa interpretação, Netanyahu concluiu que a maioria dos convertidos de 1391 já se encontrava assimilada ao cristianismo por volta de 1408.

Ao contrário de Netanyahu, Orfali Levi (1982, p. 25-26) argumenta que Isaac ben Sheshet Perfet defendia os *anusim* como judeus isentos de qualquer castigo, apesar do descumprimento dos três preceitos fundamentais, pelo fato de obedecerem a Lei de algum modo. Só deveriam ser considerados *meshumadim* aqueles conversos que constantemente e sem motivo mais grave descumpriam os preceitos profanando o *Shabat*, comendo alimentos impuros e praticando a idolatria. Nesse sentido, Orfali Levi analisa as mesmas *responsa* com uma opinião mais otimista quanto às resoluções de Isaac ben Sheshet Perfet, que, segundo o autor, reconhecia a assimilação ao cristianismo de uma parte dos conversos, mas ratificava a aceitação daqueles que se mostravam fiéis à Lei de Moisés ao considerá-los verdadeiros judeus.

²⁹⁶ Como mencionado anteriormente, outros conversos que também fugiram de Cidade Real antes da chegada dos inquisidores foram Maria Díaz e sua irmã Leonor González, assim como González Panpan.

De fato, poderiam existir muitos conversos que por volta de 1408 se mostravam como bons cristãos, mas isso não significa que necessariamente a maioria dos *anusim* já havia se assimilado. Apesar de o rabino Isaac ben Sheshet Perfet considerar que a não emigração e a quebra de algum preceito eram sinônimos de fidelidade ao cristianismo em detrimento do judaísmo, ele próprio reconhecia as dificuldades em emigrar e a inevitável quebra de algum preceito em situações de risco. Isaac ben Sheshet Perfet (*Responso*, n.11) ao mesmo tempo em que critica a falta de fé no judaísmo pelo fato de o convertido não emigrar, também reconhece que isso não era possível a todos. Nesses casos, o converso que não pudesse emigrar, mas cumpria os preceitos, era considerado um judeu. Na concepção desse rabino havia criptojudeus que não tinham condições financeiras para cobrir os gastos com o traslado de toda a família, o que se tornava um impedimento visto que os judeus buscavam mantê-la unida sob os “laços da Lei e seus preceitos, até que o Céu tenha misericórdia deles e lhes abra as portas da salvação” (*Responso*, n.11). Nesse intervalo, segundo Isaac ben Sheshet Perfet, os conversos deveriam se esforçar para “não se mancharem em transgressões, exceto em tempos de perigo e em lugares de risco” (*Responso*, n.11).²⁹⁷

O trecho “não se mancharem em transgressões, exceto em tempos de perigo e em lugares de risco”, por sua vez, pode abrir uma margem de análise para o fato de que os judaizantes castelhanos viviam a todo o momento em “perigo e em lugares de risco” vide o fato de estarem continuamente sob os olhares astutos dos cristãos-velhos e conversos sinceros, que compreendiam os deslizos no cumprimento dos preceitos cristãos como um sinal da manutenção do judaísmo.

Ao contrário de Isaac ben Sheshet Perfet (1326-1408), seu sucessor, o rabino e médico Simeon ben Zemah Duran (1361-1444), foi mais flexível em relação à emigração, considerando as dificuldades econômicas um sério agravante e empecilho. Simeon ben Zemah Duran defendia que o fato de os conversos permanecerem em terras cristãs não conferia adesão ao cristianismo, pelo contrário, demonstrava a fidelidade ao judaísmo, uma vez que corriam sérios riscos professando sua fé às escondidas. Para o rabino, também não cabia aos homens

²⁹⁷ Citado por Orfali Levi (1982, p. 26) e Netanyahu (1999, p. 28).

julgar o motivo de os conversos não fugirem, pois “esse é um segredo do coração humano, ninguém pode conhecê-lo” (*Responso*, 1ª parte, n. 63).²⁹⁸ Orfali Levi (1982, p. 27) salienta que demonstrando seu apoio irrestrito aos *anusim* o rabino acreditava que, até que se provasse o contrário, todos deveriam ser considerados judeus.

Netanyahu (1999, p. 34-39) corrobora essa versão inicial das perspectivas de Simeon ben Zemah Duran sobre os convertidos que permaneciam em Castela, porém apresenta outras *responso* nas quais o rabino tomou posicionamento mais duro contra os conversos. Para Netanyahu, ao longo das décadas o rabino passou a não mais considerar todos os *anusim* como judeus. A mudança teria resultado, em parte, do fato de o rabino ter reconhecido que uma parcela dos *anusim* aceitou a conversão e buscou viver como cristãos. Orfali Levi (1982, p. 28) discorda desse posicionamento e aponta que Simeon ben Zemah Duran tomou algumas decisões mais severas em relação aos conversos como uma forma de protegê-los, e não porque desconfiava da fidelidade religiosa ou não mais os considerava judeus.

Para Netanyahu (1999, p. 39), à época da morte do rabino Simeon ben Zemah Duran (1444), os conversos viviam plenamente como cristãos, segundo as aparências externas. Para o autor, uma parcela desse grupo praticava um “judaísmo clandestino” que estava gradualmente se “debilitando e desintegrando” ao passo que o processo de assimilação aumentava. Passados quase meio século das grandes conversões forçadas, provavelmente ainda existiam grupos de criptojudeus considerados fiéis ao judaísmo, mas acredita-se que a heterodoxia e o sincretismo marcavam cada vez mais as práticas religiosas dos convertidos, transformando-os em um grupo odiado e visto como infiéis por membros de ambas as religiões.

Quanto à concepção de Simeon ben Zemah Duran de que todos os *anusim* deveriam ser considerados judeus, seu filho Solomon ben Simeon (1400-1467) foi além, e incluiu nessa categoria os conversos nascidos e educados em famílias cristãs. A questão explica-se da seguinte forma: muitos judeus convertidos em 1391 ou nas décadas seguintes eram jovens e posteriormente constituíram família ou

²⁹⁸ Citado por Orfali Levi (1982, p. 27) e Netanyahu (1999, p. 33).

tiveram mais filhos. Esses filhos e seus descendentes também eram considerados conversos e haviam nascido em uma família cristã, por mais que alguns de seus membros fossem cristãos apenas em aparência, considerados pelos cristãos-velhos como criptojudeus, judaizantes ou falsos cristãos. Outros indivíduos, apesar de terem nascido em famílias de conversos sinceros ao cristianismo, na vida adulta buscavam o retorno ao judaísmo. Esse fator levou os rabinos, como Solomon ben Simeon, a buscarem respostas para a nova realidade que enfrentavam.

Solomon ben Simeon, que foi rabino e escritor,²⁹⁹ dedicou várias *responsa* aos conversos que foram criados e educados no cristianismo, especialmente aos que compunham a terceira geração de cristãos de linhagem judaica, netos dos convertidos em 1391. Esses indivíduos eram denominados pelos judeus como incircuncisos pelo fato de terem nascido em uma família cristã, em teoria, e não terem passado pelo ritual da circuncisão, mas pelo ritual cristão do batismo. Nesse caso, a dúvida era se o retorno ao judaísmo deveria ser compreendido como o retorno dos *anusim* ou se esses conversos deveriam ser aceitos como cristãos que desejavam professar o judaísmo.

Como Solomon ben Simeon (*Responsa*, n. 89) seguia a máxima “Israel ainda que haja pecado, segue sendo Israel”, esses conversos foram considerados por ele como verdadeiros judeus. Segundo o rabino, não se devia olhar para suas práticas religiosas, mas para sua ascendência, sua linhagem judaica, pois eram como “crianças nascidas no cativeiro e educadas no erro” (*Responsa*, n. 89).³⁰⁰ Provavelmente este rabino aceitaria como verdadeiros judeus os conversos de Cidade Real que foram circuncidados na vida adulta, mencionados anteriormente. Consta de vários processos a acusação de que por volta de 1462 vários conversos, cerca de dez segundo Beinart (1983, p. 75), foram circuncidados.

²⁹⁹ Solomon ben Simeon escreveu em 1438 uma obra de apologia judaica, *Milchemet Mitzva* (Guerra dos Preceitos), em resposta os ataques efetuados contra o Talmude pelo converso Jerônimo de Santa Fé (quando judeu, Joshua Lorqui). Os judeus consideravam Joshua Lorqui um *meshumad*, e refutar as críticas de qualquer apóstata ao judaísmo talmúdico era um meio de defender e fortalecer a comunidade judaica.

³⁰⁰ Citado por Orfali Levi (1982, p. 29) e Netanyahu (1999, p. 42).

Os processos inquisitoriais também mencionam acusações relativas à circuncisão de bebês e à tentativa de anular o rito do batismo por meio da “lavagem” da criança após o cerimônia. Algumas famílias criptojudias cumpriam os rituais do judaísmo no interior de suas casas. O rabino ia até a residência e circuncidava o menino nos primeiros dias de vida. Por outro lado, a família não podia deixar de batizar o recém-nascido, pois o descumprimento desse rito gerava a desconfiança de que os pais seguiam o judaísmo. Mesmo assim, havia a crença de que algumas famílias após o batismo levavam os filhos imediatamente para suas casas a fim de lavar-lhes a cabeça para tirar o óleo do crisma, no intuito de invalidar o sacramento. Outra acusação é de que a mãe escondia a criança nas primeiras semanas para que não fossem batizadas.

Essas acusações geravam uma vigilância por parte dos cristãos-velhos sobre as famílias conversas, a tal ponto de os editos inquisitoriais do século XV conterem uma cláusula solicitando aos cristãos acusar aqueles que lavavam seus filhos depois do batismo (ALCALÁ, 2011, p. 130; CANTERA MONTENEGRO, 2006, p. 78). João de Fez (AHN, IT, lg. 148, n. 6; p. 182-211) e João Martínez de los Olivos (AHN, IT, lg 165, n. 1, p. 505-528) foram acusados de, após o batismo, levar os filhos imediatamente para casa buscando lavá-los e limpá-los da água batismal.³⁰¹ João de Fez confessou seus “pecados” quando ameaçado de tortura, entre os quais constava tentar anular o rito do batismo.

O batismo não era reconhecido pelos judeus como um ritual de aliança com Deus e de purificação dos pecados e do passado judaico, como defendia a teologia cristã. Essa interpretação sobre a nulidade do batismo facilitava o reconhecimento desses conversos como verdadeiros judeus. Na visão do rabino Solomon ben Simeon, se eles desejavam professar o judaísmo, o fato de terem sido batizados não desmerecia a maior característica que possuíam: descender de uma linhagem judaica. A importância dessa relação com as gerações anteriores denota que os judeus, assim como os cristãos, valorizavam a ascendência, de forma que os

³⁰¹ Trata-se de um julgamento póstumo, e o processo não menciona há quanto tempo João Martínez de los Olivos era defunto. Acusado de seguir todas as práticas religiosas do judaísmo. Parece que um de seus filhos tentou defender sua memória, mas o processo não traz maiores informações sobre essa defesa. Recebeu como sentença a excomunhão, perda dos bens, exumação do cadáver e queima dos ossos em praça pública em Auto de Fé.

casamentos somente entre conversos eram aconselhados pelos rabinos, a fim de manter a linhagem de Jacó.³⁰² João Falcón (AHN, IT, lg. 146, n. 2; p. 551-565), um dos líderes da comunidade de conversos de Cidade Real, possivelmente se guiava por essa concepção religiosa ao defender o casamento endogâmico e insultar uma cristã-nova por manter relações sexuais com um cristão-velho, como mostrado nas páginas anteriores. Nessa vertente, também em Cidade Real, as testemunhas de defesa da cristã-nova Catarina de Zamora (AHN, IT, lg. 188, n. 12; p. 367-424)³⁰³ diziam que ela era odiada pela maioria dos conversos por ter se casado com um fidalgo cristão-velho.

Para os judeus, a linhagem refletia um aspecto religioso do pacto com Deus e a escolha como povo da promessa. De forma análoga, os cristãos defendiam que os judeus foram rejeitados por Deus, que escolheu os cristãos como *Verus Israel*. Nesse sentido, parte dos cristãos-velhos defendeu que os pecados cometidos pelos judeus, principalmente a negação de Jesus como o Messias e o deicídio, eram transmitidos pela linhagem, – como discutido no capítulo 3 – de forma que o batismo era incapaz de limpar a mancha dos pecados. Não obstante o viés religioso que poderia ser dado à interpretação acerca da linhagem e da “pureza de sangue”, seus usos poderiam não ser motivados essencialmente por zelo religioso, como já foi discutido em relação ao surgimento da *Sentencia-Estatuto*.

No que se refere à linhagem, alguns rabinos seguiam as interpretações de Solomon ben Simeon (*Responsa*, n. 89) e consideravam judeus os *anusim* e seus descendentes, até que as condições ou eles próprios mostrassem o contrário. Essa consideração acerca dos novos cristãos expunha a esperança que os líderes religiosos tinham em retomar parte da comunidade judaica que havia se afastado do judaísmo. A premissa era a mesma para aqueles educados no cristianismo, que deveriam ser recebidos com maior brandura na observância dos preceitos, pois tratá-los com severidade era incorrer no risco de afastá-los do judaísmo.³⁰⁴

³⁰² Sobre a escolha de Jacó e seus descendentes como povo de Deus, vide Gênesis 27, 1-29.

³⁰³ Adiante abordamos outros aspectos do processo de Catarina de Zamora.

³⁰⁴ Citado por Orfali Levi (1982, p. 32) e Netanyahu (1999, p. 43).

Solomon ben Simeon aconselhava os demais rabinos a aceitar como prática judaica aquilo que fosse possível aos conversos, dentro de sua realidade, sem exigir provas de fé que de algum modo os colocassem em perigo frente à comunidade cristã-velha e à Igreja Católica (ORFALI LEVI, 1982, p. 29). Em uma das *responsa* (n. 90), Solomon ben Simeon indica de que modo os criptojudéus poderiam observar a Páscoa sem levantar suspeitas junto aos cristãos-velhos e aos conversos fiéis ao cristianismo. O rabino explica como preparar os alimentos e quais poderiam ser comidos, abrindo mão inclusive do pão ázimo,³⁰⁵ um dos alimentos-símbolos da páscoa judaica, pois “exigir o impossível pode conduzir ao abandono de todo o preceito” (SOLOMON BEN SIMEON, *Responsa*, n. 90).³⁰⁶ Solomon ben Simeon manteve absoluto silêncio quanto à exigência de emigração, dando a entender que para ele essa era uma questão menos relevante (NETANYAHU, 1999, p. 44).

O posicionamento de Zemah ben Solomon,³⁰⁷ sucessor e filho de Solomon ben Simeon (1400-1467), foi ainda mais compreensivo. O rabino defendia que o judaísmo exercia forte atração sobre parte dos conversos, por mais que estivessem aparentemente assimilados ao cristianismo. Zemah ben Solomon, que provavelmente escreveu suas *responsa* entre 1467 e 1480, defendeu que até mesmo o apóstata arrependido poderia ser considerado judeu, assim como os conversos nascidos e educados no cristianismo, pois “também os apóstatas voluntários [...] seguem sendo Israel. [...] Também os filhos nascidos na apostasia: Israel, ainda que incircunciso, está circuncidado” (ZEMAH BEN SOLOMON, *Responsa*, n. 107).³⁰⁸

Das *responsa* aqui apresentadas, podemos apreender que, no decorrer do século XV, os rabinos analisados mostraram maior compreensão com os conversos que tentavam viver o judaísmo às escondidas. A partir da discussão historiográfica e da

³⁰⁵ O pão ázimo é consumido durante a Páscoa judaica, que comemora a libertação do povo judeu da escravidão no Egito, conforme Êxodo 12, 1-53.

³⁰⁶ Citado por Orfali Levi (1982, p. 31). Netanyahu não aborda essa passagem.

³⁰⁷ Não há informações sobre as datas de nascimento e falecimento, mas devido a data de nascimento de seu irmão mais novo e sucessor Simeon ben Solomon Duran (1438), acreditamos que Zemah ben Solomon nasceu no início da década de 1430 ou antes. A historiografia só menciona que ele viveu no século XV. Netanyahu e Orfali Levi destacam que suas últimas *responsa* provavelmente foram escritas próximo à época da instauração do Tribunal da Inquisição (1478).

³⁰⁸ Citado por Orfali Levi (1982, p. 32) e Netanyahu (1999, p. 55).

análise dos quatro rabinos consultados, que abarcam um período que vai de 1391 a 1480 aproximadamente, podemos concluir que eles buscaram reconhecer os *anusim* como judeus. Os mais compreensivos, que desenvolveram o rabinato na segunda metade do século XV, estendiam essa interpretação aos conversos incircuncisos que buscavam professar o judaísmo.

Apesar de Netanyahu ter interpretado que ao fim da vida os rabinos aqui apresentados passaram a desconfiar da sinceridade de todos os conversos de *Sefarad*, considerando-os *meshumadim*, não nos pautamos por essa discussão de “maioria *versus* minoria”, assim como Orfali Levi, que sem entrar diretamente nessa discussão, mostrou que até o final do século XV existiram rabinos que acreditaram e aceitaram uma parcela dos conversos como verdadeiros judeus.

Para Cohen (1967, p. 181) existiam rabinos menos tolerantes que não compreendiam a situação de risco vivida pelos conversos que buscavam professar o judaísmo às escondidas em terras castelhanas. Esses rabinos também não aceitavam a forma como os conversos professavam o judaísmo naquele momento, baseada numa relação mais íntima com a fé, na qual a exteriorização de alguns ritos e cerimônias religiosas ficava em segundo plano por causa dos riscos que oferecia diante dos olhos atentos daqueles que vigiavam a conduta alheia. O autor (1967, p. 181), ao criticar a obra de Netanyahu, defende que se os próprios conversos se viam como judeus e professavam às escondidas de forma completa ou parcial os preceitos do judaísmo, os historiadores não podem limitar inexoravelmente o que significava ser um judeu ao que era esperado por alguns rabinos menos tolerantes. Essa opinião de Cohen é válida a partir do momento que temos registros documentais de que existiram rabinos mais tolerantes, que aceitavam o retorno dos convertidos e a forma parcial como seguiam os ritos. Não é possível afirmar, tendo como base apenas a opinião de alguns rabinos menos tolerantes, que os conversos eram tidos como bons cristãos por todos os judeus.

O que destacamos é que existiam conversos desejosos de retomar o judaísmo e rabinos que se mostravam interessados em recebê-los e auxiliá-los como fosse possível, provavelmente na esperança de reconstituir as comunidades judaicas, tão afetadas pelas conversões de 1391 e pelos acontecimentos que marcaram *Sefarad*

no século XV. Acreditamos que a opinião dos rabinos do norte da África influenciava os rabinos castelhanos, de modo que existiram aqueles que aceitaram os conversos que desejavam manter o judaísmo às escondidas, como apresentado nos depoimentos inquisitoriais do converso Fernando de Trujillo, ex-rabino de Écija que abrigou durante vários anos alguns cristãos-novos oriundos de diversas localidades, dentre elas Cidade Real.

Provavelmente cada rabino castelhano a seu modo buscou reconhecer os esforços dos convertidos que se mantinham fiéis ao judaísmo ao mesmo tempo em que admitiam que uma parcela se aproximava do cristianismo e por isso era reputada como apóstata. Esse grupo que passou a ser considerado apóstata era formado por alguns conversos que com o tempo optaram sinceramente pelo cristianismo e por outros que professavam o judaísmo de uma forma assaz heterodoxa para serem aceitos como judeus.

Para María José Ferro Tavares (1994, p. 312), as práticas religiosas dos criptojudeus foram rejeitadas como práticas judaicas por uma parcela dos judeus, que os considerava heterodoxos. Nesse sentido, aqueles que antes eram tidos como conversos fiéis ao judaísmo, passaram a ser vistos como *meshumadim*, considerados apóstatas e excomungados, considerados infiéis que aceitaram livremente o cristianismo. Esses conversos tidos como *meshumadim* eram, em parte, aqueles que os cristãos-velhos tinham como cristãos sinceros, conversos fiéis ao cristianismo.

4.3 Cristãos sinceros

Alguns conversos considerados pelos judeus como *meshumadim*, isso é, apóstatas, foram aqueles que aceitaram livremente o batismo, motivados por várias circunstâncias, dentre elas a aceitação de fato do cristianismo como verdadeira fé (BAER, 2001, v. 2, p. 270; CARRETE PARRONDO, 1986, p. 173; RÁBADE OBRADÓ, 2005, p. 42). Ao contrário do constatado quanto aos *anusim*, as fontes rabínicas *respuesta* não trazem muitas informações sobre os *meshumadim* e, quando há, aparecem de forma aleatória. Isso se deve entre diversos fatores pelo rompimento, em teoria, das relações sociais existentes entre esses novos cristãos e os judeus, e pelo total desprezo com o qual deveriam ser tratados.³⁰⁹ Em contrapartida, dentre os *meshumadim* existiram aqueles que foram considerados pelos cristãos-velhos como neófitos sinceros.

Os conversos tidos como sinceros pelos cristãos-velhos se enquadravam nessa categoria em consequência da profissão de fé que faziam publicamente, pois exteriorizavam o conhecimento e as práticas acerca dos dogmas, orações e ritos da religião cristã de forma que os demais fiéis pudessem constatar seu cumprimento. Nesse sentido, a religiosidade era concebida de um ponto de vista material (RÁBADE OBRADÓ, 1990, p. 313). Demonstrar conhecimento sobre dogmas, orações e ritos, ou colocá-los em prática de forma considerada correta, era o que caracterizava o indivíduo como bom cristão.

A exteriorização dos ritos era um fator de grande importância, mas não excluía a possibilidade de uma fração dos considerados cristãos sinceros seguir os ritos judaicos no interior de seus lares. O inverso também era possível. Um cristão-novo convicto em sua fé no cristianismo poderia ser tido como um infiel e seguidor da Lei de Moisés por não exteriorizar sua crença de forma considerada correta, uma vez

³⁰⁹ Destacamos que o rompimento com os conversos considerados como sinceros cristãos, e por isso *meshumadim*, não era a regra para todas as famílias judaicas. Alguns conversos visitavam seus familiares judeus com os quais mantinham laços de amizade e negócios. Rábade Obradó destaca que muitas famílias passaram por um processo de fragmentação, em que alguns membros haviam se convertido e outros não. Nesses casos, houve conversos que se afastaram dos familiares judeus, mas muitos outros mantiveram uma proximidade e convivência habitual (RÁBADE OBRADÓ, 1997, p. 87).

que a não publicidade da fé no cristianismo era entendida por parte dos cristãos-velhos como um indício de descrença e manutenção do judaísmo.

Logo, por mais que o converso tivesse convicção de sua crença no cristianismo, era preciso exteriorizá-la e comportar-se da forma que a comunidade cristã-velha esperava do neófito (EDWARDS, 1988, p. 9). Não bastava ser cristão, precisava parecer cristão e, nesse sentido, bem vale o ditado que “as aparências enganam”, pois os cripto judeus mais atentos aos seus comportamentos em público e desejosos da assimilação social poderiam cumprir os ritos cristãos e se enquadrar no quesito “cristãos sinceros”, mas em sua casa professar o judaísmo. Por outro lado, esses cripto judeus que mais bem dissimulavam seus comportamentos em público, levantavam a desconfiança dos judeus pelo fato de possuírem um comportamento exterior tido como de “verdadeiros cristãos”, o que gerava, por exemplo, a percepção de que os conversos estavam cada vez mais distantes do judaísmo e próximos às crenças cristãs, o que não refletia necessariamente a realidade.

Assim, qualquer descuido por parte do converso fosse ele cripto judeu ou cristão sincero, levantava contra si a desconfiança do grupo ao qual desejava manter-se religiosamente vinculado. Os judeus desconfiavam dos conversos pela apostasia cometida ao aceitar o batismo ou pelo fato de terem nascido em famílias cristãs; os cristãos-velhos desconfiavam dos conversos por causa do anterior judaísmo ou devido ao fato de seus ancestrais seguirem o judaísmo.

Uma série de generalidades marcavam essas relações e levavam a opiniões pré-concebidas que provavelmente destoavam da realidade e influenciavam na estigmatização dos convertidos e seus descendentes. Exemplo disso era a interpretação comum em Castela de que os conversos no norte do reino eram mais sinceros e fiéis ao cristianismo do que os da região sul, principalmente das cidades e regiões no entorno de Sevilha e Córdoba, enquanto que em Toledo a questão tendia mais para a apostasia (BAER, 2001, v. 2, p. 273; CARO BAROJA, 2000, v. 1, p. 145). Esta interpretação está contida no *Alborayque* (p. 97), que, além de todos os estereótipos e ataques lançados contra a totalidade dos conversos, faz uma divisão territorial entre aqueles que poderiam ser considerados apóstatas ou bons cristãos.

O discurso generalizante encontrado nas obras de apologia anticonversa era um viés interpretativo combatido pelos pensadores que ratificavam a isonomia entre conversos e cristãos-velhos em Castela. O bispo Lope de Barrientos e o jurista Alonso Díaz de Montalvo, ambos cristãos-velhos, acreditavam que existiam conversos criptojudeus em meio àqueles que buscavam seguir corretamente os ensinamentos da Igreja. Porém, somente os infiéis deveriam ser repreendidos, castigados e, caso voltassem a apostatar, condenados como hereges (ALONSO DÍAZ DE MONTALVO. *La causa conversa*, p. 124-125), pois de acordo com o bispo o pecado deveria ter seus próprios responsáveis (LOPE DE BARRIENTOS. *Respuesta a una duda*, p. 183).

Por sua vez, os conversos nascidos e educados no cristianismo Fernando Díaz de Toledo, relator do rei João II, o bispo Alonso de Cartagena e o cardeal João de Torquemada, que eram considerados exemplos de bons cristãos de linhagem judaica, defenderam a igualdade e isonomia religiosa e civil entre cristãos-velhos e conversos. Alonso de Cartagena (*Defensorium*, p. 294) dizia que as acusações de infidelidade religiosa não estavam comprovadas, então não se podia nem admitir nem negar, mas apenas investigar a verdade dos fatos. João de Torquemada (*Tratado*, p. 251; 296-297), argumentava que existiam “maus cristãos, suspeitosos na fé ao praticar em suas casas alguns ritos da Lei Antiga”, mas que era incorreto estender o erro de alguns a todos. Fernando Díaz de Toledo (*Instrucción*, p. 109), por sua vez, dizia que todos os conversos eram bons cristãos e que, caso encontrasse um judaizante, ele mesmo seria o primeiro a “trazer a lenha [...] e acender o fogo”, uma nítida referência à punição inquisitorial que deveria ser destinada aos apóstatas.

Não obstante a opinião daqueles cristãos-velhos e dos conversos que viveram no século XV e presenciaram os conflitos em torno da isonomia e da assimilação dos cristãos de linhagem judaica, o certo é que após o batismo a situação religiosa e jurídica era transformada e nem sempre encontrava reciprocidade nas práticas e crenças, que na maioria só poderiam ser mudadas com o tempo e com o esforço em assimilar os dogmas e preceitos da nova religião. Nesse sentido, Gitlitz (1996, p. 481) afirma que “a conversão verdadeira e total ao cristianismo poderia demorar gerações”, tanto que na maioria dos casos daqueles que se converteram por

convicção no cristianismo “o que encontramos não é uma mudança de fé, racionalmente fundamentada e exemplar, senão um processo gradual e sutil de transposição de crenças e práticas de uma religião a outra”. Assim, mesmo os conversos que haviam se batizado por livre vontade e buscavam vivenciar os dogmas e ritos cristãos, passavam por um período de adaptação, que provavelmente nem sempre foi bem visto pelos cristãos-velhos.

Tendo esse contexto em vista, por mais que uma parcela dos clérigos buscasse a assimilação religiosa dos neófitos, a descrença popular em torno da veracidade das conversões e as consequências disso nas relações sociais fomentaram a estigmatização dos neófitos e seus descendentes por uma parte da população cristã-velha, principalmente aquela que acreditava que os conversos não faziam jus aos direitos religiosos e civis recebidos após o batismo. Logo, para amenizar essas consequências era preciso que os conversos mantivessem um comportamento que atestasse sua crença, simulada ou não, no cristianismo. Um fator de credibilidade era colocar em prática os preceitos e rituais cristãos. Dentre as características e comportamentos necessários para que um converso fosse considerado pelos cristãos-velhos como bom cristão, destacamos o cumprimento dos rituais relacionados aos sete sacramentos e dos cinco preceitos cristãos.

Para serem considerados bons cristãos os fiéis de modo geral deveriam respeitar os sacramentos do Batismo, Crisma, Eucaristia, Penitência e Unção dos Enfermos. Os sacerdotes, especificamente, deveriam observar todos os rituais e requisitos inerentes ao sacramento da Ordem, e os leigos, o Matrimônio. Emílio Mitre (2014, p. 154) destaca que a Ordem e o Matrimônio são reconhecidos como sacramentos “sociais” por tentarem pautar os comportamentos carnis de dois segmentos sociais, os sacerdotes e os leigos, e porque não foram estabelecidos para propiciar a salvação individual, mas dar suporte aos “ideais de vida” definidos pela Igreja para ambos os grupos. Assim, por meio dos sacramentos estaria firmado o compromisso do celibato, para os sacerdotes, e da causa espiritual, para as relações carnis no matrimônio.

Quanto aos preceitos cristãos, exercer a caridade e prover materialmente a Igreja e sacerdotes; participar das vigílias, missas dominicais e ouvir pregações; comungar e

confessar ao menos uma vez ao ano; guardar domingos e dias santos; e observar os dias de jejum e abstinência eram atitudes que levavam os fiéis a expor publicamente a fé no cristianismo (CROSS; LIVINGSTONE, 1997, p. 383; 1435-1436; MONSALVO ANTÓN, 1984, p. 135-136). Apadrinhar as crianças no batismo e crisma não era considerado um preceito, mas era uma atitude positiva na conduta do fiel.³¹⁰

Honrar o domingo como dia de devoção exigia dedicar-lhe outras solenidades além de participar das cerimônias religiosas, como respeitar esse dia que também era de descanso e, se possível, vestir as melhores roupas. Geralmente os fiéis assistiam missa perto de casa, e quanto maior a devoção, maior a frequência nas missas, procissões e pregações. Ouvir os sermões dos pregadores, geralmente frades mendicantes, durante a Quaresma e Semana Santa também era um sinal de fé no cristianismo (RÁBADE OBRADÓ, 1997, p. 125).

Os conversos Diego Lopes, Catarina de Zamora e Pedro de Villegas são exemplos de conversos que, não obstante as acusações, também eram reputados como bons cristãos por, dentre outros fatores, frequentar assiduamente as missas e cumprir com os sacramentos e preceitos cristãos. Todos os três, porém, foram acusados de seguir a Lei de Moisés e cumprir com os ritos judaicos, como os preparos e observância do *Shabat*. Diego Lopes (AHN, IT, lg.160, n. 8; p. 580-610), por ser defunto, foi julgado *in absentia* e defendido por suas filhas. As cinco testemunhas de acusação tinham inimizades diversas com uma das filhas do acusado, que era casada com um cristão-velho. Ao final, as dezessete testemunhas de defesa deixaram claro que o réu era tido de “reputação e comum estima” como cristão fiel, que vivia e agia como bom cristão e não tinha “fama de fazer cerimônia judaica”. Era presença frequente nas missas e quando adoeceu solicitou a presença de um padre que lhe ministrasse os sacramentos da Confissão, Penitência e Extrema Unção. As

³¹⁰ Essa conduta, em teoria, assegurava a participação no cumprimento dos rituais batismo e crisma, e do preceito da caridade, uma vez que os padrinhos deveriam acompanhar a vida religiosa e material dos afilhados, vide o parentesco espiritual que se formava a partir dos sacramentos (RESINES LLORENTE, 1997, p. 7).

testemunhas também salientaram que Diego Lopes evitava a companhia de conversos, direcionando seu círculo social aos cristãos-velhos.³¹¹

Se Diego Lopes foi absolvido de todas as acusações que pesavam contra si, o mesmo não ocorreu com Catarina de Zamora (AHN, IT,lg. 188, n. 12; p. 367-424), personagem polêmica dentre os processos inquisitoriais aqui analisados. Apesar de frequentar as missas dominicais, semanais e fazer penitência nas romarias, graves acusações recaem sobre a ré, que vão desde seguir a Lei de Moisés e guardar os sábados, a insultar a virgindade de Maria, a Igreja, a Inquisição e o sacerdócio do filho. Doze foram as testemunhas de acusação e vinte e quatro as de defesa. Todas as testemunhas de defesa asseguraram que Catarina vivia e tinha obras de cristã fiel. Pelos testemunhos de defesa, nota-se que ela respeitava os sacramentos e os preceitos do cristianismo. Algumas testemunhas salientaram que muitos conversos da cidade não gostavam de Catarina porque ela criticava os criptojudeus e era casada com um cristão-velho.³¹²

Pedro de Villegas (AHN, IT,lg. 188, n. 11; p.212-224), igualmente a Diego Lopes e Catarina de Zamora, foi acusado de seguir o judaísmo, especificamente por comer carne na Quaresma e pão ázimo na Páscoa judaica. Em sua autodefesa declarou que frequentava a missa todos os domingos, ouvia sermões e comungava conforme aconselhava a Igreja. Confessou que comeu carne na Quaresma por necessidade, pois estava doente, o que era perdoado pela Igreja. Quanto a comer pão ázimo, defendeu-se dizendo que se o fez, foi sem sabê-lo, pois como cresceu em palácio era servido por criados e não questionava o que lhe serviam.³¹³

Os conversos reputados como bons cristãos ou aqueles que desejavam se enquadrar nessa categoria, além de frequentar a missa, deveriam se portar

³¹¹ O réu Diego Lopes era sapateiro e foi absolvido de todas as acusações. A honra e os bens de sua família se mantiveram intactos.

³¹² Catarina de Zamora foi condenada com base nas acusações que não conseguiu refutar: os insultos à virgindade de Maria e à Inquisição. Como pena recebeu cem açoites em público, e depois com a língua amordaçada desfilou pelas praças e ruas de Cidade Real montada em um asno. Por fim, foi desterrada perpetuamente do arcebispado de Toledo.

³¹³ Pedro de Villegas se dizia cristão-velho, mas era converso por parte de mãe. Era um tecelão e surpreendeu os inquisidores por dispensar um promotor e realizar sua autodefesa. Foi absolvido sem acréscimo de pena financeira, ficando sua pena por possíveis negligências relacionada aos dois meses que ficou preso nos cárceres inquisitoriais aguardando julgamento.

“adequadamente” durante a cerimônia. Quanto a isso, frei Vicente Ferrer (*Sermón de las razones*, p. 39)³¹⁴ aconselhava que o bom cristão deveria assistir aos domingos uma missa mais longa, do início ao fim, estando em jejum e calando-se durante a missa em respeito a Deus. Além das observações citadas por frei Vicente Ferrer, o bom cristão necessitava demonstrar atenção e algum conhecimento sobre as orações, participando do coro de fiéis durante a oração do Pai Nosso, Ave Maria, Creio em Deus Pai, Salve Rainha, assim como fazer o sinal da cruz. Conversar, não prestar atenção na missa e não se levantar para adorar a Eucaristia durante a consagração era um sinal de desrespeito e um indício de criptojudaísmo (GARCIA, 2006, p. 41-44). Quanto às orações, frei Vicente Ferrer em suas missões catequéticas pregava aos conversos que o bom cristão deveria todas as manhãs ajoelhar-se e rezar o Credo, o Pai Nosso e a Ave Maria (*Sermón de las razones*, p. 39).

Além das práticas litúrgicas, os preceitos relacionados ao jejum e à caridade também eram sinais de fidelidade ao cristianismo. Os conversos tidos como bons cristãos costumavam respeitar as abstinências exigidas na Quaresma e Sexta Feira Santa. Alguns não se eximiam da obrigação nem mesmo quando doentes. Durante essas datas, o desrespeito ao jejum, à abstinência ou mesmo o uso do pão ázimo era evidência de criptojudaísmo, vide o caso de Pedro de Villegas. Quanto à caridade, ajudar aos pobres com dinheiro, roupas e comida, conceder dotes a órfãs pobres para auxiliá-las no casamento, e fazer doações diversas às igrejas, mosteiros e conventos eram meios de exteriorizar a fé no cristianismo. Porém, muitas vezes tantas obras pias não eram suficientes para convencer os inquisidores.

João González Pintado (AHN, IT,lg. 154, n. 10; p. 92-132) alegou em sua defesa que havia construído uma capela e um altar dedicado à Virgem Maria no mosteiro de Santo Domingo em Cidade Real. Alegou também que dava frequentemente esmolas aos pobres, e que na Sexta-Feira Santa servia pessoalmente comida para doze deles, número escolhido como uma representação dos doze apóstolos. Não

³¹⁴ O sermão foi pregado para cristãos, dentre eles conversos, judeus e muçulmanos na cidade de Segóvia entre 30 de agosto e 5 de setembro de 1411. Encontra-se traduzido na íntegra, como apêndice, em Cátedra (1997, p. 36-46). O manuscrito “*Sermón de las razones por que avemos de aver confiança en nuestro Señor Dios*”, encontra-se na Real Academia sob o código RAE294. Daqui em diante: *Sermón de las razones*.

obstante ser considerado por suas testemunhas como bom cristão, cumpridor dos sacramentos e preceitos religiosos, e realizador de boas obras, João González Pintado foi condenado como judaizante. Porém o que se entende do processo é que o acusado foi mais negligente com o criptojudaísmo da esposa do que realmente seguidor da Lei de Moisés, pois seu testemunho leva a crer que ele era um cristão sincero, preocupado em seguir os preceitos, ritos e sacramentos do cristianismo.³¹⁵

Além de buscar cumprir os cinco preceitos do cristianismo, os conversos que se acreditavam cristãos sinceros dedicavam especial cuidado aos sacramentos da Eucaristia e da Penitência, pois o seu não cumprimento denunciava uma possível infidelidade religiosa. Em suas pregações, frei Vicente Ferrer (*Sermón de las razones*, p. 39-40) lembrava que a Eucaristia deveria ser precedida pela Penitência e recebida pelo menos uma vez ao ano, de preferência na Páscoa.

Na hora da morte ou em caso de doença os fiéis requeriam a presença do padre para ministrar os sacramentos, a exemplo do converso Diego Lopes. Era importante para a família do “réu defunto” provar que ele havia recebido os sacramentos antes da morte. Para isso, o religioso que atendeu o enfermo era convocado como testemunha de defesa, ratificando a crença do réu ao cristianismo. Tal constatação era importante porque existiam aqueles conversos que ao fim da vida se reconciliavam com os rabinos e pediam para seus corpos serem preparados e enterrados conforme os preceitos judaicos, como apontado no *El Memorial* (p. 214).

Além de cumprir os ritos e preceitos cristãos de forma muito parecida com os cristãos-velhos (RÁBADE OBRADÓ, 1990, p. 330), alguns conversos buscavam promover o proselitismo entre os judeus e convencer os maus cristãos de seus erros (FAUR, 1990, p. 114). As discussões religiosas com judeus e criptojudeus deviam fazer parte do ímpeto proselitista de alguns conversos, a exemplo de Catarina de Zamora (AHN, IT, lg. 188, n. 12; p. 367-424). No ímpeto de convencer alguns

³¹⁵ João González Pintado foi um importante personagem na política do reino de Castela. Cresceu na casa do relator régio Fernando Díaz de Toledo, importante expoente no debate em torno da *Sentencia-Estatuto* de 1449. Foi secretário dos reis João II e Henrique IV durante 40 anos, dos quais 28 anos trabalhou juntamente com o mencionado relator. O filho de João González Pintado buscou defendê-lo perante os inquisidores, porém se absteve de defender a mãe cujas práticas judaicas, ao que parece, remontavam a 1444. João González Pintado foi condenado à fogueira e sua esposa, falecida, teve os ossos exumados e queimados um ano depois.

criptojudeus a abdicar do judaísmo, ela os repreendia dizendo que seriam punidos pelas más condutas. Apesar de ter sido condenada em razão das falas contrárias à virgindade de Maria e à Inquisição, Catarina de Zamora cumpria quase todos os requisitos exigidos de um bom cristão. A conversa chegou a catequizar um escravo de Maria Díaz (AHN, IT, lg. 143, n.11; p.40-69), influente líder na comunidade conversa de Cidade Real.³¹⁶ Este doutrinamento desencadeou a ira de Maria Díaz contra Catarina de Zamora, segundo depoimento do próprio escravo que testemunhou em defesa de Catarina de Zamora (AHN, IT,lg. 188, n. 12; p. 380).

Ainda no que se refere ao descortinar de crenças e valores, uma parcela dos conversos tidos como cristãos sinceros dedicaram à sociedade cristã suas obras de ataque ao judaísmo, segundo Orfali Levi (1994, p. 118), no empenho em apagar traços identificadores do passado, e na busca por integrar-se à sociedade cristã-velha que “tão arisca” se mostrava em recebê-los.³¹⁷ Por outro lado, existiram aqueles que escreveram obras de apologia ao cristianismo e defesa dos conversos no intuito de discutir a isonomia que deveria haver entre todos os cristãos, independentemente da origem religiosa.³¹⁸

As obras antijudaicas, em contrapartida, foram muito mal recebidas pelos rabinos e filósofos judeus.³¹⁹ Estes consideravam os apologistas cristãos de linhagem judaica os piores apóstatas e traidores. Na opinião dos filósofos e rabinos, esses novos cristãos eram *meshumadim* que praticavam o proselitismo entre os judeus e entre os

³¹⁶ O processo de Maria Díaz foi abordado no subcapítulo acerca do criptojudaísmo frente ao cristianismo, vide nota 286.

³¹⁷ Orfali Levi (1994) faz uma análise das obras de cunho antijudaico escritas por conversos nos séculos XIV e XV, assim como os elos entre o desprezo pela cultura e religião judaica e a inserção desses indivíduos na sociedade majoritária. Dentre as obras e os apologistas conversos destacam-se entre os séculos XIV e XV: *Mostrador de Justicia*, de Alfonso de Valladolid (1270-1346); *Scrutinium Scripturarum*, de Paulo de Santa Maria (1350-1435); *De Iudaicis Erroribus ex Talmut*, de Jerônimo de Santa Fé (s/d-1419); *Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et Infideles*, de Pedro de la Caballería (s/d-1461); e *Tractatus contra Iudaeos*, de Jaime Perez de Valência (1408-1490).

³¹⁸ *Defensorium Unitatis Christianae*, de Alonso de Cartagena (1384-1456); *Lumen ad revelationem gentium*, de Alonso de Oropesa (s/d-1468); *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, de João de Torquemada (1388-1468); e *Instrucción del relator*, de Fernando Diaz de Toledo (s/d 1456).

³¹⁹ Nesse contexto, escreveram obras de apologia anticristã Profiat Durán (1350-1415), *Cinco cuestiones debatidas de polémica*, e Hasdai Crescas (1340-1410), *La inconsistência de los dogmas cristianos*. Ambos buscaram deslegitimar os dogmas e preceitos do cristianismo a fim de evitar novas conversões e de manter a fidelidade dos criptojudes à Lei de Moisés.

conversos vacilantes no intuito de “acabar com o judaísmo e com o povo judeu” (NETANYAHU, 1999, p. 88).

Quando se tratava de expor e afirmar a convicção no cristianismo, não somente os religiosos deixaram sua interpretação marcada na história, mas também os leigos, principalmente poetas.³²⁰ Por meio de suas obras, muitos deles divulgavam sua religiosidade e buscavam extirpar de si o estigma de infiel que pairava sobre a maioria dos conversos, pois, como destaca Orfali Levi, havia uma tendência entre os cristãos-velhos em “considerar que todo converso era, por princípio, judeu de coração” (1994, p. 123).

Talvez tenha sido com base nesse princípio que os inquisidores condenaram como judaizante Maria González (AHN, IT,lg. 154, n. 28; p. 70-90), *la panpana*, esposa do converso João González Panpan, condenado *in absentia* por ser fugitivo à época do julgamento.³²¹ Acusada de seguir a Lei de Moisés, Maria González se defendeu dizendo que as vezes que ouviu orações judaicas ou praticou algum preceito ou ritual, o fez sob o jugo das ameaças e agressões físicas cometidas contra si por seu marido, que ela alegava ter sido bom cristão no início do casamento, mas que alguns anos depois passou a seguir o judaísmo e obrigá-la a fazer o mesmo. Quando não acompanhava o marido nos rituais e preceitos, era agredida fisicamente por ele, que a proibia de trabalhar no sábado, a obrigava a cozinhar na sexta e a comer carne *casher*,³²² situação que não mais ocorreu após o marido deixar a casa, quando finalmente Maria González pôde seguir o cristianismo como fiel cristã.

³²⁰ Os temas abordados nos poemas eram diversos, assim como seus autores. No que se refere às poesias de caráter social, satírico, crítico e cantigas de escárnio e maldizer, o *Cancionero de Baena*, o *Cancionero General* e as *Coplas del Mingo Revulgo* são fiáveis fontes históricas sobre a situação política e social do reino de Castela no século XV, segundo Miguel Gual Camarena (1967, p. 615). Os *cancioneros* e as *coplas* reúnem uma coleção de poemas líricos, com e sem autoria, que se destinavam em grande parte a leitores da corte régia (CANTERA BURGOS, 1967; ARBOS AYUSO, 1987).

³²¹ Maria González foi relaxada em pessoa ao braço secular no Auto de Fé de 23 de fevereiro de 1484. Seu esposo João González Panpan recebeu a mesma pena, porém foi queimado em efígie, pois havia fugido de Cidade Real desde aproximadamente 1478. Eles eram casados desde 1460 e quando por volta de 1475 seu esposo começou a seguir o judaísmo, Maria González foi obrigada a fazer o mesmo. Em outros processos João González Panpan é acusado de ser o açougueiro dos conversos porque sacrificava os animais conforme os rituais judaicos.

³²² Acerca da carne e demais alimentos tidos como *casher*, vide notas 21 e 22.

As testemunhas de defesa, dentre elas um clérigo, disseram que Maria González era boa cristã, que frequentava a missa com suas filhas no domingo e durante a semana, confessava e comungava regularmente. A nosso ver, uma das maiores provas de que buscava viver o cristianismo foi quando a ré preferiu permanecer em Cidade Real a fugir com o marido para viver o judaísmo livremente em local onde não fossem conhecidos. Por duas vezes, em um espaço de seis anos, o marido a interpelou para que o seguisse, porém Maria González disse que não queria viver em pecado.

Não obstante o depoimento da ré e os testemunhos de defesa, os inquisidores consideraram seu depoimento dissimulado e afirmaram que ela agiu livremente, e não obrigada pelo marido. A historiografia que analisa os primeiros processos inquisitoriais de conversos classifica Maria González como criptojudia, porém discordamos da inserção da ré nessa categoria por acreditarmos que os testemunhos de defesa e o próprio testemunho de Maria González dão-nos mais indícios para a considerarmos uma cristã que buscava viver o cristianismo do que uma criptojudia. Além disso, é totalmente possível que Maria González sofresse com a violência doméstica cometida pelo marido, situação negada pelos inquisidores e considerada uma desculpa. Como destaca Orfali Levi (1994, p. 123), os cristãos-velhos tendiam a ver “todo converso” como um “judeu de coração”, e talvez esse preconceito tenha guiado a avaliação dos inquisidores acerca de Maria González, uma vez que a julgaram previamente e não consideraram que ela poderia estar falando a verdade sobre ser violentada e obrigada a seguir alguns preceitos do judaísmo.

Essa percepção de um segmento da sociedade cristã-velha fazia com que os conversos fossem considerados e estigmatizados como infiéis. A situação se agravava pelas relações de convivência que existiam entre as diversas subcategorias de convertidos, pois, como destaca Faur (1990, p. 114), eles formavam um grupo ideologicamente dividido, mas unido por laços familiares, políticos e de negócios. Em uma mesma família poderia haver conversos com crenças e religiosidades díspares ao longo da vida, cujos comportamentos e práticas religiosas poderiam transitar entre o cristianismo sincero, o criptojudaísmo, o

sincretismo ou mesmo o ceticismo, pois, de acordo com Faur, os limites entre as subcategorias eram muito tênues.

A existência de diferentes subcategorias de conversos em uma mesma família pode ser detectada em quase todos os processos aqui mencionados, a exemplo de Maria González. Outro célebre caso foi o da família Falcón: o pai João Falcón, o velho, tido como um dos líderes da comunidade criptojudia, e seu filho Fernando Falcón, um cristão sincero que serviu de testemunha de acusação perante o tribunal de Cidade Real contra muitos conversos. No processo contra o pai, Fernando Falcón disse que “era verdade todo o conteúdo da acusação e muito mais que não caberia em uma resma de papel” (AHN, IT, lg. 146, n. 2; p. 555).³²³

Porém, aos olhos de uma parcela dos cristãos-velhos – e também dos judeus – a proximidade entre os conversos que eram tidos como fiéis ou infiéis ao cristianismo fazia com que se desconfiasse da fidelidade do grupo como um todo, pois para aqueles que prezavam pela ortodoxia qualquer desvio era considerado infidelidade e apostasia. Assim, uma parcela dos cristãos-velhos tendia a ver os convertidos como infiéis e suspeitos de heresia judaica, do mesmo modo que um grupo de judeus tendia a considerar os conversos como apóstatas pelo fato de cada vez mais conviverem e se comportarem como cristãos, pelo menos no que se refere à vida pública. Ao fim e ao cabo, existia uma fração de cristãos-velhos e de judeus que classificava os convertidos de infiéis devido às práticas religiosas e ao grau de assimilação social que haviam conquistado.

Tendo em vista o exposto, tanto Baer (2001) quanto Netanyahu (1999) por diversas vezes em suas obras pecam por generalizar o fenômeno da adesão conversa ao judaísmo ou ao cristianismo, respectivamente. O certo é que esse foi um fenômeno muito diverso ao qual não há como assegurar se a maioria dos conversos professava fielmente o judaísmo ou se apenas repetia costumes judaicos, que eles próprios consideravam fora de contexto religioso. Não há como garantir que o fato de um converso exteriorizar todos os ritos cristãos, frequentar a missa e recitar as orações fazia dele obrigatoriamente um sincero cristão. Logo, o mais ponderável é a

³²³ Processo de João Falcón, o velho, vide nota 285.

concepção de que existia uma diversidade de situações, marcadas pela presença de convertidos sinceros ao cristianismo, por criptojudeus fiéis ao judaísmo e por uma miscelânea composta por duvidosos, sincréticos e céticos, considerados maus fiéis e heterodoxos tanto no judaísmo quanto no cristianismo, como se apresenta a seguir.

4.4 A condenação dos heterodoxos: sincréticos, duvidosos e céticos

Apesar do que foi exposto até o momento sobre criptojudaísmo e cristãos sinceros, acredita-se que a grande maioria dos conversos reproduzia atitudes e opiniões que os enquadrariam nas subcategorias sincréticos, duvidosos e céticos. A duplicidade vivida por muitos conversos os levava a mesclar ritos, preceitos e orações que acreditavam importantes em ambas as religiões, e a pensar ser possível frequentar simultaneamente tanto a sinagoga quanto a igreja. Os céticos eram detestados em virtude das discordâncias doutrinárias e das opiniões de cunho racionalista, por isso foram acusados pelos judeus de terem se convertido ao cristianismo simplesmente por conveniência social e econômica.

Não obstante, como as subcategorias sincréticos, duvidosos e céticos não existiam à época, pois se trata de criação historiográfica, as atitudes e opiniões suspeitas geravam acusações de apostasia, tanto por cristãos quanto por judeus. Logo, uma parcela dos judeus via esses conversos como verdadeiros cristãos, e um segmento dos cristãos-velhos considerava esses conversos como verdadeiros judeus.

4.4.1 Sincréticos e duvidosos

Dentre o grupo classificado como sincrético e duvidoso, certamente existiram aqueles que se autodeclaravam cristãos sinceros ou criptojudeus convictos, mas que eram estigmatizados como infiéis, seja por cristãos ou por judeus, pelo fato de indiscriminadamente mesclarem os ritos judaicos e cristãos e serem considerados

heterodoxos por ambos os grupos religiosos. Para Benito Ruano (2001, p. 6) a maioria dos conversos era composta de sincréticos e duvidosos e, dessa forma, era inevitável que a suspeita de criptojudáismo recaísse sobre todos de forma generalizada. O autor do *Alborayque* (p. 93-94) reproduz essa concepção ao expor que os conversos não são nem cristãos, nem judeus e, nesse sentido, “danam ambas Leis, a Velha e a Nova”, pois como foram “idólatras na Lei da Escritura, assim são infiéis e hereges na Lei da Graça”.

O sincretismo e a duplicidade ocorriam em parte em virtude dos poucos conhecimentos sobre a doutrina cristã ou sobre a doutrina judaica. No que tange ao desconhecimento sobre o judaísmo, essa era uma situação mais característica dos descendentes dos convertidos, pois, nascidos em família cristã, foram educados no cristianismo. Em oposição, aqueles que se converteram do judaísmo possuíam conhecimento sobre sua antiga religião, mas não sobre o cristianismo. Em consequência, seus descendentes já nascidos em família cristã só teriam conhecimento sobre a religião judaica se a família se mantivesse no criptojudáismo e, mesmo assim, de forma menos ortodoxa que os judeus, vide as dificuldades em manter-se no criptojudáismo. Dessa forma, sendo mal instruídos no cristianismo e possuindo alguns conhecimentos sobre o judaísmo, muitos conversos não conseguiam distinguir o que cabia a cada culto religioso e mesclava ritos e preceitos de ambos.

O converso João del Hoyo (AHN, IT, lg. 157, n. 8; p. 1-5, v. 2), nascido no final da década de 1460, é um exemplo dos danos causados pela falta de instrução religiosa. Órfão desde os primeiros anos de vida, João del Hoyo passou por diferentes famílias de conversos que buscaram oferecer-lhe educação religiosa que, no entanto, não teve condições de suprir os básicos conhecimentos em matéria de fé. O jovem possuía um conhecimento religioso que mesclava a crença em alguns dogmas cristãos, a exemplo da virgindade de Maria, com a negação judaica acerca de outros dogmas, como a transubstanciação e a trindade, mas não sabia a origem religiosa desse conhecimento. O promotor acusou João del Hoyo de ser apóstata e seguidor da Lei de Moisés, não por ações que denunciasses alguma prática religiosa ou cultural do judaísmo, mas pelo fato de o réu negar alguns dogmas

cristãos.³²⁴ Para grande parte dos cristãos-velhos castelhanos, a descrença nos dogmas do cristianismo era um claro indício de que o converso seguia o judaísmo. Não havia a percepção de que poderia se tratar de sincretismo ou descrença em relação a um ponto específico da religião.

João del Hoyo confessou acreditar em Jesus Cristo, mas que sua morte e ressurreição ainda não haviam ocorrido. Não acreditava na transubstanciação como verdadeiro corpo de Cristo, mas como uma semelhança. Acreditava na virgindade de Maria e na concepção de Jesus pelo Espírito Santo, porém negava a Trindade ao dizer que existia Deus enquanto pai e Jesus Cristo como filho. Foi acusado pelo promotor de dizer que o Anticristo estava por vir e que ele era o verdadeiro Deus que a todos salvaria, e que não se importava em ser queimado como herege. João del Hoyo não confessou essas últimas acusações e simplesmente apontou que não sabia se poderia ser considerado cristão ou herege.

Pelas acusações e pelos depoimentos de João del Hoyo, fica claro que se tratava de um caso de sincretismo religioso, uma mescla de um rudimentar conhecimento sobre o cristianismo com resquícios de conhecimento acerca do judaísmo. A ausência de instrução formal no cristianismo talvez pudesse ter sido sanada se os responsáveis pela Igreja toledana oferecessem catecismo aos seus paroquianos, o que não ocorria. Sabendo disso, e mostrando peculiar benevolência, se comparado aos demais processos, os inquisidores decretaram que João del Hoyo recebesse como pena por seus erros a prisão perpétua e a instrução religiosa pelos clérigos da Igreja de Toledo.

Como destacado, o efêmero conhecimento sobre os dogmas cristãos influenciava no sincretismo, uma vez que não houve um projeto sistematizado de catecismo por parte da Igreja castelhana a fim de oferecer aos neófitos condições de compreender

³²⁴ Os judeus não acreditavam nos dogmas cristãos. Nessa vertente, a obra *Bittul 'Iqqarrey ha-Nosrim (A inconsistência dos dogmas cristãos)*, escrita em catalão pelo filósofo e rabino Hasdai Crescas após os ataques às comunidades judaicas de 1391, tem por objetivo negar os dogmas cristãos. O rabino aragonês defendia perante conversos e judeus que se os dogmas cristãos contradiziam a razão, não podiam ter fundamento divino. Dentre os dogmas negados por Hasdai Crescas encontram-se o dogma da Trindade, a Transubstanciação, e a Virgindade de Maria. Para maiores informações sobre a negação dos dogmas cristãos por Hasdai Crescas, vide Follador (2015).

e assimilar os novos preceitos religiosos. Quiçá o havia para o coletivo cristão. Essa carência de informações sobre os dogmas católicos dificultava a integração dos conversos sinceros e se tornava um convite ao criptojudaísmo para aqueles que haviam se convertido por outros motivos que não a crença no cristianismo.

Além de não oferecer catequização aos neófitos, os clérigos em suas pregações priorizavam o destaque para a apologia antijudaica em detrimento dos princípios básicos para doutrinação de qualquer recém-convertido, como apresentar os dogmas, preceitos, orações e rituais da nova religião. Vale ressaltar que o desconhecimento sobre os princípios religiosos do cristianismo também afetava os cristãos-velhos, incluindo alguns padres que, segundo Resines Llorente (1997, p. 6), não tinham conhecimento do básico em matéria de fé e se esquivavam da doutrinação e pregação para os fiéis, ficando muitas vezes a tarefa a cargo dos frades mendicantes.³²⁵ Apesar desse mal ser generalizado no conjunto da comunidade cristã castelhana, para os conversos os resultados eram mais graves por incidir em sua prática religiosa e atrair para o grupo a acusação de criptojudaísmo e o estigma de infiel.

Como visto no caso de João del Hoyo, a falta de instrução religiosa acarretava em incompreensão acerca dos dogmas cristãos, a exemplo da transubstanciação. Essas dúvidas provavelmente eram comuns entre os conversos, a ponto de o autor do *Alborayque* (p. 96) relatar que muitos conversos retomavam o judaísmo porque “não quiseram mais seguir a Cristo, pensando que carnalmente o haviam de comer”. Não há como saber se a falta de clareza sobre os dogmas cristãos chegou especificamente a esse ponto, visto o *Alborayque* tratar-se de uma sátira. Mas certamente reflete a incompreensão ou descrença no dogma da transubstanciação, apontadas como falta religiosa por outros contemporâneos ao século XV, a exemplo dos toledanos que participaram da revolta de 1449 (*El Memorial*, p. 219).

³²⁵ Luis Resines Llorente, no capítulo *La catequesis en la Edad Media* (1997, p. 3-44), traz um panorama geral do desenvolvimento da catequese no reino de Castela e as disposições dos diversos sínodos e concílios sobre sua aplicação. Nesse contexto fica clara a situação de despreparo de parcela dos religiosos, que não colocava em prática as disposições sinodais e conciliares a respeito da catequese.

Além da falta de conhecimentos sobre os dogmas cristãos, o judaísmo sociológico, conceito pensado por Amando Represa Rodríguez (1987, p. 37), também incidia sobre o estigma de infiéis que recaía sobre grande parte dos conversos. O judaísmo sociológico abarca atitudes cotidianas que possuem um caráter mais consuetudinário e cultural do que religioso, inserindo-se no conjunto de costumes e tradições hereditárias. A *Carta de Privilegio* (p. 85; 87) ³²⁶ cita atitudes cotidianas que bem poderiam se enquadrar no judaísmo sociológico, mas que eram vistas por muitos contemporâneos ao século XV como práticas judaicas. Incluem-se nesse quesito arrumar a casa, tomar banho e trocar as roupas na sexta-feira, banhar-se após o clico menstrual, depois do parto, antes do casamento, comer determinados alimentos e evitar outros, preparar certas receitas culinárias, dentre outros.

Quanto à alimentação, o autor do *Alborayque* (p. 94) destacou o sincretismo daqueles conversos que comiam alimentos proibidos aos judeus, “coelhos, perdizes mortas pelas mãos de cristãos e mouros”, simultaneamente àqueles pratos típicos do *Sabath*, pois comiam *caçuela* e “*adafina* como judeus”. ³²⁷ Chamorro Martínez (1993, p. 64-76) destaca que a forma como os conversos se alimentavam era tida pelos cristãos-velhos como um forte sinal da manutenção ou não do judaísmo. Dessa forma, os pratos cozidos, as sobremesas, os ingredientes, o fato de se abster de alguns alimentos como carne e gordura suína, tudo o que estivesse relacionado aos costumes judaicos levantava suspeitas.

A desconfiança sobre a alimentação era tamanha que os conversos mais preocupados com a “reputação e comum estima” ³²⁸ buscavam mostrar que comiam alimentos proibidos aos judeus, principalmente toucinho e gordura de porco, que substituíam o azeite. Cientes disso, os parentes que defenderam a memória do

³²⁶ O autor da *Carta de Privilegio* cita especificamente os costumes relacionados à limpeza da casa, ao preparo de alimentos, às cerimônias fúnebres, e à participação nos velórios e festas de familiares judeus.

³²⁷ A *adafina*, assim como a *caçuela*, era um prato típico preparado pelas mulheres judias na sexta-feira à tarde conforme os preceitos e preparativos para o *Sabath*. Consistiam em uma mistura de verduras e carne. Por ser o *Sabath* um dia destinado ao descanso e contemplação a Deus, não se podia efetuar nenhum trabalho, motivo pelo qual o alimento era preparado na véspera.

³²⁸ Expressão usada em muitos processos para se referir à opinião que a comunidade cristã local possuía de determinada pessoa.

sapateiro Diego Lopes, mencionado anteriormente, afirmaram que ele comia toucinho frequentemente (AHN, IT, lg.160, n. 8; p. 580-610).³²⁹

O caso de João Gonzalez Pintado (AHN, IT,lg. 154, n. 10; p. 92-132)³³⁰ mostra a implicação do judaísmo sociológico no cotidiano de um converso educado no cristianismo, e que consideramos, pela análise do processo, ter sido um bom cristão. Ele foi acusado de judaizante por vários motivos, dentre os quais estava lavar a carne e tirar-lhe as *astillas*.³³¹ Em seu testemunho o réu alegou que lavava a carne por estar manuseada e as partes que retirava eram apenas *astillas*. Provavelmente João Gonzalez Pintado não sabia que essa prática culinária era um rito judaico de purificação, talvez pensasse que se tratava de um simples hábito higiênico aprendido, provavelmente, na casa do relator régio Fernando Diaz de Toledo, onde foi criado.

No quesito “hábito higiênico” também se encaixa o argumento usado por Catarina de Zamora para a acusação de que tinha preparado o corpo da mãe conforme os ritos de purificação do judaísmo. Ela confessou que havia lavado o corpo da falecida mãe “com um sabão porque estava suja de sangue e fedendo”, mas “não sabia que era contra a Fé” (AHN, IT,lg. 188, n. 12; p. 368).³³² Catarina de Zamora, que também foi acusada de acompanhar os enterros judaicos e chorar pelos defuntos, reproduziu ritos judaicos ao lavar a mãe e acompanhar os velórios, mas desprovidos de fundamentação religiosa, pelo menos se levarmos em consideração sua confissão. Seu caso, e provavelmente de outros conversos considerados judaizantes, pode ser compreendido como uma manifestação do judaísmo sociológico.

³²⁹ Sobre o processo de Diego Lopes, vide nota 311.

³³⁰ Sobre o processo de João Gonzalez Pintado, vide nota 315.

³³¹ As *astillas* são superfícies irregulares que qualquer objeto pode conter. Acreditamos ser possível que João Gonzalez Pintado, na limpeza da carne, retirasse o nervo ciático, costume culinário entre os conversos e preceito *casher* entre os judeus, conforme Gênesis 32, 24-25; 31-32. Quanto a lavar a carne, faz-se no intuito de tirar-lhe todo o sangue, conforme consta em Levítico 17, 10-14. Além de lavar a carne e retirar o nervo ciático, o animal deveria ser abatido mediante o sacrifício ritual (*shehitá*) indicado no Talmude cujo objetivo era sangrar completamente o animal por meio da degola com um único corte (CANTERA MONTENEGRO, 2006, p. 72).

³³² Tal confissão convenceu os inquisidores que a inocentaram desta acusação, porém outras pesaram em sua condenação. Sobre o processo de Catarina de Zamora, vide nota 312.

Sobre os costumes ou ritos relacionados ao velório e enterro, a *Carta de Privilegio* (p. 87) traz algumas acusações contra os conversos que, de certa forma, foram confessadas nos processos: o enterro em terra virgem, a lamentação pelos defuntos judeus e as ceias familiares que se faziam após o enterro. Os conversos justificavam o enterro em terra virgem como um contraponto à falta de higiene do costume cristão de enterrar um defunto sobre o outro. A lamentação e as ceias eram justificadas pela amizade que permanecia entre algumas famílias judias e cristãs-novas ou pelo fato de em uma mesma família existir conversos e judeus.

Todas essas atitudes poderiam ser colocadas em prática com um objetivo religioso, mas também poderiam sê-lo com um caráter consuetudinário de manutenções dos costumes e tradições, interpretação que os autores Rábade Obradó, Cantera Montenegro e Represa Rodríguez sugerem como a mais adequada para a análise do contexto vivenciado pelos conversos castelhanos, principalmente a partir da segunda metade do século XV. Assim, um converso poderia ser cristão sincero ou um sincrético e ter dificuldade em se desvencilhar de alguns ritos e tradições judaicas que estavam intimamente atrelados ao cotidiano e que muitas vezes careciam de sentido religioso.³³³ Para Cantera Montenegro (2006, p. 50) essas práticas culturais eram tão bem guardadas que geravam desconfianças por parte dos cristãos-velhos, que viam em simples hábitos culturais praticados diariamente um sintoma de criptojudaísmo

Ao final da Idade Média, muitos conversos reproduziam os ritos de purificação do judaísmo que eram transmitidos de geração em geração principalmente pelas mulheres, devido “à primazia absoluta [...] em tudo aquilo relativo às tarefas e obrigações domésticas” (CANTERA MONTENEGRO, 2006, p. 79-80). Nesse sentido, a purificação do corpo feminino por meio do banho ritual³³⁴ foi mantida

³³³ Corroboramos o argumento de Rábade Obradó (1990, p. 311-312), que destaca que é difícil identificar os sincréticos na documentação. Talvez eles sejam aqueles que foram acusados de práticas judaicas, mas se diziam corretos cristãos, porém devido à insistência na fidelidade de sua fé e à negativa em confessar os pecados, eram considerados contumazes no erro e a não confissão uma prova da obstinação na heresia judaica. Nesses casos, o veredito final geralmente era o relaxamento ao braço secular, isso é, a pena capital executada pelo poder secular, na maioria das vezes com morte na fogueira.

³³⁴ Há na Bíblia Hebraica, em Levítico 12, 1-8 e 15, 19-33, uma série de cuidados que as mulheres, consideradas impuras em virtude do contato com o sangue menstrual e com o sangue do parto, devem ter antes de passarem pelo ritual de purificação.

entre muitas cristãs-novas como um traço de judaísmo sociológico. As mulheres se defendiam das acusações de infidelidade ao cristianismo dizendo que esses cuidados eram puramente higiênicos e não representavam para elas ritual judaico (CANTERA MONTENEGRO, 2006, p. 60-65). Por sua vez, Haim Beinart (1983, p. 299) defende que as adaptações surgidas em torno do banho ritual são um indício da manutenção dos ritos judaicos entre as mulheres conversas. Assim, os banhos grupais em piscinas onde as mulheres se reuniam nas tardes de sexta-feira para conversar, mostram que as tradições, mesmo que adaptadas, eram mantidas de geração em geração.

Por mais que houvesse algumas adaptações nos costumes judaicos e eles fossem reproduzidos fora de um contexto religioso, aos olhos dos cristãos-velhos, segundo Faur (1990, p. 119), “os conversos haviam conservado traços e características” considerados judaicos, e isso provavelmente influenciava na estigmatização dos convertidos. Esse sentimento de desconfiança não era exclusivo dos cristãos-velhos, mas também de alguns conversos que se autointitulavam cristãos sinceros. Estes identificavam nas práticas culturais, que se enquadram no judaísmo sociológico, um sinal de criptojudaísmo. Muitos destes cristãos sinceros acreditavam ser preciso negar tudo o que estivesse relacionado ao passado judaico e, nesse sentido, a manutenção das práticas cotidianas poderia indicar o respeito às antigas tradições religiosas.

Ao contrário dos conversos que pensavam dessa forma, existiram aqueles que tinham orgulho de sua ascendência judaica e que se esforçavam por conservar os costumes judaicos como uma alteridade na sociedade cristã da qual faziam parte (CANTERA MONTENEGRO, 2006, p. 80). Mencía Suárez (AHN, IT, lg. 158, n. 25; p. 123)³³⁵ compunha esse grupo que possuía orgulho de sua linhagem judaica e um sentimento de superioridade hierárquica frente à linhagem cristã (FAUR, 1990, p. 119). Quando algum cristão-velho lhe chamava por judia, no claro intuito de estigmatizá-la, Mencía Suárez respondia que melhor era descender da linhagem de

³³⁵ Mencía Suárez foi relaxada ao braço secular pelo Tribunal de Toledo em 1487. Apesar da condenação, as testemunhas de defesa disseram que ela frequentemente comungava, assistia às missas e participava das cerimônias na Sexta-Feira Santa. Esse processo é citado por Rábade Obradó (1997).

Jesus Cristo e Maria do que da linhagem de pagãos, como era o caso dos cristãos-velhos. Vale lembrar que os autores pró-conversos do debate de 1449 defenderam a nobreza intrínseca à linhagem judaica, da qual descendiam Jesus Cristo, Maria e os apóstolos.

Contra esse sentimento de orgulho da linhagem judaica, o autor de *Alborayque* (p. 98) afirmou que os judeus ao longo da história haviam se mesclado por meio do casamento com mulheres de povos pagãos, de forma que sua “geração, que antes era boa, da tribo de Judá, se tornou má e reprovada”. O autor buscou destacar que, de um ponto de vista religioso, a linhagem judaica não era pura, pois havia se misturado com povos que cultuavam outros deuses. Dessa forma, não havia motivos para os cristãos de linhagem judaica, por descender da linhagem de Jesus Cristo e Maria, se considerarem superiores aos cristãos-velhos.

Se por um lado havia o extremo daqueles conversos que buscavam negar tudo o que se relaciona ao judaísmo, por outro existiam aqueles que igualmente no extremo enalteciam a linhagem e buscavam conservar os costumes judaicos enquanto uma alteridade. Em meio aos extremos se mantinham aqueles que nutriam grande dúvida acerca de qual religião seguir, ou mesmo os que não viam problema em seguir ambas as religiões.

João de Chinchila (AHN, IT,lg. 140, n. 8; p. 163-180) fez parte de um grupo que podemos classificar como de conversos duvidosos. Ele confessou que durante a infância e a adolescência, enquanto morava com a mãe e o padrasto, compartilhou práticas judaicas. O mais interessante é que João de Chinchila praticava ambas as religiões sem compreender, ou sem se importar, que incorria em erro perante ambas. Quando a necessidade lhe exigia, ele acompanhava os rituais judaicos com outros conversos, a exemplo das vezes em que para ter o que comer no sábado almoçava na casa de conversos que comiam os pratos típicos do *Shabat* e não questionava o que lhe davam de comer; ou então quando auxiliava em um enterro e depois ia para a casa da família para participar da ceia. Além disso, em troca de camisas e sapatos, por vezes prometeu a alguns conversos judaizantes que

cumpriria o Jejum Maior. Apesar de receber os “presentes”, disse aos inquisidores que não cumpriu com o prometido.³³⁶

Para alguns conversos a manutenção dos costumes, o orgulho da ascendência judaica e a inserção na sociedade cristã era algo que poderia coexistir independente da crença religiosa. Esses conversos, por exemplo, consideravam que alguns dogmas e ritos eram crenças e manifestações incompatíveis com uma compreensão mais filosófica e racional da natureza de Deus. A filosofia e a razão, por sua vez, seriam os verdadeiros instrumentos pelos quais os homens poderiam explicar o mundo e a sociedade a sua volta, sem negar, no entanto, a existência de Deus. Esses indivíduos, que eram acusados de lançar interpretações racionalistas sobre a religião ou de não cultuar religião alguma, foram à época considerados infiéis e rotulados como céticos.

4.4.2 Céticos

A expressão da religiosidade daqueles conversos que compreendiam a natureza de Deus ou a intervenção divina no mundo natural de forma mais filosófica e racional foi caracterizada por cristãos-velhos e judeus como infidelidade e descrença. Essa interpretação filosófica e racional foi uma “herança intelectual” deixada por um grupo de judeus que, tendo como base a interpretação racional das mazelas sofridas pelos sefarditas, optou pelo batismo e pela ascensão social que o pertencimento ao cristianismo oferecia, como já mostrado no capítulo segundo acerca dos “motivos para a conversão” (BAER, 2001, v. 2, p. 144; CONTRERAS, 1995, p. 459; MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2006, p. 203-228; NETANYAHU, 1999, p. 99; RÁBADE OBRADÓ, 1990, p. 309).

³³⁶ Nascido por volta de 1444, João de Chinchila era alfaiate, mas sua confissão dá a entender que em diversos momentos da vida adulta passou por severas dificuldades financeiras, a ponto de depender de auxílio em roupa e comida para si e para sua esposa. Várias acusações foram feitas contra o réu e seus familiares, inclusive de que seu falecido pai havia sido velado e preparado conforme os rituais fúnebres do judaísmo. Foi considerado culpado e relaxado ao braço secular no Auto de Fé de 23 de fevereiro de 1484. Também foi excomungado e perdeu os bens familiares que lhe cabiam.

Faur (1990, p. 121-122) destaca que esses conversos, buscando se “assimilar à sociedade cristã” em detrimento de sua “identidade judaica”, haviam se batizado por questões meramente pragmáticas e não por escolha religiosa. Por outro lado, Ram Ben-Shalom (1999, p. 260) lembra que a “heresia religiosa” era um lugar comum aos conversos no século XV, não necessariamente uma heresia de viés averroísta, mas daqueles que possuíam uma interpretação que não condizia nem com judaísmo nem com cristianismo. A acusação de que alguns judeus influenciados por teorias averroístas e racionalistas haviam se batizado com o único objetivo de ascender socialmente deu embasamento para o autor do livro *Alborayque* (p. 95) criticar generalizadamente os conversos como um grupo que se preocupava mais com as riquezas temporais do que com as riquezas espirituais, o que, na opinião do autor, era um legado advindo dos judeus, que “nunca demandaram a Deus senão coisas temporais: pão, vinho, azeite [...]”.

Não obstante os cétricos terem uma interpretação racionalista das relações entre o ser humano e o sagrado, Baer (2001, v. 2, p. 274) e Faur (1990, p. 121) afirmam que os conversos considerados cétricos eram tidos como hipócritas sem fé em nenhuma religião. Eram considerados *meshumadim* pelas autoridades religiosas judaicas e *judeus* pelos cristãos-velhos. Ao fim e ao cabo, eram considerados infiéis por ambos grupos religiosos. Na historiografia, esses conversos são classificados como cétricos e incluem tanto aqueles que declaravam não professar nenhuma religião, quanto os que diziam não possuir interesse por assuntos religiosos, nem motivos para seguir determinados dogmas e ritos.

Tendo em vista a proposta de Lucien Febvre (2009),³³⁷ defendemos que esses conversos considerados cétricos faziam críticas e questionavam alguns dogmas e costumes tanto do cristianismo como do judaísmo, mas não se manifestavam de forma sistematizada como partícipes de um ceticismo radical, isso é, do ateísmo.³³⁸

³³⁷ Vide nota 258.

³³⁸ O termo *ateísmo* significa a negação da existência de Deus ou de deuses. É uma forma radical de crítica da religião e depende do contexto histórico e social. Por exemplo, o “ateísmo” da Grécia Antiga negou o envolvimento das divindades no plano terreno, mas não a existência dos deuses (VON STUCKRAD, 2006, p. 149). Mesmo na Idade Média, quando filósofos como Tomás de Aquino e Maimônides formularam “provas” da existência de Deus, seus alvos foram sujeitos que interpretaram a religião e Deus de forma considerada por eles como herética, e não que consideravam que Deus

Não negamos a existência de exceções que porventura se encaixassem em um perfil ateu, porém essa não era a regra para aqueles que no século XV eram taxados de céticos. Acreditamos que o ceticismo de alguns indivíduos se aproximava mais de críticas e descrença específica em relação a dogmas e valores do cristianismo.

Nesse sentido, de acordo com Monsalvo Antón (1984, p. 119; 127), os conversos considerados céticos podem ser divididos em três grupos principais: aqueles que refutavam “as ideias sobrenaturais e os fundamentos da religião”, aqueles que questionavam a “Igreja, seus dogmas e seus ministros” e os que contestavam o “estado e sua política religiosa”.³³⁹

A contestação religiosa de parte do grupo converso, seja por condenação ou desconhecimento do cristianismo, gerava a acusação de ceticismo contra quem as proferia. O julgamento ou a negação dos fundamentos e da ortodoxia da Igreja, como, por exemplo, negar a presença de Jesus Cristo na Eucaristia, negar a ressurreição de Cristo, não acreditar que Maria concebeu virgem, negar a validade do perdão dos pecados concedido pelos religiosos após a confissão, descrença na vida após a morte ou na existência do inferno, e duvidar do poder de Deus em intervir nas causas terrenas, entre outros, eram indícios que levavam às denúncias de descrença.

Os documentos de cunho anticonverso usados nesta tese apontam atitudes de alguns conversos que eram vistas como contestação religiosa, à época, sinônimo de ceticismo. Os cristãos-velhos que assinaram a lei *Sentencia-Estatuto* (p. 24), por exemplo, acusaram os conversos toledanos de não crer em Jesus Cristo como Messias e de negar sua ressurreição. Marcos García de Mora mencionou que os conversos não acreditavam na transubstanciação nem na virgindade de Maria (*El Memorial*, p. 219). Já o livro de *Alborayque* (p. 85) explicita que os conversos não acreditavam na “santa fé católica”. A *Carta de Privilegio* (p. 84) dá a entender que

não existia. Assim, não é possível afirmar que na Idade Média havia uma discussão ou negação sobre a existência de Deus, no sentido moderno do ateísmo (KESSLER; WENBORN, 2005, p. 40).

³³⁹ Este último principalmente no que se refere ao surgimento do Tribunal da Inquisição em 1478 e da expulsão dos judeus da Espanha em 1492.

eles não acreditavam na vida após a morte por proferirem frases como “que não há outro mundo, senão nascer e morrer”.

Nos processos inquisitoriais há acusações que nos possibilitam classificar os réus nos três principais grupos de conversos apontados como céticos: refutação dos fundamentos da religião, a exemplo de não reconhecer Jesus Cristo enquanto Messias e negar sua ressurreição; refutação dos dogmas e ministros da Igreja, por meio da descrença no dogma da transubstanciação, da virgindade de Maria e devido à descrença no sacramento da confissão; contestação da Igreja e da política religiosa do reino, principalmente após o surgimento da Inquisição.

Exemplo da negação de alguns fundamentos do cristianismo foi Francisco Valero (AHN, IT, lg. 187, n. 2; p. 118-121),³⁴⁰ que negava a interpretação ortodoxa para a Santíssima Trindade. Conforme acusações, o réu defendia que a trindade de Deus estava baseada no fato de Ele ser o salvador de judeus, cristãos e muçulmanos. O converso também não acreditava na intercessão dos santos motivada pela adoração de imagens, pois eram apenas pedaços de “madeira e pedra”, assim como provavelmente não reconhecia a cruz como símbolo sagrado, uma vez que foi acusado de jogar pelotas de barro em um crucifixo, e de, quando repreendido, responder grosseiramente. A esposa de Francisco de Valero testemunhou que, apesar de o marido ser negligente com os rituais e preceitos cristãos, nunca o havia visto praticar nenhum rito judaico. Provavelmente Francisco Valero foi condenado como judaizante, não por sê-lo, mas, por sua descrença em relação a alguns preceitos cristãos, o que para os inquisidores, no que diz respeito aos conversos, era um indício de manutenção da Lei de Moisés.

O comportamento desviante de alguns conversos reflete uma contestação tanto espiritual quanto social frente à comunidade cristã, como o questionamento sobre a existência do paraíso e inferno. João Falcón (AHN, IT, lg. 146, n. 2; p. 556), cristão-novo já mencionado, foi acusado de não acreditar na existência de paraíso, purgatório, inferno e diabos. Segundo acusações, por volta de 1461 o réu disse a

³⁴⁰ O réu foi relaxado ao braço secular pelo Tribunal de Toledo em 1490, e sua esposa, que confessou algumas práticas judaicas, foi reconciliada com a Igreja. Processo citado por Rábade Obradó (1997).

outros conversos que não existiam paraíso ou inferno, e que os carrascos e os oficiais de justiça é que eram os diabos daqueles que deveriam ser punidos por algum crime.

As acusações também nos deixam conhecer uma interpretação materialista de João Falcón acerca das mazelas que abatiam os contemporâneos ao século XV. Ao defender que não existia paraíso nem inferno após a morte, esclarecia que ambos existiam em vida, pois “ter muita riqueza de sobra para dar e que não lhe falte nada [é paraíso]” e “conhecer a pobreza, isso é o inferno” (AHN, IT, lg. 146, n. 2; p. 556). Essa categoria de argumentação era comum entre os conversos acusados de ceticismo e se repete em outros processos.

Monsalvo Antón (1984, p. 127) vê nesses argumentos além de um indício de descrença na doutrina cristã, uma crítica às “ideologias da redenção” que ofereciam aos explorados a aceitação de sua ordem social como um dos requisitos para a salvação. Logo, negar a existência de paraíso e inferno era uma forma de contestar os pressupostos que davam à Igreja condições de controle espiritual e social sobre os cristãos. Fazer uma analogia materialista entre a situação social e econômica dos indivíduos com o paraíso e o inferno era um meio de questionar a organização hierárquica da sociedade castelhana e de pensar a ascensão social como uma forma de gozar dos benefícios que esta versão do “paraíso” poderia oferecer.³⁴¹ Nesse sentido, essas críticas são mais próximas à subversão de valores importantes para a sociedade cristã do que à prática do judaísmo.

A negação do conhecimento religioso como meio de explicar as relações entre os homens e o mundo natural e metafísico, como não crer no paraíso e no inferno, levava uma parcela dos conversos a acreditar que na vida não havia nada mais que nascer e morrer ou “nascer e morrer como bestas” (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2006, p. 204). Essa opinião foi identificada por Alcalá (2011, p. 89) com aquela que o apóstolo Paulo criticou em Filipenses 3: 18,19 em relação aos indivíduos de pouca

³⁴¹ Apesar de mais ilustrativa que prática, a organização hierárquica da sociedade castelhana tinha por base uma noção tripartida da sociedade em *oratores*, *belatores* e *laboratores*. A menção à sociedade tripartida faz-se tendo como base Georges Duby (1994).

crença “cujo Deus é o ventre” e que, abdicando das práticas religiosas e do culto ao sagrado, “só pensam nas coisas terrenas”.³⁴²

Monsalvo Antón (1984, p. 120-123) destaca que determinados clichês, como “não há outro mundo, senão nascer e morrer”, mencionada pela *Carta de Privilegio* (p. 84), e suas derivações,³⁴³ eram tidas como típicas frases de conversos considerados céticos, estando presentes em diversas regiões de Castela durante todo o século XV. Essas sentenças tinham um caráter extremamente negativo para alguns de seus ouvintes, que estigmatizavam por descrente e infiel grande parte dos convertidos que de algum modo expunha ideias consideradas pouco ortodoxas.³⁴⁴ Porém, essas frases-clichê além de não serem exclusivas do grupo converso não implicavam na negação da existência de Deus. Como mostrado acerca dos processos de Francisco Valero e João Falcón, o grupo considerado cético melhor se aproximava de uma contestação religiosa contra o cristianismo e a sociedade cristã do que de uma descrença em Deus.

No que tange à refutação dos dogmas cristãos e as críticas feitas aos ministros da Igreja, a polêmica cristã-nova Catarina de Zamora (AHN, IT, lg. 188, n. 12; p. 367-424) se destaca mais uma vez. Segundo testemunhas de acusação, a ré praguejava e insultava a Virgem Maria de “puta judia” (p. 389), assim como Nossa Senhora de Alarcos para quem fez figa em certa ocasião chamando-a “puta velha” (p. 391). Quanto à pureza da Virgem Maria, a própria filha de Catarina de Zamora testemunhou contra a mãe, que dizia ser Maria uma “mulher ensanguentada” (p. 388), ou como diziam à época uma “mulher comum”, em clara referência à negação da virgindade.³⁴⁵

³⁴² “Porque muitos há, dos quais muitas vezes vos disse, e agora também digo, chorando, que são inimigos da cruz de Cristo; cujo fim é a perdição; cujo Deus é o ventre, e cuja glória é para confusão deles, que só pensam nas coisas terrenas” (Filipenses 3, 18-19).

³⁴³ “Que esse mundo me veja gozar, que no outro não me verá penar”, “não há senão comer e beber e o prazer que o homem tem” e “não há outra coisa senão nascer e morrer” (ALCALÁ, 2011, p. 89).

³⁴⁴ A partir da leitura de diversos documentos do século XV, dentre eles os versos e poesias reunidas nos *cancioneros*, pôde-se constatar que para uma parcela da sociedade cristã castelhana os jargões apresentados anteriormente eram oriundos do grupo converso em sua generalidade. Para *cancioneros*, vide nota 320.

³⁴⁵ No medievo acreditava-se que ao perder a virgindade a mulher obrigatoriamente deveria sangrar, o que hoje sabemos não ser necessariamente a regra. Aqueles que chamavam Maria de

A virgindade de Maria certamente era um ponto de discussão entre os conversos, e isso não passou despercebido pelos contemporâneos ao século XV. Marcos García de Mora (*El Memorial*, p. 219) apontou que os conversos não acreditavam na virgindade de Maria, e o autor do *Alborayque* (p. 100) acusou os conversos de insultar Jesus Cristo como “feito de fornicação, filho da manchada”.³⁴⁶

Segundo acusações, Leonor González (AHN, IT, lg. 154, n.22; p. 315-334) foi mais criativa quanto à negação da virgindade de Maria. A versão contada pela cristã-nova a outros conversos era de que Maria era uma judia, casada com um carvoeiro judeu. Certa vez, seu marido passou a noite em claro fazendo carvão, quando chegou um cristão a sua casa e deitou-se com ela. Então ela engravidou e deu à luz a Jesus Cristo (p. 323).³⁴⁷ Essa versão deixa entender que, além de não ser virgem, Maria era adúltera, o que certamente chocava os ouvintes dessa narrativa.

O que também chocava os cristãos sinceros era a possibilidade de os símbolos de sacralidade do cristianismo serem fisicamente atingidos: destruição de esculturas ou pinturas de Jesus Cristo, Maria e santos, profanação de hóstias consagradas e de crucifixos. Como visto no capítulo 1, essas eram acusações recorrentes contra os judeus no medievo e que, no século XV, estiveram presentes nas obras de cunho anticonverso e nas acusações perante o tribunal da Inquisição, indício de que essas estórias se mantiveram no imaginário da população cristã castelhana e alimentaram o antijudaísmo direcionado aos conversos.

A aversão à cruz enquanto um símbolo sagrado, vide o caso de Francisco de Valero, foi uma das acusações mais frequentes, de tal forma que o autor do *Alborayque* (p. 100) acusa os conversos de insultarem a cruz com o vitupério “abominação”. Na

“ensanguentada” expunham a concepção de que como uma “mulher comum” ela havia perdido a virgindade e expelido sangue, e conseqüentemente Jesus Cristo não havia sido concebido sem pecado.

³⁴⁶ O autor do livro *Alborayque* acreditava que os conversos faziam seus insultos em hebraico, para que os cristãos não compreendessem. Acreditando denunciar esta situação, o autor apresentou os termos em hebraico para depois explicá-los. Mencionou o termo que ele acreditava ser o correto em hebraico, *maus herbar hanida*, e depois deu a explicação para o termo: “fecho en fornición, fijo de la enconada”. De acordo com Carpenter (2005), nota 242 do editor, o termo hebraico correto é *Mamzer bar Hanidá*, cujo significado é “bastardo, filho de mulher menstrualmente impura”.

³⁴⁷ O homem “cristão” mencionado na estória, provavelmente era um gentio, mas a testemunha de acusação não soube especificar, porque a versão contada por Leonor González também não explicava esse detalhe. O processo de Leonor González já foi mencionado nesta tese, vide nota 290.

acusação do promotor e na sentença condenatória de João Díaz (AHN, IT, lg. 143, n. 4; p. 569; 577), há a denúncia de que o réu “açoitava a cruz” toda sexta-feira à tarde antes do início do *Shabat*.³⁴⁸ Independente se verdadeiras ou não, os cristãos que acreditavam nessas denúncias de ataque aos símbolos do cristianismo compreendiam-nas como um desejo dos cristãos de linhagem judaica de destruir o cristianismo e os cristãos-velhos.

Na mesma vertente de agressões à cruz, havia as denúncias de insultos contra a imagem de Jesus crucificado. A lei toledana *Sentencia-Estatuto* (p. 24) aponta que os conversos zombavam de Jesus Cristo como um judeu “pendurado, que os cristãos adoram por Deus”. O livro *Alborayque* (p. 101) menciona que quando a imagem do corpo de Cristo é erguida para a crucificação, os conversos chamam-na de “corpo impuro”.

Para muitos cristãos-velhos qualquer crítica feita à organização da sociedade cristã, à Igreja ou ao cristianismo, assim como a interpretação não ortodoxa ou a descrença acerca de um dogma em específico, eram encaradas como uma negação total do cristianismo e, por vezes, como uma prova de crença no judaísmo.

Nesse sentido, e para finalizar a abordagem acerca das formas de ceticismo, destacamos as críticas feitas por Catarina de Zamora aos procedimentos inquisitoriais e do fisco régio, em outras palavras, uma crítica à Igreja e à política religiosa da coroa. Salientamos que os acontecimentos relatados nessas denúncias extrapolam o recorte temporal desta tese, ao contrário de todos os outros apresentados até aqui. Porém, apesar disso, damos destaque às acusações contra Catarina de Zamora pelo fato de ela ser considerada por nós como um típico exemplo de cristã de linhagem judaica para o século XV no reino de Castela: que se autodeclarava fiel cristã, mas, ao que parece, involuntariamente reproduzia aspectos de um judaísmo sociológico e do que à época se caracterizava como ceticismo. Além disso, ela foi uma das poucas pessoas julgadas em vida, mas não foi relaxada

³⁴⁸ Réu já mencionado nesta tese no que se refere a sua circuncisão aos 70 anos. Nasceu logo depois de 1391 e seus pais provavelmente foram convertidos nesse ano. Era vendedor de roupas usadas e irmão de Constanza Díaz, esposa de João Falcón. João Díaz foi relaxado ao braço secular, e como já estava morto à época do processo, teve seus ossos exumados e queimados no Auto de Fé de 15 de março de 1485.

ao braço secular. Nas confissões de Catarina de Zamora pudemos compreender um pouco das “expressões de religiosidade” dessa cristã-nova.

Catarina, cujo filho era frade, não poupou críticas aos métodos fiscais empregados pela coroa e pela Inquisição. Uma das penas aplicadas aos condenados era a perda dos bens familiares, que eram confiscados e divididos entre ambas as instituições, em parte para cobrir os gastos com o processo e a estadia nos cárceres. Várias testemunhas disseram que Catarina avaliou a condenação de João González Pintado ³⁴⁹ como um mero artifício para a Inquisição se apoderar dos bens dos sentenciados, visto que, em sua opinião, João González Pintado era bom cristão e não deveria ser morto como herege. Ao observar o confisco dos bens da casa do réu, Catarina de Zamora (AHN, IT, lg. 188, n. 12; p. 367-424) havia dito que “por isso morreu e não por ser herege” (p. 391), pois “veja quanta roupa e lençóis tiram da casa de Pintado, por isso vieram aqui esses [padres inquisidores] e não para enaltecer a fé católica” (p. 392).

Vale lembrar que Catarina de Zamora era considerada boa cristã, tendo reunido a seu favor vinte e quatro testemunhas de defesa contra doze de acusação. Ela foi inocentada das acusações de judaizante, uma exceção, mas condenada pelos insultos que fez à Virgem Maria e as críticas contra a Inquisição. ³⁵⁰ Isso mostra que mediante o “modelo de classificação em subcategorias”, uma mesma pessoa poderia ser classificada em diferentes subcategorias ao longo da vida. Catarina de Zamora, por exemplo, pode ser identificada como cristã sincera, por devoção e assiduidade nas missas, apologia contra os conversos infiéis e catequização de conversos; sincrética, por preparar o cadáver da mãe e chorar nos enterros judaicos; e cética por descrer na virgindade de Maria e criticar a Inquisição. O limite entre uma e outra subcategoria era muito tênue, de forma que um mesmo indivíduo poderia

³⁴⁹ Converso já mencionado nesta tese, vide nota 315.

³⁵⁰ Apesar da crítica de Catarina de Zamora ao confisco de bens efetuado pela coroa e Inquisição, este sempre foi usado como uma das punições contra aqueles que incorriam no crime de lesa-majestade ou quaisquer outros crimes passíveis de confisco de bens, conforme consta nas *Siete Partidas* (part. 7, t. 31, l. 4). A heresia no medievo é vista como um crime de lesa-majestade divina, que deveria ser punido como um crime de lesa-majestade régia. Os hereges deveriam ser interrogados primeiramente com o objetivo de reconduzi-los à Igreja, se não fosse possível, seriam punidos com penas pecuniárias, desterro ou morte, sendo estes dois últimos com o objetivo de afastá-los dos demais cristãos e a morte na fogueira para salvar a alma dos sentenciados.

simultaneamente transitar por mais de uma subcategoria ou por todas ao longo da vida.

Esse “modelo de classificação em subcategorias” viabiliza aproximar-se do que a historiografia acredita serem as práticas religiosas dos conversos e compreender quais suas consequências nas relações sociais com o grupo cristão-velho. É importante constatar que essa classificação não era tão clara aos cristãos-velhos contemporâneos ao século XV, que tendiam a analisar o comportamento e práticas religiosas dos conversos de forma generalizada e polarizada entre cristãos fiéis e infiéis. Dessa forma, aqueles conversos que não conseguissem exteriorizar “devidamente” sua fidelidade ao cristianismo eram julgados e estigmatizados como infiéis.

4.5 Uma questão de estigmatização e assimilação

O estigma de infiel abarcava toda uma representação que atrelava os conversos aos judeus, por isso, parte dos cristãos-velhos via no sincretismo, no judaísmo sociológico e nas contestações religiosas e sociais lançadas por aqueles considerados céticos um claro indício de infidelidade ao cristianismo e de manutenção do judaísmo, por mais que essa não fosse, em muitos casos, a realidade.

A análise dos processos inquisitoriais, em conjunto com as fontes contrárias aos conversos, mostrou que os novos cristãos eram tidos como infiéis devido à forma com a qual exteriorizavam a religiosidade, aos costumes que reproduziam e à linhagem à qual pertenciam. Os documentos inquisitoriais mostram também que o processo de assimilação dos conversos à sociedade cristã-velha poderia, em muitos casos, se estender por gerações. Além disso, a estigmatização e a assimilação incompleta andavam lado a lado e incidiam reciprocamente uma sobre a outra.

Para chegarmos a essa conclusão, baseamo-nos no conceito de assimilação de Milton Gordon, que elencou sete variáveis principais – etapas – para o processo de

assimilação (1996, p. 70-71). Com base nessas variáveis, e consciente das exceções, apresentamos o quadro 6 que pontua, de modo geral, os níveis de integração dos conversos em Castela no período estudado. Na tabela, o “nível do processo” está separado em “em termos, sim”, “em termos, não” e “não”. Lembramos que temos consciência das exceções que existem em cada caso, mas, pretendemos dar uma visão mais geral sobre a assimilação dos conversos. Nossas fontes nos levaram a interpretar que “em termos, sim” corresponde a uma maioria, “em termos, não”, a uma minoria e o “não” mostra que, de forma geral, a “etapa” não chegou a se consumir enquanto um “nível do processo”.

Quadro 6: Variáveis da assimilação à sociedade cristã castelhana

Etapa	Estágio da assimilação	Nível do processo
Adoção do padrão cultural cristão	Assimilação cultural	Em termos, sim
Entrada em larga escala nos meios religiosos e profissionais	Assimilação estrutural	Em termos, sim
Larga escala de casamento exogâmicos	Assimilação matrimonial	Em termos, não
Desenvolvimento de uma identidade étnica por ancestralidade	Assimilação por identificação ancestral	Não
Ausência de preconceito por parte dos cristãos-velhos	Assimilação por receptividade	Não
Ausência de discriminação por parte dos cristãos-velhos	Assimilação por receptividade	Não
Ausência de conflitos de poder	Assimilação civil	Não

Fonte: Adaptação do modelo de Gordon (1996, p. 70-71)

Dentre os judeus que se converteram ao cristianismo, existiram todas as particularidades apontadas na tabela acima. Houve famílias de conversos que imediatamente à conversão foram recebidas na corte régia, receberam benefícios régios, ingressaram em instituições eclesiásticas e universidades e obtiveram alianças matrimoniais entre seus membros. As famílias de conversos que conseguiram rapidamente se assimilar eram na maioria aquelas que compunham a aristocracia judaica. Por outro lado, existiram tanto conversos que não desejaram nada disso quanto aqueles que desejaram, mas encontraram inúmeras barreiras relacionadas principalmente ao quesito financeiro e social. Para estes últimos, a assimilação e seus benefícios caminharam a passos mais lentos.

Acreditamos que a maioria dos conversos estava inserida no estágio de assimilação cultural, que ocorria com base na adoção do cristianismo, dos costumes cristãos e da língua castelhana. Afirmamos tal inserção porque as fontes relatam que eram poucos os conversos que negavam a cultura cristã e voltavam a viver abertamente

como judeus, por exemplo. Desse modo, dentre os conversos que se mantinham nesse estágio de assimilação existiram aqueles que: 1) seguiam fielmente o cristianismo, mas mantinham costumes judaicos; 2) fingiam, adotando os costumes cristãos que mais lhes convinham, seguir o cristianismo, mas mantinham as práticas religiosas judaicas. A regra da maioria também vale para a etapa “entrada em larga escala nos meios religiosos e profissionais”, se levarmos em conta que, de modo geral, os conversos tiveram um aumento nas suas redes de negócios e clientela após a entrada na sociedade cristã. Para período pesquisado, eles ainda eram aceitos nas ordens religiosas – o que não mais ocorreria no final do século XV com a progressiva implantação de estatutos de pureza de sangue nas instituições religiosas.

No que se refere à etapa “larga escala de casamento exogâmicos”, o nível do processo encontrava-se “em termos, não” porque uma minoria dos conversos conseguiu se unir por matrimônio aos cristãos-velhos. Geralmente os acordos matrimoniais eram realizados entre as famílias de conversos mais ricos e a alta nobreza cristã-velha. Depois do surgimento da *Sentencia-Estatuto*, as relações matrimoniais foram prejudicadas e se tornaram cada vez mais raras porque as famílias de cristãos-velhos não queriam ter sua descendência manchada pelo sangue judaico, o que se transformou em um empecilho para a assimilação plena dos conversos.

Quanto ao “desenvolvimento de uma identidade étnica por ancestralidade”, vimos no capítulo terceiro que, após o surgimento da *Sentencia-Estatuto*, ficou claro que os conversos tinham consciência de que a discriminação que sofriam era em parte embasada no fato de pertencerem à linhagem judaica. Exposta essa especificidade da discriminação, uma parcela dos conversos passou a defender o orgulho em pertencer à linhagem judaica, como exposto pelos autores pró-conversos de 1449. Desse modo, a etapa “desenvolvimento de uma identidade étnica por ancestralidade” está assinalada como “não” por causa de três razões: 1) parte dos conversos orgulhava-se de sua linhagem judaica; 2) a partir da *Sentencia-Estatuto*, a ancestralidade foi um dos principais fatores para a discriminação dos conversos; 3) para o período estudado não houve condições e tempo hábil para que a maioria dos conversos se identificasse com a sociedade cristã no que se refere à ancestralidade.

Duas etapas do processo de assimilação dependiam da iniciativa dos cristãos-velhos: “ausência de preconceito” e “ausência de discriminação”. Como demonstrado no capítulo terceiro, o preconceito contra os cristãos-novos existia desde as primeiras ocorrências de conversão em massa, estendendo-se ao longo de todo o século XV. Ao preconceito seguiu-se a discriminação, cujo maior expoente foi a inabilitação proposta pela *Sentencia-Estatuto* e posteriormente pelos tratados de pureza de sangue. Preconceito e discriminação foram dois fatores que dificultaram a assimilação de muitos conversos à sociedade cristã. Essas duas etapas foram marcadas com “não” porque o preconceito e a discriminação foram sentimentos nutridos por uma parcela dos cristãos-velhos ao longo de todo o período estudado. Por fim, a última etapa do processo de assimilação se relaciona à “ausência de conflitos de poder” e foi marcada com “não” porque, como demonstrado no capítulo terceiro, existiram conflitos de poder entre cristãos-velhos e conversos, principalmente aqueles relacionados à ocupação de cargos públicos e benefícios régios.

Os documentos inquisitoriais mostram que muitos cristãos-novos estavam em processo de assimilação mesmo pertencendo à terceira ou quarta geração de descendentes de judeus nascidos no cristianismo. Muitos conversos processados pela Inquisição preenchiam os requisitos para serem considerados cristãos sinceros, mas porque reproduziam costumes judaicos foram considerados infiéis. Ao fim e ao cabo, mesmo sendo cristãos sinceros, muitos conversos sofreram com a estigmatização por pertencerem à linhagem judaica e serem vistos como infiéis.

CONCLUSÃO

No ensaio “nós, os refugiados”, originalmente publicado em 1943, no jornal *The Menorah Journal*, Hannah Arendt diz que “a sociedade descobriu na discriminação a grande arma social com a qual se pode matar homens sem derramar sangue” (2015, p. 14). Tal observação cabe perfeitamente à estigmatização dos cristãos de linhagem judaica analisada nesta tese. Por mais que muito já tenha se pesquisado sobre o “problema converso” na coroa de Castela durante o século XV, ainda existem espaços a serem preenchidos – eles sempre existirão – e, a nosso ver, conseguimos contribuir com uma interpretação que considera a influência de motivos religiosos e culturais sobre a estigmatização dos cristãos de linhagem judaica entre 1391 e 1478. Apesar do recorte temporal, nossa tese não deixou de buscar no passado judaico as raízes para a estigmatização dos cristãos dessa linhagem. O título “uma linhagem manchada pelo pecado” deu os indícios que o leitor pôde constatar ao longo das páginas que compõem esta tese: os cristãos de ascendência judaica eram vistos pelos cristãos-velhos como pecadores, manchados pelos pecados de seus antepassados, especialmente manchados pelo pecado da infidelidade e do deicídio.

A negação de Jesus Cristo como Messias e a culpa pela crucificação – culpa imputada pelos cristãos – foram os primeiros argumentos e acusações instigadores da estigmatização dos judeus pelos cristãos castelhanos. Outras falsas acusações também foram atribuídas aos judeus – como mostrado no capítulo primeiro – e se consolidaram em um sistema simbólico de representação que reciprocamente incidia sobre as práticas sociais e era sustentado por elas. Mas, apesar de estigmatizar os judeus como pecadores, os cristãos buscavam a conversão desses “infiéis”, pois eles eram importantes para o cumprimento das profecias acerca do Juízo Final. Porém, quando houve a conversão em massa de judeus ao cristianismo, a recepção dos cristãos não foi de forma generalizada tão amigável quanto os neófitos esperavam. Defendemos que uma rejeição se iniciou logo após 1391. A desconfiança acerca da sinceridade da conversão, da fidelidade ao cristianismo e a hereditariedade dos pecados judaicos foram os primeiros motivos a fomentar a

estigmatização dos conversos. Para além desses, o convívio social acrescentou os problemas oriundos das disputas sociais e econômicas que, por sua vez, também contribuíram para a estigmatização dos conversos.

Desse modo, conseguimos responder à primeira pergunta lançada nesta tese: “houve estigmatização dos conversos entre 1391 e 1478?”. Alcançamos essa resposta ao submetermos alguns termos – enunciados – que selecionamos nas fontes à metodologia Análise de Discurso, especialmente as injúrias verbais *marrano*, *tornadizo*, *retajado* e *perro*. Por meio da análise dos enunciados pudemos identificar que os cristãos-velhos os utilizavam para marcar a diferença em relação aos conversos, e a marcação da diferença expunha a representação negativa atribuída a estes. A análise dos enunciados também nos possibilitou identificar o discurso utilizado contra os conversos: um discurso antijudaico. Além disso, apresentamos leis e comunicados do início do século XV emitidas pelos monarcas castelhanos que proibiam que os cristãos-velhos insultassem os conversos com os termos listados ou de qualquer outra forma que relembresse pejorativamente o pertencimento à linhagem judaica. Os reis advertiram os cristãos-velhos a respeitarem os conversos e tratá-los como cristãos, ratificando que eles possuíam os mesmos direitos daqueles que haviam nascido em famílias que há gerações professavam o cristianismo.

As acusações antijudaicas compuseram – como mostrado no capítulo primeiro – um sistema simbólico de representação que propiciou a marcação da diferença e a estigmatização dos seguidores do judaísmo. De modo análogo, no século XV, os cristãos de linhagem judaica foram estigmatizados a partir dos *topoi* antijudaicos que antes eram lançados apenas contra os judeus. Por causa dessa continuidade defendemos que, logo após as conversões em massa, o discurso antijudaico passou a ser usado pelos cristãos-velhos, por meio de termos vexatórios, no intuito de estigmatizar os cristãos-novos. A estigmatização continuou por todo o século XV, mas foi especialmente intensificada após a revolta de Toledo em 1449 e o surgimento da *Sentencia-Estatuto*. A estigmatização promovida pelos cristãos-velhos estava baseada – para além dos fatores sociais e econômicos – no fato de os conversos pertencerem à linhagem judaica e serem vistos como pecadores infiéis, tanto pela hereditariedade dos pecados judaicos quanto pela apostasia em retomar

o judaísmo às escondidas, uma vez que os cristãos-velhos tendiam a considerar todo converso como um “judeu de coração”. Desse modo, por meio da análise de fontes que abarcam todo o recorte temporal, principalmente entre 1449 e 1478, conseguimos responder à segunda pergunta proposta nesta tese: “fatores religiosos e culturais contribuíram para a estigmatização dos conversos entre 1391 e 1478?”.

O fato de a estigmatização dos conversos ter se iniciado logo após as conversões em massa e ter permanecido por todo o período entre 1391 e 1478 evidencia que os conversos não estavam tão bem assimilados como defendem alguns historiadores, dentre eles Netanyahu, Rábade Obradó, Carrete Parrondo, Alcalá e Márquez Villanueva. Esses autores não apresentam um conceito ou uma corrente teórica que trabalha com o tema “assimilação”. Apenas mencionam que os conversos encontravam-se, na quase totalidade, assimilados, podendo-se considerá-los cristãos sinceros. Da forma que usam o termo, não fica claro se fazem referência apenas à assimilação religiosa ou à assimilação completa – assimilação cultural –, que abarca o campo religioso, social e dos costumes. Levamos em consideração que os autores se referiram à assimilação completa e deram em seus trabalhos um destaque especial à assimilação religiosa. Mas qual a relação entre assimilação e estigmatização? Acreditamos que os conversos não se encontravam completamente assimilados na coroa de Castela, e, quanto mais assimilados, menor seria a incidência de estigmatização, e vice-versa.

Partindo desse pressuposto, defendemos que os conversos, para o período abarcado nesta tese, passavam por um processo de assimilação que sofreu prejuízos desde 1391 e contribuiu para o aumento da estigmatização. Esses prejuízos foram se acentuando até o conflito de 1449 em Toledo, que abriu precedentes para que vários outros ocorressem até 1478. A existência desses conflitos, a continuidade na marcação da diferença e a tentativa de implantar estatutos de pureza de sangue – que tinham como modelo a *Sentencia-Estatuto* – dificultaram ainda mais o processo de assimilação dos conversos à sociedade cristã-velha. O processo de integração foi prejudicado pelos motivos listados porque geralmente a assimilação ocorre em duas vertentes: por parte daqueles que desejam se assimilar à sociedade majoritária, e por parte dos componentes da sociedade majoritária que podem aceitar ou recusar os novos membros.

Acreditamos que esse processo de assimilação incompleta não nos possibilita afirmar que a maioria dos conversos já estava plenamente assimilada nas primeiras décadas do século XV, como querem os historiadores mencionados anteriormente, principalmente Netanyahu – que desenvolveu longos trabalhos para embasar sua tese. Os processos inquisitoriais abordados no capítulo 4 nos possibilitaram averiguar o quão complexo era o processo de assimilação, e, reciprocamente, como ele era prejudicado e prejudicava o contexto de estigmatização sofrida pelos conversos.

Por mais que os autores pró-conversos do debate de 1449 tenham defendido que os pecados não eram transmitidos pela linhagem, que o batismo purificava o neófito de seus anteriores pecados e que a linhagem judaica não havia sido condenada por Deus, o que percebemos é que, entre 1391 e a implantação do Tribunal da Inquisição em 1478 – surgido para investigar e punir os conversos supostamente judaizantes –, o estigma da infidelidade foi imputado aos conversos com base em um sistema simbólico de representação que influenciou as relações sociais e os conflitos de poder na sociedade castelhana.

Apesar de nenhuma das concepções abordadas nessa tese serem unânimes para todos os cristãos-velhos e conversos, apesar de para todos os casos e situações existirem ressalvas, na concepção de parte dos cristãos-velhos, da Igreja castelhana e da coroa, apenas a Inquisição e o poder do fogo poderiam limpar a sociedade cristã dos riscos que uma “linhagem manchada pelo pecado” poderia oferecer.

REFERÊNCIAS

Documentação Primária Iconográfica

Cantiga 3. Biblioteca *El Escorial, Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 8 r.
109

Cantiga 4. Biblioteca *El Escorial, Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 9 v

Cantiga 6. Biblioteca *El Escorial, Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 13 v.

Cantiga 12. Biblioteca *El Escorial, Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 20 v.

Cantiga 25. Biblioteca *El Escorial, Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 38 v.

Cantiga 34. Biblioteca *El Escorial, Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 50 r.)

Cantiga 50. Biblioteca *El Escorial, Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 74 v.

Cantiga 140. Biblioteca *El Escorial, Códice de los Músicos*, Ms. B. I. 1, fol. 196. r.

Xilogravura (*alborayque*), in: ALBORAYQUE. Estudio preliminar, edición y notas de Dwayne Eugene Carpenter. Colección “La Biblioteca de Barracota” 6. Mérida: Junta de Extremadura, 2005.

Documentação Primária

AFONSO X. *Cantigas de Santa María* [database]. Centre for the Study of the Cantigas de Santa María of Oxford University. Disponível em: <<http://csm.mml.ox.ac.uk/>>.

AFONSO X. *Cantigas De Santa María*. Códice de los Músicos [fonte iconográfica]. In: RODRÍGUEZ BARRAL, P. *La imagen del judío en la España Medieval*. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas. Girona: Universitat de Girona, 2008.

AFONSO X. *Las siete partidas*. Argentina: El Cid Editor, 2004.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, v. 1, 2, 3.

ALBORAYQUE. Estudio preliminar, edición y notas de Dwayne Eugene Carpenter. Colección “La Biblioteca de Barracota” 6. Mérida: Junta de Extremadura, 2005.

ALONSO DE ESPINA. *Guerra contra los judíos*. Libro III del Fortalitium Fidei. Introducción, traducción y notas: Félix Tomás López Gurpegui. Amazon Digital

Services, 2014.

AMADOR DE LOS RIOS, J. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1876, 3 v.; v. 2 e 3.

ANTONIO DE NEBRIJA. *Vocabulario de romance en latín*. Transcripción crítica de la edición por el autor (Sevilla, 1516) con una introducción de Gerald J. MacDonald. Madrid: Castalia, 1973.

ARISTÓTELES. *Política*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

BEINART, H. *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 v.; 1974, v. 1.

BENITO RUANO, E. [et. al.]. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002.

BENITO RUANO, E. *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: Real Academia de História Espanhola, 2001. A primeira edição desta obra data de 1976.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006.

CARPENTER, D. E. *Alfonso X and the Jews: an edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judíos"*. Berkeley: University of California, 1986.

CARRETE PARRONDO, C. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae III*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

CONDE SALAZAR, M.; PÉREZ MARTÍN, A.; VALLE RODRÍGUEZ, C. *Alonso Díaz de Montalvo. La causa conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2008.

EL FISIÓLOGO. *Bestiario Medieval*. Prólogo de Juli Peradejordi. Barcelona: Obelisco, 2000.

GELÁSIO I, Teoria da Dupla Espada. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Unesp, 2000.

GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*. Madrid: Aben Ezra, 2012.

INMUNIDAD. Biblioteca Nacional de España, mss. 13.089, fols. 78r-89v. Aljamas, padrones, arrendamientos y otros papeles pertenecientes a los moros y judíos de Castilla [Manuscrito] Disponible em: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000122018&page=1>>. Acesso em: 25 de novembro de 2015

ISIDORO. *Sententiae*. In: *The Latin Library*. Disponible em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/isidore.html>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2014.

JAIME PÉREZ DE VALENCIA. *Tratado contra los judíos*. Tradução e notas Justo Formentín Ibáñez y María José Villegas Sanz. Madrid: Aben Ezra, 1998.

MAIMÓNIDES. *Cinco epístolas de Maimónides*: A Rabí Yafet de Akko; Sobre la conversión forzosa; Sobre la resurrección de los muertos; A Semu'el ibn Tibbon; A su hijo Abraham. Introducción, traducción y notas por María José Cano e Dolores Ferre. Barcelona: Riopiedras, 1988

MAIMÔNIDES. *Mishne Tora*: o livro da sabedoria. Tradução Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MEYUHAS GINIO, A. De bello iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su Fortalitium Fidei. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae VIII*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.

MOLLAT, M.; TOMBEUR, P. *Conciles oecuméniques médiévaux*. Louvain: Université Catholique, 1974, v. 1.

MORENO KOCH, Y. De lure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae V*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

NETANYAHU, B. *The marranos of Spain: from the late 14th to the early 16th century, according to contemporary hebrew sources*. Third Edition. New York: Cornell University, 1999. A primeira edição desta obra data de 1966.

ORFALI LEVI, M. *Los conversos españoles en la literatura rabinica: problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982.

PADRÓN DE LAS ALJAMAS DE LOS JUDÍOS DE CASTILLA Y DE LO QUE TRIBUTABAN, POR OBISPADOS Y MERINDADES, 1290. Biblioteca Nacional de España, mss. 13.089, fols. 18-34r. Aljamas, padrones, arrendamientos y otros papeles pertenecientes a los moros y judíos de Castilla [Manuscrito]. Disponível em: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000122018&page=1>>. Acesso em: 25 de novembro de 2015

PEDRO ALFONSO DE HUESCA. *Diálogo contra los judíos*. Introdução de John Tolan; texto latino de Klaus-Peter Mieth; traducción de Esperanza Ducay; coordinación de Maria Jesús Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.

PEDRO LÓPEZ DE AYALA. Crónica de Enrique III. In: *Crónicas de los reyes de Castilla*: desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel. Edición de Cayetano Rosell. Madrid: Atlas, 1953, v. 2.

SELOMOH IBEN VERGA. *La Vara de Yehudah (Shebét Yehuda)*. Introducción, traducción y notas de María José Cano. Barcelona: Rio Pedras, 1991.

SUÁREZ BILBAO, F. *El fuero judiego en la España cristiana*. Las fuentes jurídicas.

Siglos V-XV. Madrid: Dykinson, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. *De Regimine Principum ad Regem Cypri*. Tradução e notas de SANTOS, A. V. *Filosofía política de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Bushatzky, 1955.

VALLE RODRÍGUEZ, C. (Ed.). *La inconsistencia de los dogmas cristianos, de Crescas*. Madrid: Aben Ezra, 2000.

VERDÍN-DÍAZ, G. *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae*. Principado de Asturias: Universidad de Oviedo, 1989.

Obras de Apoio

ALBA CECÍLIA, A. Pedro Alfonso versus Moisés Sefardí. In: MORENO KOCH, Y.; IZQUIERDO BENITO, R. (coord.). *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*. XIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Univesidad de Castilla-La Mancha. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.

ALCALÁ, A (org.). *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995.

ALCALÁ, A. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad española*. Madrid: Trotta, 2011.

ALDEA-VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T.; VIVES GATELL, J. (dir.) *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972-1975, 4 v.; 1972, v. 2.

AMRAN COHÉN, R. *De judíos a judeo-conversos*. Reflexiones sobre el ser converso. Paris: Indigo, 2003.

AMRÁN, R. (coord.). *Autour de Pedro Lopez de Ayala*. Paris: Université de Picardie Jules Vernes, 2009.

ARBOS AYUSO, C. Judíos y conversos: un tema tópico en la poesía medieval. In: *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso Internacional "Los Judíos en la Historia de España"*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, 1987, p.137-152.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo. Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARENDT, H. *Uma revisão de la historia judia y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2015.

ARRIZABALAGA VALBUENA, J. *La Peste Negra de 1348: los orígenes de la*

construcción como enfermedad de una calamidad social. In: *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 1991, v. 11, p. 73-117.

ASENJO GONZÁLEZ, M. Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana. In: CARRASCO MANCHADO, A. I.; RÁBADE OBRADÓ, M. P. (Coords.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2008.

ASSOCIAÇÃO ISRAELITA DE BENEFICÊNCIA BEIT CHABAD DO BRASIL. *Manual de bênção*. São Paulo: Chabad, 1998.

AUGÉ, M. Puro/Impuro. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, v. 30, p.55-73.

BAER, Y. *A History of the jews in christian Spain*. Illinois: Varda, 2001, v. 1 e 2. A primeira edição desta obra data de 1966.

BARRIO BARRIO, J. A. Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana urbana peninsular. In: LOPES DE BARROS, M. F.; HINOJOSA MONTALVO, J. R. (orgs.). *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica: período medieval e moderno*. Actas del Encontro Minorias no Mediterrâneo (Évora, 2006). Lisboa: Colibri, 2008, págs. 239-258.

BARROS, J. A. A História Cultural Francesa. Caminhos de Investigação. In: *Revista de História e Estudos Culturais*, 2005, v. 2, ano 2, n.4. Disponível em: <www.revistafenix.pro.br>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2013.

BARTLETT, R. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950–1350*. Princeton: Princeton University, 1993.

BARTLETT, R. Medieval and modern concepts of race and ethnicity. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Winter 2001, 31:1, p. 39-56.

BASCHET, J. Diabo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, v. 1, p. 319-31.

BECEIRO PITA, I. La vinculación de los judíos a los poderes señoriales castellanos (siglos XII-XV). In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 95-109.

BECKER, H. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BEINART, H. *Judíos en las cortes reales de España*. Buenos Aires: Congreso Judío Latinoamericano, 1975.

BEINART, H. *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedras, 1983.

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

BENITO RUANO, E. *Ámbito y ambiente de la "Escuela de traductores" de Toledo*. In: *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie III, Historia Medieval. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2000, n. 13, p. 13-28.

BENITO RUANO, E. *De la Alteridad en la Historia*, Discurso leído el día 22 de mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano, y contestación por el Excmo. Sr. Antonio Rumeu de Armas. Madrid: Real Academia de la Historia, 1988.

BENITO RUANO, E. Prólogo. In: VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del. *Alonso Díaz de Montalvo*. La causa conversa. Madrid: Aben Ezra, 2008.

BENITO RUANO, E. *Toledo en el siglo XV*. Madrid: CSIC, 1961.

BEN-SHALOM, R. The Converso as Subversive: Jewish Traditions or Christian Libel? In: *Journal of Jewish Studies*, v. L, n. 2, Autumn, 1999, p. 259-283.

BINGEMER, M.C. L. (org.). *Violência e religião. Cristianismo, Islamismo, Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo*. São Paulo: Loyola, 2001.

BLASCO MARTÍNEZ, A. La Inquisición y los judíos en Aragón en la segunda mitad del siglo XIV. In: *Aragón en la Edad Media*, 1987, n. 7, p. 81-96.

BLÁZQUEZ, J.M. El nombre de Hispania aparece en la historia. Los hispanos en el Imperio Romano. In: PALACIO ATARD, V. (org.). *De Hispania a España*. El nombre y el concepto a través de los siglos. Madrid: Temas de Hoy, 2005.

BLUMENKRANZ, B. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*. Paris, 1960.

BOYARIN, D. *Israel Carnal*. Lendo o sexo na cultura talmúdica. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BRAVO LLEDÓ, P; GÓMEZ VOZMEDIANO, M. F. El Alborayque un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval. In: *Historia. Instituciones. Documentos*, 1999, n. 26, p. 57-84; p. 63.

BRENNER, M. *Breve história dos judeus*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

CANTERA BURGOS, F. *Alvar García de Santa María y su familia de conversos: historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egrégios*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1952. Copia digital. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 2009-2010.

< <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=1258>>

CANTERA BURGOS, F. El cancionero de Baena: judíos y conversos en el. In: *Sefarad*, 1967, Jan 1, n. 27, p. 71-111.

CANTERA BURGOS, F. *La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos)*. Publicaciones de la Sociedad de Menéndez Pelayo, Santander, 1933.

CANTERA MONTENEGRO, E. El obispo Lope de Barrientos y la sociedad

judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento. In: *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie III, História Medieval. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED): 1997, n. 10, p. 11-29. < dialnet.unirioja.es >. Acesso em: 17 de fevereiro de 2013.

CANTERA MONTENEGRO, E. Algunas notas sobre Abraham Bienveniste, Rab Mayor de los judíos y tesorero real en tiempos de Juan II de Castilla. In: *Espacio, Tiempo y Forma*. Série III, História Medieval, 2014, t. 27, p. 161-192.

CANTERA MONTENEGRO, E. Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII. In: MORENO KOCH, Y.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords.) *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*. XIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, p. 45-88.

CANTERA MONTENEGRO, E. Judíos medievales. Convivencia y persecución. In: BENITO RUANO, E (org.). *Tópicos y realidades de la Edad Media*, 2002, v. 1, p. 179-252.

CANTERA MONTENEGRO, E. La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media. In: CARRASCO MANCHADO, A. I.; RÁBADE OBRADÓ, M. P. (Coords.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2008.

CANTERA MONTENEGRO, E. La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla. In: *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie III, Historia Medieval. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2012, t. 25, p. 119-146.

CANTERA MONTENEGRO, E. La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media. In: *Estudios mirandeses*. Miranda de Ebro: Anuario de la Fundación Cultural "Profesor Cantera Burgos", 2006, n. 26, p. 43-80.

CANTERA MONTENEGRO, E. La mujer judía en la vida familiar y comunitaria en la Sefarad medieval. In: MORENO KOCH, Y.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords.) *Hijas de Israel, mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del exilio*. XVIII curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, p. 123-178.

CARNEIRO, M. L. T. O Discurso da Intolerância. In: Pós Graduação em História da UNESP/Assis. (Org.). *Fontes Históricas: Abordagens e Métodos*. Assis: UNESP, 1996, p. 21-32.

CARNEIRO, M. L. T. *Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CARO BAROJA, J. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Madrid: Istmo, 2000, 3 v.

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

- CARRASCO MANCHADO, A. I.; RÁBADE OBRADÓ, M.P. (Coords.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2008.
- CARRETE PARRONDO, C. *El Judaísmo español y la Inquisición*. Madrid: Mapfre, 1992.
- CARRETE PARRONDO, C. La integración de los judeoconversos en la sociedad castellana. In: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1986, n. 13, p. 173-178.
- CARRETE PARRONDO, C. Los clérigos judaizantes de Huete. In: *Anuario de Estudios Medievales*. CSIC, Madrid, 1982, p. 411-419.
- CARRETE PARRONDO, C. Los conversos jerónimos ante el estatuto de limpieza de sangre. In: *Helmantica: Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 1975, Tomo 26, n. 79-81, p. 97-116.
- CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. *I Sette Vizi Capitali*. Storia Dei Peccati Nel Medioevo. Torino: Einaudi, 2000.
- CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, v. 2, p. 337-51.
- CASHMORE, E. (org.). *Dictionary of race and ethnic relations*. New York: Routledge, 1996.
- CÁTEDRA, P. Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica em la campaña castellana (1411-1412). In: BATTESTI PELEGRIN, J. (coord.). *“Qu’un sang impur...” Les Conversos et le pouvoir en Espagne á la fin du moyen âge*. Actes du deuxième colloque d'Aix-en-Provence 18-19-20 novembre 1993. Université de Provence, 1997, p.19-46.
- CHAMORRO MARTÍNEZ, J. M. A. Vida y costumbres de los judeoconversos, según los procesos inquisitoriales. In: *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 1993, 48:2, p.57-84.
- CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002.
- CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 2002a.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. In: *Estudos Avançados*, 1991, v.5, n.11, p. 173-191.
- CHEJNE, A. *Muslim Spain. Its History and Culture*. Minnesota: University of Minnesota, 1974.
- COHEN, G. D. Review Article “NETANYAHU, B. The Marranos of Spain: From the Late XIVth to the Early XVIth Century According to Contemporary Hebrew Sources. New York: American Academy for Jewish Research, 1966”. In: *Jewish Social Studies*, Jul., 1967, v. 29, n. 3, p. 178-184.

COHN-SHERBOK, L. *Who's Who in Christianity*. New York: Taylor & Francis, 2004.

CONTRERAS, J. Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión. In: ALCALÁ, A (org.). *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995, p. 457-478.

CORDERO NAVARRO, C. El problema judío como visión del "otro" en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas. In: *En la España Medieval*. Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 2000, 23, p. 9-40.

COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano y hispánico*. Madrid: Gredos, 1989.

CREMADES RODRÍGUEZ, F. J. *Traducció al castellà del Regiment de Preservació a Epidèmia o Pestilència e Mortaldats de Jacme d'Agramont*. Tesis Doctoral sota la direcció del professor doctor Vicent Martines i Peres. Alacant: Universitat d'Alacant, 2009. Disponible em:

<http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13434/1/tesis_cremades.pdf>

CROSS, F.L; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford dictionary of the Christian church*. Oxford: Oxford University, 1997

CUNCHILLOS, J. L. Nueva etimología de la palabra Hispania. In: *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (1995)*. Cádiz, 2000, v. 1, p. 217-225.

DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DESPINA, M. Las acusaciones de crimen ritual en España. In: *El Olivo*, 1979, n. 9, p. 48-70.

DEVIA, C. Pedro I y Enrique II de Castilla: la construcción de un Rey monstruoso y la legitimación de un usurpador en la Crónica del canciller Ayala. In: *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 2011, n.13, 58-78

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. *Los judeoconversos en la España moderna*. Madrid: Mapfre, 1993.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1994.

ECHEVARRÍA, A. Catalina of Lancaster, the Castilian Monarch y and Coexistence. In: COLLINS, R; GOODMAN, A (Eds.). *Medieval Spain: culture, conflict and coexistence*. Studies in Honour of Angus Mackay. New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 79-122.

EDWARDS, J. Nobleza y religión: Don Alonso de Aguilar (1447-1501). In: *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, 2000, n.3, p. 9-19.

EDWARDS, J. Raza y religio en la España. In: *Anales de la Universidad de Alicante*. Historia Medieval, año 1988-1989, núm7, p. 243-261.

EDWARDS, J. Religious faith and doubt in late medieval Spain: Soria *circa* 1450-1500. In: *Past and Present: A Journal of Historical Studies*, 1988, n. 120, p. 3-25.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELVIRA, J. Orígenes de las lenguas romances peninsulares del latín al castellano, el catalán y el gallego. In: APARICIO, E. M.; BUITRAGO GÓMEZ, M. C. (coord.) *Las lenguas españolas: un enfoque filológico*, 2006, p. 37-58

FAUR, J. Four classes of *conversos*: a typological study. In: *Revue des Etudes juives*, janvier-juin 1990, n. 149, p.113-124.

FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FELDMAN, S. A. Agostinho de Hipona: a necessidade dos judeus na finalidade cristã da história. In: SOUBBOTNIK, M. A.; SOUBBOTNIK, O. M. M.C. de Souza. *Enlaces: psicanálise e conexões*. Vitória: GM, 2008.

FELDMAN, S. A. Deicida e aliado do demônio: o judeu na Patrística. In: *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, out. 2009a, v. 3, n. 5.

FELDMAN, S. A. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: o judeu nas Siete Partidas de Afonso X. In: *História*. UNESP, 2009b, v. 28, n. 1, p. 589-620.

FELDMAN, S. A. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica*. Tese de doutorado. Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2004.

FERREIRA, M. C. L. (coord.). *Glossário de termos do discurso*. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

FLANNERY, E. H. *A Angústia dos judeus*. História do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1968.

FLUSSER, D. Pablo y los judíos. In: *El Olivo*. Documentación y estudios para el diálogo entre judíos y cristianos. Madrid: 1983, n. 7.

FOLLADOR, K. J. A imagem de um infiel: a construção da imagem do judeu-converso a partir dos discursos cristãos. In: FELDMAN, S. A. (org.). *Marginalizados e excluídos do Mundo Tardo Antigo e Medieval*. Coleção Rumos da História. Vitória: GM, 2011.

FOLLADOR, K. J.; FELDMAN, S. A. Hasdai Crescas. Um rabino diante das conversões forçadas e das polêmicas religiosas. In: *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 9, n. 16, maio 2015, p. 1-21

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

FRANCO JUNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo: Hucitec, 1990.

FREDRIKSEN, P. *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*. New York: Doubleday, 2008.

FREDRIKSEN, P. Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism. In: *Journal of Early Christian Studies*. The Johns Hopkins University, 1995, n. 3, p. 299-324.

GALLEGOS VÁZQUEZ, F. La batalla de las Navas de Tolosa. In: MARTÍNEZ PEÑAS, L.; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M. *De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz*. El Ejército y la guerra en la construcción del Estado. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2012, p. 13-58.

GARCÍA DE CORTÁZAR, F. *Atlas de História de España*. Barcelona: Planeta, 2005.

GARCÍA FITZ, F. La Reconquista: un estado de la cuestión. In: *Clío & Crímen*. Revista de Historia del Crimen de Durango, 2009, n. 6, p. 142-215.

GARCIA, M. A. Judaísmo e Identidade marrana. In: *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 2006, n. 6, p. 35-53.

GARCÍA-GALLO DE DIEGO, A. Los fueros de Toledo. In: *Anuario de historia del derecho español*, 1975, n. 45, p. 341-488.

GERBET, M. C. *Las noblezas españolas en la Edad Media*. Siglos XI-XV. Madrid: Alianza, 1997.

GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: *Revista Brasileira de História*, set.90/fev. 91, v. 1, n. 21, p. 09-20.

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

GIORDANO, M. L. La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556). In: *Hispania Sacra*, enero-junio 2010, p. 43-91.

GITLITZ, D. M. Hybrid conversos in the "Libro llamado del Alboraique". In: *Hispanic Review*, 1992, n. 1, p. 1-17.

GITLITZ, D. M. *Secrecy and Deceit*. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque: University of New Mexico, 1996.

GLATZER, M. Crisis de fé judía en España a fines del siglo XIV y principios del XV. In: ALCALÁ, A (org.). *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995, p. 55-68

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. ¿Re-conquista? Un estado de la cuestión. In: BENITO RUANO, E. (org.). *Tópicos y realidades de la Edad Media (I)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000, p. 155-178

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. Repartimientos andaluces del siglo XIII. Perspectiva de conjunto y problemas. In: *Historia, Instituciones, Documentos*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1987, n. 14, p. 103-122.

GONZÁLEZ SALINERO, R. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad Tardía: entre la convivência y la controversia*. Barcelona: Riopiedras, 2006.

GONZÁLEZ SALINERO, R. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología; CSIC, 2000a.

GORDON, M.M. *Assimilation in American Life*. The Role of Race, Religion, and National Origins. New York: Oxford University, 1996. A primeira edição desta obra data de 1964.

GORENSTEIN, L; CARNEIRO, M.L.T. *Ensaio sobre a intolerância*. Inquisição, marranismo e anti-semitismo. São Paulo: Humanitas, 2005.

GOZALBES, E. Algunos datos sobre las comunidades judías en el Occidente romano. In: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 2000, n. 36, p. 183-202.

GOZALBES, E. La Diáspora y el origen de las comunidades judías en el Occidente romano. In: *Judaísmo, Sefarad, Israel*. Actas del II Encuentro sobre Minorías Religiosas. Cuenca, 2002, p. 51-80.

GRAETZ, H. *History of the jews*. London: Bela Löwy, 1904, v. 4.

GUAL CAMARENA, M. El Cancionero de Baena como fuente histórica. In: *Anuario de estudios medievales*, 1967, n. 4, p. 613-626.

GUERTZENSTEIN, D. S. S. Bíblia Hebraica na Literatura Rabínica. In: *Revista Vértices*, 2013, v. 15, p. 7-26.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 103-133.

HEERS, J. *Occidente durante los siglos XIV y XV. Aspectos econòmicos y sociales*. Barcelona: Labor, 1976.

HERNÁNDEZ FRANCO, J. *Sangre limpia, sangre española*. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII). Madrid: Cátedra, 2011.

HOWELL, V. La rebelión de Toledo-1449. In: BENITO RUANO, E. [et. al.]. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002, p. 19-28.

IANCU-AGOU, D. Le diable et le juif. Représentations médiévales iconographiques et écrites. In: *Le diable au Moyen Âge*. Paris, 1979.

IZQUIERDO BENITO, R. Espaço y sociedad en la Sefarad Medieval. In: LÓPEZ ALVAREZ, A. M.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords). *Juderías y sinagogas de la Sefarad Medieval*. Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (2001). Toledo. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, p. 29-56.

IZQUIERDO BENITO. Los judíos de Toledo en el contexto de las ciudades. In: *Espacio, Tiempo y Forma*. História Medieval. Serie III. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 1993, t. 6, p. 79-102.

JACQUART, D. La escuela de traductores. In: CARDAILLAC, L. *Toledo, siglos XII-XIII*. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia. Madrid: Alianza, 1992, p. 183-198.

JOSÉ CANO, M. *Introducción*. In: SELOMOH IBEN VERGA. *La Vara de Yehudah (Shebét Yehuda)*. Introducción, traducción y notas de María José Cano. Barcelona: Rio Pedras, 1991, p. 9-17.

KESSLER, E.; WENBORN, N (Ed.). *Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Cambridge: University Cambridge, 2005.

KOCHAKOWICZ, L. Heresia. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, v. 12, p.301-325.

KOLATCH, A. J. *Livro judaico dos porquês*. São Paulo: Sêfer, 2001.

KRIEGL, M. Entre "question" des nouveaux-chrétiens et expulsion des juifs: la double mentalité des proces d'exclusion dans l'espagne du xve siecle. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 1, p. 171-194.

KRIEGL, M. Judeus. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, v. 2.

LACAVE, J. L. Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 13-

26.

LADERO QUESADA, M. A. El número de judíos en la España de 1492: los que se fueron. In: ALCALÁ, A (org.). *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995, p. 170-180.

LADERO QUESADA, M. A. *España en 1492*. Historia de América Latina (I). Madrid: Hernando, 1978.

LADERO QUESADA, M. A. Sevilla y los conversos: los “habilitados” en 1495. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 47-68.

LE GOFF, J. *A bolsa e a vida*. A usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 1998.

LE GOFF, J. *A Idade Média e o dinheiro: ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LE GOFF, J. As raízes medievais da intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, F. (dir.). *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 38-41.

LE GOFF, J. *El orden de la memoria*. El tiempo como imaginario. Barcelona: Paidós, 1991a.

LE GOFF, J. *La Civilización del Occidente Medieval*. Barcelona: Paidós, 1999.

LE GOFF, J. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1985.

LE GOFF, J. *Mercadores e Banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991b.

LE GOFF, J. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, J. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, J. *O maravilhoso e quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990.

LE GOFF, J. *Para uma outra Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

LE GOFF, J. TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São

Paulo: Edusc, 2006, 2v.

LEÃO, A. V. Questões de linguagem nas Cantigas de Santa Maria, de Afonso X. In: *SCRJPTA*, 2000, v. 4, n. 7, p. 11-24.

LÉON TELLO, P. Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla e León. In: *Medievalia*, 1989, n. 8, p. 223-252.

LÉON TELLO, P. *Judíos de Toledo*. Madrid: CSIC, 1979, t. 1.

LEÓN TELLO, P. Um aire de éxito: la judería. In: CARDILLAC, L. (dir.). *Toledo, siglos XII y XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1992, p. 131-143.

LÉON, A. *Concepção Materialista da Questão Judaica*. São Paulo: Global, 1981.

LEVINE MELAMMED, R. *Women in Spanish Crypto-Judaism, 1492-1520*. Waltham: Brandeis University, 1982.

LIPINER, E. *Santa Inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Documentário, 1977.

LÓPEZ MARTÍNEZ, N. Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo XV. Ambientación y principales escritos. In: *Anuario de historia de la Iglesia*, 1992, n. 1, p. 39-70.

LÓPEZ PAYER, M. G; ROSADO LLAMAS, M. D. *La Batalla de las Navas de Tolosa: historia y mito*. Jaén: Caja Rural Jaén, 2001.

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

MACCOBY, H. *Antisemitism and modernity. Innovation and continuity*. New York: Routledge, 2006.

MACCOBY, H. *O judaísmo em julgamento. Os debates Judaico-Cristãos na Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MACKAY, A. Popular Movements and pogroms in fifteenth-century Castile. In: *Past & Present*, 1972, n. 55, p. 33-67

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Campinas: Pontes, 1997.

MARQUES, W. Metodologia de Pesquisa em Análise do Discurso Face aos Novos Suportes Midiáticos. In: *Domínios de lingu@gem*. Revista Eletrônica de Linguística, 2011, v. 5, n. 1, p. 58-73. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem>>. Acesso em: 10 de março de 2014.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Barcelona: Bellaterra, 2006.

MARTIN, J. L. *La Edad Media en España*. El predominio cristiano. Madrid: Anaya, 1995.

MARX, K. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

MEYUHAS GINIO, A. El concepto de perfidia judaica de la época visigoda en la perspectiva castellana del siglo XV. In: *Helmantica*, 1995, p. 299-311.

Millás Vallicrosa, J. M. San Vicente Ferrer y el antisemitismo. In: *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*. CSIC: Madrid, enero-1950, v. 10:1, p. 182-184.

MINGUEZ FERNANDEZ, J. M. Ganadería, aristocracia y Reconquista en la Edad Media castellana. In: *Hispania*, 1982, v. 42, n.151, p. 341-354.

MITRE FERNÁNDEZ, E. Los "sacramentos sociales". La óptica del medievalismo. In: *Ilu*. Revista de Ciencias de las Religiones, 2014, n. 19, 147-171.

MITRE FERNÁNDEZ, E. *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III: el pogrom de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1994

MONSALVO ANTÓN, J. M. Centralización monárquica castellana y territorios concejiles. Algunas hipótesis a partir de las ciudades medievales de la región castellano-leonesa. In: *Anales de la Universidad de Alicante Historia Medieval*, 2000-2002, n. 13, 1984, p. 6-116.

MONSALVO ANTÓN, J.M. *Atlas Histórico de la España Medieval*. Madrid: Síntesis, 2014.

MONSALVO ANTÓN, J.M. El enclave infiel: el ideario del "otro" judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla. In: LÓPEZ OJEDA, E. (Coord.). *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

MONSALVO ANTÓN, J.M. Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma. In: *Studia historica*. Historia medieval, 1984, n. 2, p. 109-138.

MONSALVO ANTÓN, J.M. Los mitos cristianos sobre crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo. In: GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (Ed.). *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2002, p. 13-87.

MONSALVO ANTÓN, J.M. *Teoría y evolución de un conflicto social*. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media. Madrid: Siglo XXI, 1985.

MONTES ROMERO-CAMACHO, I. Antisemitismo sevillano en la Baja Edad Media: el pogrom de 1391 y sus consecuencias. In: *La sociedad medieval andaluza, grupos no privilegiados*. Actas del III coloquio de Historia Medieval Andaluza, 1984, p. 57-76

MONTES ROMERO-CAMACHO, I. El antijudaísmo y antisemitismo sevillano hacia la minoría hebrea. In: *Los Caminos del Exilio*. Segundos Encuentros Judaicos de Tudela, 7, 8 y 9 de noviembre de 1995. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 1996, p. 73-157

MONTES ROMERO-CAMACHO, I. Juan Sánchez de Sevilla, antes Samuel Abravanel, un modelo de converso sevillano anterior al asalto de la judería de 1391. Datos para una biografía. In: *Aragón en la Edad Media*, 1999, n. 14-15, 2, p. 1099-1114

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

MORALES MUÑIZ, D. C.; CARO DOBÓN, L. La muerte del rey Alfonso XII de Castilla. In: *Hidalguía*. 2013, n. 358-359, p. 293-321.

NARBONA VIZCAÍNO, R. Los conversos de judío. Algunas reflexiones sobre una bibliografía de historia urbana medieval. In: SABATÉ, F.; DENJEAN, C. (éds.). *Chrétiens et juifs au moyen age: sources pour la recherche d'une relation permanente*. Tables Rondes a Carcassonne (23 - 25 octobre 2003). Lleida: Milenio, 2006, p. 235-250.

NETANYAHU, B. *The origins of the Inquisition in fifteenth century Spain*. New York: Review, 2001.

NIRENBERG, D. El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval. In: *Edad Media*. Revista de Historia, 2000, v.1, n.3, p. 39-60.

NIRENBERG, D. Race and the Middle Ages. The Case of Spain and Its Jews. In: GREER, M. R.; MIGNOLO, W. D; QUILLIGAN, M. (ed.). *Rereading the black legend*. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires. Chicago: University of Chicago, 2007, p. 71-87.

NIRENBERG, D. Was there race before modernity? The example of 'Jewish' blood in late medieval Spain. In: ELIAV-FELDPN, M.; ISAAC, B.; ZIEGLER, J. (Eds). *The Origins of Racism in the West*. Cambridge: Cambridge University, 2009, 232-264.

NOVINSKY, A. *Cristãos Novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

O' GRADY, J. *Heresia: o jogo do poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. São Paulo: Mercuryo, 1994.

ORFALI LEVI, M. El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 1, p. 117-134.

ORFALI LEVI, M. *El Tratado "De Iudaicis erroribus ex Talmut" de Jérónimo de Santa Fe*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

ORFALI LEVI, M. Establecimiento del estatuto de limpieza de sangre en el monasterio de los Jerónimos de Guadalupe. In: *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1980, p. 245-250.

ORFALI LEVI, M. *Talmud y Cristianismo*. Historia y causas de um conflicto. Barcelona: Riopiedras, 1998.

ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2012.

PANOFSKY, E. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

PASTORE, S. *Una herejía española*. Conversos, alumbrados y Inquisición (1449-1559). Traducción de Clara Álvarez Alonso. Madrid: Marcial Pons, 2010.

PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Unicamp, 1993, p.61-105.

PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso*. Uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Unicamp, 1988.

PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. *Os judeus na Espanha*. São Paulo: Giordano, 1994.

PÉREZ FERREIRO, E. El tratado de Torquemada y la controversia estatutaria en la décimoquinta centuria. In: BENITO RUANO, E. [et. al.]. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002, p. 75-86.

PEREZ, B. Une noblesse em débat au XV^e siècle: sang, honneur, vertu. In: CARRASCO, R.; MOLINIÉ, A.; PEREZ, B. (dir.). *La pureté de sang em Espagne*. Du lignage à la "race". Paris: Université Paris-Sorbonne, 2011, p. 95-112.

PÉREZ, J. *Historia de uma tragedia*. La expulsión de los judíos de España. Barcelona: Crítica, 2009.

PESAVENTO, S. J. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PIQUERAS HABA, J. Los judíos y el vino en España. Siglos XI-XV. Una geografía histórica. In: *Cuadernos de Geografía*, 2004, n. 75, p. 17-41.

POLIAKOV, L. *De Cristo aos judeus da corte: História do anti-semitismo I*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

POLIAKOV, L. *De Maomé aos Marranos: História do anti-semitismo II*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Expresiones de la religiosidad Cristiana en los procesos contra los judaizantes del tribunal de Ciudad Real/Toledo, 1483-1507. In: *En la España Medieval*, 1990, n. 13, p. 303-330.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Judeoconvertos y monarquía: um problema de opinión pública. In: NIETO SORIA, J. M. (org.). *La monarquía como conflicto en la Corona Castellano-Leonesa (ca. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, 2006, p. 299-358.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. In: *En la España medieval*. Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 1999, n. 22, p. 369-393.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Los judeoconvertos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos: una interpretación de conjunto. In: *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie IV, Historia Moderna. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 1993a, t. 6, p. 25-38.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos (1483-1507). In: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1997, Tomo 194, Cuaderno 1, p. 83-142.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Ser judeoconverso en la corona de Castilla en torno a 1492. *Kalakorikos*: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno, 2005, n. 10, p. 37-56.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Sobrevivir a la Inquisición: El proceso de Diego de Alba (1497-1498). In: *En la España medieval*. Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 2006, n. 29, p. 347-357.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. *Una élite de poder*: los judeoconvertos en la Corte de los reys católicos. Madrid: Sigilo, 1993.

RAY, J. *La frontera sefardí*. La Reconquista y la comunidad judía en la España medieval. Madrid: Alianza, 2009.

REPRESA RODRÍGUEZ, A. Una carta de esponsales y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos. In: *Encuentros en Sefarad*: Actas del Congreso Internacional "Los Judíos en la Historia de España". Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, 1987, p. 33-40.

RESINES LLORENTE, L. *La catequesis en España*. Historia y textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

RICHARDS, J. *Sexo, desvio e danação*: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

RÍOS SALOMA, M. F. De la Restauración a la Reconquista. La construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX). In: *En la España Medieval*. Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 2005, n. 28, p. 379-414.

RODRÍGUEZ BARRAL, P. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X. In: *Anuario de Estudios Medievales*. Madrid: CSIC, 2007, n. 37(1), p. 213-243.

RODRÍGUEZ BARRAL, P. *La imagen del judío en la España Medieval*. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas. Girona: Universitat de Girona, 2008.

ROMANO, D. Aljama frente a judería, call y sus sinonimos. In: *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*. CSIC: Madrid, 1979, año 39, n. 2, p. 347-354.

ROTH, C. *A history of the marranos*. Illinois: Varda, 2001, p. 28. A primeira edição desta obra data de 1932.

ROTH, N. 1391 in the Kingdom of Castile, attacks on the jews. In: *Iberia Judaica III*, 2011, p. 19-48

ROTH, N. Los judíos murcianos desde el reinado de Alfonso X al de Enrique II. In: *Miscelánea Medieval Murciana*. Murcia: Universidad de Murcia, 1989, v. 15, p. 26-51.

ROTH, N. The jews and the Muslim Conquest of Spain. In: *Jewish Social Studies*, n. 38, 1976, p. 145-158.

ROUND, N. G. La rebelión toledana de 1449. *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 1966, Tomo 16, p. 385-446.

ROUSSIAUD, J. Sexualidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, v. 2.

RUCQUOI, A. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

RUCQUOI, A. Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV. In: *Os "últimos fins" na cultura ibérica dos séculos XV-XVIII*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1997, p. 113-135.

RUCQUOI, A. Noblesse des conversos? In: BATTESTI PELEGRIN, J. (coord.) *"Qu'un sang impur..." Les Conversos et le pouvoir en Espagne á la fin du moyen âge*. Actes du deuxième colloque d'Aix-en-Provence 18-19-20 novembre 1993. Université de Provence, 1997, p. 89-108.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L. La política antijudaica del obispo Don Gutierre de Toledo (1377-1389). In: *Archivos Leoneses*, 1974, n. 55-56, p. 263-289.

RUIZ GÓMEZ, F. Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 111-152.

RUIZ TABOADA, A. *La vida futura es para los devotos*. La muerte en el Toledo medieval. Madrid: Ergastula, 2013.

RUIZ, T. Judíos y cristianos en el ámbito urbano bajomedieval: Avila y Burgos, 1200-1350. In: In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de

Compostela, 1994, t. 2, p. 69-94.

RUIZ, Teofilo F. *Spain's Centuries of Crisis, 1300-1474*. Oxford: Blackwell, 2007

RUSSELL, J. B. *Lucifer*. El diablo en la Edad Media. Barcelona: Laertes, 1995.

SANCHEZ SAUS, R. *Caballería y linaje en la Sevilla medieval: estudio genealógico y social*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1989.

SANCOVSKY, R. R. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta, 2010.

SANSY, D. Jalons pour une iconographie médiévale du juif. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 1, p. 135-169.

SANTIAGO-OTERO, H; REINHARDT, K. Escritos de polémica antijudía en lengua vernácula. In: *Medievalia* 2, 1993, p. 185-95.

SANZ GONZÁLEZ, M. Los Judíos en el Fuero Real. In: *Glossae: European Journal of Legal History*, 2012, n. 9, p. 110-141.

SCHMITT, J.C. A história dos marginais. In: LE GOFF, J.; CHARTIER, R.; REVEL, J. (Org.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SENA PERA, J. P. Abraão e o Verus Israel entre Paulo e Justino. In: *Ciências da Religião. História e Sociedade*, 2011, v.9, n.1, p. 94-115.

SERRANO, L. *Los conversos Don Pablo de Santa Maria y Don Alfonso de Cartagena*. Madrid: Escuela de Estudios Hebraicos, 1942

SICROFF, A. *Los estatutos de limpieza de sangre*. Controversias entre los siglos XV y XVII. Madrid: Taurus, 1985.

SILVA, A. C. L. F. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. In: *Cronos: Revista de História*. Pedro Leopoldo: Faculdade de Ciências Humanas de Pedro Leopoldo, 2002, n. 6, p. 194-223.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 73-102.

SIMON, M. *Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans L'Empire Romain*. Paris: Boccard, 1964.

STALLAERT, C. La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad. In: TOUS, P. J.; NOTTEBAUM, H. (ed.). *El olivo e la espada*. Estudios sobre antisemitismo en España (siglos XVI-XX). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003, p. 1-27.

STREFLING, S. R. *Igreja e poder: Plenitude do Poder e Soberania popular em*

Marsílio de Pádua. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Benedicto XIII ¿Antipapa o papa? (1328-1423)*. Barcelona: Ariel, 2002.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Historia del reinado de Juan I de Castilla*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1977.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: RIALP, 1988.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *La expulsión de los judíos de España*. Madrid: Mapfre, 1991.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *La expulsión de los judíos*. Un problema europeo. Barcelona: Ariel, 2012.

SUDHOFF, K. *Epistola et regimen Alphontii Cordubensis de pestilentia*. Archiv für Geschichte der Medizin, 3, 1909, p. 223-226.

SURTZ, R. E. Características principales de la literatura escrita por judeoconversos: algunos problemas de definición. In: ALCALÁ, A (org.). *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ambito, 1995, p. 547-556.

TAVARES, M. J. F. O criptojudáismo: a afirmação da alteridade dos cristãos novos portugueses. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na História*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 1, p. 311-324.

THOMPSON, A. From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event. In: MUESSIG, C. (Ed.). *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2002, p. 13-37

TOAFF, A. *Pasque di sangue*. Ebrei d'Europa e omicidi rituali. Bologna: Società editrice il Mulino, 2007.

TOLAN, J. Introducción. In: PEDRO ALFONSO DE HUESCA. *Diálogo contra los judíos*. Texto latino de Klaus-Peter Mieth; traducción de Esperanza Ducay; coordinación de María Jesús Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.

TÖPFER, B. Escatología e milenarismo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, v. 1.

TORRES, M. S. H. Limpieza de sangre: ¿Racismo en la edad moderna? In: *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*. Asociación Tiempos Modernos, 2003, n. 9. Disponible em: <www.cervantesvirtual.com>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2013.

VALDEÓN BARUQUE, J. *Alfonso X el Sabio: la forja de la España moderna*.

Madrid: Temas de Hoy, 2003.

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

VALDEÓN BARUQUE, J. *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid: Siglo XXI, 1979.

VALDEÓN BARUQUE, J. *Los judíos de Castilla y la Revolución Trastámara*. Secretariado de Publicaciones: Universidad de Valladolid, 1968.

VALDEÓN BARUQUE, J. Los judíos en la España Medieval. De la aceptación al rechazo. In: MORENO KOCH, Y.; IZQUIERDO BENITO, R. (coord.). *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*. XIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Univesidad de Castilla-La Mancha. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, p. 11-24.

VALDEÓN BARUQUE, J. *Pedro I el cruel y Enrique de Trastámara ¿ La primera guerra civil española?* Madrid: Aguilar, 2002.

VALDEÓN BARUQUE, J.; PÉREZ, J.; JULIÁ, S. *Historia de España*. Colección Austral. Madrid: Espasa, 2003.

VALLE RODRÍGUEZ, C. *El mundo judío*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1976.

VALLE RODRÍGUEZ, C. En los orígenes del problema converso. In: BENITO RUANO, E. [et. al.]. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002, p. 29-74.

VARANDAS, A. A Idade Média e o Bestiário. In: *Medievalista on line*, 2006, ano 2, n. 2, p. 1-53.

VELHO, G. *Um antropólogo na cidade: ensaios de Antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VIDAL DOVAL, R. La matriz medieval de la disidencia en Castilla en siglo XVI: la herejía judaizante y la controversia sobre los conversos. In: GARCÍA PINILLA, I. J. (coord.). *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI*. Ciudad Real: Almud, 2013, p. 13-28.

VIDAL DOVAL, R. *Misera Hispania*. Jews and conversos in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*. Oxford: Committee, 2013.

VIDAL DOVAL, R. Predicación y Persuasión: Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412. In: *Revista de poética medieval*, n. 24, 2010, p. 225-243

VON STUCKRAD, K. (Ed.). *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden: Brill, 2006.

WENZEL, S. The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research. In: *Speculum*. Medieval Academy of America, jan. 1968, n.1, v. 43, p. 1-22.

WOLFF, P. The 1391 program in Spain. Social crisis or not? In: *Past and Present*, 1971, n. 50 (1), p. 4-18.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 7-72.

YERUSHALMI, J. H. *Assimilation and Racial Anti-Semitism*. The Iberian and the German Models. New York: Leo Back Institute, 1982, p. 1-38.

ZAREMSKA, H. Marginais. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, v. 2, p. 121-135.

ANEXO

Anexo 1: Xilogravura do animal híbrido *alborayque*

Fonte: Alborayque, 2005