

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

JORDÂNIA LOPES DE FREITAS

**O “OUTRO” SOB O OLHAR CRISTÃO:**  
REPRESENTAÇÃO DOS JUDEUS NA *DISPUTA DE*  
*TORTOSA* (HISPÂNIA, 1º QUARTO DO SÉCULO XV)

VITÓRIA  
2015

**JORDÂNIA LOPES DE FREITAS**

**O “OUTRO” SOB O OLHAR CRISTÃO:  
REPRESENTAÇÃO DOS JUDEUS NA *DISPUTA DE  
TORTOSA* (HISPÂNIA, 1º QUARTO DO SÉCULO XV)**

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

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman.

**VITÓRIA  
2015**

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

Freitas, Jordânia Lopes de, 1982-  
F866o O “outro” sob o olhar cristão: representação dos judeus na Disputa de Tortosa (Hispania, 1º quarto do século XV) / Jordânia Lopes de Freitas. – 2015.  
144 f.: il.

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

1. Santa Fé, Jerônimo de. 2. Cristãos. 3. Judeus. 4. Liberdade religiosa. 5. Representações sociais - Aspectos religiosos. 6. Tortosa (Espanha) – História. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

**JORDÂNIA LOPES DE FREITAS**

**O “OUTRO” SOB O OLHAR CRISTÃO:  
REPRESENTAÇÃO DOS JUDEUS NA *DISPUTA DE  
TORTOSA* (HISPÂNIA, 1º QUARTO DO SÉCULO XV)**

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

Aprovada em                    de                    de 2015.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

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

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lyslei de Souza Nascimento  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Érica Cristhyane Morais da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo

Aos meus pais Izabel e Bolivar (*in memoriam*).

A Belinha, Vânia, Jeovane e Manoel, razão de minha vida.

*“Não repreendas o zombador porque te odiará; repreende o sábio, e ele te agradecerá.” (Pv 9.8)*

*“Pois a cólera do homem não é capaz de cumprir a justiça de Deus. ”  
(Tg 1.20)*

*“Graças sejam dadas a Deus, que por Cristo nos carrega sempre em seu triunfo e,  
por nós, expande em toda parte o perfume do seu conhecimento. ”  
(2 Cor 2. 14)*

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, pela iluminação e força na conclusão desta etapa em minha vida.

Ao professor Sergio Alberto Feldman, por convidar-me a ingressar no mestrado; pela orientação e paciência inesgotável.

Ao professor Gilvan Ventura da Silva, pela consideração e presteza em rever, cuidadosamente, boa parte da produção desta pesquisa.

À professora Érica Cristhyane Morais da Silva, pelas importantes dicas e correções referentes à elaboração desta dissertação.

À professora Lyslei de Souza Nascimento, por aceitar participar da banca de defesa.

A Manoel Fagundes Neto, pelo apoio e material concedido para a realização deste trabalho.

À Méris Jordão Cunha e seu esposo, Alexssander, pela cooperação constante desde a época da graduação.

A Izaías Porto Pinheiro, por não poupar esforços em prestar ajuda.

À Kellen Jacobsen Follador, por dividir comigo a disciplina do estágio obrigatório, e a José Mário Gonçalves pelas informações prestadas e materiais cedidos no decorrer do curso de mestrado.

A Capes, pelo apoio financeiro ao desenvolvimento desta pesquisa.

## RESUMO

Esta pesquisa objetiva identificar os motivos que levaram Benedito XIII e o judeu converso, Jerônimo de Santa Fé, a realizar a Disputa de Tortosa, em 1413-14. Destaca que os judeus das comunidades aragonesas foram vítimas de intolerância religiosa, sendo considerados infiéis, pecadores, avaros e praticantes de usura. No *relato cristão da Disputa de Tortosa*, redigido pelo escrivão papal, verifica-se a oposição aos polemistas judeus e à autoridade dos escritos do Talmude, que passou a ser visto como uma literatura em que se poderia encontrar a verdade cristã, bem como atestaria a vinda do Messias. Na averiguação desse conflito religioso ocorrido no reino de Aragão, faz uso de uma metodologia que se baseia na Análise do Discurso e, no pressuposto teórico de Roger Chartier acerca da representação do discurso cristão e da forma como este foi recebido pelos judeus. Aponta como resultados que o discurso de Jerônimo de Santa Fé, tendo o apoio de Benedito XIII, foi proferido na tentativa de dissuadir os judeus, ao se denegrir o Talmude, quanto à legitimidade da religião católica com vistas à afirmação da identidade cristã. O discurso de Jerônimo foi contestado pelos rabinos participantes do debate e a resposta judaica, referente à crítica cristã, foi apresentada com o objetivo de minimizar os efeitos devastadores para a crença judaica.

**Palavras-chave:** Identidade cristã – Jerônimo de Santa Fé – Intolerância religiosa – Representação – Debate judaico-cristão.



## **ABSTRACT**

This research aims to identify the reasons why Benedict XIII and the converted Jew, Jerome of Santa Fe, to perform the Dispute of Tortosa in 1413-14. It points out that the Jews of the Aragonese communities were victims of religious intolerance and are considered infidels, sinners, greedy and usury practitioners. In the Christian story of the Dispute of Tortosa, written by the papal scribe, there is opposition to Jewish polemicists and authority of the writings of the Talmud, which was seen as a literature in which one could find the Christian truth and attest to Messiah's coming.

In the investigation of this religious conflict occurred in the kingdom of Aragon, makes use of a methodology which is based on Discourse Analysis and the theoretical assumption Roger Chartier about the representation of Christian discourse and how it was received by the Jews. Points as results Jerome's speech of Santa Fe, with the support of Benedict XIII, was given in an attempt to dissuade Jews, by denigrating the Talmud, about the legitimacy of the Catholic religion with a view to affirming the Christian identity. The Jerome speech was challenged by participants in the debate rabbis and Jewish response, referring to the Christian critique, it was presented with the objective of minimizing the devastating effects to the Jewish belief.

Keywords: Christian Identity - Jerome Santa Fe - Religious intolerance - Representation - Jewish-Christian debate.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....11

### CAPÍTULO 1

A DIFUSÃO DO ANTIJUDAÍSMO MEDIANTE A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ *VERSUS* ALTERIDADE JUDAICA.....19

A condição religiosa dos judeus na Hispânia: discussão historiográfica.....27

A formação das comunidades judaicas hispânicas e seus conflitos internos e externos.....32

A Igreja e a questão judaica: de Inocêncio III (1198-1215) ao Cisma do Papado.....40

### CAPÍTULO 2

DISCURSO RELIGIOSO CRISTÃO E INTOLERÂNCIA JUDAICA NA PENÍNSULA IBÉRICA.....51

Os estatutos jurídicos cristãos e os judeus.....51

As conversões forçadas no Reino de Aragão (1391) e seus desdobramentos.....65

O discurso religioso cristão e suas implicações para a Disputa de Tortosa.....76

### CAPÍTULO 3

A *DISPUTA DE TORTOSA* E SUAS REPRESENTAÇÕES.....85

Jerônimo de Santa Fé: dados biográficos.....85

<i>Relato cristão da Disputa de Tortosa e seu contexto histórico</i> .....	89
A representação cristã e a conformação do estigma judaico.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	135
ANEXO-Mapa da Península Ibérica na Idade Média Tardia.....	144

## INTRODUÇÃO

A Disputa de Tortosa (1413-4) é caracterizada, no relato cristão, como um acontecimento em que os rabinos judeus são obstinados em defender sua crença, baseada no Talmude, de maneira equivocada; o que propicia a formação de um cenário repleto de conflitos de natureza religiosa. Jerônimo de Santa Fé, rabino que apostasiou e na sequência combateu os judeus, liderou a polêmica como representante do lado cristão na Disputa de Tortosa. O ex-rabino atribuiu a causa da discordância de interpretação, acerca da figura do Messias, aos líderes espirituais das comunidades judaicas. Também procurou convencer seus antigos correligionários de que as evidências encontradas nos próprios escritos judaicos corroboravam a tese da verdade cristã. Tais relatos estão contidos nos protocolos latinos, em que se verifica um inflamado discurso visando à conversão de judeus.<sup>1</sup>

As disputas entre judeus e cristãos remontam às origens do cristianismo. No contexto analisado, tinha ocorrido uma conversão em massa de judeus, realizada à força, nos reinos ibéricos. Os eclesiásticos tomavam medidas de precauções para que os convertidos ao cristianismo não mantivessem contato com os judeus e, assim, aprendessem com seus erros. Alguns historiadores afirmaram que o conflito entre judeus, cristãos e conversos, produzido em 1391 e levado adiante no século XV, era de natureza econômica e social; mas não religiosa. Esta interpretação foi defendida por Wolff, Valdeón Baroque. No século XV, a importância econômica e financeira dos judeus sefarditas já estava bastante fragilizada. Nossa análise dos conflitos entre judeus e cristãos não exclui a necessidade da busca de compreensão dos diversos níveis (cultura, religião, política e economia); os quais coincidem direta ou indiretamente com o objeto desta pesquisa. Não resta dúvida de que as motivações e os interesses econômicos estiveram mesclados com argumentos religiosos; mas acreditamos que estes tiveram papel primordial e mais profundo. O que motivou os eclesiásticos, a realizar o Debate de Tortosa, foi a comprovação da forma como

---

<sup>1</sup> Para definição de datas, utilizamos referências correspondentes ao período da Era cristã. As exceções serão acompanhadas da sigla a.C. (antes de Cristo).

eram estabelecidas a vida religiosa, intelectual e moral dos judeus e a possibilidade de conversão destes ao cristianismo.

Correntes historiográficas modernas apresentam a tendência de considerar conversos e judeus como partes distintas de um mesmo setor social; mas essa atitude equivale a transpor ao século XV juízos de valor a situações que são atuais. A documentação daquela época apresenta um quadro bastante diversificado já que o judaísmo não era questão de etnia tampouco de economia, mas sim de religião (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 235). Com base em Baer (1981), acreditamos que os conflitos judaico-cristãos partiram de motivação política e religiosa. Assim também entende Suárez Fernández (1992, p. 166), ao salientar que as fontes documentais relacionadas ao antijudaísmo medieval apresentam, primeiramente, a motivação religiosa como propulsora das violências infligidas aos judeus.

Conforme Maccoby (1996, p. 101), a realização do Debate foi vista por Benedito XIII como uma boa chance para conquistar o apoio e aprovação dos eclesiásticos, garantindo assim sua manutenção como papa. Em concordância com essa argumentação, Orfali Levi (1987, p. 28) chama a atenção para o fato de que o pontificado de Benedito XIII, em Peniscola, constituía cisma dentro da cristandade. Então, Benedito XIII se propôs a converter os judeus aragoneses na tentativa de fortalecer seu pontificado.

A respeito do título desta pesquisa, faz-se necessário fazer algumas delimitações com relação ao recorte cronológico. Centrarei minha análise na Baixa Idade Média,<sup>2</sup> em especial, no primeiro quarto do século XV, sem esquecer que houve um período de perseguição aos judeus, inclusive com massacres, em fins do século XIV em alguns reinos hispânicos peninsulares. Isso influenciou no desenvolvimento da representação depreciativa que os prelados cristãos fizeram dos judeus e suas crenças. Reconhecida a heterogeneidade dos reinos hispânicos, decidi concentrar minha atenção no reino de Aragão já que neste local se desenvolveu a Disputa de Tortosa.

---

<sup>2</sup> Neste trabalho, utilizaremos a divisão da Idade Média em três períodos principais: Alta Idade Média (meados do século VIII ao X); Idade Média Central (do século XI ao XIII) e Baixa Idade Média (do século XIV a meados do XVI) (FRANCO JÚNIOR, 2006).

A relevância científica de nosso tema consiste, portanto, em propor uma abordagem mais detalhada sobre a Disputa de Tortosa uma vez que este assunto foi pouco explorado, sob o ponto de vista histórico, nas pesquisas acadêmicas do Brasil.<sup>3</sup> Dessa maneira, nossa intenção é contribuir com as discussões sobre intolerância e discriminação às minorias, de cunho religioso. Não buscamos fazer comparações diretas de acontecimentos da sociedade contemporânea com o que teve lugar em determinada época e lugar na sociedade medieval. Pensamos que é válida uma explicação e problematização da natureza, das origens, do alcance e dos resultados do tratamento aplicado às minorias existentes no medievo, em especial, os judeus.

A partir da década de 1980, algumas obras que analisam a Disputa de Tortosa foram traduzidas para a língua castelhana e inglesa, sendo que apenas uma delas foi publicada no Brasil. Esse número é bastante pequeno comparado com a quantidade dos estudos publicados no exterior. Além disso, a maioria destes trabalhos possui interesse na análise do debate judaico-cristão, em geral, ou ocupa-se apenas de uma biografia de Jerônimo de Santa Fé; o que implica numa análise superficial de tal conflito. Dessa maneira, nossa intenção é contribuir para a ampliação da discussão sobre a motivação do Debate de Tortosa, privilegiando uma perspectiva de análise histórica centrada nas relações de poder.

Nosso objetivo é discutir a *problemática*: por que a necessidade de a cúpula da Igreja desenvolver um novo debate (Tortosa), no reino de Aragão, entre cristãos e judeus no início do século XV?

Como *hipótese do trabalho*, pretendemos demonstrar que a representação negativa dos judeus e o estigma (incrédulos, obstinados em rejeitar a verdade) a eles imputado visava levar à conversão dos judeus e, com isso, proporcionar *credibilidade à identidade cristã*, como vemos no caso de Jerônimo de Santa Fé ao intervir na Disputa de Tortosa valendo-se da prerrogativa, confirmada por Benedito XIII, como representante do lado cristão.

---

<sup>3</sup> No banco de teses e dissertações e também no campo de busca de periódicos, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pesquisa de Nível Superior (CAPES), não encontramos trabalhos específicos, em português, sobre a Disputa de Tortosa. Encontramos um trabalho relevante, no âmbito histórico, que trata da polêmica religiosa entre judeus e cristãos na Península Ibérica no século XV, mas sua temática principal possui recorte espacial em Portugal: Campos (2005).

Procuraremos entender, como *principal objetivo*, o papel e o rol de interesses dos religiosos na estigmatização e representação negativa dos judeus com base na análise do Talmude.

Elencamos como *objetivos específicos*: problematizar as interpretações tanto de cunho religioso como laico (medidas de leis e ordenanças) que influenciaram na afirmação da identidade cristã; analisar e criticar a construção do discurso religioso cristão, que culminou na representação negativa e no estigma dos judeus mediante o descrédito do Talmude; correlacionar fatores político, econômico e social, em 1391 e após, com a questão do acirramento da intolerância aos judeus no reino de Aragão.

O *corpus* documental é composto pelos seguintes títulos: *Bula de Benedito XIII contra os judeus espanhóis* (1415) e o *Relato cristão sobre o Debate de Tortosa* (1413-14). O primeiro documento trata dos aspectos político e religioso acerca dos judeus e sua crença. Esta bula consta de temáticas variadas, sendo que está dividida em doze incisos, que discorrem sobre a proibição dos judeus construírem sinagogas; proibição de judeus exercerem certos cargos; convivência considerada ilícita entre judeus e cristãos; proibição dos cristãos estabelecerem contatos com judeus; utilização de objetos que pudessem estigmatizar os judeus; entre outros.

Já o relato cristão acerca da Disputa de Tortosa, redigido pelo escrivão papal, originalmente em latim, é dividido em 68 sessões e contém 16 temáticas diferentes distribuídas aleatoriamente pelas sessões: crenças compartilhadas por judeus e cristãos e as discordâncias entre ambos; os 24 atributos do Messias; datas estabelecidas para a vinda do Messias; fato do Messias ter nascido no tempo da destruição do Templo de Jerusalém; a revelação do Messias no período da destruição do Templo; o Messias deveria ter vindo no ano em que se deu a Paixão de Jesus Cristo; as profecias sobre as obras do Messias, como a reconstrução do Templo, reunificação de Israel e a consolação de Jerusalém deveriam ser entendidas no sentido espiritual e não material; as 12 questões dos judeus a respeito dos atos realizados pelo Messias; lei mosaica; sacramento da eucaristia; a forma de composição dos livros do Talmude; um judeu deve acreditar em todo o conteúdo do Talmude (Lei, decisões legais, cerimônias, editos, comentários, inclusões ou novelas relativos ao Talmude) sem poder negar nada nele; pelo fato de

o Messias não ter vindo, os judeus não acreditam que esse deve ser tomado como artigo da fé judaica; distinção entre fé, Escritura e artigo de fé; <sup>4</sup> sobre abominações, heresias, obscenidades e absurdos contidos no Talmude e; por fim, os judeus foram enviados ao cativeiro por conta do ódio infundado e pecaminoso que devotaram a Jesus Cristo.

Neste estudo nos baseamos na Nova História Cultural como referencial teórico. Trata-se de uma convergência da Escola dos *Annales*; o termo Nova História Cultural denomina uma corrente historiográfica, que só começou a ser utilizado pelos historiadores culturais no final da década de 1980 (BURKE, 2005). Burke afirma que é perfeitamente possível vincular conceitos de teoria social — por exemplo, o de comunidade utilizado nesta pesquisa — à cultura já que dessa forma se permite o desenvolvimento de uma análise que privilegie não somente o geral, mas também leve em conta as particularidades de cada caso. A Nova História Cultural ou História Cultural do Social procura investigar e compreender os mecanismos pelos quais as construções simbólicas, ao classificar a realidade de acordo com determinados princípios de organização (isto é, representação do mundo, seres e coisas de maneira compreensível para os sujeitos) são capazes de definir, concomitantemente, a identidade destes.

Com o propósito de verificar a hipótese formulada partindo dos documentos disponíveis (textos escritos), utilizamos a metodologia da Análise do Discurso. Como

<sup>4</sup> O cânon da Bíblia hebraica foi fixado pelos judeus da Palestina. Os judeus aceitam somente os livros hebraicos e rejeitam aqueles escritos em grego, bem como os suplementos gregos de *Ester* e *Daniel*. A Bíblia hebraica (*Tanak*) contém 24 livros, divididos em três partes, a saber: Lei (*Torá*), Profetas (*Nebihim*) e Escritos (*Ketubim*). Os seguintes livros compreendem a Lei: *Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio*. Os Profetas contêm os livros de *Josué*, *Juízes*, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis, *Isaias*, *Jeremias* e *Ezequiel*; mais os “Doze”: *Oseias*, *Joel*, *Amós*, *Abdias*, *Jonas*, *Miqueias*, *Naum*, *Habacuc*, *Sofonias*, *Ageu*, *Zacarias* e *Malaquias*. Os Escritos são: *Salmos*, *Jó*, *Provérbios* e os “Cinco Rolos”, assim designados pois foram escritos, individualmente, para ser lido nas festividades judaicas: *Rute* no Pentecostes, *Cântico dos Cânticos* na Páscoa, *Eclesiastes* (“Coélet”) na festa dos Tabernáculos, *Lamentações* no aniversário da destruição de Jerusalém e *Ester* no Purim.

Já o cânon católico do “Antigo Testamento” é o mesmo da *Septuaginta* (LXX), versão traduzida, por volta de 200 a. C., do hebraico para o grego por judeus de Alexandria a pedido de Ptolomeu II. Os livros foram divididos em quatro partes: Pentateuco, Históricos, Poesia e Profecia. Alguns livros não pertencem à Bíblia hebraica mas entraram no cânon católico, os “deuterocanônicos”, pois fazem referência a um original hebraico ou aramaico, sendo eles: *Ester* (fragmentos gregos), 1 e 2 *Macabeus*, *Livro da Sabedoria* (“Sabedoria de Salomão”), *Eclesiástico* (“Sabedoria de Sirá”), *Baruc* (=Baruc 1-5), *Carta de Jeremias* (=Baruc 6), *Susana* (=Daniel 13), *Daniel 3.24-90* (é próprio do grego) e *Bel e o Dragão* (=Daniel 14). Os “apócrifos” não fazem parte do cânon, mas são usados esporadicamente por alguns Padres da Igreja e estudiosos. São eles: *Esdras I*, 3 e 4 *Macabeus*, *Odes* e *Salmos de Salomão*.



Le Goff (2006, p. 54), acreditamos que o documento não é inocente, ou seja, é produzido consciente ou inconscientemente por determinados sujeitos. Sendo assim, é preciso analisar o documento para descobrir suas condições de produção. Visando compreender os mecanismos discursivos, a Análise do Discurso busca problematizar as formas de leitura de um objeto e seu sujeito, levando em consideração as divergências de caráter da linguagem enquanto meio de criação de ideias. Para alcançar os princípios particulares de uma ideia, seja falada ou escrita, é indispensável comprometer-se em elucidar seu sentido simbólico e político (ORLANDI, 1996, p. 206).<sup>5</sup>

A Análise do Discurso visa a explicação e a avaliação crítica das condições de produção, circulação e consumo dos sentidos relacionados aos discursos produzidos na sociedade (PINTO, 1999, p. 7). É importante entender a forma como um texto diz as coisas, isto é, “como os elementos linguísticos, históricos e sociais que o compõem fazem sentido juntos” (SILVA, 2007, p. 102). Conforme Orlandi (1996, p. 197-8), não podemos perder de vista que a análise do discurso tem como objetivo “esclarecer elementos constitutivos das condições de produção de todo discurso”. Para tanto, Orlandi (1996, p. 117) ressalta que é preciso considerar as noções do tipo de discurso, do contexto e do sujeito. Sendo assim, no funcionamento discursivo existem três níveis de sujeito: “o *sujeito do enunciado*, que deriva da análise do contexto linguístico; o *sujeito da enunciação*, que deriva da análise do contexto da situação; o *sujeito textual*, que deriva da consideração do texto como um todo, isto é, do contexto textual”.

Em nossa pesquisa, as fases da análise do discurso foram organizadas de acordo com as seguintes etapas: a) *pré-análise*: enumeração dos principais temas discutidos na Disputa de Tortosa, seguido do apontamento das divergências entre as autoridades cristãs e os judeus aragoneses no que respeita à interpretação do Talmude; b) *exploração do material*: processo de descrição e análise das posições dos diferentes sujeitos envolvidos na disputa e os argumentos utilizados pelo lado

---

<sup>5</sup> A análise semântica tem como foco o estudo do sentido das palavras empregadas pelo autor como indícios de seu discurso. Neste caso, são selecionadas unidades de análise, que não são termos, mas sim categorias, por exemplo, os adjetivos associados a um personagem em determinada narrativa. Pode ser aplicada a qualquer tipo de documento e também possibilita tanto abordagens qualitativas como quantitativas.

cristão (Jerônimo de Santa Fé) e judaico (rabinos polemistas); o que comporta significações diversas.

Por fim, avançamos para a interpretação dos resultados obtidos a partir da análise semântica do discurso de Jerônimo (utilizamos diferentes versões da Disputa de Tortosa) mediante os procedimentos de análise qualitativa, tais como: motivações de opiniões, atitudes, valores, crenças e tendências; presença de vocábulos que denotam a nuance entre a religião judaica e a cristã; relação entre diferentes discursos.<sup>6</sup> Esse processo de análise, no que se refere às divergências “doutriniais” na Disputa de Tortosa, objeto de nossa pesquisa, foram apresentados por Jerônimo de Santa Fé com o objetivo de fortalecer a identidade cristã.

A presente dissertação foi dividida em três capítulos, além das considerações finais. No primeiro capítulo, intitulado “A difusão do antijudaísmo mediante a construção da identidade cristã *versus* alteridade judaica”, buscamos compreender a relação estabelecida entre os pontífices (mediante a promulgação de leis e ordenanças) e os judeus; bem como identificar os reflexos dessas medidas tomadas em relação aos judeus do Reino de Aragão. Julgamos pertinente compreender como as comunidades judaicas se organizavam e quais os conflitos presentes dentro e fora delas. Também entendemos que é importante compreender como a condição religiosa dos judeus, na Hispânia, foi concebida pela historiografia.

No segundo capítulo, intitulado “Discurso religioso cristão e intolerância judaica na Península Ibérica”, ocupamo-nos primeiramente de uma descrição dos estatutos jurídicos cristãos, seguida pela verificação de sua incidência desfavorável aos judeus. Posteriormente, analisamos as conversões forçadas de 1391, no Reino de Aragão e, as implicações desse episódio no desenvolvimento das comunidades judaicas aragonesas. Ainda, procuramos identificar as características do discurso

---

<sup>6</sup> Nessa perspectiva, interessa-nos “o que o texto organiza em sua discursividade, em relação à ordem da língua e a das coisas: a sua materialidade”. “Nesse caso, temos um princípio importante que é o de que um texto não corresponde a uma só formação discursiva (FD), dada a heterogeneidade que o constitui, lembrando que toda FD é heterogênea em relação a si mesma”. “Na análise, ele disporá de uma multiplicidade de textos que ele pode considerar no conjunto de textos que dizem respeito a FDx: o texto 1, o texto 2, o texto 3. Estes, por sua vez, estarão atravessados por diferentes FD: FDx mas também FDz, FDn, FDa, FDb, FDy, já que os textos são heterogêneos em relação às FD que os constituem” (ORLANDI, 1996, p. 57-9).

religioso cristão e, discutir qual o peso das contribuições deste para nossa análise da Disputa de Tortosa.

O último capítulo, intitulado “*A Disputa de Tortosa e suas representações*”, analisamos os dados biográficos do polemista cristão. Em seguida, apresentamos uma contextualização do relato cristão a respeito da controvérsia de Tortosa, com o intuito de verificar como os representantes cristãos procuraram persuadir os judeus da legitimidade da crença católica e, a resposta judaica referente à crítica cristã. Por fim, propomo-nos discutir como foi sendo construída a representação cristã dos judeus e, o agravamento do processo de estigmatização pelos quais estes foram submetidos, com vistas a comprovar nossa hipótese a respeito da afirmação da identidade cristã pelos proponentes do debate, mediante a conversão dos judeus.

## CAPÍTULO 1

### **A DIFUSÃO DO ANTIJUDAÍSMO MEDIANTE A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ *VERSUS* ALTERIDADE JUDAICA**

Nosso objetivo, nesta seção, é mostrar que a identidade cristã e a alteridade judaica são construções históricas e, que correspondem às necessidades dos sujeitos que as constroem, podendo ser ressignificadas. Por isso, é importante compreendermos como judeus e cristãos representavam a própria religião, mas também como a cúpula da Igreja procurou representar a religião judaica como alteridade, mediante a descaracterização da importância da fé dos judeus.<sup>7</sup>

Primeiramente cabe esclarecer que o conceito de identidade “marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora [...]”; além disso, propicia a intersecção da vida cotidiana com as relações políticas de subordinação e dominação (WOODWARD, 2007, p. 19).<sup>8</sup> A identidade é resultado de um processo de produção simbólica e discursiva. Isso quer dizer que “está sujeita a vetores de força, a relações de poder”, o que indica que “elas não são simplesmente definidas; [mas sim] impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; [...] são disputadas” (SILVA, 2007, p. 81). A combinação entre esses variados elementos resulta na construção da identidade cultural de uma comunidade; inclusive com a inclusão de novas formas que estejam relacionadas a aspectos socioculturais diversos dos adotados por elas (WOODWARD, 2007, p. 28).

---

<sup>7</sup> Esta discussão, preliminar e teórica, sobre a identidade cristã nos dará suporte para o estudo mais aprofundado e análise de nosso objeto de pesquisa, a Disputa de Tortosa, no capítulo 3.

<sup>8</sup> É necessário ressaltar que a fixação das identidades consiste num processo que depende da forma como cada grupo concebe, interpreta ou representa a sua realidade; o que implica na interdependência entre os conceitos de identidade e representação (SILVA, 2004).

Como resultado desse processo, a Igreja católica conseguiu se fortalecer, num processo que levou séculos como instituição detentora de muitos bens eclesiásticos e, conseqüentemente, de poder político; <sup>9</sup> o que inclusive chegou a provocar algumas situações de litígio com os poderes laicos instituídos, por exemplo, no caso da questão das Investiduras (século XI), bem como a autonomia e a deliberação da Igreja com relação aos assuntos seculares.

O processo de afirmação da identidade cristã deu-se a partir da busca por um essencialismo identitário histórico e cultural. Com isso, a Igreja empenhou-se em evocar um passado de repressão e de perseguição, a fim de legitimar sua identidade presente como um produto da história.

Na Idade Média, conforme Richards (1993, p. 20), os prelados tentaram dar continuidade ao projeto de recristianização da sociedade, um processo que já se delineava na reforma gregoriana e que atinge seu ápice no IV Concílio de Latrão (1215). A reforma do clero foi um dos pontos principais, na tentativa de preservar a identidade cristã, diante dos desafios que se colocavam para um bom andamento da religião cristã. As regras introduzidas objetivavam o fortalecimento do controle da Igreja sobre a vida e crenças dos leigos. No IV Concílio de Latrão, foram determinadas a obrigatoriedade da confissão e da comunhão anuais para todos os cristãos, sob pena de proibição da frequência à Igreja e de negação de sepultamento cristão. Introduziu-se o registro das proclamas de casamento e baniu-se casamentos clandestinos, de modo a melhor assegurar o controle do clero sobre esta cerimônia.

Visando alcançar a uniformização da fé, os dirigentes da Igreja católica procuraram dar um tratamento diferenciado para as questões internas e externas que envolviam

---

<sup>9</sup> As divisões eclesiásticas, na Península Ibérica, compreendiam cinco províncias: Lusitânia (sede em Mérida), Sevilha, Galácia, Cartagena e Tarragona. Braga e Mérida eram as metrópoles mais importantes no ocidente peninsular. A partir do século X, os monarcas obtiveram a “restauração” das sedes metropolitanas de Toledo (1086), Braga (1099), Tarragona (1118), Compostela (1120) e Sevilha (1249). Também obtiveram a criação de bispados livres de Compostela (1085 e 1120), Burgos (1096), Leão e Oviedo (1105), Maiorca (1232) e Cartagena (1250). Geograficamente, as divisões eclesiásticas conflitavam com as políticas. A partir do Cisma do papado, o mapa das províncias se ajustou aos dados políticos, apesar de Pamplona continuar ligada a Saragossa e Cartagena passasse a depender de Valência (RUCQUOI, 1995, p. 294).

ou tangenciavam a religião cristã.<sup>10</sup> No caso dos infiéis, a alta cúpula da Igreja priorizou a organização de debates teológicos e filosóficos com vistas à conversão destes, enquanto que com relação aos integrantes da cristandade optou-se pela adoção de medidas disciplinares. Estes condicionamentos visavam aumentar o poder organizacional e hierárquico da Igreja enquanto instituição, na tentativa de atingir/enfraquecer os grupos e as tendências que não pudessem ser conquistados.

Também, proibiu-se a pregação sem licença papal e episcopal, a fim de manter o controle eclesiástico sobre a disseminação da verdade religiosa. Somente permitia-se a veneração pública de relíquias recentemente descobertas mediante permissão papal específica, com o intuito de controlar os arroubos espontâneos da piedade popular. Restringiu-se a concessão de indulgências aos bispos. Assim, casamento, pregação e cultos populares foram colocados sob estrito controle hierárquico; a confissão tinha vocação de controlar as vidas dos fiéis e; a prática das indulgências devia evitar que escapassem com demasiada facilidade das consequências do pecado.

Ao mesmo tempo, o IV Concílio de Latrão (1215) tomou providências para estabelecer um serviço clerical adequado. Ordenou que os bispos designassem padres em número suficiente para assegurar a pregação e a confissão apropriadas em todas as paróquias. Limitou as vacâncias episcopais para garantir assistência pastoral adequada. Determinou que os bispos regulassem o nível educacional e de conduta pessoal dos candidatos ao sacerdócio e lhes fornecessem instrução teológica apropriada. Estabeleceu a realização de sínodos provinciais anuais e capítulos gerais trienais das ordens monásticas para supervisionar o trabalho do clero. Proibiu o privilégio dos múltiplos benefícios, pois esta prática diminuía o zelo pastoral apropriado. Assim, o clero foi proibido de caçar, praticar a falcoaria, jogar dados, beber, festejar com excessos e assistir a espetáculos teatrais, práticas que haviam todas contribuído para prejudicar sua reputação. Tudo isso objetivava

---

<sup>10</sup>“Do grego *Katholikos*, formado a partir do radical *holos*, que constitui um todo, e do prefixo *kata*, conjunto. Portanto, a palavra significa: “o que representa todo o conjunto de uma coisa, sua unidade na complexidade de seus elementos”. O primeiro a qualificar de “católica” a Igreja cristã foi Inácio de Antióquia, no início do século II, “frisando sua unidade essencial na diversidade nascente de seus costumes. Onde estiver o Cristo Jesus, estará a Igreja católica’. Foi o que levou a traduzir católico por universal” (MATHIEU-ROSAY, 1992, p. 81).

assegurar que houvesse assistência clerical efetiva, experimentada e apropriada para os fiéis (RICHARDS, 1993, p. 21).

Salientamos que a identidade é qualificadora das características de afinidade podendo, ao mesmo tempo, adquirir a particularidade de desqualificador da identidade do outro em todos os aspectos, que o separam tanto em termos de linguagem quanto de simbologia representativa. Sendo assim, entendemos que a Igreja hegemônica não aceitava dissidências internas, reprimia as heresias com violência. A cruzada contra os albigenses no início do século XIII é um exemplo disto, a inquisição medieval instituída no mesmo século é outro.

Cabe destacar que as identidades são forjadas a partir de um ato primário de diferenciação em que as características comuns de uma coletividade são notadas, realçadas e valorizadas. É nesse sentido que devemos buscar a compreensão da forma como a *Alteridade* é construída (WOODWARD, 2007, p. 8).<sup>11</sup>

Alguns autores acreditam que a diferença seja o “substrato inevitável da identidade”. Porém, outros autores defendem que a percepção da diferença deve ser entendida como ato fundador das identidades, o que implica na consideração da importância da alteridade para o estabelecimento das identidades sociais. Conforme essa visão, cabe ressaltar a positividade da alteridade já que sem o reconhecimento do outro (seja na forma simbólica ou de linguagem) seria praticamente impossível apreender as identidades. Entretanto, no processo de produção das identidades sociais pode ocorrer o inverso; sendo que um conjunto de regras, crenças e comportamentos é estabelecido como norma de conduta. A partir dessa identidade “normalizada”, todas as outras identidades passam a ser vistas como negativas sendo, portanto,

---

<sup>11</sup>As identidades são sempre relacionais, ou seja, o indivíduo e/ou grupo procuram espelhar-se no outro para definir aquilo que ele/s pensa/m ou aquilo que ele/s é/são. Sendo assim, “parte-se da alteridade, do que não se é, para se definir aquilo que se gostaria de ser”. “As identidades são marcadas pela diferença e pela formulação de símbolos que as identifiquem” (WOODWARD, 2007, p. 9). Acreditamos que as diferenciações, desenvolvidas ao longo dos processos de relacionamento social humano, emergem das características de identidade e devem servir como aparato sistematizador de conflitos sociais binários capazes de colocar em oposição homens e grupos caracterizados pelo “eu” e o “outro”.

convertidas em alteridade, isto é, aquilo que é estranho, exótico (SILVA, 2007, p. 76).

Essa estratégia foi bastante utilizada por clérigos ao referendar a superioridade dos dogmas e tradições cristãos tidos como o do grupo dos “escolhidos por Deus” e, conseqüentemente, a elite eclesiástica se autoconferiu um papel social superior na hierarquia perante as outras crenças e religiões.

O maior grupo infiel tolerado na sociedade cristã, no Ocidente medieval, eram os judeus. Quais seriam as razões desta tolerância limitada? Os judeus eram considerados seres “inferiores”, devido ao seu papel superado de povo do Antigo Pacto. As pressões no sentido da conversão dos judeus ao Novo Pacto foram constantes desde os primórdios da cristandade. Por vezes alguns teólogos enfatizavam a necessidade de se converter, pelo menos uma parte dos judeus, para que ocorresse a segunda vinda de Cristo: o Juízo Final e a Redenção. No trecho seguinte, podemos verificar que:

o cristianismo não nega a Lei e nem o Pacto, mas trata de descaracterizar sua validade; uma nova etapa surgira a partir de Jesus. Um novo Pacto (*Brit há Chadashá* em hebraico) substitui o antigo. E uma camada adicional de leis e regras surge e se superpõe a Lei Antiga: os Evangelhos e a mensagem dos apóstolos. Negar o judaísmo, sem destruí-lo; absorver seus conteúdos de uma maneira cristã. A exegese cristã trata de mostrar através do “Antigo Testamento” ou *Tanach*, que a vinda de Jesus, já estava prevista na Revelação e no Pacto “antigos” (FELDMAN, 2006, p. 1).

A pressão contínua alternou momentos diversos, alguns com pregações e polêmicas e outros com pressão direta pela conversão, até mesmo forçada. A convivência era limitada e restrita. Judeus não podiam estar em todos os lugares e nem interagir livremente com as populações cristãs. Levando-se em consideração o contexto de exposição a pressões constantes, os judeus aprenderam a lidar com o diálogo, sem se esquivar de conflitos de interpretação; o que os obrigou a criar sentimento de pertença, mas também a frisar traços de diferença. É nesse sentido que a identidade judaica se apresenta como ampla, diversificada e duradoura.<sup>12</sup> No caso dos judeus

<sup>12</sup>Ao lado dos aspectos fixos que dão fundamento à religião judaica estão outros, de caráter não fixo (não-essencialista), que a complementam. Conforme Chevitarese e Cornelli (2007, p. 26), o judaísmo sempre sofreu interações com o meio ao qual estava envolvido. É importante pensá-lo não enquanto forma cultural autêntica e independente; pelo contrário, sofreu intensas trocas culturais e de



aragoneses, conseguiram adaptar-se à cultura do reino no qual estavam residindo uma vez que:

[...] escreviam e falavam em romance, tomaram nomes românicos e conseguiram alcançar postos de responsabilidade nos órgãos de governo do reino que lhes havia acolhido; mais cedo ou mais tarde a situação piorou, porque o que separava este grupo não eram as barreiras culturais ou econômicas, porém as crenças religiosas, irreconciliáveis apesar do que (ou talvez por isso!) procediam de um tronco comum. Se se admitiu sua presença, foi porque resultavam em vantagens para o monarca e os cofres reais. Mas, era preciso mantê-los no limite, controlados: cercados por muralhas, desprovidos de armas, longe das esferas de poder, em uma palavra, relegados e submetidos. Se lhes permitia celebrar seus ritos e manter seus costumes, porém separados dos cristãos, sem que pudessem ser vistos por estes (BLASCO MARTÍNEZ, 2004, p. 96, tradução nossa).<sup>13</sup>

Richards (1993, p. 95) argumenta que no princípio da Idade Média, os judeus estavam numa condição desvantajosa e vulnerável à perseguição embora vivessem livremente entre os cristãos, sem a obrigação de usar roupas distintivas ou algum tipo de símbolo diferenciador. Isso porque eram uma minoria religiosa com costumes e leis diversas, mas também realizava serviços religiosos distintos além de proporcionar uma educação separada para suas crianças.

As comunidades judaicas foram marcadas por um grau bastante elevado de cultura letrada.<sup>14</sup> É interessante notar que a prática do estudo da *Torá* é indispensável para uma efetiva realização da religião judaica. Ainda assim, podemos traçar um parâmetro entre a identidade cultural dos judeus e a dos cristãos, sendo que:

[...] tem decisiva importância o fato de um dos traços mais notáveis da diferença entre a definição da identidade cultural dos judeus e a dos cristãos ter-se manifestado exatamente na percepção hebraica do estudo com “ritual

---

costumes. Nesse sentido, destacamos a influência mútua entre o judaísmo e o islamismo, a cultura grega/helenística e a cultura ocidental.

<sup>13</sup>[...] escribían y hablaban en romance, tomaron nombres românicos y consiguieron alcanzar puestos de responsabilidad en los órganos de gobierno del país que les había acogido; pero tarde o temprano la situación empeoró, porque lo que separaba a estos grupos no eran las barreras culturales o económicas sino las creencias religiosas, irreconciliables a pesar de que (¡o tal vez por eso!) procedían de una tronco común. Si se admitió su presencia, fue porque resultaban beneficiosos para el monarca y las arcas reales. Pero era preciso mantenerlos a raya, controlados: cercados por murallas, desprovistos de armas, apartados de las esferas de poder, en una palabra, relegados y sometidos. Se les permitia celebrar sus ritos y mantener sus costumbres, pero alejados de los cristianos, sin que pudieran ser vistos por éstos”.

<sup>14</sup>É importante levar em consideração o processo de rápida urbanização das cidades no ocidente a partir do século X, que proporcionou a transformação do perfil sociocultural da comunidade judaica (BONFIL, 1998, p. 197).

religioso”. O fenômeno mergulha provavelmente suas raízes nas origens das respectivas tomadas de consciência dos dois grupos em recíproca oposição, na antítese entre o Verbo-Cristo-Logos e a Torá-Escrita-Nomos. Esta antítese, posta até em demasiada evidência pela secular polêmica cristã contra os judeus, encontra-se claramente expressa também nas fontes hebraicas dos primeiros séculos de nossa era, por exemplo, na definição da Torá como “divino pedagogo” (*Midrash, Bereshit Rabbah*, I, 1) em contraste com a ideia do “humano pedagogo”, do qual São Paulo (Gal. 3, 24; Rom. 10, 4) desejava que estivesse liberada a comunidade cristã [...] (BONFIL, 1998, p. 197).

A cultura judaica é bastante diversificada, sendo que foi além da exegese das Escrituras e das análises filosóficas. Assim, podemos citar os avanços ocorridos tanto nas letras como nas “ciências”, por exemplo, o desenvolvimento da gramática, métrica, poesia, “novela”, história e viagens.<sup>15</sup> Os judeus também tomaram parte no desenvolvimento da astrologia, matemática, medicina, ciências naturais e a Cabala.<sup>16</sup> O estudo do direito foi bastante desenvolvido, a partir do exame minucioso da *Torá* e dos *Talmudim*, tanto na versão palestina como babilônica.<sup>17</sup> E não deixemos de frisar o importante papel dos tradutores judeus na denominada Escola de Tradutores.<sup>18</sup> Foi graças a esse trabalho que a tradição e a cultura orientais, e não somente a judaica, mesclaram-se com a cultura ocidental. Assim, a cultura hispânica foi permeada por diversas influências e sofreu efeitos positivos em todas

<sup>15</sup> O judaísmo hispânico recebeu, ao princípio, inspiração das grandes *yeshivoth* (academias de estudo) de Babilônia. Nenhum campo ficou alheio à criatividade dos judeus hispânicos: poesia, literatura, ciência, filosofia, medicina, *halája*, etc. Junto a isso, temos que acrescentar o gênero *Responsa*, isto é, contestações dos grandes rabinos a diferentes problemas e assuntos que lhes foram sugeridos por escrito pelas comunidades (BEL BRAVO, 1992, p.16, nota 3).

<sup>16</sup> A Cabala ou *Kabalah* (palavra hebraica que mantém o sentido de “tradição”) é uma forma mística de interpretar os textos das Escrituras, utilizando-se inicialmente do alfabeto hebraico, com 22 letras, em que cada uma delas apresenta valor numérico específico (*sephirot*). A Cabala surgiu durante o exílio babilônico, mas sua doutrina foi sistematizada, posteriormente, durante a Idade Média. Para uma visão geral dos cabalistas envolvidos nos debates medievais; cf. (LOMBA, 2003, p. 274-82).

<sup>17</sup> O Talmude é uma vasta coletânea da Lei Oral criada através de séculos. A primeira parte chama-se Mishná e foi compilada e organizada somente no final do séc. II, por R. Iehudá Ha-Nassi. A segunda parte foi escrita por diversos rabinos sendo denominada *Guemará*, tanto na *Guemará* da Palestina, quanto na *Guemará* da Babilônia. Em decorrência disso, dois *Talmudim* foram criados: o de Jerusalém e o da Babilônia, provenientes da junção da *Mishná* com as duas *Guemarot*.

<sup>18</sup> A Escola dos Tradutores de Toledo não era uma instituição regular formada por edifícios e que possuísse funcionários e meios materiais; tratava-se de um encontro (SUAREZ FERNANDEZ, 1992, p. 42-3). Nela desenvolveu-se vasta produção intelectual, a partir do século XII, com a tradução de versões latinas de textos científicos árabes e, conseqüentemente, gregos. Toledo foi a capital da Hispânia visigótica, desde o reinado de Leovigildo até a conquista muçulmana da Península Ibérica no século VIII, e conheceu considerável prosperidade sob o Califado de Córdoba. Depois da fragmentação deste, em 1035, tornou-se capital do Taifa (reino) de Toledo. Afonso VI de Castela ocupou Toledo, em 1085, e estabeleceu controle direto sobre a cidade. Dessa forma, Castela substituiu a Andaluzia como o centro da cultura judaica. Toledo possuía comunidades de judeus e de muçulmanos e destacou-se pela tolerância religiosa (LOYN, 1997, p. 336).

as ciências e nas artes, mesmo em meio às perseguições e apologéticas antijudaicas (TEDESCHI, 1992, p. 29-30).

O papel dos ensinamentos religiosos (ou mesmo “recordações narrativas”) na cultura judaica foi fundamental para manutenção da coesão e permanência de sua identidade. Portanto, deve-se entender que esta tradição secular foi estabelecida para os judeus como: “o dever (religioso) de dedicar-se sistematicamente ao estudo.

<sup>19</sup> Pelo menos em teoria, a fim de cumprir o próprio dever, cada homem judeu devia poder ter livre acesso aos textos que, por consenso geral, não eram considerados perigosos” (BONFIL, 1998, p. 198). A importância dos registros escritos para orientação religiosa dos judeus decorre do fato de que:

A Bíblia hebraica [é] fonte primeva sobre a qual se edifica todo o patrimônio cultural da religião judaica [...], identificado por seus costumes e tradições religiosas. Ao ser edificado sobre uma literatura sagrada, o povo judeu também passou a ser identificado com o povo do livro: um povo, um livro, um Deus. Ou seja, a cultura ou civilização judaica emana de um universo social, étnico e religioso complexo, alicerçados na Bíblia, e se firma de modo definitivo sob o trabalho de promulgação da Mishná e do Talmude dos sábios rabis. É com a redação dos Talmudes que o *judaísmo* – agora chamado de talmúdico ou rabínico – atinge seu grau mais elevado da identidade do povo judeu, legado que irá consolidar a orientação definitiva do judaísmo até os dias atuais.<sup>20</sup> Além de sua natureza essencialmente religiosa, o judaísmo moldou-se numa civilização étnico-religiosa-literária que transcende terra, língua e ideologias políticas conflitantes (SCARDELAI, 2008, p. 130).

O alto clero da Igreja, no anseio de construir e confirmar a identidade cristã, desenvolveu uma interpretação estabelecida no princípio de que a Aliança de Deus com os judeus fora suplantada por outra melhor (Nova Aliança) com os cristãos. Restava, aos judeus, uma condição religiosa inferior, superada. Na próxima seção, veremos como essa questão se desenvolveu na Hispânia.

---

<sup>19</sup> O estudo entre os judeus, no ocidente medieval, está relacionado a uma série de fatores, tais como a: “[...] insistência colocada, já no século I de nossa era, na atividade acadêmica como substitutivo do ritual, depois da destruição do santuário; o declínio da hegemonia ecumênica oriental, que se verificou no período de formação das comunidades judaicas na maior parte do ocidente; a natureza eminentemente urbana dessas comunidades; a preeminência que adquiriu o comércio do dinheiro entre as atividades econômicas dos judeus; a tradição do elo já estavelmente instaurado durante a época da hegemonia ecumênica oriental do saber, encarado em termos largamente sacros, e do exercício da autoridade e do poder, cujos componentes políticos eram necessariamente limitados, mas que eram, de qualquer maneira, comprometidos em termos de realeza, de forma que os rabinos acabaram por adotar o vocabulário característico desta última” (BONFIL, 1998, p. 197).

<sup>20</sup> Em hebraico, escreve-se *Talmud* sendo que seu correspondente, no plural, é *Talmudim*.

## A condição religiosa dos judeus na Hispânia: discussão historiográfica

A Hispânia guardou em seu bojo o encontro de culturas e pensamentos diversos que, sem dúvida, contribuíram para a formação do cristianismo. Esta discussão em torno da pluralidade cultural, existente na Península Ibérica, faz parte de uma discussão historiográfica. Nesse sentido, deve-se compreender que o papel dos judeus e muçulmanos para a efetivação da diversidade sociocultural hispânica:

[...] não é somente filha dos reinos cristãos que lutaram contra muçulmanos durante oito séculos, é filha também dos muçulmanos e dos judeus que – embora perdedores – contribuíram indelevelmente para sua história e cultura. A esta presença se deve ademais o fato de que nem a sociedade feudal nem a burguesa arraigaram na Hispânia, distanciando o país da Europa e fazendo sua história mais peculiar, pelo que é árduo sustentar que esta tenha sido o único avanço do ocidente em relação ao oriente islâmico (TEDESCHI, 1992, p. 50, tradução nossa).<sup>21</sup>

São inúmeros os autores que associam a atração de povos distantes à riqueza da Península Ibérica. Assim, escreveram os viajantes orientais a respeito dos metais preciosos, bem como se encontram relatos na Bíblia sobre as naves de Tarsis.<sup>22</sup> A despeito destas informações, Cravinho (2004, p.1) apresenta a seguinte indagação: “Mas, quando situar exatamente a vinda dos judeus?”

Há um intenso debate historiográfico a respeito da chegada e da forma como se deu o estabelecimento dos judeus na Hispânia antiga. Segundo García Iglesias (1978, p. 31) é seguro afirmar que os judeus habitavam a Hispânia desde a época helenística; o que nos permite garantir que antecederam aos romanos na ocupação do território. Para Cantera (1972, p. 1255-9) esta constatação dava, aos judeus, o pleno direito de fixar morada na Hispânia. Os judeus hispânicos tentaram demonstrar sua

<sup>21</sup> “[...] no es solamente hija de los reinos cristianos que lucharon contra musulmanes durante ocho siglos, es hija también de los musulmanes y de los judíos que – aunque perdedores – contribuyeron indeleblemente a su historia y cultura. A esta presencia se debe además el hecho de que ni la sociedad feudal ni la burguesa arraigaran en España, alejando el país de Europa y haciendo su historia más peculiar, por lo que es arduo sostener que ésta haya el único avance de Occidente en relación al Oriente islámico”.

<sup>22</sup>Tarsis que provavelmente seria na região da Catalunha atual, NE da Península Ibérica. Podemos encontrar referências a essa feitoria fenícia em Jn 1.3; Is 2.16 e 1 Rs 22.49.

antiguidade na Península Ibérica, eximindo-se de qualquer responsabilidade com a crucificação de Jesus, pela qual eram frequentemente acusados.

Para a comunidade judaica, tornou-se comum, remontar sua chegada à época do rei Salomão, quando embarcações fenícias de Tiro comercializavam com Tarsis. Assim, procuraram mostrar que sua chegada a esse território antecederia a dos próprios governantes cristãos que desejavam expulsá-los em fins do século XV (BEINART, 1992, p. 13).<sup>23</sup>

Na visão de Bel Bravo (1992, p. 15), os primeiros judeus que se estabeleceram na Hispânia vieram de Jerusalém por própria iniciativa ou receberam ordem de saída de sua terra por intermédio dos romanos. A autora destaca que há uma inscrição esculpida no sarcófago de um menino judeu morto em Tarragona; o que marca os primeiros momentos da estadia dos judeus na Península Ibérica. Para Tedeschi (1992, p. 23) a colonização de *Sefarad* pelos judeus não resultou na concentração em alguma parte do território.<sup>24</sup> Verificou-se que eles ficaram espalhados em meio à população que lá se encontrava. Apesar do relacionamento desenvolvido entre as comunidades judaicas e cristãs, os judeus mantiveram-se fiéis aos próprios costumes e antigas tradições.

Suárez Fernández (1992, p. 75) apresenta uma inquietante questão: até que ponto a Hispânia foi acolhedora aos judeus? Para responder a esta indagação é necessário precisar o contexto histórico. A partir do século XIII, a cristandade europeia caminhava no sentido de marginalizar juridicamente o judaísmo defendendo seu caráter ilegítimo e, sempre que possível ilegal.<sup>25</sup> As comunidades judaicas no território hispânico estavam sujeitas à instabilidade, a qualquer momento poderiam

<sup>23</sup>Dessa forma a presença dos judeus na Península Ibérica não poderia ser relacionada, sob nenhuma hipótese, à morte de Cristo. Dentre os diversos temas da Disputa de Tortosa, destaca-se este, o qual se tornou recorrente entre os cristãos ao acusarem os judeus pela morte de Cristo (deicídio).

<sup>24</sup> *Sefarad* é um vocábulo hebraico pelo qual os judeus designavam a Hispânia. Já o termo *sefardí* significa judeus ibéricos.

<sup>25</sup>“Em locais e períodos nos quais havia estabilidade e plena tolerância aos judeus por parte da Igreja e das autoridades seculares, os judeus podiam fundar suas academias talmúdicas”. Assim aconteceu na Hispânia muçulmana na Idade de Ouro (séc. IX a XI); na Hispânia cristã na Idade de Prata (séc. XII e XIII); em *Ashkenaz* (séc. X e XI) e na Polônia moderna (séc. XVI e XVII) em certos períodos isolados” (FELDMAN, 2007, p. 6).

receber a ordem de extinção. Os reinos, naquele momento começavam a enquadrar-se na lógica de formação do Estado nacional, o que impunha a unidade. Com isso, a situação dos judeus sofreu uma significativa piora, uma vez que:

Durante um bom período na Idade Média, os judeus puderam confiar nas autoridades seculares, ansiosas por manter o controle sobre eles e sobre sua riqueza, para poderem se manter fora dos tribunais eclesiásticos e, mais tarde, longe do alcance da Inquisição, e para se proteger do batismo forçado. Mas, no século XV, o valor financeiro dos judeus já tinha sido drasticamente reduzido em função da série de massacres, expulsões e espoliações. Além disso, a onda de sentimento antijudaico, alimentada por rumores, difamações, calúnias e caricaturas, fez com que os defender se tornasse politicamente perigoso (RICHARDS, 1993, p. 106).

Como sugere Suárez Fernández (1992, p.77), a permanência de judeus na Hispânia não deve nos levar a exageros de interpretação. A população judaica apresentava diversidade social considerável; além dos banqueiros e cambistas havia alfaiates, sapateiros, pescadores, correeiros, médicos, agentes de comércio e também proprietários rurais, embora estas duas últimas funções sejam mais escassas. Os prestamistas representavam uma parcela ínfima da população. Tanto os médicos como os sábios judeus estavam bem relacionados com o rei e a nobreza; o que os permitia exercer influência nos altos setores da administração e da cultura.

Os judeus hispânicos, do século XIII, desfrutaram de algumas vantagens, mas a situação destes tendeu a tornar-se mais complexa na medida em que alguns monarcas, juntamente, com os dominicanos optaram pela implementação de algum tipo de restrição ao horizonte jurídico da minoria judaica:

Nos reinos espanhóis, as cartas [régias] transformaram os judeus em propriedade da coroa. Eles tinham permissão para emprestar dinheiro e desfrutavam de igualdade legal. Mesmo assim, os governantes espanhóis cristãos recebiam constantes petições para restringir ou abolir os direitos garantidos aos judeus (RICHARDS, 1993, p.106).

Não podemos afirmar que na Hispânia os judeus conseguiram viver uma situação de paz plena. No entanto, é preciso considerar que em meio às graves perseguições espalhadas pela Europa no período das Cruzadas (séculos XII e XIII), a Hispânia

tornou-se o último reduto, juntamente com a Provença, em que era possível viver a fé judaica, bem como seus ensinamentos e pensamento em plenitude.

A mudança na visão de que se fazia dos judeus ocorreu no século XIII, a partir do círculo de frades da ordem franciscana e dominicana.<sup>26</sup> Nas palavras do autor:

Foi somente no século XIII que a Igreja, com os frades na ponta de lança da campanha, empreendeu um estudo sistemático da literatura judaica contemporânea e buscou demonstrar em disputas públicas que as tradições judaicas medievais eram incompatíveis com a cristandade. A polêmica antijudaica tinha, até então, objetivado retratar o judeu como alguém cuja adesão obstinada a uma interpretação literal do Antigo Testamento impedia a aceitação de Jesus como o Messias. Mas tendo estudado o Talmude e outros escritos judaicos, dominicanos e franciscanos passaram a atacar o judaísmo como uma heresia, uma perversão e um desvio do Antigo Testamento, e iniciaram a tendência de conscientizar os cristãos para a discrepância entre a religião dos judeus contemporâneos e a dos “judeus bíblicos” visualizada por santo Agostinho (RICHARDS, 1993, p.102).

Valdeón Baroque (2004, p. 126-7) afirma que a ruptura definitiva da convivência entre judeus e cristãos aconteceu no decorrer do século XIV. Neste século houve a convergência de fatores demográfico, econômico, social, político e espiritual para o despontar de uma dura crise que se refletiu na Hispânia cristã. Essa conjuntura desfavorável refletiu de maneira bastante negativa sobre os grupos minoritários, especialmente os judeus, que viviam nos reinos hispânicos cristãos. Dessa maneira, a religião cristã tornou-se o único credo realmente aceito, em detrimento das outras religiões.

Todavia, essa medida não era tão simples como parecia aos olhos dos soberanos e dos clérigos. Basta frisar que medidas nesse sentido haviam sido tomadas por Jaime II (1291-1327), que em 1296 proibiu os judeus convertidos de ir ao bairro judeu, bem como participar de alguma festividade judaica ou manter qualquer tipo de relação com judeus. Também Pedro IV (1336-87) deu ordens, em 1383, para que judeus

<sup>26</sup> “Os franciscanos deram uma resposta satisfatória à busca de uma espiritualidade baseada na pobreza voluntária que havia sido um tema dominante do pensamento religioso nos séculos XI e XII. Entretanto, Francisco enfatizava pesadamente a ortodoxia da fé e a fidelidade à hierarquia estabelecida e, particularmente, ao papa. Isto criou as condições para que Inocêncio III reconhecesse os franciscanos em 1210”. No que diz à Ordem dominicana, foi igualmente incentivada por Inocêncio III, sendo reconhecida formalmente pelo papa Honório III em 1217. “As duas ordens, inicialmente distintas, tornaram-se cada vez mais parecidas, na medida em que os dominicanos tornaram para si e elaboraram o ideal franciscano de pobreza, e que os franciscanos assumiram particularmente depois da morte do seu fundador um tanto antiacadêmico, a instrução acadêmica e as ideias organizacionais que caracterizavam os dominicanos” (RICHARDS, 1993, p. 63).

conversos infratores fossem punidos com a pena de açoites e, em seguida, seriam expulsos da cidade (BEINART, 1992, p. 175).

Algumas autoridades eclesiásticas e os monarcas cristãos não conseguiram resolver, de forma pacífica, os conflitos culturais e religiosos de maneira satisfatória com os judeus; verificando-se dessa maneira falta de criatividade e prepotência. Quando houve alguma abertura para o diálogo, este aconteceu por meio das polêmicas. Na descrição abaixo, podemos perceber a forma como o conflito religioso entre cristãos e judeus foi conduzido de modo a tornar as diferenças religiosas insuperáveis:

[...] com estes encontros, que em teoria e potencializavam para debater questões transcendentais, não se tratava de chegar ao fundo da verdade nem se conseguia aproximar posturas. Com a segurança de estar no lado da fé verdadeira, o objetivo único era convencer o outro para que abjurasse de suas crenças e aceitasse o batismo. E quando o conseguiram, não souberam ou não puderam colocar os meios adequados para assimilar definitivamente os conversos, que fiéis a sua forma de vida anterior, seguiram tratando de passar inadvertidos, mas sem perder algumas de suas particularidades culturais, como a circuncisão, o respeito ao sábado ou a comida kasher. *Insisto: a pretendida convivência entre judeus e cristãos não foi possível porque as diferenças a nível religioso eram insuperáveis* [grifo nosso] (BLASCO MARTÍNEZ, 2004, p. 99, tradução nossa).<sup>27</sup>

Embora a Hispânia tenha oferecido condições favoráveis à sobrevivência dos judeus por séculos, o contexto político e religioso sofreu considerável mudança. Esta facilitou a tomada de medidas contrárias às minorias judaicas pelos monarcas cristãos, em apoio às autoridades eclesiásticas. Isso dificultou bastante o convívio entre cristãos e judeus, conforme veremos na seção seguinte a respeito das comunidades judaicas hispânicas e seus conflitos internos e externos.

---

<sup>27</sup> Pero con estos encuentros, que en teoría se potenciaban para debatir cuestiones transcendentales, no se trataba de llegar al fondo de la verdad ni se conseguía aproximar posturas. Con la seguridad de estar en el bando de la fe verdadera, el objetivo único era convencer al otro para que abjurara de sus creencias y aceptara el bautismo. Y cuando lo consiguieron, no supieron o no pudieron poner los medios adecuados para assimilar definitivamente a los conversos, que fieles a su forma de vida anterior, siguieron tratando de pasar inadvertidos, pero sin perder algunas de sus particularidades culturales, como la circuncisión, el respeto al Sabbath o la comida *Kasher*. Insisto: la pretendida convivencia entre judíos y cristianos no fue posible porque las diferencias a nivel religioso eran insalvables.



## **A formação das comunidades judaicas hispânicas e seus conflitos internos e externos**

As comunidades judaicas hispânicas estavam espalhadas pelos diversos reinos peninsulares cristãos. De maneira geral, as comunidades judaicas estavam localizadas dentro dos limites das regiões administrativas de cada reino. Trataremos da relação dentro das comunidades judaicas com base em novos critérios de comparação. Segundo as pesquisas recentes, devemos focar os aspectos que afastam e também aproximam os judeus e os cristãos das comunidades hispânicas.

Essas diferenças socioculturais e religiosas podem ajudar na construção de um ambiente mais interessante para se viver, levando-se em consideração a complexidade das relações humanas. Não se deve esquecer a importância do convívio entre pessoas de condição social, econômica, cultural e intelectual diferentes visando um fluxo de ideias e pensamentos dentro das comunidades (SENNETT, 1970, p. 18).<sup>28</sup> Mesmo assim, devemos frisar que judeus e cristãos entraram em discordância por se organizarem com base em crenças e tradições diferentes.<sup>29</sup>

A forma de viver de cada judeu permanecia marcada dentro dos limites da comunidade, que proporcionava as instituições imprescindíveis: a sinagoga,<sup>30</sup> o tribunal judaico, o abatedouro de animais, a *Kashrut*,<sup>31</sup> o cemitério. A relação que se estabelecia no âmbito de uma atividade pública estava vinculada também à

<sup>28</sup> I believe the freedom to accept and to live in disorder represents the goal which this generation has aimed for, vaguely and inchoately, in its search for 'community' (SENNETT, 1970, p. 18).

<sup>29</sup> As sinagogas foram criadas no cativeiro da Babilônia (c. 500 a.C.); portanto, centenas de anos antes da formação da Igreja. O grau de separação entre a Igreja e a sinagoga consolida-se em âmbito institucional e pode ser caracterizado quando a Igreja já vinha conquistando notoriedade, segrega os judeus mediante o grau de autoridade que passa a exercer. Devemos considerar, no entanto, que há divergências no que tange a essa separação precoce: alguns autores entendem que há relações entre cristãos e judeus de balde a pressão eclesiástica para separar as duas comunidades. Por fim, num outro momento, o de piedade popular, podemos perceber a concorrência entre cristãos e judeus já que estes passaram a criar suas próprias tradições religiosas, ainda assim se verifica algum tipo de influência e interação entre ambos (PARKES, 1974).

<sup>30</sup> Conforme Bonfil (1998, p. 198), a sinagoga era o local de realizações de orações, mas também funcionou durante o medievo como um "centro social", ou seja, onde livros de literatura sagrada e profana eram depositados, mediante empréstimos, com o intuito de se desenvolver o estudo.

<sup>31</sup> O termo hebraico *Kashrut* designa o conjunto de normas dietéticas judaicas estabelecidas, sobretudo, pela Torá. Estes preceitos encontram-se em Levítico 11.3-8 e Deuteronômio 14.1-21. O alimento considerado puro, isto é, bom para ser consumido é designado pela palavra hebraica *Kasher*. Já na língua inglesa, utiliza-se *Kosher*.

instauração da autoridade sagrada do rabino, que estava autorizado a publicar/interpretar o sentido dos textos escritos referentes ao sagrado. Com relação aos judeus integrantes da comunidade durante a Baixa Idade Média, pode-se afirmar que estavam integrados ao *modus vivendi* pelo sistematizado estudo da *Torá*.

A peculiaridade das comunidades judaicas, durante a Idade Média, deveu-se às condições as quais estavam submetidas. A princípio, na Alta Idade Média, no contexto político em que a Igreja católica mesmo não controlando a difusão das ideias fora do círculo da cristandade, já dava alguns indícios de que a literatura judaica sofreria tanto uma censura no campo das ideias como na divulgação de suas obras escritas referentes ao aspecto religioso. O fato é que os judeus foram privados de exercer o poder nos âmbitos político e social (BEINART, 1992, p. 140).

A Hispânia cristã, inserida no contexto da Reconquista, passou por uma transformação da situação política que afetou diretamente as comunidades judaicas. Richards (1993, p. 97) ressalta que nesse momento pode-se verificar uma mudança de atitude com relação aos judeus. Por volta de 1010, espalharam-se rumores pelo ocidente de que os muçulmanos, com a ajuda dos judeus, haviam destruído o Santo Sepulcro e decapitado o patriarca de Jerusalém. Surgiu, então, forte sentimento antijudaico concomitante ao desprezo aos muçulmanos. Com a passagem do milênio e expansão da cristandade por meio das Cruzadas, muitos cavaleiros de reinos e senhorios transpirenaicos deslocaram-se para a Hispânia, em 1063, com o objetivo de participar da reconquista dos reinos cristãos e, então, resolveram atacar algumas comunidades judaicas que estavam estabelecidas no caminho. Essa atitude foi reprovada pelo papa Alexandre II.<sup>32</sup>

Conforme Romano (1992, p. 53), é importante esclarecer que a demografia judaica nas terras cristãs sofreu considerável crescimento em decorrência das migrações

---

<sup>32</sup> Em 1095, durante a Cruzada, proclamada pelo papa Urbano II, foi promovida uma histeria religiosa por parte de alguns pregadores itinerantes sendo recorrente massacre de judeus em alguns lugares. Porém, essa hostilidade contra os judeus não possuía qualquer relação com os exércitos oficiais da cruzada, mas sim era proveniente de grupos formados voluntariamente por pobres ao lado de outros grupos independentes de cavaleiros, que almejavam derramar o sangue dos judeus, considerados por eles “infiéis”, antes mesmo de chegar à Terra Santa.

impulsionadas pela chegada dos almohades na Península Ibérica.<sup>33</sup> Nesse momento, o incremento da população recaiu, sobretudo, sobre Castela ao passo que Navarra e a Coroa de Aragão avançaram até o limite geográfico do Ebro a partir da conquista das terras que estavam sob domínio muçulmano; por exemplo, Saragossa em 1118, Tudela em 1119, Tortosa em 1148 e Lérida em 1149.<sup>34</sup>

Em decorrência da Reconquista houve a criação de novas comunidades judaicas a partir da repovoação das zonas fronteiriças. Nesta última empreitada, para colocar fim ao domínio muçulmano na Europa, os monarcas católicos Fernando e Isabel. A colonização de novas regiões, e o conseqüente aumento da colonização judaica, estendeu-se até a última campanha da Reconquista, por volta de 1480, cujo objetivo era a tomada de Granada (BEINART, 1992, p. 136).

Já as comunidades antigas estabelecidas nas cidades, vilas e aldeias tiveram que se adaptar à nova realidade. Porém, isso não implica que as comunidades tiveram que passar por mudanças imediatas na organização ou estrutura social, na qual estavam inseridas no momento anterior à Reconquista (BEINART, 1992, p. 135).

Bonfil (1998, p. 185) esclarece que a autoridade da liderança judaica estava condicionada pelo aspecto exterior, ou seja, “ela devia ‘sempre’ sofrer a norma imposta pelo outro — muitas vezes em oposição à norma que ela teria desejado impor”. Além do mais, a liderança judaica deveria modelar a própria norma com o

---

<sup>33</sup> A dinastia dos Almohades é proveniente do império islâmico africano e foi estabelecida na Hispânia, de 1148 até 1213, na região da Andaluzia. Já a dinastia Almorávide dominou esta região, anteriormente, de 1090 a 1147.

<sup>34</sup> Depois da conquista, os sarracenos que tinham posto resistência armada aos conquistadores foram expulsos e tiveram de sair do Al-Andalus (sul da Península Ibérica) ou outras terras islâmicas. Os que se renderam ao rei obtiveram, em troca, o direito de ficar com as suas terras. Grande parte da população autóctone, de religião islâmica, permaneceu, então, em Valência, em virtude das capitulações pactuadas com Jaime I, entre 1233 e 1245. Mas, a permanência muçulmana “era muito perigosa para a segurança de um território fronteiriço com outras terras ainda dominadas pelos muçulmanos e que contavam, no momento, com pouca população cristã”. Em contraste com o que aconteceu em Maiorca, os muçulmanos de Valência tiveram “garantido o direito de manter uma organização municipal e judicial própria, além do direito de praticar a sua religião, o direito de emigrar [...]”. Além de razões de ordem militar e de política interna, influenciaram nesta decisão o fator da “impossibilidade de substituí-los por cristãos e a necessidade, portanto, de não deixar as terras improdutivas” (VIANNA; COSTA, 2010).

cuidado de não se opor aos regulamentos dos detentores de poder (monarcas cristãos e clérigos).<sup>35</sup>

A forma de organização das comunidades judaicas do Reino de Aragão é bastante peculiar:

A situação de Aragão e Navarra é, sensivelmente, distinta. Uma mais abundante documentação nos permite seguir de forma mais clara a evolução do regime administrativo das distintas aljamas. A principal característica na Coroa aragonesa era precisamente o elevado grau de autonomia de cada aljama. Não se pode dizer que existira uma organização central controlada pela monarquia similar à castelhana,<sup>36</sup> embora se é certo que houve alguns intentos por parte da coroa, em tempos de Jaime I e, sobretudo, de seu sucessor Pedro III, intento todos eles desafortunados e que alcançaram muito escasso prestígio (BEINART, 1992, p. 153, tradução nossa).<sup>37</sup>

Segundo Beinart (1992, p. 152), as comunidades judaicas possuíam autonomia para redigir seus próprios estatutos para dirigir seus assuntos internos ou comunitários e orientar seu modo de vida. Os estatutos públicos tratavam dos problemas de jurisdição interna, mas também fixaram os termos e limites das relações pessoais e deveres do indivíduo em relação à comunidade. Na prática, eles contribuía para manter a disciplina social e religiosa na comunidade. Dessa forma, as sentenças

---

<sup>35</sup> Trata-se da norma interna ou da autonomia interna da comunidade, pois existia o autogoverno ou autonomia jurídica interna.

<sup>36</sup> O monarca de Castela, Afonso X, não limitou os direitos dos judeus nem sequer na etapa mais difícil de seu reinado. Os *muqqadamin* (no castelhano grafa-se *adelantados*, ou seja, os anciãos ou conselheiros) e os rabinos eram os responsáveis de julgar os litígios entre os judeus. Em todo momento, o rei reservava a si a faculdade de intervir diretamente ou por intermédio de seus oficiais nos ditos pleitos, entregando os judeus aos cuidados do tribunal real para que este resolvesse a questão. Apesar disso, os alcaides cristãos do tribunal tinham a obrigação de tomar conselhos com os *muqqadamin* ou com os rabinos antes da sentença. Como resultado dessa evolução na administração da justiça, surgiu a figura do rabino geral do reino (BEINART, 1992, p.153).

<sup>37</sup> La situación de Aragón y Navarra es sensiblemente distinta. Una más abundante documentación nos permite seguir de forma más clara la evolución del régimen administrativo de las distintas aljamas. La principal característica en la Corona aragonesa era precisamente el elevado grado de autonomía de cada aljama. No puede decirse que existiera una organización central controlada por la monarquía similar a la castellana, aunque si es cierto que hubo algunos intentos por parte de la corona, en tiempos de Jaime I y, sobre todo, de su sucesor Pedro III, intento todos ellos desafortunados y que alcanzaron muy escaso prestigio (BEINART, 1992, p. 153).

proferidas pelos *dayanim* (juizes), com base na Torá e *Halaká*, eram reconhecidas, confirmadas e executadas pelas autoridades cristãs e seus funcionários.<sup>38</sup>

Desde o início do século XIV os judeus aragoneses começaram a rechaçar a excessiva ingerência de alguns eclesiásticos e, principalmente, do rei nos assuntos que eram da incumbência exclusiva da comunidade judaica. Por anos, os judeus tentaram evitar que o monarca designasse determinados cargos relacionados às rendas (por exemplo o rabino da degola, o cantor ou *chazan*,<sup>39</sup> o *albedín*,<sup>40</sup> o controle do cartório, etc.) ou fizesse a concessão de franquias (na maioria das vezes vitalícias) a pessoas que tivessem algum tipo de relação com a casa real. Era por intermédio dessas concessões que o monarca alcançava o apoio incondicional de alguns membros da aljama em troca de determinados favores;<sup>41</sup> o que deixava em segundo plano o restante da comunidade judaica (BLASCO MARTÍNEZ, 2004, p. 82).

Blasco Martínez (2004, p. 84) destaca que o tratamento direcionado aos judeus, pelo soberano e pelos clérigos, tanto às camadas mais altas como à população pobre, seguia conforme a conveniência de cada um; o que condicionou, por séculos, as constantes mudanças na política.<sup>42</sup> O rei agiu conforme o que lhe era conveniente, assim costumava defender os judeus ou proceder contra eles caso fosse oportuno. Já a Igreja atuou, ou melhor, deveria atuar segundo os ideais espirituais.

<sup>38</sup>No geral, podemos ressaltar que já antes do século XIII os judeus desfrutavam de direitos em vários campos, especialmente, no da jurisdição penal, pois alguns judeus ocupavam cargos importantes como funcionários do rei; o que refletia na forma como essas leis eram colocadas em prática. Essa situação de relativa bonança para com os judeus sofreu revés, no reino de Aragão, a partir do século XIV.

<sup>39</sup>Cantor litúrgico treinado, no judaísmo, para conduzir as recitações das orações na sinagoga.

<sup>40</sup>Membro do tribunal judaico; era máxima autoridade civil da aljama, espécie de guarda.

<sup>41</sup>A aljama, possuía uma organização social mais complexa do que a judiaria e contava com a existência de todas as instituições próprias (sinagoga, escola religiosa, hospital para pobres) necessárias ao desenvolvimento dos costumes e rituais judaicos que, por sua vez, possuem ligação com o *miqwé* (banho ritual), o cemitério, o açougue, o forno. Possuía também um sistema de autogoverno semelhante às câmaras municipais cristãs (*ayuntamientos*); a figura de liderança era o rabino, que contava com o apoio dos auxiliares de sinagoga.

<sup>42</sup>Como exemplo dessa situação, destacamos que alguns judeus, mediante o uso de dinheiro, conseguiram transpor as barreiras eclesiásticas que até então pareciam indestrutíveis. Nos finais do século XIV, o arcebispo de Saragossa teve um alfaiate judeu, cujo nome era Abraão de Leão. Além disso, o dito arcebispo e o castelão de Amposta confiaram a administração de suas riquezas ao judeu Benveniste de Cavallería.

Com base nestas colocações, é possível descrever a situação das judiarias catalãs,<sup>43</sup> no momento em que houve a diminuição do controle dos líderes rabinos sobre as comunidades judaicas, visto que os eclesiásticos passaram a desempenhar forte controle sobre o cotidiano judaico:

A primeira metade do século XIV marca o momento de maior expansão e esplendor das judiarias catalãs. Mas, em meados deste século, a pressão da Igreja muito mais forte na Catalunha que em Castela, por exemplo, começa a dar frutos, iniciando-se a decadência das judiarias. Como ponto de inflexão, pode-se assinalar a Peste Negra de 1348 com sua seqüela de distúrbios sociais e antijudaicos. A partir de então, a sociedade catalã evoluiu a um estágio em que as minorias não assimiladas não seriam admitidas (LACAVE, 1992, p. 20, tradução nossa).<sup>44</sup>

As comunidades judaicas hispânicas eram compostas por ricos, pessoas de camadas inferiores e pobres, sendo que estes últimos recebiam a ajuda de eruditos, estudiosos, dignitários religiosos renomados por sua sabedoria, médicos, comerciantes, artesãos de variados tipos e camponeses que de certa forma poderiam se tornar arrendatários ou proprietários das terras que cultivavam. A maioria dos judeus era pertencente à camada mediana (em aspectos econômicos e sociais) da sociedade. Desta descrição do ponto de vista social, pode-se deduzir que os judeus não estavam isentos das tensões típicas às comunidades de religiões diversas (BEINART, 1992, p.135).<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> A judiaria era um bairro próprio para os judeus, poderia contar com algumas instituições, por exemplo, a sinagoga.

<sup>44</sup> La primera mitad del siglo XIV marca el momento de mayor expansión y esplendor de las juderías catalanas. Pero, a mediados de esta centúria, la presión de la Iglesia mucho más fuerte aquí que en Castilla, por ejemplo, comienza a dar sus frutos, iniciándose la decadencia de las juderías. Como punto de inflexión, suele señalarse la Peste Negra de 1348 con su secuela de distúrbios sociales y antijudíos. A partir de entonces, la sociedad catalana evolucionará hacia un estadio en que las minorías no asimiladas no tendrán cabida.

<sup>45</sup> Ortona (2004, p. 40-1) esclarece que o termo antijudaísmo se refere à “hostilidade direta contra os judeus considerados como comunidade complexa, nas suas conotações étnicas de povo e de religião”. Nesse sentido, as manifestações antijudaicas daquela época não estavam diretamente relacionadas ao aspecto econômico, por exemplo, a discordância, na Idade Média, entre um banqueiro cristão e um banqueiro judeu. O antijudaísmo é quase inexistente durante a Alta Idade Média, exceto, quando alguns nobres manifestavam o desejo de apropriar-se das riquezas de algum judeu, ou outro tipo de caso excepcional. A partir do século XII, com o florescimento comercial, os judeus perderam o monopólio do comércio europeu (antes destinados, em grande parte, ao financiamento do rei e da nobreza), passando a fazer o pequeno empréstimo ao camponês e arraia miúda das cidades.

Diante das características das atividades laborais desempenhadas pelos judeus aragoneses, podemos notar uma relação de conflito, por exemplo, a partir das funções que judeus desenvolviam a par da sociedade cristã:

Até 1415, os judeus aragoneses puderam exercer qualquer atividade laboral que não indicasse primazia em relação aos cristãos. [...]. Em geral, não estiveram vinculados às tarefas agropecuárias que — como já comentado outras vezes — resultavam incompatíveis com o respeito ao Sábado e a algumas festas judaicas. Em troca, desempenharam diversas atividades profissionais e laborais e se dedicaram ao comércio de bens móveis e de dinheiro: mostraram grande capacidade para comerciar com todo tipo de mercadorias, incluídos os escravos, e para proporcionar o numerário necessário a uma sociedade que não podia recorrer ao crédito de seus correligionários porque a legislação eclesiástica o impedia. Naturalmente, nunca foi permitido a eles formar parte das associações cristãs nem a vender a estes alimentos que, como a carne, possuíam significação religiosa especial no judaísmo. É possível que, como resposta a sua negativa a adquirir carne fora da judiaria se foi forjando a ideia do judeu que contaminava por contato [...] o que no começo do século XV passou a ser norma que sem dúvida contribuiu para demonstrar até que ponto o fator religioso foi determinante nos conflitos (BLASCO MARTÍNEZ, 2004, p.83, tradução nossa).<sup>46</sup>

Os judeus e os cristãos não se enquadravam numa camada social que fosse fechada, sendo que existiam pessoas de diferentes *status* social. Com exceção do aspecto religioso, havia certa proximidade entre judeus e cristãos nas camadas mais altas da sociedade. Os judeus estabeleceram particular relação com muçulmanos e cristãos; se bem que a relação desenvolvida com os primeiros foi mais intensa e menos tumultuada.

---

<sup>46</sup>Hasta 1415 los judíos aragoneses pudieron ejercer cualquier actividad laboral que no supusiera primacía respecto de los cristianos. [...]. En general, no estuvieron vinculados a las tareas agropecuarias que — como ya he comentado otras veces — resultaban incompatibles con el respeto al Sábado y a algunas fiestas judías. En cambio, desempeñaron diversas actividades profesionales y laborales y se dedicaron al tráfico de bienes muebles y de dinero: mostraron una gran capacidad para comerciar con todo tipo de mercancías, incluídos los esclavos, y para proporcionar el numerario necesario a una sociedad que no podía recurrir al crédito de sus correligionarios porque la legislación eclesiástica lo impedía. Naturalmente, nunca se les permitió formar parte de las asociaciones cristianas ni vender a cristianos alimentos que, como la carne, tuvieran una significación religiosa especial en el judaísmo. Es posible que, como respuesta a su negativa a adquirir carne fuera de la judería, se fuera forjando la idea del judío que contaminaba por contacto [...] a comienzos del siglo XV pasó a ser ley que sin duda contribuye a demostrar hasta qué punto el factor religioso fue determinante en los conflictos.

No excerto abaixo, temos um exemplo da forma como os judeus estabeleceram relacionamento com os cristãos, em níveis variados, conforme a ocupação de cada um dentro da sociedade cristã, no século XIII, no reino de Aragão:

Os [judeus] que aspiravam alcançar um posto na corte, não deixaram de lutar por isso [...], embora isso presumisse, às vezes, enfrentar seus correligionários. Os artesões e comerciantes que constituíam agrupamento social mediano, se bem que passavam a maior parte de sua existência dentro de seu bairro, seguiram transcendendo os limites do mesmo porque necessitavam interagir com pessoas de outra religião com as quais tinham relação de negócios, não fraternal [...]: de coexistência, ou melhor, de conveniência. Acudiam à zona cristã para comprar e vender produtos [...] ou para prestar seus conhecimentos de medicina, às vezes a pedido da aristocracia cristã. Também visitavam a zona cristã para adquirir frutas e verduras e para comprar aves [...]. Frequentavam as oficinas dos notários cristãos, especialmente para registrar operações creditícias ou para estabelecer relações comerciais nas quais também se achavam envolvidos cristãos e/ou muçulmanos. O grosso da população concordava em colocar à disposição dos cristãos seus dotes como tradutores, encadernadores e artesões que fazem peças de jogos, artesões de luxo (ourives e pintores de retábulo) [...] (BLASCO MARTÍNEZ, 2004, p. 96-8, tradução nossa).<sup>47</sup>

Nas comunidades judaicas hispânicas, no geral, e nas comunidades aragonesas, em particular, judeus e cristãos estabeleceram relações de convívio e também de conflito. No que pese os diversos fatores envolvidos e interdependentes, o econômico, o político e o religioso; consideramos que este último se destaca em relação aos demais. Com base nesse viés interpretativo, seguiremos para a análise das medidas tomadas por alguns sumo-pontífices com reflexos para os judeus, até o culminar do cisma do papado. Neste episódio, interessa-nos em especial a presença do papa aragonês, Benedito XIII, um dos responsáveis por promover a Disputa de Tortosa.

---

<sup>47</sup>“Los que aspiraban a alcanzar un puesto en la corte, no dejaron de luchar por ello [...], aunque eso supusiera, a veces, el enfrentarse con sus correligionarios. Los artesanos y comerciantes que constituían la “mano” (o clase) media, si bien pasaban la mayor parte de su existencia dentro de su barrio, siguieron trascendiendo los límites del mismo porque necesitaban interaccionar con gentes de otra religión con las que tenían una relación comercial, no fraternal [...]: de coexistência, o melhor, de conveniência. Acudían a la zona cristiana para comprar y vender productos [...] o para prestar sus conocimientos de medicina, a veces a requerimiento de la aristocracia cristiana. También visitaban la zona cristiana para adquirir frutas y verduras y para comprar las aves [...]. Frequentaban las oficinas de los notarios cristianos, especialmente para consignar operaciones crediticias o para establecer sociedades comerciales en las que también se hallaban involucrados cristianos y/o musulmanes. El grueso de la población se avenía a poner a disposición de los cristianos sus buenas dotes como tradutores, encuadernadores y daderos, artesanos de lujo (orfebres y pintores de retablos) [...]”.



## A Igreja e a questão judaica: de Inocêncio III (1198-1215) ao Cisma do Papado.

Le Goff (1994, p. 101) argumenta que a Cúria,<sup>48</sup> no século XIII, estava bastante interessada em procurar organizar o espaço da cristandade e, assim, incluir em seu domínio “as redes laicas que estavam em crescimento no âmbito das administrações monárquicas e desafiada pela heresia, que circulava em ampla área da cristandade”. A afirmação da autoridade legal por reis e papas é vista como parte de um processo de remoção da autoridade judicial das mãos da comunidade para os poderes centralizadores. Isso reflete “um paralelismo direto com a ação contra os hereges” uma vez que a “heresia representava a independência comunal a valores coletivos e por isso tinha que ser suprimida por uma Igreja centralizadora.”<sup>49</sup>

Falbel (2011, p. 365) discute a afirmação de Isidoro de Sevilha ao proclamar que a Igreja é o “*Corpus Jesu Christi*” formada da multiplicidade das nações cujos representantes (príncipes) exercem suas funções. A definição de Isidoro estaria em consonância com o conceito que seria criado, posteriormente, de *societas christiana*, bem como a adoção da “*corona*” ou do “*regnum*” e a utilização da “*purpura*”, principalmente, a partir do século XI.<sup>50</sup> O objetivo era ressaltar que o poder monárquico pertencia ao *vicarius Dei*, já que todo poder monárquico era apenas “temporal”. Entretanto é preciso fazer uma ressalva, pois este “*corpus*” está sedimentado numa única fé. Portanto, apresentando-se como somente um “*regnum*”, entendendo-se por isso uma congregação de todas as nações que compreende a Igreja de Jesus Cristo.

<sup>48</sup> A cúria era o tribunal eclesiástico das dioceses.

<sup>49</sup> A heresia era, na visão do bispo Roberto Grosseteste no século XIII, “uma opinião escolhida pela percepção humana, contrária à Sagrada Escritura, publicamente admitida e obstinadamente defendida”. Tinha, portanto, que ser especificamente reconhecida como produto da falibilidade da escolha humana e do desafio público à vontade de Deus, expressada na Bíblia e interpretada por autoridades legitimamente estabelecidas”. No que respeita à heresia popular, esta não representou um problema que a Igreja tenha enfrentado na Idade Média no momento em que a sobrevivência era a primeira prioridade, “quando a sociedade permanecia estática, na defensiva contra os ataques vindos de forças exteriores e havia pouco tempo para a experiência religiosa ou para o debate intelectual” (RICHARDS, 1993, p. 53). Rucquoi (1995, p. 295) destaca que, durante o século XIII no Reino de Aragão, a inquisição visou combater a heresia albigense.

<sup>50</sup> Vale destacar que além da trivial consagração, a cerimônia de coroação papal passou a ser feita, a partir do século seguinte, como parte do ritual daqueles que subissem à cátedra de São Pedro.

Esta construção também seria propalada por Inocêncio III (1198-1215), posteriormente, no *Sermo in consecratione*, ao asseverar que somente Pedro foi recebido na plenitude do poder. Na transcrição do teor do documento, podemos verificar a supremacia pontifical sendo reclamada pelo papa em detrimento dos poderes laicos:

Como um sinal das coisas espirituais deu-me a mitra, e como um sinal das coisas temporais, deu-me uma coroa; a mitra para o sacerdócio, a coroa para o reino, constituindo-me, o vigário, que tem em seu manto e na sua coxa escrito 'Rei dos reinos e Senhor dos senhores, um sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque (FALBEL, 2011, p. 366, tradução nossa).<sup>51</sup>

Segundo Suárez Fernández (1992, p. 45-6), Inocêncio III tomou uma importante decisão para a Igreja católica que acabou afetando os judeus da Europa cristã.<sup>52</sup> Este papa definiu a sociedade europeia como *Universitas christiana* (ou comunidade de fiéis); o que significa que somente os batizados poderiam pertencer a ela. Os judeus, bem como os muçulmanos, estavam à parte dessa sociedade. Dessa forma, buscava-se a unidade religiosa sendo considerada infração da lei tudo que se opusesse a isso. Cientes da realidade a qual estava inserida a sociedade europeia, mesmo antes do IV Concílio de Latrão (1215), os judeus convocaram já algumas assembleias em que ficou decidido apresentar petições ao papa e às autoridades eclesiásticas na tentativa de se conseguir uma melhor avaliação de legitimidade no uso de sua religião; porém esse intento não foi bem sucedido.<sup>53</sup>

<sup>51</sup>“Solus autem Petrus assumptus est in plenitudine potestatis. In signum spiritualium contulit mihi mitram, in signum temporalium dedit mihi coronam; mitram pro sacerdotio, coronam pro regno, illius me constituens, vicarium, qui habet in vestimento et in femore suo scriptum ‘Rex regum et dominus dominantium, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech’”.

<sup>52</sup>Para a Igreja medieval, não houve momento em que os problemas do domínio temporal e espacial se erguessem com maior acuidade como nas ocasiões em que se preparava um concílio ecumênico. Desde o reatamento das reuniões gerais – com o I Concílio de Latrão, em 1123 – estes acontecimentos eram sempre objeto de cuidados muito especiais. Mas não possuímos informações anteriores ao IV Concílio de Latrão. É preciso observar que Inocêncio III incumbiu os legados de organizar, na cristandade, a participação neste concílio e, provavelmente, de difundir também as instruções da cúria. O envio desses legados não visava apenas centralizar a Igreja e manter a preponderância da Santa Sé; era, de certo modo, a negação da distância, de um espaço da cristandade no qual a onipresença pontifical fazia desaparecer” (LE GOFF, 1994, p.102).

<sup>53</sup> Neste Concílio, Inocêncio III estabeleceu o uso obrigatório da marca distintiva para os judeus como forma de separá-los e diferenciá-los dos cristãos. Este papa também firmou uma relação contratual entre o papado e os judeus, sendo que caso estes infringissem as regras poderiam ser expulsos por quebra de contrato. “Todavia, desejamos proteger com a salvaguarda dessa proteção somente aqueles que não se atreveram a conspirar para subverter a fé cristã” (RICHARDS, 1993, p.101). Na

Em 1199, o papa Inocência III reafirmou a constituição *Sicut Judaeis Non*, que foi publicada pela primeira vez em torno de 1120 pelo papa Calixto II, cujo teor continha princípios papais básicos acerca dos judeus:

Do mesmo modo que não se deve conceder licença aos judeus para presumirem fazer em suas sinagogas mais do que as leis permitem, também não devem eles sofrer limitações naqueles [privilégios] que lhes foram concedidos. É por isso (...) que nós atendemos suas petições e oferecemos a eles o escudo da nossa proteção. Decretamos que nenhum cristão pode usar de violência para forçá-los a se batizar enquanto permanecerem indesejosos de fazê-lo e se recusarem, mas que se qualquer dentre eles buscar refúgio entre os cristãos por sua própria vontade e em razão de sua fé, depois que seu desejo se tenha tornado completamente claro, poderá ser feito cristão sem ser submetido a nenhuma calúnia (...). Ademais, sem o julgamento da autoridade da região, nenhum cristão pode aventurar-se a ferir sua gente ou matar, ou roubar seu dinheiro, ou alterar os bons costumes dos quais, deste modo, até então, eles desfrutam no lugar em que vivem. Além disso, quando celebrarem suas festas, ninguém poderá perturbá-los de qualquer maneira através de pedaços de pau ou de pedras, nem exigir trabalho forçado de nenhum dentre eles, exceto aqueles que estão acostumados a realizar desde os tempos antigos (RICHARDS, 1993, p.100).

Apesar das medidas de cautela, visando conter algum tipo de represália dos fiéis católicos aos judeus, Inocência III promoveu “uma degradação da posição dos judeus aos olhos do papado”. Este papa fez reclamações contra os judeus ao rei da França Filipe Augusto acusando-os de “insolência” e “excessos”, em especial na prática da usura, no emprego de criados cristãos, na construção de novas sinagogas; além de apontar o hábito dos judeus de dar abrigo, lançou a acusação de que os judeus eram cúmplices de ladrões, blasfemadores de Cristo e procuravam ridicularizar os cristãos no Oriente (RICHARDS, 1993, p. 100).

Na Península Ibérica, a princípio, os judeus estavam respaldados por uma estrutura de leis e disposições de caráter legal. Embora houvesse as constituições do IV Concílio de Latrão (1215) e as Decretais de Gregório IX (1234)<sup>54</sup> e ambas fossem

---

Hispania, “a marca judaica foi introduzida pelo rei Jaime I de Aragão, em 1228, e pelo rei Teobaldo de Navarra em 1234” (RICHARDS, 1993, p. 114).

<sup>54</sup>O papa Gregório IX (1227-1241) sofreu influência do frei dominicano Nicolas Donin (converso procedente do judaísmo e participante da disputa de Paris em 1240) a respeito da não confiabilidade do Talmude e outros escritos judaicos. Posteriormente, Gregório IX induziu alguns governantes da Europa a investigar o Talmude como um escrito potencialmente herético. Este papa deu ordens aos monarcas cristãos para que recolhessem exemplares do Talmude para que se pudesse preparar as provas (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 154-5). Em 1230, “Gregório IX atribuiu ao dominicano canonista de origem hispânica Raimundo de Penhaforte a incumbência de elaborar uma coleção de decretais que não haviam sido acolhidas no Decreto de Graciano e que continuavam a ser

cerimoniosamente obedecidas, na prática não eram cumpridas. Posteriormente, a situação política e social dos judeus sofreu mudanças.

Havia um temor crescente com relação ao que se poderia considerar como um delito grave, punível, isto é, um desvio religioso designado como “*herética pravedad*” (depravação herética).<sup>55</sup> Embora os judeus não pudessem ser considerados hereges, enfrentavam uma situação difícil diante das calúnias cada vez mais constantes. Houve a depreciação do judaísmo, que passou a ser considerado como fonte de erros e desvios religiosos (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 48).

Richards (1993, p. 21) observa que o rei Jaime I (1213-1276) de Aragão, -- juntamente de outros proeminentes governantes seculares da Europa ocidental (o imperador Frederico II e o rei Luís VIII da França) --, foram responsáveis por incorporar a seus próprios códigos de leis muitas das medidas contra os hereges contidas no IV Concílio de Latrão. De maneira geral, os judeus não poderiam ser julgados pelos tribunais inquisitoriais.<sup>56</sup> A exceção dava-se ao caso daqueles judeus que fossem surpreendidos por promover ideias heréticas e também ajudassem algum herege; judeus que tivessem se convertido ao cristianismo e caído em

---

observadas nos tribunais e no ensino do direito canônico. Em 5 de setembro de 1234 o trabalho foi concluído, aprovado e enviado aos mestres e estudiosos das Universidades de Bolonha e Paris para servir no foro e na academia, vetando-se expressamente, sem autorização da Santa Sé, a elaboração de qualquer outra compilação. As Decretais de Gregório IX, de caráter universal e obrigatório, dividem-se em 5 livros, 185 títulos e 2.139 capítulos, contendo além de cânones apostólicos e conciliares, de outros textos eclesiásticos e de direito romano, decretais dispostas em ordem cronológica. Os papas posteriores, apesar de se nortearem pelas Decretais continuaram legislando. Quando o jurista Benedito Gaetani assumiu o papado como Bonifácio VIII (1294-1303) propôs organizar a justiça eclesiástica” (ALMODOVA, 2004, p. 24).

<sup>55</sup>A Igreja teve a sua frente o destacado canonista chamado Ugolino dei Conti di Segni (Gregório IX). Este logo compreendeu o perigo que a Constituição imperial representava para a Igreja Católica. Não estava em questão a natureza do delito; pois este já havia sido definido nos III e IV Concílios de Latrão. O problema referia-se ao poder alcançado pelos juízes imperiais, visto que poderiam definir em cada caso o conteúdo da “*herética pravedad*”. Na prática, ocorria a invasão da jurisdição eclesiástica pelo secular. A partir de então, várias bulas foram promulgadas (já em 1233) visando estabelecer que a definição de heresia era de responsabilidade da Igreja, sob cuidado especial dos bispos. O papa com receio de que houvesse excessiva complacência por parte dos prelados, determinou que a averiguação (inquisição) da heresia seguiria normas universais (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 48).

<sup>56</sup>Em 1184, o processo de inquisição contra os hereges foi iniciado pelo papa Lucio III ao decretar que fossem instaurados tribunais eclesiásticos por toda a cristandade. O papa Inocêncio III, em 1199, deu continuidade a esta prática ao declarar que “os hereges eram traidores de Deus, estigmatizando-os com o pecado fundamental do mundo feudal – infidelidade e traição”. Foi somente com o IV Concílio de Latrão que houve a institucionalização dos processos de inquisição em que ficou determinado o início de procedimentos legais sem a necessidade de acusação privada, ficando a cargo dos eclesiásticos a visita dos suspeitos, sua investigação e a tomada de ações cabíveis (RICHARDS, 1993, p.23).

contradição; o inverso também era recriminado e enquadrava-se na jurisdição inquisitorial: cristãos convertidos ao judaísmo.

É possível estabelecer relação entre o poder alcançado pela cúpula da Igreja e o tratamento dado às minorias judaicas:

No contexto de otimismo e expansão do período central da Idade Média, e de recessão e pessimismo do período posterior da Idade Média, qual era a posição das minorias? Elas sofreram em ambas as situações. O desejo da Igreja, do Estado e das municipalidades de promover a unidade, a ordem e a uniformidade, articulando com a ascensão do fundamentalismo cristão e com o entusiasmo religioso do período central da Idade Média, criou uma atmosfera madura para a perseguição das minorias. O clima opressivo da aproximação do apocalipse e a necessidade de bodes expiatórios no período final da Idade Média a mantiveram.

As minorias têm sido notoriamente suscetíveis à estereotipagem. Os estereótipos são um meio de dar sentido a um universo desordenado, impondo ordem, definindo o eu, personalizando os temores (RICHARDS, 1993, p. 29).

A heresia foi talvez um dos piores resultados, para a Igreja, proveniente da onda de sentimento religioso e de individualismo. Esta possuía características de “um corpo doutrinal definido e abrangente, hierarquia organizada, rituais estabelecidos e uma visão clara de sua autoridade e responsabilidade”. Qualquer discordância a estes fundamentos representava um desafio à ordem espiritual e não podia, logo, ser tolerada (RICHARDS, 1993, p. 53).

Diante da iniciativa dos clérigos em reprimir os dissidentes, algumas medidas foram tomadas visando minimizar as perdas enfrentadas pela Igreja. Durante 1309 e 1377, a residência do papado foi transferida de Roma para Avinhão. Quando existem duas sedes pontificais, há uma cisão nas relações entre os reinos e os papas da época do Cisma. Em apoio a Avinhão, estavam França, Escócia, Castela, Aragão e alguns príncipes alemães ao passo que o rei da Inglaterra, a Escandinávia e a maioria dos italianos apoiavam Roma (LOYN, 1997, p. 412).

Para Richards (1993, p. 27), a mudança da sede da Igreja para Avinhão foi um duro golpe sofrido, uma perda de prestígio vultosa.<sup>57</sup> “O papado tinha perdido credibilidade quando se mudou para Avinhão em 1309, e era opinião geral que havia

<sup>57</sup> Era constante a reivindicação, tanto entre clérigos como entre leigos, da volta do papado ao território romano. Durante o estabelecimento do papado em Avinhão, as disputas internas em Roma haviam aumentado haja vista a rivalidade entre as grandes famílias aristocráticas estabelecidas na cidade.

caído sob a tutela do rei francês”. Sob o olhar dos cristãos, deixou de ser a liderança moral e espiritual da cristandade e “se tornou mais um outro Estado burocrático, preocupado com finanças e leis”.

Vejamos como se configurou o Cisma no início do século XIV.<sup>58</sup> O rei francês Filipe IV o Belo se confrontou com o papa Bonifácio VIII (1294-1303) e o confronto culminou com a morte deste papa. Segue com o novo papa Clemente V (arcebispo Bertrand de Bourdéis) eleito e com a transferência do papado para Avinhão (região da Provença, sul da França), em 1309.<sup>59</sup> Os sucessores de Clemente V decidiram permanecer em Avinhão, onde construíram um suntuoso palácio pontifício, que dava conta da administração e da tributação imposta à cristandade.<sup>60</sup>

Após a sucessão de seis pontífices, Gregório XI realizou a mudança do papado para Roma, em 1378. O retorno de Gregório XI, para Roma, recrudescer os antigos problemas dentro da Igreja chegando a alcançar um nível de complexidade ainda maior do que havia anteriormente. Após a morte rápida e prematura deste papa convocou-se um concílio que se transformou em motim. O novo papa nomeado, Urbano VI (arcebispo italiano de Bari), foi recebido com hostilidade e a maioria do conclave reunido anulou sua indicação, escolhendo Clemente VII (cardeal Roberto de Gênova) como papa. Entretanto, Urbano VI não se retirou do cargo e

<sup>58</sup> Os grupos se diferenciam por preferências pessoais em torno de uma ou outra liderança eclesiástica, o que representou uma ameaça para a unidade da Igreja. Logo, é importante destacar que cisma e heresia não são sinônimos, uma vez que heresia (do grego *hairesis*, significa escolha pessoal, preferência) é uma discordância dogmática em relação ao que se considera ortodoxo (MATHIEU-ROSAY, 1992, p. 155-6). Já o cisma (do grego *skhisma*, significa separação) é considerado uma divisão no interior da Igreja, está situado no plano da disciplina (MATHIEU-ROSAY, 1992, p. 88-9). Dessa forma, pode haver heresia sem que haja cisma, e vice-versa.

<sup>59</sup> A decisão real em direcionar a cobrança de tributos aos sacerdotes (até então estes eram isentos de tal imposição) sem autorização de Bonifácio VIII causou profunda insatisfação à cúpula da Igreja. Esta em contrapartida, imediatamente, promulgou a Bula *Clericis Laicos* (1296) proibindo o clero de pagar impostos a qualquer governante leigo. A relação entre o pontífice e o monarca piorou quando este mandou prender o amigo de Bonifácio, o bispo de Poitiers Bernard Saisset, em 1301. Em decorrência disso, Bonifácio decretou “a supremacia teocrática papal, quer em questões espirituais quer em temporais”. Em reação à divulgação da Bula *Unam Sanctam*, “o papa foi capturado, maltratado em Anagni e faleceu em 1303” (LOYN, 1997, p. 147-8).

<sup>60</sup> A prática da simonia (venda de cargos eclesiásticos) continuou recorrente nas relações da Igreja em Avinhão, sendo que a riqueza que circulava dentro de seus limites era imensurável. Além do mais, o fator da boa localização contribuiu para facilitar o acesso à cidade de forma que para lá se dirigissem os visitantes de toda a Europa, seja à procura de prosperidade ou da salvação e indulgência. Embora houvesse um deslocamento relativo do poder político e religioso de Roma para França “o que predominava na sensibilidade dos europeus da época era a ligação com a cidade simbólica que era Roma” (LE GOFF, 2010, p. 241).

permaneceu em Roma. Por fim, o genovês se estabeleceu como pontífice legítimo em Avinhão. Assim, os dois papas, simultaneamente, reuniam cada um sob seu carisma determinada parcela da cristandade. (LE GOFF, 2010, p. 242).<sup>61</sup>

Suárez Fernández (2002, p. 39-40) destaca que Avinhão foi ao mesmo tempo morada do pontífice, sede de governo e residência permanente da Cúria.<sup>62</sup> No centro de Avinhão estava situado o palácio, que foi concluído por Clemente VI, sendo as ruas e moradas, em seu entorno, fortificadas. O palácio abrigava livros, documentos, tesouro e uma burocracia infatigável. A importância de Avinhão era resultante de cinco pontos principais: restituir o poder papal com base na centralização das indicações e decisões; organizar um sistema financeiro e contributivo visando reparar as rendas perdidas do patrimônio da Igreja; combater a heresia e, de forma concreta, os desvios teológicos e de rendas incrementados durante o século XIV; articular e desenvolver a cruzada com o objetivo de permitir que a cristandade recuperasse sua zona de influência no oriente; propagar o evangelho fora da Europa. Por fim, Benedito XIII acrescentaria a sexta proposta, que a seu ver deveria ser considerada em primazia às outras já citadas: devolver à Igreja a autoridade fragilizada por conta do cisma.<sup>63</sup>

No ano de 1395, as autoridades francesas indicaram a solução para a crise, que havia se transformado em escândalo tanto para os membros regulares como para os seculares e os leigos. Então, realizou-se o concílio de Pisa, em 1409, no qual os cardeais dos dois colégios retiraram os pontífices e nomearam Alexandre V, que foi sucedido por João XXIII, em 1410. Todavia, Benedito XIII e Gregório XII mantiveram-se no cargo, o que definiu a existência de três papas rivais e simultâneos. A situação

---

<sup>61</sup> O começo do Grande cisma do ocidente, em 1378, na Península Ibérica, colocou em evidência um dos mais importantes cardeais, Pedro Martínez de Luna (futuro papa Benedito XIII), que estava intimamente ligado aos novos soberanos de Castela, visto que sua família aragonesa ajudou a Enrique II de Trastâmara na guerra fratricida. Pedro de Luna buscava conseguir que os monarcas hispânicos se aproximassem de Clemente VII, planejando dessa maneira uma reforma religiosa para se conseguir solucionar, de uma só vez, a questão da presença judaica na Hispânia (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 185-6).

<sup>62</sup> Para Le Goff (1994, p. 106), a mudança geográfica da sede da cristandade de Roma para Avinhão foi uma tentativa malograda do papado na busca de melhores condições, uma vez que esta cidade estava mais bem “situada quanto aos cálculos de itinerários; mas Roma continuava a ser o centro ‘simbólico’ da cristandade”.

<sup>63</sup> Benedito XIII foi o último papa de Avinhão. Conforme Suárez Fernández (2002, p. 9), ele fez questão de defender o princípio de autoridade que compete ao pontífice, mas também a infabilidade papal e a rigorosa hierarquia da Igreja.

somente foi, definitivamente, resolvida no Concílio de Constança, em 1415, onde se decidiu pela expulsão de João XXIII de Roma, sendo que seu nome foi retirado da lista oficial dos papas da Igreja.<sup>64</sup> Em seguida, Gregório XII abdicou e Benedito XIII foi também deposto. Finalmente, o concílio elegeu, em 1417, Martinho V como o "papa unitário da reconciliação" (LE GOFF, 2010, p. 243).<sup>65</sup>

Para Richards (1993, p. 16), o papado reivindicou para si uma autoridade supranacional desenvolvendo-se nos séculos XIV e XV "como um poder burocrático e legalista [...] e realizando alianças [...] para implementar sua política externa".

No excerto abaixo, Benedito XIII corrobora as pretensões da Igreja católica como sucessora de Pedro, sendo a única sucessora legítima entre os homens e Deus, cujo domínio estende-se sobre a Terra:<sup>66</sup>

A nenhum homem é, no entanto, autorizado violar ou contradizer com imprudente atrevimento esta página de nossos Estatutos, Constituições, ordens e decretos que instituem de vista imposição, adição, cassação, proibição, anulação e vontade. *Se alguém for, porém, ousado em atentar contra ela, sabe que há de incorrer na ira do Todo-Poderoso e seus santos Apóstolos, São Pedro e São Paulo* [grifo nosso] (Bula de Benedicto XIII, in SUAREZ BILBAO, 2000, p. 316, tradução nossa).<sup>67</sup>

No entanto, o princípio da plenitude do poder eclesiástico não era possível no século XV, visto que a autoridade da Igreja sofria uma grave crise, com o cativo de

<sup>64</sup>O nome João não foi mais usado até o século XX, quando o papa João XXIII assumiu o pontificado com este mesmo nome e número.

<sup>65</sup>Este episódio foi interpretado pela cristandade, devido sua gravidade, com amargor e suas consequências pareciam irreparáveis. O fato é que o conflito que havia se instalado na cúpula da Igreja era, na visão de seus contemporâneos, evidente demonstrativo da insatisfação de Deus para com a Igreja e os escândalos que tiveram lugar em seu interior. A reclamação por uma Igreja que, de fato, tivesse compromisso com a moralidade, apoiando-se na sacralidade de suas disposições favoreceu o aparecimento de inquietações e de descontentamentos em todos os territórios da Europa. As faltas e abusos cometidos pelo clero tornaram-se constante alvo de denúncia, embora a fé permanecesse viva entre as multidões que se aglomeravam em volta dos pregadores, em especial aqueles provenientes das ordens mendicantes.

<sup>66</sup>A tese de plenitude do poder eclesiástico atingiu seu ápice na efervescência da Reforma Gregoriana, entre os séculos XI e XIII, no momento em que o papado visava um comando acima dos reis e o fim da interferência dos poderes temporais na hierarquia eclesiástica.

<sup>67</sup>A ningún hombre sea, no obstante, lícito infringir ni contrariar con temerário atrevimento esta página de nuestros Estatutos, Constituciones, mandatos y decretos, de vista imposición, adición, casación, prohibición, anulación y voluntad. Si alguno fuere, sin embargo osado en atentar contra ella, sepa que há de incurrir en la indignación del Todopoderoso y de sus santos Apóstoles, San Pedro y San Pablo.



Avinhão e o Grande Cisma da Igreja (1378-1417).<sup>68</sup> No fragmento abaixo, podemos observar a forma como Benedito XIII expressa-se a respeito das dificuldades enfrentadas na contestação de seu poder:

Não de outra sorte nós, a quem certamente sem mérito, dignou-se Deus colocar como cultivadores e guardas da sua celeste vinha, *nestes tempos não pacíficos, mesmo sobremaneira ocupando maiores e mais árduos negócios, tocantes a união da Santa Igreja Mãe e à extirpação dos cisma pestilentos que ameaçam destruí-la completamente*, como fomos capazes, com a ajuda de Deus, *dedicamo-nos efetivamente a esta útil inserção, por um prazo de dois anos. E com tanto anseio começamos a entender, dentro do dito tempo, nesta obra de enxertar os expressados brotos ou ramos, não só os professores, a quem chamam de rabinos, que poderiam ser encontrados, mas também a outros muitos mais especialistas e notáveis*, sob o domínio do muito Caro nosso filho, Fernando, ilustre rei de Aragão, em cujo reino tínhamos então, e agora temos a nossa corte e morada, fizemos comparecer à nossa presença; com os quais já em frequentes disputas, e já em informações repetidas, e assim, sob a nossa presidência como quando estávamos ausentes, contenderam com os que tinham propósitos designados [grifo nosso] (Bula de Benedicto XIII, in SUAREZ BILBAO, 2000, p. 309-10, tradução nossa).<sup>69</sup>

As consequências do Cisma papal abalaram a estrutura da própria Igreja e do seu discurso ao mesmo tempo em que suscitaram debates importantes acerca da necessidade do restabelecimento da moralidade eclesiástica. A incidência cada vez mais intensa de dissidências e heresias fez com que os clérigos da Igreja passassem a atuar de forma mais intensa e coercitiva, ampliando os seus poderes e expandindo os locais de atuação da Inquisição. Assim, o discurso cristão buscou dar destaque às inseguranças, procurando persuadir e intimidar os homens leigos, de

<sup>68</sup> Os eclesiásticos buscaram a unidade da Igreja no que concerne as doutrinas e práticas. Neste momento, o desenvolvimento da vida urbana estava marcado pela presença forte do dinheiro, das desigualdades sociais e, das tensões éticas e morais; o que contribuiu para uma crise antes inimaginável no cristianismo. Com isso, houve reação de setores da população, situados tanto no campo como nas cidades, rejeitando a avareza e a ambição. As pessoas buscavam viver a pobreza e, ao mesmo tempo, estabelecer contato direto e pessoal com Deus sem o intermédio clerical" (RICHARDS, 1993, p. 16).

<sup>69</sup> No de otra suerte nosotros, á quienes certamente sin mérito, se digno Dios poner por cultivadores y guardas de su celeste vina, en estos no pacíficos tiempos, aunque sobre modo ocupado en otros mayores y más árduos negocios, tocantes á la union de la Santa Madre Iglesia y á la extirpacion de los pestíferos cismas, que amenazan totalmente destruirla, en cuanto pudimos, con la ayuda de Dios, nos consagramos eficazmente á esta útil insercion, por término de dos años. Y con tanto anhelo empezamos á entender, dentro del dicho tiempo, en esta obra de ingertar los expressados vástagos ó ramos, que no sólo á los maestros, á quienes llaman ellos rabinos, que pudieron ser hallados, sino también á otros muchos los más peritos y notables, bajo el dominio del muy Caro Hijo nuestro, Fernando, Ilustre Rey de Aragon, en cuyo reino teníamos entonces, y tenemos ahora, nuestra corte y morada, hicimos comparecer á nuestra presencia; con los cuales ya en asíduas disputas, ya en reiteradas informaciones, y así bajo nuestra presidencia como estando nosotros ausentes, contendieron los que teníamos al efecto deputados.

fins do século XIV e início do XV, ao ressaltar a ideia do medo à ira divina por meio da atuação da Igreja no plano terreno.

Conforme Feldman (1999, p. 89), este contexto de cisma e profunda divisão gerava certa insegurança e a sensação de que havia inimigos inseridos no seio da cristandade, que conspiravam contra e deveriam ser combatidos, por exemplo, judeus e hereges.

Richards (1993, p. 101) argumenta que houve um movimento em conjunto para encontrar ensinamentos heréticos nos escritos judaicos; o que contribuiu para aumentar o sentimento antijudaico. Nesse sentido, as ordens mendicantes tiveram grande importância na heretização dos judeus.<sup>70</sup> Assim, os mendicantes, ao desempenhar as diversas funções de inquisidores, missionários, polemistas, contendores, eruditos e pregadores, procuraram unir esforços na tentativa de minar a liberdade religiosa dos judeus.

Como exemplo desse papel desempenhado pelos mendicantes, destacou-se Vicente Ferrer (c. 1350-1419) em pregações voltadas para a comunidade judaica acerca do pecado, da morte, do inferno e da iminência do dia do juízo em que “as pessoas de seu auditório desfaleciam de medo”, sendo que, “com frequência, ele era obrigado a parar seu sermão em virtude dos soluços incontroláveis das multidões” (RICHARDS, 1993, p. 62-3).<sup>71</sup>

No excerto abaixo, verificamos a conduta de Vicente Ferrer e Benedito XIII no que diz respeito aos judeus:

---

<sup>70</sup>É possível fazer uma diferenciação, grosso modo, entre o papado medieval e os frades mendicantes no trato direcionado aos judeus. O primeiro continuou a conferir, oficialmente, proteção aos judeus desde que eles se conformassem à ideia de Agostinho de “defensores do Antigo Testamento” ao passo que os frades se mantiveram mais próximos da opinião popular em formação sendo que os sermões proferidos coadunam-se com as mudanças nas representações artísticas e populares dos judeus, atreladas muitas vezes a uma dose de violência.

<sup>71</sup>Os frades eram considerados exímios pregadores devido ao programa de estudo que os preparava para uma vida ativa. A pregação era bastante “acessível, direta, vívida, evitando sutilezas teológicas, mas lançava mão do vernáculo, do humor, da emoção e da vida do dia a dia”. O ministério voltava-se especificamente para as cidades, as quais, “segundo Humberto Romano, ministro geral dos dominicanos, tinham maior necessidade deles porque seu nível de pecado era quantitativa e qualitativamente mais elevado, e porque a mensagem pregada ali filtraria inevitavelmente para o campo. Caso a pregação e o ensino não funcionassem, havia ainda a Inquisição. “Os mendicantes viriam a desempenhar um papel de liderança também na Inquisição, por causa da sua preparação pastoral e teológica, do seu peso intelectual e da sua compreensão da mentalidade popular”. (RICHARDS, 1993, p. 64).

Alguns eclesiásticos importantes – nos referimos de maneira especial a São Vicente Ferrer e ao papa Benedito XIII, refugiado na Hispânia – depois de censurar com energia as violências cometidas, viram nelas a oportunidade de exercer forte pressão sobre os sobreviventes a fim de que se convertessem. Um argumento favorito era que seus infortúnios vinham a demonstrar que Deus lhes havia abandonado por causa de sua obstinação no rechaço da verdade. *O santo dominicano, reunido em Aylón (1411) com o regente de Castela, Fernando, que não tardou muito a tornar-se o rei de Aragão, procedeu em estabelecer um novo estatuto jurídico extraordinariamente restritivo se comparado com as leis anteriores. Este documento seria logo incorporado a uma bula pontifícia (1415) e declarado obrigatório em toda a cristandade. Tratava-se de limitar o número e âmbito das profissões que se permitia exercer aos judeus de forma tal que não lhes restasse outro recurso que se converter ou emigrar.* Ao mesmo tempo, os predicadores iriam às sinagogas para mostrar-lhes a fé cristã [grifo nosso] (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 160-1, tradução nossa).<sup>72</sup>

Em decorrência desse quadro negativo, o papado se viu obrigado a buscar novamente a reafirmação de seu poder com as atribuições sagradas, diante da existência do “problema” judaico na Hispânia; o que resultou na adoção de um discurso cada vez mais inflamado em relação à superioridade da fé cristã. No capítulo 2, examinaremos a forma como o discurso religioso cristão foi estruturado visando contrapor-se à religião dos judeus.

---

<sup>72</sup> Algunos eclesiásticos importantes – nos referimos de manera especial a San Vicente Ferrer y al papa Benedicto XIII, refugiado en España – después de censurar con energía las violencias cometidas, vieron en ellas la oportunidad de ejercer fuerte presión sobre los supervivientes a fin de que se convertisen. Un argumento favorito era que sus desdichas venían a demostrar que Dios les había abandonado a causa de su terquedad en el rechazo de la verdad. El santo dominicano, reunido en Aylón (1411) con el regente de Castilla, Fernando, que no iba a tardar mucho en convertirse en rey de Aragón, procedió a establecer un nuevo status jurídico extraordinariamente restrictivo si se le compara con las leyes anteriores. Este documento sería luego incorporado a una bula pontificia (1415) y declarado obligatorio en toda la Cristandad. Se trataba de limitar el número y ámbito de las profesiones que se permitía ejercer a los judíos en forma tal que no les quedase otro recurso que convertirse o emigrar. Al mismo tiempo los predicadores se personarían en las sinagogas para mostrarles la fe cristiana.

## CAPÍTULO 2

### DISCURSO RELIGIOSO CRISTÃO E INTOLERÂNCIA NA PENÍNSULA IBÉRICA

#### Os estatutos jurídicos cristãos e os judeus

Antes de tratarmos dos estatutos jurídicos cristãos referentes aos judeus, faz-se necessário contextualizar a formação dos reinos hispânicos durante a Reconquista. Esta foi um processo iniciado, a partir do século XI, de retomada das terras cristãs do domínio islâmico. No início do século XI, a Península Ibérica foi dividida nos reinos de Castela-Leão, Navarra, Aragão-Catalunha, Granada (último reduto islâmico a ser tomado em 1492) e Portugal no século XII (RUCQUOI, 1995, p. 215).<sup>73</sup> O reino de Aragão englobava numa Coroa vários reinos: Catalunha, Aragão, Maiorca (Baleares), Valência e posteriormente a Sicília. Cada um com um parlamento e com uma legislação local.<sup>74</sup>

No que tange à região de nosso recorte, podemos frisar que existiam duas sub-regiões: Aragão que era agrária e a Catalunha que era voltada ao mar e ao comércio. A união dinástica entre ambas aconteceu em 1137 com Ramon Berenguer IV, que conquistou as taifas de Lérida, Tortosa e Siurana, últimos redutos árabes, entre os anos 1148 e 1153. Jaime I, o Conquistador (1213-1276), iniciou a expansão catalã pelo Mediterrâneo com a conquista do reino de Maiorca e de Valência (1229-

<sup>73</sup> A Reconquista estava baseada na coexistência de quatro pontos principais: a nobreza, as Ordens Religiosas, as cidades livres e os reinos emergentes. Da união destes segmentos conseguiu-se fazer a luta contra o islã. Acreditava-se que o poder real vinha sobretudo de uma missão divina, ou seja, não se pensava apenas em termos de fixação territorial. “Fosse em Aragão, em Castela ou em Portugal e, indiretamente em Navarra, os reis eram justificados por essa tarefa [...], que constituía a prova da sua submissão a Deus e aos seus mandamentos. Esta concepção de poder, que é igualmente uma justificação para os príncipes que o exercem, foi elaborada no decorrer do século XII e deve muito ao direito romano e à noção de *imperium*. [...]. A fórmula instaurada nos privilégios e edictos reais dos séculos XV e XVI em caso de litígio e de ordens contraditórias: *Obedézcase pero no se cumpla* – “que seja obedecido, mas não posto em prática” –, indica perfeitamente que o primado cabia à submissão à vontade real, porque emanava do rei e este devia ser obedecido, mesmo que depois a ordem não pudesse ser cumprida” (RUCQUOI, 1995, p. 216).

<sup>74</sup> A Coroa de Aragão surgiu da união do reino de Aragão com o condado de Barcelona em 1149 (VIANNA; COSTA, 2010).

1238). Ao longo dos séculos XIII e XIV, a Catalunha transformou-se numa potência econômica com a criação dos Consulados de Mar em muitos dos seus portos, e também uma potência política através das conquistas da Sicília, Sardenha, ducados de Atenas e Neopátria, e no século XV, Nápoles. Jaime I, além de conquistar Maiorca e Valência, ajudou Afonso o Sábio na retomada de posse das terras de Múrcia aos castelhanos.<sup>75</sup>

A retomada de Maiorca do controle dos muçulmanos, em 1229, tornou-se necessária uma vez que se acreditava que a posse dessa ilha asseguraria o desenvolvimento político e comercial da Catalunha,<sup>76</sup> o que podia resultar em grave problema se esta possessão continuasse sob domínio “islâmico ou fosse conquistada por outra potência cristã”.

Já a conquista de Valência aconteceu em duas etapas e foi articulada numa “reunião do rei com Blasco de Aragão e o mestre da Ordem do Hospital, Hug de Forcalquer, celebrada no princípio do ano de 1233, em Alcañiz, e começou naquele mesmo ano”. Entre 1233 e 1235 (primeira etapa) foram “conquistadas as principais localidades das comarcas do norte de Valência: Burriana, Peníscola, Castelló, Borriol, etc., até deixar de lado a zona montanhosa da serra de Eslida” (VIANNA; COSTA, 2010).

Na segunda etapa (1237-1238) da conquista, o monarca Jaime I teve o apoio das cortes da Catalunha e de Aragão, reunidas conjuntamente em Monzón no ano de 1236. Nesta empreitada participaram “não somente a nobreza, como na primeira etapa, mas também a Igreja e as cidades catalãs e aragonesas.”<sup>77</sup> O objetivo desta

---

<sup>75</sup>Rucquoi (1995, p. 255) esclarece que a organização dos reinos da coroa de Aragão acontecia em “dois grupos de instituições, em vez de colaborarem como nos reinos ocidentais, confrontaram-se até alcançar uma espécie de equilíbrio de poderes, fundado no princípio jurídico do ‘contrato’ ou *pactum*, entre o príncipe e o povo [...], vulgarmente chamado ‘pactismo’, perante a instituição real e seus agentes, cada entidade da coroa criou com efeito as suas próprias instituições, destinadas por um lado a limitar o poder do soberano e, por outro, para afirmar a sua plena independência em relação aos outros reinos da coroa”.

<sup>76</sup>A Catalunha possuía língua própria, tradição cultural, política e jurídica diferenciada. Foi formada por vários condados surgidos na região de confluência entre o Império Carolíngio e os territórios setentrionais da conquista islâmica da Península Ibérica (marca hispânica). O condado de Barcelona foi adquirindo importância e desde fins do século X obteve a sua independência dos francos.

<sup>77</sup>A delegação permanente das cortes catalãs (um dos primeiros parlamentos europeus) foi substituída pelo governo da Catalunha, instituição que foi restaurada no século XX. O casamento de Fernando II com Isabel de Castela (em 1479) representou a união dinástica com Castela, porém Catalunha-

segunda etapa foi a cidade de Valência e toda a planície ao redor da capital até o rio Xúquer [...]”. Por fim, a conquista de Múrcia está inserida no contexto de uma grande revolta simultânea dos muçulmanos, em 1264, em Castela, Andaluzia e Múrcia coordenada pelo rei de Granada, que direcionou uma investida simultânea às fronteiras castelhanas. Assim, “Afonso o Sábio encontrava-se desprevenido e, diante da impossibilidade de atender o fronte andaluz e o fronte murciano, pediu ao seu sogro Jaime I que lhe ajudasse a reconquistar Múrcia”. Na opinião de Jaime I, a revolta de Múrcia era considerada um perigo para a Comunidade Valenciana e que “mais valia defender-se em terras de outro que na própria terra”. À medida que Jaime I se esforçava para reunir o seu exército, o infante Pedro promoveu duas investidas contra os revoltosos murcianos ao passo que a campanha de Jaime I foi iniciada em novembro de 1265 e terminou em abril de 1266 (VIANNA; COSTA, 2010).

Além das características específicas do reino de Aragão, devemos lembrar que havia em todos os reinos peninsulares restrições jurídicas à diversidade, em geral, e aos judeus, em específico.

No reino de Aragão, o antijudaísmo foi estimulado por ataques que incluíam desde a violência verbal até a repressão institucional. Sabaté (2013, p. 55) nos informa que a “Península Ibérica se caracterizou, no lado oriental, por um conjunto de transformações que deram lugar a uma organização política e cultural que denominamos por Coroa de Aragão”, que possui certas particularidades. A ordem jurídica nos reinos hispânicos, de maneira geral, prescrevia a criminalização do cisma, do sacrilégio e da heresia visto que atentavam contra a unidade.

Para Bel Bravo (1992) havia alguns pontos importantes a serem destacados. O primeiro deles era a submissão da ordem jurídica a uma ordem moral superior; o que representava uma garantia de liberdade, juntamente, da concepção da autoridade do monarca como um dever a ser cumprido e não mais como um direito. Em segundo lugar, havia o pactismo o que resultou em mútuas relações de fidelidade

---

Aragão conservou até fins do século XVIII as suas instituições políticas e a soberania (direito, moeda, sistema fiscal, etc.).

entre camadas superiores e inferiores.<sup>78</sup> As leis, foros e privilégios estavam fundamentados em relações recíprocas, que deveriam ser respeitadas. O rei possuía a obrigação (dever) de governar e, teria de fazê-lo dentro da lei, isto é, em consonância com ela.

Havia certo equilíbrio nas relações inter-religiosas que era garantido pelos localismos da legislação foraleira, então, baseada em “cartas de privilégios concedidas pela Coroa a grupos locais, como os Concelhos municipais, os bairros judeus e muçulmanos, e acordos realizados entre as autoridades municipais e representantes das minorias muçulmanas ou judaicas”.<sup>79</sup> Esses acordos locais foram perdendo, gradativamente, sua validade à medida que o processo de uniformização legal foi estimulado pela retomada do Direito romano (CAMPOS, 2005, p. 88).

É importante ressaltar que a herança do Direito romano teve como base nova concepção de soberania. Assim, produziu-se uma diferenciação entre *auctoritas* (quer dizer autoridade, que permite a elaboração de leis universalmente válidas) e *potestas* (ou poder; consiste no desempenho das funções de governo).<sup>80</sup> Rucquoi (1995, p. 251) argumenta que tanto a introdução do Direito romano como a nova concepção do espaço, da natureza e do poder criada no século XIII produziram “profundas consequências nos reinos peninsulares ocidentais a partir dos anos 1250”. Junto a isso, “as Cortes viram os procuradores das cidades sentarem-se ao lado dos oficiais palatinos, dos nobres e dos eclesiásticos”. Já os estatutos

---

<sup>78</sup> A noção de pacto passou a ser aplicada com relação à Igreja. Os súditos do rei passavam a ser também súditos da Sé Romana. Nesse sentido, os objetivos do reino convergiam com os da Igreja “universal” no que dizia respeito à defesa, estímulo e expansão da cristandade.

<sup>79</sup> Ao tratar da jurisdição cristã sobre os judeus, Suárez Bilbao (1995, p. 115) esclarece que os órgãos de justiça estavam diferenciados em três âmbitos ou etapas, a partir do século XIII. Os órgãos inferiores ou de justiça local eram formados pelo alcaide (máxima autoridade governativa no município, prefeito) foreiro, corregedores, tenentes (pessoa que exerce o cargo ou a função de outra de categoria superior e que substitui) e alcaides maiores (carcereiros). No âmbito intermediário encontram-se os *adelantados* (antigo governador de uma província fronteiriça, podendo ser juiz em tempo de paz ou capitão geral em tempo de guerra) e os alcaides dos *adelantamientos* (cargo de adelantado). Por fim, os órgãos superiores eram compostos pelos alcaides da Corte e chancelaria, os alcaides de Casa e Corte e o Conselho Real.

<sup>80</sup> A partir do século X, com a restauração do império, a *auctoritas* foi reconhecida aos imperadores alemães tornando-se os únicos a promulgar as *Leyes Solemmes* (Constituições imperiais) que obtinham valor universal caso a Igreja devidamente registrasse. Depois do aparecimento das Cortes houve uma redefinição dessa prática: a lei para obter caráter legal precisava somente que fosse promulgada solenemente em forma de ordenamento, entre os Estados que representavam a “república” destes reinos (BEL BRAVO, 1992).

canônicos da Idade Média eram desiguais e bastante repetitivos. As normas gerais de um concílio ou decretal do papa, ou mesmo do *Corpus Iuris Canonici*<sup>81</sup> eram aplicadas na Hispânia, via de regra, por intermédio de concílios particulares e sínodos diocesanos.

Moore (2007, p. 108) destaca que a retomada do Direito romano gerou consequências desastrosas para as minorias já que trouxe consigo uma nova concepção de justiça criminal. Esta passou a priorizar a proteção individual, a injúria e o perjúrio, trazendo as questões religiosas e morais para o domínio privado; o que resultou na identificação de crimes ou injúrias contra abstrações como a Lei, o “Estado”,<sup>82</sup> a sociedade ou ainda contra a moralidade.<sup>83</sup> Sendo assim, tanto os prelados como os monarcas pautaram suas atitudes e medidas, progressivamente, com base em políticas de perseguição e execução, segregação e isolamento.

Ainda podemos salientar que a distribuição desigual da justiça, por um lado, legitimava a obtenção de privilégios, por outro, consolidava formas de exclusão social. Sobressai o caso das minorias religiosas uma vez que:

[...] o problema jurisdicional estava ligado a própria natureza do Direito medieval, que apresentava uma síntese da herança germânica e romana, condensada no Direito Canônico; fruto de uma interpolação da *Religio* e da *Legio*, que passariam a atuar no período medieval semanticamente como

<sup>81</sup> Durante a Idade Média, a política e a religião permaneceram juntas, sendo que os assuntos dessas áreas eram correlatos. Havia também a discussão de problemas e questões políticas ligadas ao estudo do direito. Os estudos jurídicos tinham florescido durante o século XII com glosas sobre os códigos de direito romano que tinham sobrevivido, e novas codificações do direito canônico (LOYN, 1997, p. 684). O *Corpus Iuris Canonici* era a principal legislação do direito canônico; composto de cinco partes redigidas entre os séculos XII e XV: Decreto de Graciano, Decretais de Gregório IX, Livro Sexto (as *Clementinae*), Extravagantes de João XXII e Extravagantes Comuns.

<sup>82</sup> Este termo foi empregado desde o latim clássico como sinônimo de “modo de ser”, “estado”. No entanto, a partir de meados do século XIII começou a adquirir o sentido atual de “corpo político submetido a um governo e a leis comuns”, mas foi somente no fim do século XV “que essa acepção se tornou usual”. Para a realidade medieval, “o Estado típico era, portanto, um reino” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 51).

<sup>83</sup> No início da Idade Média, o espaço para o individualismo era bastante restrito. Nesse momento, a característica essencial era a noção de comunidade visto que a motivação primária era a defesa e a resistência a possíveis ataques; havia a preocupação dos homens e interesse da defesa mútua. Além do mais, houve a proliferação das comunidades monásticas fechadas, cujo objetivo era “preservar a fé e os valores civilizados contra a investida dos bárbaros”. Já durante a Baixa Idade Média, o poder conferido às comunidades sofreu sutil mudança, mas ainda desempenhando um papel importante na sociedade. Como exemplo dessa influência, podemos citar a comunidade monástica, a aldeia, a paróquia, as confrarias e as corporações, as ordens de cavalaria e as comunas urbanas. Porém, na maior parte destas organizações a condição de membro passou a ser obtida por meio da livre escolha individual; havendo também opções entre as quais poderia decidir (RICHARDS, 1993, p. 18-9).



sinônimos, fenômeno que continuou sendo realidade até o processo de laicização do Estado Moderno (CAMPOS, 2005, p.92).<sup>84</sup>

Para melhor compreender essa realidade, é importante traçar os fundamentos vigentes do governo, nos reinos hispânicos peninsulares, até fins do século XV. O estatuto dos reinos hispânicos fazia referência à fé cristã; o que nos permite inferir que existia convergência entre a comunidade política e a religiosa. Houve afirmação mais rigorosa da identidade cristã, suscitando a intolerância a outros credos (judaísmo e islamismo).

A legislação antijudaica, na Península Ibérica, sempre esteve em vigor, mas por causa da Reconquista foi deixada em segundo plano.<sup>85</sup> A respeito da aparente flexibilidade da lei aragonesa, podemos frisar que Jaime o Conquistador (1213-76), rei de Aragão,<sup>86</sup> foi quem convocou e presidiu a Disputa de Barcelona (1263). No entanto, quando recebeu cartas do papa para demitir seus funcionários judeus, repassou as ordens a algumas das cidades sob seu domínio, porém, ele mesmo não cumpriu a determinação do pontífice (BEINART, 1992, p. 157).

A condição política e religiosa dos judeus nas comunidades aragonesas tendeu a uma piora no reinado subsequente de Pedro III o Grande (1275-85), que decretou disposições restritivas aos judeus em vários campos. Estes estavam espalhados por várias regiões que passaram a integrar o reino de Aragão durante sua expansão a partir da conquista das cidades de Lérida (Catalunha), Tortosa (Catalunha), reino de Valência (que permaneceu com corte própria), Coroa da Sicília e a ilha italiana de Sardenha (BEINART, 1992, p. 157).

---

<sup>84</sup>Rucquoi (1995, p. 297) argumenta que os prelados tiveram papel fundamental no processo da Reconquista, mas também no repovoamento e, posteriormente, como conselheiros dos monarcas tanto em Aragão como em Navarra e na Catalunha. Na “época de Pedro, o Cerimonioso, prelados mestres em teologia e em direito canônico entraram no Conselho Real como membros de direito e como ‘vingadores da consciência real’”.

<sup>85</sup>A tolerância aos judeus já vinha sofrendo abalos fortes desde as Cruzadas. Na primeira delas, em 1095, houve massacres de judeus no Império e reino da França. No contexto da Península Ibérica, à medida que avançava a Reconquista, houve uma trégua, mas a partir do final do século XIII, o diálogo entre judeus e cristãos tornou-se cada vez mais difícil, minando o equilíbrio pluralista até então existente na Península Ibérica.

<sup>86</sup>“Em 1263, foi organizada em Barcelona a primeira disputa da península, na presença do rei Jaime I, destinada a provar a verdade do cristianismo aos judeus. O rei recompensou o rabino Nahmânides ‘por ter defendido bem uma causa errada’ e assistiu, no sábado seguinte, o serviço da sinagoga” (RUCQUOI, 1995, p. 304).

Para Romano (1992, p. 58) os sete primeiros anos do reinado de Pedro o Grande apontaram para o momento de maior influência dos funcionários judeus na Coroa aragonesa haja vista a fidelidade ao novo monarca que já podia ser observada mesmo quando Pedro III ainda era o príncipe herdeiro. Os funcionários judeus desempenhavam funções em quatro áreas principais: a medicina já que muitos judeus eram médicos dos reis. As atividades exigiam o conhecimento da língua árabe, ou seja, não apenas os chefes das sessões árabes da chancelaria, mas também as atividades de intermediários (tradutores) de atividade oral. Nisso, estão incluídas pessoas de variadas ocupações, por exemplo, compradores de cavalos e aconselhadores para assuntos judaicos. Por fim, a principal atividade desempenhada por judeus estava ligada ao campo econômico e administrativo, sendo as finanças controladas por judeus, mas não de forma exclusiva. Exemplo disso, foi o caso do judeu Jucef Ravaya que foi o titular do cargo de primeiro tesoureiro da Coroa de Aragão. Outros dois judeus aragoneses se destacaram como baile geral e inúmeros bailes nos três reinos que compunham a Coroa,<sup>87</sup> ainda se encontravam em variados cargos.

A conjuntura mudou em fins do século XIII, mais especificamente entre outubro de 1283 e janeiro de 1284, uma vez que neste período foram estabelecidas as leis restritivas que colocaram fim à presença de judeus nos cargos oficiais da Coroa de Aragão. Estes preceitos legais talvez tivessem base nas leis papais; porém é inegável que contribuiu para essa situação o fato de se poder contar com substitutos cristãos no desempenho de funções antes confiadas aos judeus. No trecho seguinte, podemos compreender como essa situação se concretizou na Coroa de Aragão:

---

<sup>87</sup>A instituição Bailía Geral da Catalunha foi criada pelo monarca Pedro III o Grande, em 1283, em conjunto com outros dois ofícios relevantes na administração financeira do reino aragonês, o Mestre Racional e o Tesoureiro Geral. Como administrador do patrimônio real, o baile era um lugartenente geral (no século XIII apareceu a função de lugartenente, ou seja, aquele que fazia as vezes do monarca em cada um dos reinos da Coroa), nomeado pelo monarca com um conselho assessor, e o notário (escrivão) correspondente. À frente da *veguería* (território regido por um *veguer* – magistrado que desempenhava funções governativas, judiciais e militares nas regiões hispânicas de Aragão, Catalunha e Baleares) existiam lugartenências ou estações a frente das quais havia um lugartenente local designado pelo baile geral. Este prestava contas de sua administração econômica ao Mestre Racional (auditor das contas reais; perito contador) e, certamente, com os registros da chancelaria Real. Posteriormente, Afonso III o Liberal os suprimiu, mas foram restauradas por Jaime II no momento em que assumiu a Coroa de Aragão pelo trono siciliano. Disponível em: <<http://censoarchivos.mcu.es/CensoGuia/productordetail.htm?id=46650>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

A existência de uma burguesia capaz de encarregar-se dessas tarefas significou o afastamento dos judeus dos cargos públicos, em especial dos bailes, pois quem não ostentava título algum podia atuar ou seguir atuando mediante um simples, mas habilidoso, expediente: desempenhar os mesmos ou parecidos encargos que antes, mas sem desfrutar do título, que era proibido pela letra das leis. E assim ocorreu nos restantes três anos do reinado, durante o qual, alguns deles continuaram ativos simplesmente sob o nome de *fidelis*. Com certas qualificações, esta nova situação se perpetuou durante todo o resto da história judaica da Coroa de Aragão (ROMANO, 1992, p. 59, tradução nossa).<sup>88</sup>

Também Afonso III (1285-91), o herdeiro de Pedro III, tomou medidas que foram desfavoráveis às comunidades judaicas. Jaime II (1291-1327) apresentou uma atitude distinta referente a seus súditos judeus, pois procurou proteger os direitos destes na medida não entravam em contradição com a política oficial da Igreja, bem como com o cristianismo.<sup>89</sup> O rei Jaime II também defendeu a existência de instituições públicas judaicas, mas também procurou promover a difusão do cristianismo entre os judeus através de campanhas de conversão por convencimento, ou seja, não utilizou medidas coercitivas. Além disso, facilitou a entrada em Aragão de judeus expulsos da França no ano de 1306. Afonso IV (1327-36) estabeleceu — a semelhança de seu pai Jaime II — uma política favorável aos judeus (BEINART, 1992, p. 157).

Já Pedro IV, o Cerimonioso (1336-87) procurou sustentar as comunidades judaicas aragonesas, após a crise desencadeada pela Peste Negra.<sup>90</sup> O longo reinado de Pedro IV permitiu certa estabilidade com o restabelecimento de muitas comunidades judaicas; no entanto, não se conseguiu alcançar a mesma influência e criatividade antecedentes (BEINART, 1992, p. 158). O papel dos judeus que colaboraram no

---

<sup>88</sup>La existencia de una burguesia capaz de encargarse de esas tareas significó el apartamiento de los judíos de los cargos públicos, en especial de los bailes, pues quienes no ostentaban título alguno podían actuar o seguir actuando mediante un fácil, pero ingenioso, expediente: desempeñar los mismos o parecidos cometidos que antes pero sin disfrutar del título, que era lo prohibido por la letra de las leyes. Y así ocurrió en los restantes tres años del reinado, durante los cuales, algunos de ellos siguieron activos simplemente con la denominación de *fidelis*. Con ciertas matizaciones, esta nueva situación se perpetuó a lo largo del resto de la historia judía de la Corona de Aragón.

<sup>89</sup>O monarca Jaime II (1291-1327) assumiu a Coroa de Aragão pelo trono siciliano.

<sup>90</sup>O reinado de Pedro, o Cerimonioso estendeu-se de 1336 a 1387, sendo que reinou como Pedro IV de Aragão, III de Barcelona, II de Valência e I de Maiorca.

processo de tradução de obras do árabe foi realçado durante o reinado de Pedro o Cerimonioso.<sup>91</sup> Assim, Romano destaca:

E isso explica que ao buscar as pessoas mais qualificadas, recorreram aos judeus, que eram seus colaboradores, tanto na medicina e na astronomia e até mesmo nas ciências ocultas. Além disso, até que ele chegou a falar de um programa geral de astronomia fundamental. Seus colaboradores judeus estavam ativos em três das grandes cidades em seus domínios: Barcelona, Maiorca e Perpignan, ou seja, nas capitais de dois reinos: Catalunha (que não era o reino, mas um conjunto de municípios, o principal que foi para o Barcelona, que deu origem ao título do condado, presente na intitulação do monarca) e o incorporado Reino de Maiorca (1349), com dupla sede de governo: uma na ilha e outra em terra firme (ROMANO, 1992, p.164, tradução nossa).<sup>92</sup>

As decisões dos monarcas com relação às medidas a serem tomadas para com os judeus passavam, muitas vezes, por uma consulta aos membros das Cortes. Segundo Loyn (1997, p. 259-60), as Cortes eram o Parlamento dos reinos hispânicos medievais. As reuniões das Cortes começaram a ser admitidas, no século XIII, com o propósito de debater certas questões de administração. “As Cortes de Aragão, e suas dependências da Catalunha e de Valência, exerceram

---

<sup>91</sup>Vale ressaltar que no século XIV, as traduções eram feitas, principalmente, do árabe. Nesse momento, já estavam desativadas as escolas de línguas orientais, que foram criadas no século XIII para ajudar na formação dos missionários cristãos. Assim, sobressaíram-se os judeus arabizados e também os estudiosos arabistas pois conheciam bem a língua árabe.

<sup>92</sup>Y eso explica que al buscar las personas más preparadas, recurriese a los judíos, que fueron sus colaboradores científicos, tanto en la medicina como en la astronomia e incluso en las ciencias ocultas. És más, hasta se ha llegado a hablar de un programa general de astronomia fundamental. Sus colaboradores judíos fueron activos en tres de las grandes ciudades de sus dominios: Barcelona, Mallorca y Perpiñan, es decir, en las capitales de dos de sus estados: Cataluña (que no constituía reino, sino un conjunto de condados, el principal de los cuales era el de Barcelona, que daba origen a su título condal, presente en la intitulación del monarca) y el incorporado reino de Mallorca (1349), con doble capitalidad: una en la isla y otra en tierra firme.

uma política muito mais independente”,<sup>93</sup> que estava, com frequência, em oposição direta aos interesses da Coroa.<sup>94</sup>

Levando-se em consideração a maneira como foi discutida a questão dos judeus sob variados aspectos pela elite eclesiástica durante os séculos XIII e XIV, é bastante plausível descartar a hipótese de que a Igreja “pretendia ter uma jurisdição sobre judeus e muçulmanos a menos que estes se tivessem convertido”. A cúpula da Igreja almejava decidir sobre as questões respeitantes tanto aos cristãos como aos judeus, mesmo antes de uma possível conversão dos últimos. Também, pesava o fato de que os prelados possuíam considerável capacidade de pressão sobre os reis aos quais os judeus estavam submetidos (GARCÍA Y GARCÍA, 1985, p. 167).

Após o reinado de Pedro IV o Cerimonioso, subiram ao trono os filhos deste chamado João I (1387-95) e, na sequência, Martin o Humano (1396-1410),<sup>95</sup> que desempenhou uma política favorável aos judeus. Temos o exemplo de quando interveio, favoravelmente, num processo contra um judeu acusado de judaizar a ama de seu filho (ORFALI LEVI, 1997, p. 49). É necessário destacar que diante da morte súbita do rei Martin em 1410, após dez meses seu filho único e herdeiro Martin o Jovem havia falecido, houve uma crise dinástica no reino de Aragão.

<sup>93</sup> As Cortes eram consultadas pelo monarca a fim de obter ajuda e conselho a respeito da situação do reino, mais especificamente, as relações internacionais, os problemas suscitados pelos judeus e os mudéjares, a guerra pela reconquista das terras sob domínio islâmico, o exercício da justiça ou da administração real, as sucessões e as minorias reais, os impostos, os preços e o respeito pelas prescrições eclesiásticas. Competia aos procuradores das cortes apresentar as suas queixas e sugestões ao soberano, sendo que apenas “votavam as contribuições pedidas – por vezes reduzindo-as – depois de terem recebido resposta às questões levantadas”. O monarca promulgava os *ordenamientos* ou leis. As cortes também “eram igualmente convocadas para prestar homenagem ao novo rei e, depois a partir do final do século XIV, para jurar fidelidade ao herdeiro ou herdeira do trono”; o que constitui uma herança “das *concilia* da alta Idade Média e da antiga *cúria*” (RUCQUOI, 1995, p. 251).

<sup>94</sup> Em Castela, as Cortes foram cenário de ofensiva contra os judeus, em especial, após a o fim da guerra, que ocorreu entre 1366 e 1369, entre o monarca castelhano-leonês Pedro I (1350-69) e seu irmão bastardo Enrique II de Trastâmara. Pedro I sofreu a acusação de proteger abertamente as minorias não cristãs, especialmente, os judeus. As primeiras revoltas populares, em apoio ao príncipe bastardo, contra os judeus aconteceram na cidade de Toledo em 1355. Posteriormente, a hostilidade contra os judeus acometeu Cuenca e, em 1360, a violência antijudaica alcançou as terras de Rioja. Após o fim da guerra em 1369, ao sair vitorioso, Enrique II de Trastâmara (1369-79) logo tomou a iniciativa de tentar colocar fim ao antijudaísmo crescente e procurou tirar proveito da relação com os judeus. Entretanto, ocorreu a pressão por leis antijudaicas nas Cortes convocadas, em Burgos, por Enrique II no início de 1367. Ao término da guerra, nas Cortes de Toro do outono de 1369, retomou-se a ofensiva, dos procuradores das cidades e vilas, contra a comunidade judaica (VALDEÓN BARUQUE, 2004, p. 136).

<sup>95</sup> Por necessidade de melhor adequação, trataremos das medidas do rei João I de Aragão, referentes aos judeus, na seção seguinte sobre as conversões forçadas de 1391.

A partir de então, decidiu-se que um dos netos de Pedro IV o Cerimonioso, o infante de Castela, subiria ao trono como Fernando I de Aragão (1412-16) (RUCQUOI, 1995, p. 188-9). A proximidade entre Benedito XIII e Fernando I culminou no estabelecimento de uma significativa aliança política e religiosa contra os judeus. A partir daí houve intensificação das represálias aos judeus. Este monarca aprovou as disposições pontifícias promulgadas por Benedito XIII,<sup>96</sup> em 23 de julho de 1415, em todo o reino de Aragão.<sup>97</sup> Para que tal intento fosse cumprido, Fernando I ameaçou as autoridades seculares de castigo caso não as obedecessem (ORFALI LEVI, 1997, p. 199).<sup>98</sup>

No decreto pontifical de Benedito XIII, verificamos como é tratada a questão da retirada de poder de judeus empossados em cargos de autoridade. O pontífice, ainda, explica que os cristãos não poderiam mais admitir qualquer ingerência dos judeus em tribunais, para julgar causas civis e/ou criminais, pois estes eram considerados servos:

*Sendo em grande parte dissonante e contrário à religião cristã, que aqueles, a quem a morte de Jesus entregou a uma servidão perpétua, sejam tão exaltados pelos privilégios dos que adoram a Cristo, exortamos de coração aos reis e os nobres para que não concedam daqui em diante tais privilégios, nem guardem, nem façam guardar, nem permitam tampouco os já concedidos. E para que seja mais fácil perceber que já chegou o que devia ser Enviado [Messias] [...]. Pelo teor do presente estabelecemos e mandamos que hoje mais nenhum judeu, qualquer que sejam os privilégios dos que estiver adornado, possa fazer ofício de juiz em nenhuma causa criminal, civil nem outras quaisquer, nem mesmo contra aqueles que, normalmente eles chamam de informantes, nem outro requintado exercício de profissão, mesmo entre os próprios judeus. [...] declarando nulo tudo quanto for feito contra o prescrito [...] [grifo nosso] (Bula de Benedicto XIII, in SUAREZ BILBAO, 2000, p. 311-2, tradução nossa).<sup>99</sup>*

<sup>96</sup> A Bula de Benedito XIII (*Etsi doctoris gentium*) foi publicada solenemente em 14 de maio de 1415, em Valência e, encontra-se no Arquivo da Coroa de Aragão.

<sup>97</sup> Para Orfali Levi (1997, p. 48, nota 143), esta atitude de Fernando I demonstrou debilidade de caráter, em clara oposição às suas convicções, pois em abril de 1415 o monarca havia proibido que maltratassem os judeus de Montalban e ordenou que os cristãos não se recusassem a vender gêneros de primeira necessidade a eles.

<sup>98</sup> Porém, surgiram alguns obstáculos para a efetiva aplicação dessa pragmática; o que fez com que o rei Fernando e, posteriormente, seu filho Afonso o Magnânimo, fossem abrandando estas disposições. Em 28 de fevereiro de 1419, o cardeal de São Eusébio, a pedido do rei Afonso, aboliu as tais ordenanças.

<sup>99</sup> Siendo en gran manera dissonante y contrario á la religion cristiana el que aquellos, á quienes la muerte de Jesús entregó á perpétua servidumbre, sean así exaltados por los privilegios de los que adoran á Cristo, exhortamos de corazon á los Reyes y á los señores, para que no concedan en adelante tales privilegios, ni guarden, ni hagan guardar, ni permitan tampoco los ya concedidos. Y para que sea tanto más fácil el que conozcan los judíos que ha venida ya El que devia ser enviado

O fato de a lei civil estar vinculada à religião fragilizava a condição dos judeus, pois teoricamente estes estavam alijados de proteção legal por seguirem fé diferente da maioria. Por trás da relação entre legislação e religião estava implícita a ideia de verdade do cristianismo.<sup>100</sup> É nesse sentido que Benedito XIII escreve aos diocesanos sobre os fiéis, e também sobre os infiéis judeus, no intuito de proibir a difusão das doutrinas contidas no Talmude, sob ameaça de punição pela Sé Apostólica:

*Que nenhum fiel ou infiel em qualquer reino, condição ou seita que seja, atreva-se público ou secretamente ouvir, ler ou ensinar a doutrina referida; [...] falamos e mandamos que dentro de um mês a partir da data da publicação e da Constituição presente, sejam recolhidos e mantidos na Igreja Catedral de cada diocese todos os livros e quaisquer volumes escritos ou que contém a doutrina acima, seja em modo de glosa, apostila, suma ou compêndio, seja de outra sorte qualquer, sempre que direta ou indiretamente se relacionem com a mesma doutrina, sob o poder e autoridade diocesano, ou seu vigário cuidadosamente inventariados [...] e convidamos aos inquisidores da depravação herética para que logo que o edicto seja proclamado, procedam contra os que tenham ou escondam alguns livros, escritos ou códices acima designados, hajam com energia e até apoderar-se de suas pessoas, e contra aqueles que são suspeitos veementemente de heresia; salvo aqueles a quem for concedida licença especial da Sé Apostólica, para ter alguns dos preditos livros, a fim de converter a perfídia dos judeus [grifo nosso] (Bula de Benedicto XIII, in SUAREZ BILBAO, 2000, p. 310-1, tradução nossa).<sup>101</sup>*

---

[...]. Por el tenor de las presentes establecemos y mandamos que de hoy más ningun judío, cualesquiera que sean los privilegios, de que estuviere adornado, pueda hacer oficio de huez en ningunas causas criminales, civiles ni otras algunas, ni aun contra aquellos, que sueles ellos llamar malsines, ni con otro exquisito color ejerzan dicho oficio, aún entre los mismos judíos. Y por que no les quede ocasion alguna para defraudar esta Constitucion, estatuimos y mandamos que no osen ejercer entre sí, ni entre otras personas arbitraje alguno; declarando írrito y nulo quanto fuere hecho contra lo prescrito [...].

<sup>100</sup> A situação tornou-se mais complicada visto que a Igreja tomou medidas ainda mais rígidas, que as contidas na legislação visigoda anterior, no que diz respeito às conversões forçadas. As apologéticas cristãs também fornecem outro exemplo dessa atitude controversa da Igreja. Nelas é possível encontrar exemplos dúbios de tolerância e ódio direcionados aos judeus, a despeito das influências que o judaísmo exerceu sobre autores católicos, e vice-versa (TEDESCHI, 1992, p.113).

<sup>101</sup> Que ningun fiel ó infiel, de cualquier estado, condicion ó secta que sea, ose pública ni ocultamente oír, ler ni enseñar la referida doctrina [...] fallamos y mandamos que dentro de un mes desde el dia de la publicacion e de la Constitucion presente, se recojan y guarden en la Iglesia catedral de cada diócesis todos los libros ó volúmenes y cualesquiera escritos, que contengan la precitada doctrina, ya á modo de glosa, apostila, suma ó compendio, ya de outra suerte cualquiera, siempre que directa ó indirectamente se refieran á la misma doctrina, bajo el poder y autoridad del Diocesano, ó de su vicário, inventariados escrupulosamente [...] é invitamos á los Inquisidores de la herética pravedad para que luego pase el plazo del edicto, procedan contra los que tengan ú oculten algunos libros, escrituras ó códices susodichos, energicamente y hasta apoderarse de sus personas, y contra los que sean vehementemente sospechosos de herejía; exceptuados no obstante aquellos, á quienes fuere

A problemática religiosa desencadeou uma pressão proselitista dirigida pelos frades mendicantes sobre as minorias religiosas, muçulmana e judaica, na medida em que:

A aplicação civil das leis religiosas foi causa ou consequência da atitude eclesiástica. A expansão dos dominicanos e franciscanos teve influência decisiva para os judeus.[...] Obrigaram-lhes escutar sermões cristãos, inclusive em suas mesmas sinagogas ou mesquitas, apesar dos alvoroços suscitados recomendaram limitar a dez o número de cristãos presentes em tais predicções; criaram-se estudos para ensinar línguas orientais e explicar o conteúdo dos livros religiosos; escreveram obras doutriniais, como as de Raimundo Martini e logo Raimundo Lúlio [...] (ROMANO, 1992, p. 59-60, tradução nossa).<sup>102</sup>

No trecho abaixo do documento escrito por Benedito XIII, verificamos como se apresenta a estratégia de enfraquecimento da religião judaica por meio da limitação do número de sinagogas nas dioceses exigindo o fechamento de algumas; além disso o pontífice proíbe que sejam feitas reformas e novas construções para evitar que cristãos se convertam:

Considerando que, por leis imperiais assim como por decretos de nossos antecessores, os Pontífices Romanos, é proibido aos judeus construir sinagogas e expandir ou ampliar as antigas e mais recentes; e eles, no entanto, segundo chegamos a saber, em várias partes do mundo não só as constroem de novo, mas expandem as antigas com obras de alvenaria muito mais atraentes, violando muitas vezes, com ousadia servil, os decretos acima. [...] considerando os estatutos canônicos, resolvemos e mandamos que os diocesanos das localidades [...] façam fechar todas as sinagogas existentes em sua Diocese, de maneira tal que não haja qualquer entrada nelas para os judeus. Onde só exista apenas uma sinagoga, se não for bela, não será fechada, mas onde existir duas ou mais, se deixará apenas uma das menos belas (Bula de Benedicto XIII, *in* SUAREZ BILBAO, 2000, p. 312, tradução nossa).<sup>103</sup>

---

concedida licencia especial de la Sede Apostólica, para tener algunos de los predictos libros, á fin de convertir la perfidia de los judíos.

<sup>102</sup> La aplicación civil de las leyes religiosas fue causa o consecuencia de la actitud eclesiástica. La expansión de dominicos y franciscanos tuvo una influencia decisiva para los judíos. [...]. Se les obligó a escuchar sermones cristianos, incluso en sus mismas sinagogas o mezquitas, aunque los alborotos suscitados aconsejaron limitar a diez el número de cristianos presentes en tales predicaciones; se crearon estudios para enseñar lenguas orientales y explicar el contenido de los libros religiosos; se escribieron obras doctrinales, como las de Ramón Martí y luego Ramón Llull [...].

<sup>103</sup> Por cuanto, así por leyes imperiales como por decretos de nuestros predecesores, los Pontífices Romanos, está prohibido á los judíos fabricar sinagogas y ampliar ó engrandecer las antiguas y más recientes; y ellos no obstante, segun llegamos á saber, en diversas partes del mundo no sólo las construyen de nuevo, sino que amplían las antiguas con fábricas muy más preciosas, violando



Ainda que a Igreja não tivesse mais em condições de controlar e influenciar de maneira plena o poder temporal; pelo menos em Aragão, Benedito fora consultado e obteve participação em aconselhar a colocação de Fernando no trono, continuava a influenciá-lo, pois os monarcas deviam sua força ao fato de se colocarem a serviço da Igreja na luta contra os infiéis. A universalidade defendida por Benedito XIII, relaciona-se à existência de uma única fé, uma vez que o soberano Fernando I de Aragão teria autoridade sobre as almas cristãs. Nisso reside a procura de Benedito XIII pela unidade cristã:

*[...] Rogamos, pois, vivamente aos príncipes católicos e com afinco os exortamos, e também enviamos a todos os prelados da Igreja e a todos os fiéis de Cristo, em virtude da santa obediência, que, enquanto a este aviso e com relação a aplicação destas Constituições, segundo seu ofício ou dignidade, não omitam diligência para evitar que, fora das disposições ou outra maneira semelhante sancionada, sejam os judeus agravados, molestados ou ofendidos em suas pessoas ou tenham seus bens destruídos, ou humilhados em outras coisas sem motivo racional; e, que pelo contrário tratem os judeus de maneira piedosa e humana e façam que sejam assim tratados por outros enquanto seu ofício alcançar [grifo nosso] (Bula de Benedicto XIII, in SUAREZ BILBAO, 2000, p. 316, tradução nossa).<sup>104</sup>*

A relação dos judeus aragoneses com os cristãos estava condicionada pela dependência do poder real; o que se configurou numa perda relativa de autonomia ou de liberdade já que os judeus eram considerados súditos do monarca. Embora os judeus estabelecessem alguns acordos com os monarcas, verificamos que prevalecia a orientação canônica, visando a uniformidade religiosa, que delegou um estatuto aos judeus equiparando-os a seres humanos vis. As limitações impostas compreendiam diversos aspectos, desde o convívio social com os cristãos,

---

muchas veces, con servil audacia, los antedichos decretos. [...] ateniéndonos á los estatutos canónicos, resolvemos y mandamos que los Diocesanos de los lugares [...] hagan cerrar todas las sinagogas existentes en su diócesi, de tal manera que no quede entrada alguna en ellas á los judíos. Donde sólo hubiere una sinagoga, si no fuere preciosa, no se cerrará, sin embargo donde hubiere dos ó más, se dejará una sola de las menos belas.

<sup>104</sup> [...] Rogamos, pues, vivamente a los príncipes católicos y con ahinco les exhortamos, y mandamos también a todos los prelados de la Iglesia y a todos los demás fieles de Cristo, en virtud de santa obediencia, que en cuanto a ellos toque y concierne para la observancia de estas Constituciones, según su oficio o dignidad, no omitan diligencia para evitar que, fuera de las predichas disposiciones o de otras de igual modo sancionadas, sean los judíos gravados, molestados u ofendidos en sus personas o destruídos en sus bienes, o en otras cosas sin racional causa vejados; y que por el contrario los traten humana y piadosamente y hagan que sean así tratados por otros, en cuanto a su ofício tocare.

transações econômicas e comerciais, até as manifestações de fé e religiosidade como a construção de sinagogas. A seguir, veremos como essas prescrições religiosas, provenientes da cúpula da Igreja, foram interpretadas na prática pelos fiéis católicos, que não estavam de comum acordo a respeito da tolerância devida aos judeus.

### **O ápice da intolerância: as conversões forçadas de 1391 e seus desdobramentos**

Sabemos que a prática do antijudaísmo esteve permeada por um simbolismo da lógica dominante em autores eclesiásticos; o que propiciou o afastamento do discurso dos clérigos da Igreja para além da divergência de interpretação acerca das Escrituras ou de qualquer repulsa social. Jacques Le Goff (2000, p. 39), ao discutir as raízes medievais da intolerância, procura demonstrar como se forjou esse processo:

Em virtude do papel eminente da lembrança dos mártires na religião e da força das instituições de memória da Igreja e da sociedade, a cristandade guarda uma recordação muito vívida das perseguições do Império Romano pagão aos cristãos. O que não a impedirá de, por seu turno, alegar as mesmas acusações — rituais de morte, recusa às práticas coletivas oficiais, sacrilégios — contra aqueles que ela mesma excluía, e de adotar as mesmas práticas — da prisão à condenação à morte — em relação aos elementos que não tolerava: os judeus, os heréticos, os bruxos e as bruxas, os praticantes de ritos condenados como mágicos e diabólicos, [...].

Na visão de Heritier (2000, p. 24), a intolerância pode ser reconhecida como “a expressão de um desejo de manter a coesão daquilo que é considerado como que saído de si, idêntico a si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta”. Para Ricoeur (2000, p. 20), a intolerância se torna possível graças à uma predisposição dos seres humanos em procurar impor suas próprias crenças, sendo que para isso se disponha do poder necessário e para tanto legitimado. Mereu (2000, p. 42-3), por sua vez, destaca que a intolerância está alicerçada na certeza de se possuir a verdade absoluta e a obrigação impô-la pelo uso da força. Além disso, destaca que a relação entre a intolerância e o catolicismo, chamando a atenção para o fato de que a Igreja católica foi a primeira instituição a definir

juridicamente alguns conceitos, por exemplo: fé, ortodoxo, herético, pagão, judeu, infiel.<sup>105</sup>

Acreditamos que a intolerância não é um fenômeno exclusivamente religioso assim como não deve ser considerada, no geral, consequência natural do monoteísmo ou do cristianismo, em particular. Porém, o discurso religioso torna-se um lugar privilegiado para a prática da intolerância a partir do momento em que procura enfatizar a verdade absoluta, associando-se ao poder político que lhe confere subterfúgios para impor tal iniciativa.<sup>106</sup>

A Alta Idade Média foi um período relativamente “tolerante”,<sup>107</sup> sob o ponto de vista de que “as conversões são mais ou menos voluntárias, e a aculturação levou a certo grau de integração religiosa, política, social e jurídica, que resulta na cristianização da população, na constituição dos ‘Estados’ cristãos, e do Império Carolíngio”. Assim, estabelece-se certa coexistência entre cristãos e judeus ao passo que “os muçulmanos, culpados de distúrbios, são objeto, sobretudo, de medidas defensivas e coibitivas”. Por sua vez, dos séculos XI ao XIV, a situação modificou-se bastante já que a cristandade se transformou numa sociedade da perseguição. Ou seja, “beneficiada por um grande desenvolvimento demográfico, econômico, militar, político e cultural, ela quer defender suas conquistas contra aqueles que lhe

---

<sup>105</sup> Não devemos fazer a correlação entre intolerância religiosa como, inextrincavelmente, ligada ao cristianismo. É mais plausível considerar que tanto pagãos como os judeus e os cristãos apresentaram atitudes hostis, de maneiras e intensidades diversas, para com seus oponentes.

<sup>106</sup> A relação entre monoteísmo e intolerância pode ser detectada desde os primórdios do cristianismo, quando este passou de religião proscrita à religião vinculada ao poder, em 312, em todo o Império Romano. A princípio, o estabelecimento dos *Tempora Christiana* e a afirmação da identidade cristã não estava vinculada a qualquer tipo de doutrina ortodoxa baseada nos ensinamentos de Jesus. A partir do confronto das lideranças eclesiásticas (cabe destacar que existiam divergências entre bispos sobre temas diversos) com a crença dos hereges e dos judeus se construiu a identidade cristã no século IV por meio, muitas vezes, da coerção e da intolerância. Neste momento, o cristianismo não possuía uma uniformidade litúrgica ou dogmática, visto que durante os séculos IV e V abarcaram algumas dissidências que se tornaram heresias.

<sup>107</sup> O conceito tolerância possui uma ambivalência que já está inscrita na etimologia da palavra. “*Tolerare* significa antes de mais sofrer, suportar pacientemente conforme vem registrado no *Dicionário em oito línguas* de Ambrósio Capelino. Mas significa também, segundo a mesma fonte, sustentar no sentido de alimentar alguém, ou aguentar, como quando se diz que um navio tolera, isto é, pode carregar 300 toneladas. Mais explicitamente ainda, o radical *tol*, comum a *tolerare* e a *tollere* denota ação de erguer, elevar, seguindo, portanto, uma vertente ativa e positiva que será pouco habitual no léxico da tolerância que a tradição vai consagrar” (AURÉLIO, 1996, p. 179).

parecem ameaçá-las; e passa a adotar os instrumentos da repressão e da agressão” (LE GOFF, 2000, p. 39).

Durante o período central da Idade Média, as cidades e as monarquias presenciaram a tendência centralizadora do papado haja visto o desejo de lidar com dissidentes e desviantes. O fato da ascensão das cidades chamou a atenção para os problemas de saúde e higiene (leprosos), moralidade pública (prostitutas e homossexuais), competição econômica (os judeus) e uniformidade religiosa (judeus, hereges, bruxos), cada um dos quais significativos quer para as autoridades, quer para o público, ou para ambos” (RICHARDS, 1993, p.24-5).

Conforme Rucquoi (1995, p. 303-4) a intolerância cristã, na Península Ibérica, teve início com Raimundo de Penhaforte somada à crescente intolerância em relação aos judeus. O movimento chegou ao ápice com as pregações de Fernando Martínez, o arcediogo de Sevilha, ao inflamar as massas nesta localidade onde as conversões começaram. As ideias de Martínez e a onda de perseguições e conversões forçadas se alastraram, por meio de alguns dos pregadores que, nesse momento não contaram com a presença do arcediogo, deslocaram-se através das regiões do “reino de Valência e da Catalunha, não poupando Aragão, nem Castela, nem Navarra”. Além disso, entre os anos 1391 e 1411, as prédicas do valenciano Vicente Ferrer foram “apoiadas por medidas restritivas emanadas das cortes”; o que influenciou em muito as conversões. No trecho que se segue, temos uma visão da forma como Ferrer promoveu sua pregação aos judeus:

Ao contrário, o dominicano francês Vicente Ferrer, que percorre a Hispânia (e uma parte da Europa ocidental) no começo do século XV, acompanhado de flagelantes, é hostil a qualquer violência física contra os judeus e a todo batismo forçado. Mas, convencido de que o Anticristo já nasceu e de que a conversão dos israelitas deve preceder o Juízo Final, procura apressá-la. Entrando em sinagogas, ele desejaria ver os assistentes rejeitarem imediatamente a Torá e aceitarem a cruz. Apoiado pelas autoridades civis, obriga as comunidades judias a vir escutar seus sermões, “sob pena de mil florins” (DELUMEAU, 1989, p. 286).

Essa visão é corroborada ao salientarmos que a pressão direcionada aos judeus, por causa de sua religião, ficou evidente já nos primeiros distúrbios de 1391 e, no

século seguinte, com as pregações do frei Vicente Ferrer, seguido da Disputa de Tortosa:

Entretanto, este panorama de conversões muito escalonadas no tempo, protagonizadas por judeus que repudiavam da fé de seus maiores guias, na maior parte dos casos, por um sincero reconhecimento religioso, mudou radicalmente a partir dos momentos finais do século XIV. Então, as conversões massivas misturaram aos conversos sinceros com os outros, que recorreram à conversão para liberar-se da pesada carga na que se havia convertido o ser judeu. Porque não se pode esquecer que os últimos anos do século XIV e os primeiros do século XV foram testemunho da irresistível pressão que os cristãos exerceram sobre os judeus. Uma pressão que pretendia fazer cada vez mais difícil suas condições de vida, guiando-lhes em direção ao cristianismo. A dita pressão materializou-se de forma evidente primeiro nos distúrbios antijudaicos de 1391, e depois – já no início do XV – nas pregações de São Vicente Ferrer, apoiadas na promulgação das Leis de Ayllón em Castela, pela realização da Disputa de Tortosa na Coroa de Aragão (RABADE OBRADÓ, 1999, p. 243, tradução nossa).<sup>108</sup>

Na opinião de Beinart (1992, p. 175), tanto os eclesiásticos como os monarcas acreditavam que uma condição fundamental para evitar que os judeus convertidos retornassem a sua antiga religião era apartá-los de seus antigos correligionários. Assim também entende Delumeau ao descrever a ação de Ferrer:

Temendo que os recém convertidos fossem desviados novamente da verdadeira fé por seus antigos correligionários, Vicente Ferrer está na origem, em 1412, dos primeiros guetos espanhóis e de toda uma legislação antijudia. Para os israelitas espanhóis da época, ele é um “flagelo”. Quando o vêem chegar a uma cidade, muitas vezes fogem às pressas. E não sem razão, pois os cristãos, simplificando e deformando a mensagem do zeloso dominicano, aí veem um convite para passar a ação. Em setembro de 1412, o rei Fernando é informado de que depois da passagem de “mestre Vicente” por Alcaniz, os cristãos, tomados de um “falso zelo”, proibem os judeus até da compra dos produtos de primeira necessidade e ameaçam sua segurança nas ruas [explicação nossa] (DELUMEAU, 1989, p. 287).

<sup>108</sup> Sin embargo, este panorama de conversiones muy escalonadas en el tiempo, protagonizadas por judíos que renegaban de la fe de sus mayores guiados, en la mayor parte de los casos, por un sincero convencimiento religioso, cambió radicalmente a partir de los momentos finales del siglo XIV. Entonces, las conversiones masivas entremezclaron a los conversos sinceros con aquellos otros que recurrieron a la conversión para liberarse de la pesada carga en la que se había convertido el ser judío. Porque no se puede soslayar que los últimos años del siglo XIV y los primeros del siguiente siglo fueron testigos de la irresistible presión que los cristianos ejercieron sobre los judíos. Una presión que pretendía hacer cada vez más difíciles sus condiciones de vida, guiandoles hacia el cristianismo. Dicha presión se materializó de forma evidente primero en los distúrbios antijudíos de 1391, y después – ya en los albores del XV – en las predicaciones de San Vicente Ferrer, apoyadas por la promulgación de las Leyes de Ayllón en Castilla, por la realización de la Disputa de Tortosa en la Corona de Aragón.

Valdeón Baruque (2004, p. 145) argumenta que acontecimentos anteriores tiveram suma importância para o culminar da crise de 1391. O primeiro deles foi a difusão da Peste Negra (1348) e a guerra fratricida entre Enrique de Trastâmara e Pedro I, entre 1366 e 1369, em que se produziu uma pesada propaganda antijudaica com o apoio das altas esferas sociais e políticas.

Alguns conturbados acontecimentos que permearam o século XIV foram importantes para a compreensão do contexto no qual estavam inseridos judeus, bem como alguns fatores que contribuiriam para uma visão exacerbadamente depreciativa que se formulou a respeito deles. Juntamente à fome, às guerras e às querelas que tiveram ocasião no século XIV, provocando um desarranjo tanto na política como na organização da Igreja, soma-se a Peste Negra como último fator responsável pela desordem e caos.<sup>109</sup> Vale destacar que o reino de Castela sofreu menos com a Peste Negra do que o de Aragão (BEINART, 1992, p. 157-8).<sup>110</sup>

Os judeus foram responsabilizados pela epidemia da Peste Negra na medida em que a sociedade cristã buscava um bode expiatório para tal moléstia. Em consequência disso, houve violentos assaltos às judiarias nas terras do reino da Catalunha, por exemplo, nas localidades de Barcelona, Cervera, Tárrega, Lérida e Gerona (VALDEÓN BARUQUE, 2004, p. 129-130).

A crise de 1391, de acordo com Wolff (1971), foi exemplo de um duro golpe sofrido pelas comunidades judaicas hispânicas. Houve perseguições e massacres de judeus, primeiramente, em Castela e depois em Aragão e na Catalunha, por

---

<sup>109</sup>O avanço da Peste Negra por toda a Europa, a partir do Leste, aconteceu por volta de 1347-50. Esta endemia se manifestou sob duas formas: bubônica e pneumônica. A primeira caracteriza-se por inchações, ínguas, nas axilas e virilhas, levando a óbito em seis dias. A outra forma é menos comum, sendo que o contágio é feito de pessoa para pessoa, podendo levar à morte em três dias (LOYN, 1997, p. 695-9).

<sup>110</sup>A partir de 1300, registraram-se “sérias e prolongadas fases de fome no Ocidente, tanto nas cidades como nos campos”. No início do século XIV, o aumento populacional implicou num equilíbrio delicado das técnicas agrícolas disponíveis. Em consequência das precárias condições de produção, a expansão das terras produtivas chegou ao seu limite. A deficiência das técnicas de irrigação, o uso rudimentar de adubos e fertilizantes e a precariedade do transporte, em grande escala por via terrestre, culminaram em episódios de escassez alimentar, a princípio, de áreas afastadas do litoral ou de rotas fluviais (LOYN, 1997, p. 372).

camponeses e artesãos que se sentiram encorajados ao escutarem as pregações dos religiosos cristãos.

No excerto abaixo, verificamos a descrição dos episódios de 1391, ocorridos nas províncias de Sevilha, de Valência e de Saragossa, promovidos contra os judeus na tentativa de apressar a conversão destes ao cristianismo:

Em 1391, aproveitando-se da morte João I de Castela e do arcebispo de Sevilha, ele [Martinez de Ecija, arcediogo de Sevilha] aumentou nessa cidade suas violências verbais. A 6 de junho, a multidão invade o bairro judeu: seus habitantes têm escolha entre a conversão ou a morte. De Sevilha, o incêndio ganha a Espanha inteira. Em Valência, a multidão ataca a *aljama* aos gritos de: “Martinez chega! Aos judeus, a morte ou a água benta”. Em Saragossa, o principal agitador é o sobrinho do arcediogo. Uma testemunha cristã observa: as pessoas se lançaram sobre as aljamas “como se partissem [...] para uma guerra santa comandada pelo rei”. Logo a Sicília, terra aragonesa, é por sua vez o palco de violências antijudaicas (DELUMEAU, 1989, p. 286).

Suárez Bilbao (2000, p. 13) concorda que as matanças de 1391 colocaram fim à maior parte das comunidades judaicas, sendo que algumas desapareceram definitivamente. Entretanto, os judeus guardaram consigo as distintas estruturas jurídicas e administrativas que surgiram há séculos; o que possibilitou a reconstrução do judaísmo. Contribuiu para isso a própria debilidade da nova dinastia Trastâmara, que permitiu as comunidades judaicas, tanto as de Aragão como as de Castela,<sup>111</sup> subsistir e, além do mais, reconstruir-se e reorganizar-se de modo a deixar de lado experiências que não foram proveitosas para um bom andamento da vida em comunidade. A partir de então, houve significativa mudança na organização administrativa na medida em que os judeus dessas comunidades perceberam que era necessária maior interconexão entre todas as comunidades que restaram.

Lacave (1992, p. 97) ressalta que as judiarias aragonesas sofreram menos com os ataques de 1391. Em parte, isso se deveu ao fato de que naquele verão o monarca João I (1387-95) se encontrava em Saragossa; o que lhes serviu de proteção. Todavia, parte da judiaria de Jaca foi queimada e as de Aínsa, Barbastro e Tamarite

<sup>111</sup> Para o caso de Castela, as assembleias das aljamas bem como as instituições foram restabelecidas pelo rabino maior sob o governo de Álvaro de Luna na pessoa de Abraão Benveniste. Assim, existiram distintos intentos em fundar organizações centrais, isto é, instituições unitárias que permitiram a consolidação do judaísmo neste reino (SUÁREZ BILBAO, 2000, p. 13).

ficaram ameaçadas, a exemplo do acontecido em Huesca, onde o monarca precisou enviar um de seus altos oficiais para acalmar os ânimos. Depois dos ataques de 1391, a aljama aragonesa tornou-se ponto de partida para restauração das judiarias devastadas. Ali no desempenho dessa tarefa estava o rabino Hasdai Crescas,<sup>112</sup> que com o apoio da aljama sob sua liderança, foi responsável pelas ações empreendidas.

Beinart (1992, p. 173) informa-nos que Hasdai Crescas contratou um exército liderado pelo nobre Francisco d'Aranda para fazer frente aos alvoroços de 1391, mediante o estabelecimento de drásticas medidas e a punição dos instigadores; porém tais iniciativas não foram suficientes. Por fim, o autor destaca que o monarca João I de Aragão e a rainha Violante tomaram a decisão, em 1393, de promover medidas visando colocar fim às desordens.

A partir do século XV, a vida judaica no reino de Aragão desenvolveu-se, fundamentalmente, nas judiarias aragonesas devido ao desaparecimento da aljama de Barcelona e a redução de tamanho das judiarias catalãs e valencianas. Além do mais, Saragossa tornou-se a maior e mais importante judiaria da Coroa, isto é, o principal baluarte do judaísmo no reino. Junto a ela, temos de recordar, sobretudo, da sobrevivência das judiarias de Huesca e Calatayud (LACAVE, 1992, p. 97).

No trecho abaixo, encontramos a descrição sobre o fim da aljama de Barcelona, provocado pelos ataques de 1391, e ressalta a importância que tal tinha para o judaísmo na Catalunha:

Nesta situação chegam os lamentáveis sucessos de 1391, com o assalto generalizado às judiarias. *A aljama de Barcelona, que havia sido o centro nevrálgico do judaísmo catalão, e de toda Coroa de Aragão, desapareceu nessa data. E as demais aljamas catalãs se empobreceram e permaneceram reduzidas. Durante o século XV a vida judaica e muito precária na Catalunha, até que a expulsão de 1492 põe fim a sua*

<sup>112</sup> Hasdai Crescas (1340-1411), filósofo e líder hispânico, era membro de uma família tradicional de Barcelona, sendo mencionado pela primeira vez em 1367. Prestou ajuda aos judeus da comunidade judaica de Barcelona quando foram acusados de furtar um vaso de prata, que continha hóstias consagradas para uso na missa. Crescas fez parte de um importante grupo de judeus que negociou, em 1383, com o monarca de Aragão e da Catalunha, Pedro IV o Cerimonioso, por aumento dos privilégios garantidos à população judaica neste reino. No mesmo ano, fez uso de sua boa condição social e econômica para intervir a favor de um judeu de Lérida, acusado de furtar uma hóstia consagrada. Em 1387, quando o rei João I sucedeu no trono em Aragão, Hasdai Crescas foi designado membro da corte e, em 1389, foi nomeado rabino da sinagoga de Saragossa. Nos distúrbios de 1391, o rabino tornou-se um reconhecido líder político e espiritual da comunidade judaica aragonesa (COMAY, 2005, p 94).



existência. Somente em fins do século XIX e começos do XX reaparecerá em Barcelona [grifo nosso] (LACAVE, 1992, p. 20, tradução nossa).<sup>113</sup>

Lacave (1992, p. 61) esclarece que, em 1391, as judiarias valencianas também sofreram um duro golpe. A judiaria de Valência foi completamente destruída no domingo de 9 de julho e, a sua maior sinagoga foi transformada na Igreja de São Cristóvão. Apesar dos esforços do monarca para restaurá-la, a aljama de Valência não foi reconstruída. O autor destaca que logo após os fatos ocorridos em Valência, Alcira e Játira tiveram o mesmo destino. Assim, em 15 de julho, as judiarias de Orihuela, Gandía, Liria, Segorbe, Castellón de la Plana e Burriana foram saqueadas e muitos judeus foram batizados. Exceção para o caso dos judeus da judiaria de Sagunto,<sup>114</sup> que se esconderam no castelo e receberam ajuda e proteção das autoridades. Assim, esta judiaria foi a única do reino de Valência que não sofreu os ataques de 1391. Em resumo, já no século XV, poucas judiarias conseguiram estabelecer-se nesse território; nesse caso podemos citar as judiarias de Sagunto, Játiva, Burriana e Castellón que conseguiram refazer-se e desenvolver algum tipo de atividade até o decreto de expulsão de 1492.

Conforme Maccoby (1996, p. 90-1) com a crise de 1391, algumas lideranças judaicas importantes perderam a vida. Outro tanto de judeus foi forçado ao batismo e, caso desejassem retornar a sua antiga fé ficavam sujeitos à punição da Inquisição. Segundo o autor, “a lei canônica desaprovava a conversão dos judeus à força, mas se esta já tivesse ocorrido, era considerada legalmente válida e, qualquer tentativa de renegá-la era vista como apostasia punível pela Inquisição”.

<sup>113</sup>En esta situación llegan los lamentables sucesos de 1391, con el asalto generalizado a las juderías. La aljama de Barcelona, que había sido el centro neurálgico del judaísmo catalán, y de toda a Corona de Aragón, desaparece en esa fecha. Y las demás aljamas catalanas se empobrecen y quedan reducidas a muy poca cosa. Durante el siglo XV la vida judía es muy precaria en Cataluña, hasta que la expulsión de 1492 pone fin a su existencia. Sólo a finales del siglo XIX y comienzos del XX reaparecerá en Barcelona.

<sup>114</sup>Sagunto, na Idade Média, era chamada de Murviedro ou Morvedre. Conforme Meyerson (2004, p. 273-4), esta judiaria sofreu represália, em 1348, quando cristãos leigos e clérigos, movidos por um profundo senso de *communitas* e devoção eucarística, resolveram promover uma degradação e humilhação dos judeus. Assim, o bispo de Valência fez uma campanha contra a usura praticada pelos judeus de Morvedre; o que fez com que aumentasse a animosidade que devedores cristãos sentiam pelos seus credores judeus.

Conforme argumenta Ballestín Serrano (1993, p. 19), a existência da minoria judaica representava um problema tanto para a Igreja como para a Monarquia visto que a primeira queria a exclusividade religiosa e a outra desejava conseguir a unificação dos reinos hispânicos de Castela e Aragão. Os reis cristãos apresentaram uma tendência em confundir os interesses de seu reino com os seus próprios, ou seja, houve uma equiparação entre religião e comunidade política; levando ao pressuposto de unidade e homogeneidade de seus súditos. Os clérigos, por intermédio das suas campanhas e preconceito contra os judeus, dificultaram a interação de judeus e cristãos, na tentativa de preservar a comunidade cristã de toda “contaminação” advinda dos meios judaicos.

Podemos afirmar que após as perseguições de 1391, aumentaram os esforços para estabelecer guetos ou bairros de judeus, com o objetivo de “excluir os que não eram judeus destas áreas”.<sup>115</sup> Em 1413, o soberano Fernando I de Aragão ordenou que os judeus, assentados em Maiorca,<sup>116</sup> ficassem segregados em bairros rodeados por muros, com apenas um portão; porém essa medida foi ignorada na prática (RICHARDS, 1993, p. 114).

Essa intolerância de cunho religioso (antijudaísmo) se apresentou sob nova faceta. Assim, vemos o exemplo das perseguições de 1391, em que se superou a esfera das disputas teológicas entre cristãos e judeus, buscando a desestruturação cultural e material das comunidades judaicas hispânicas. Para Suárez Fernandez (1992, p. 10), a obsessão pelo desaparecimento do judaísmo na Península Ibérica — que somente foi alcançado definitivamente em fins do século XV com a expulsão dos judeus — fazia parte de um plano de homogeneização religiosa.

As maiores judiarias catalãs são a de Barcelona (cerca de 4000 judeus), Gerona (aproximadamente 1000), Lérida (500) e Tortosa e Cervera (por volta de 300 judeus). Dentre as judiarias localizadas na província de Barcelona, somente as das

---

<sup>115</sup> A separação dos judeus em bairros aconteceu num período anterior aos ataques de 1391. No caso das cidades cristãs da Hispânia, a princípio, essa ordenança serviu mais como certa proteção para os judeus do que uma forma de os segregar. Assim, os muros tornaram-se indispensáveis em volta das áreas judaicas logo após os massacres ligados à Primeira Cruzada.

<sup>116</sup> Em 1395, chegaram 150 famílias de judeus vindos de Portugal para residir em Maiorca. Posteriormente, em 1435, esta pequena comunidade judaica praticamente desapareceu após a conversão da maioria de seus membros. Alguns poucos judeus conseguiram emigrar para o norte da África (BEINART, 1992, p. 173, nota 7).

idades de Vich, Manresa, Berga, Cardona e Villafranca del Panadés alcançaram a categoria de aljama. Estas aljamas foram extintas em 1391, porém a comunidade judaica ainda permaneceu nesta região (LACAVE, 1992, p. 29-40).

Na província de Tarragona, a judiaria mais importante foi a de Tortosa (com cerca de 300 judeus), onde se encontrava uma das comunidades judaicas mais antigas da Península Ibérica. No século XII, alcançou *status* de aljama, em parte devido ao incremento do comércio nos entornos do porto tortosino. No momento da polêmica entre judeus e cristãos, Aragão possuía comunidades de prestígio entre os judeus chegando a influenciar comunidades de outras localidades, porém já não dispunha mais de um *status* de poderio máximo/ilimitado como sua atitude supunha. A judiaria de Tarragona era tão antiga quanto a de Tortosa possuindo 150 membros. A judiaria de Falset, embora tivesse apenas 40 judeus, subiu à categoria de aljama. Há registros de outras tantas judiarias espalhadas pelo território tarragonense (LACAVE, 1992, p. 40-8).

Lacave (1992, p. 49) cita as consequências dos atentados antijudaicos de 1391 na aljama leridana. Em 13 de agosto, nesta judiaria morreram 78 judeus, e quase todos os demais foram batizados. Daí por diante a comunidade judaica de Lérida permaneceu muito reduzida; porém continuou com o status de aljama. Então, tornou-se famoso o acordo que seus representantes firmaram, em 1410, com as autoridades civis desta cidade de forma que assim permaneceram até a expulsão.

Dez comunidades foram elevadas à categoria de aljama: Lérida, Cervera, Balaguer, Tárrega, Agramunt, Bellpuig, Solsona, Seo de Urgel, Camarasa e Verdú. Dentre as províncias catalãs, foi em Lérida onde existiu maior número de aljamas judaicas. A aljama de Lérida conseguiu considerável população judaica, tendo papel de destaque na história dos judeus catalães. A sinagoga de Lérida foi transformada em igreja, em 1391, sendo que consagrada a Santa Maria do Milagre. É plausível afirmar que houvesse mais de uma sinagoga em Lérida.

Já no século XIII, é possível obter primeiras notícias da aljama de Cervera. Podemos afirmar que seu crescimento foi muito rápido, pois já no reinado de Jaime II foi

necessário fazer uma ampliação dos limites da dita judiaria, que chegou a ter 300 membros. Embora ela sofresse as consequências da Peste Negra e também com os ataques de 1391, ficou registrado aumento na população de judeus de Cervera. Em Cervera existiram duas judiarias, a antiga e a nova. A judiaria antiga estava situada dentro dos muros da fortaleza ao passo que a segunda estava fora. A judiaria mais recente era uma ampliação necessária desde a época de Jaime II (1291-1327). Cervera possuiu duas sinagogas. Não se sabe muito da aljama de Balaguer (contava com 100 a 150 judeus), somente que passou por uma reforma para ser ampliada (LACAVE, 1992, p. 52-3).

Na aljama de Tárrega viveu o poeta judeu e escritor Moisés Natan. Segundo registro de 1345, a aljama targarina possuía entre 100 e 200 judeus. Com relação às aljamas de Agramunt e de Bellpuig se tem pouquíssimos dados. A aljama de Solsona era formada por 100 ou 150 judeus. Sabe-se que esta sofreu ataques em virtude da Peste Negra. Pouco se sabe da aljama de Seo de Urgel; parece que ela dispôs de certa pujança no século XIV. Em maio de 1391, a sinagoga de La Seo estava em ruínas e os judeus iniciaram a edificação de outra em um pátio do mestre Deulosall. Tendo a construção da nova sinagoga já começado, no dia 16 de maio os judeus conseguiram permissão do bispo para construí-la. No entanto, as obras não prosseguiram, pois no mês de agosto começaram os assaltos nas judiarias da Catalunha. Já a aljama de Camarasa e Verdú possuíam 60 e 30 judeus, respectivamente (LACAVE, 1992, p. 54-5).

A aljama de Gerona estava em segundo lugar de importância na Catalunha. No século XIII, apresentava um contingente de 1000 membros e o registro da presença de três sinagogas. A antiga sinagoga dos judeus estava situada na Praça dos Apóstolos, na esquina da catedral com o palácio episcopal. Desapareceu por volta de 1312 quando se iniciou a construção de uma catedral gótica. A outra sinagoga teve lugar na Rua da Força. Por causa da bula de Benedito XIII, esta sinagoga foi fechada em 1415, sob alegação de que havia sido, anteriormente, a Igreja de São Lourenço.<sup>117</sup> A terceira sinagoga foi a única que se manteve em funcionamento até

---

<sup>117</sup>Em 1416, o monarca Afonso o Magnânimo devolveu esta sinagoga aos judeus, com pátio, poços e banhos. Durante a guerra do Principado da Catalunha contra João II (1462-71), a sinagoga ficou arruinada. Em julho de 1492, os judeus representantes da aljama venderam este edifício com seus anexos.

o decreto de expulsão dos judeus em 1492, momento em que também precisou ser vendida. Com isso, no século XV a situação dos judeus tornou-se complicada; o que provocou um decréscimo na quantidade de judeus na província gerundense, chegando a 100 integrantes (LACAVE, 1992, p.29 -40).<sup>118</sup>

Nos distúrbios antijudaicos ocorridos em 1391, primeiramente em Sevilha, depois em Castela e Aragão, muitos judeus morreram e outros tantos foram forçados a aceitar o batismo. A pressão sobre os judeus continuou, com as pregações de Vicente Ferrer, em Castela (início de 1411) e em Aragão (1412-16); mas nesse caso as conversões foram voluntárias. Mesmo com a desaprovação dessa intolerância aos judeus por alguns monarcas, foi bastante difícil contornar as consequências negativas em determinadas comunidades judaicas que ficaram sem condições de serem reconstruídas. Assim, as comunidades judaicas, aragonesas e catalãs, sofreram revés por meio das dificuldades impostas para a sobrevivência dos judeus; entretanto houve a iniciativa da parte de alguns líderes rabinos em dar prosseguimento à fé judaica. Adiante, na seção que se segue, analisaremos como o assunto dos judeus, mediante o discurso religioso, foi pensado e discutido pelas autoridades cristãs.

### **O discurso religioso cristão e suas implicações para o Debate de Tortosa**

A Igreja foi responsável por disseminar o pensamento de que os judeus ao renegarem Jesus, tornaram-se povo “deicida” sendo, por isso, castigados com a destruição do Templo e a dispersão. Em virtude disso, duas correntes de pensamento tornaram-se comuns no seio da Igreja: alguns asseveraram que a falta dos judeus é irreparável, e com isso teriam perdido a possibilidade de salvação; já outros historiadores opinam que poderiam chegar a arrepender-se, só que para isso seria necessária a conversão (RICA AMRAN, 2009, p. 69).

<sup>118</sup>Gerona foi berço de grandes personalidades, por exemplo, talmudistas, místicos e cabalistas, podendo-se citar os nomes de Nahmânides, Yoná Gerundí, Azriel de Gerona, por exemplo. O rabino Moisés ben Nahman (1194-1270), cujo nome em castelhano é Bonastruc da Porta, dirigiu uma academia rabínica na cidade de Gerona. Em 1263, sob o comando do rei Jaime I de Aragão (1213-76), participou de uma disputa pública, em Barcelona, sobre judaísmo e cristianismo. Persuadido pelo bispo de Gerona, Nahmânides faz um resumo de seus argumentos sobre a disputa no livro intitulado *Sefer ha-Vikuach* (COMAY, 2005, p. 286-7).

No interior dos discursos são produzidos “efeitos de verdade”. Assim, toda sociedade tem seu próprio “regime de verdade”; o que significa que ela possui seus próprios critérios para acolher determinados discursos e os fazer funcionar como verdadeiros. Também, autointitula-se a função de julgar entre o que considera verdadeiro ou falso. Dessa forma, a verdade está sempre “circuladamente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (FOUCAULT, 1979, p. 11). O discurso religioso cristão construiu-se, ao longo da Idade Média, como fortemente legitimador do cristianismo perante outros grupos de poder.<sup>119</sup> O que se verificou na capacidade de imposição de parâmetros depreciativos àqueles que não se enquadrassem nos limites da religião cristã autorrepresentada como única e verdadeira.

Outro aspecto do discurso religioso é que ele é regulado com base em textos sagrados, dogmas, hierarquia e liturgia. No entanto, na prática existe uma separação entre a significação divina e a linguagem humana; o que contribui para a existência de certa obscuridade nos textos sagrados, que nunca são totalmente compreendidos. Esta obscuridade permite que se incorra em diferentes interpretações de textos, sob a condição de que tais permaneçam dentro de certos limites, que se não respeitados constituem em transgressão. A interpretação da Palavra de Deus é regida por normas; o que permite afirmar que o discurso religioso tende a monossemia, ou seja, procura estabelecer um sentido unívoco, fechado a outras interpretações (ORLANDI, 1996, p. 244-6).

Sainz de la Maza (1997, p. 272-3) discorre sobre o discurso religioso cristão e as condições que ajudaram no desenvolvimento do gênero polemico. Em princípios do século XIII, um dos fatores fundamentais para o desenvolvimento da literatura antijudaica foi a recuperação do interesse intelectual cristão pelo hebraico e,

---

<sup>119</sup>Precisamos enfatizar que nenhum discurso é totalmente absoluto; pois mesmo que alcance determinada hegemonia não elimina o outro. Em decorrência disso, é quase regra que o discurso dominante busque desqualificar e ignorar o outro. Também vale destacar que o discurso não é autônomo ou imutável uma vez que é composto a partir de outros discursos.

também, pelo conhecimento da *hebraica veritas*; o que permitiu uma exegese mais rigorosa do texto sagrado.

Nesta representação, os judeus eram vistos como guardadores das Escrituras, na cristandade ocidental, com base no pensamento de Agostinho, mas também se verifica o indício da sutil modificação que essa ideia viria a sofrer no século XIII, em que os judeus deveriam ser inferiorizados, juridicamente, pelos monarcas cristãos e repreendidos pelos eclesiásticos:

O olhar teológico-jurídico da cristandade ocidental sobre os judeus até o século XIII estava moldado a partir de duas tendências dominantes, ambas derivadas da concepção de S. Agostinho sobre a presença de judeus no mundo cristão. Agostinho definira *a condição dos judeus a partir de seu papel na recepção da Revelação e na sua função de antecessores da Igreja*. Em toda a sua obra, porém, especificamente na sua *opus magna*, a *Cidade de Deus*, e também no seu *Adversus Judaeos*, o bispo de Hipona desenvolveu o conceito segundo o qual os judeus deveriam ser dispersos pela cristandade, submetidos aos poderes laicos e eclesiásticos e inferiorizados juridicamente [grifo nosso] (FELDMAN, 2009, p. 590).

De maneira semelhante Delumeau (1989, p. 286), ao tratar da questão dos judeus, procura esclarecer como o “[...] discurso teológico alimentou, portanto, poderosa e conscientemente o antijudaísmo. Generalizou o ódio aos judeus, que por muito tempo não fora senão pontual e local”. Esse papel coube aos frades mendicantes justamente aqueles “membros do clero mais conscientes de suas responsabilidades pastorais”. Desde o século XIII, mas “sobretudo a partir do Grande Cisma, o dinamismo cristão foi acompanhado pelo medo desse eterno fantasma: Israel”.

Vale ressaltar que o desenvolvimento urbano foi indispensável para a produção de obras controversistas, em especial nas cidades onde judeus e muçulmanos desempenhavam um papel ativo. Nas cidades, “a convivência tornara-se um problema visível”; nesse sentido as polêmicas apresentam-se “como uma resposta ao problema do *outro*, na Idade Média”. Algumas obras, em especial, integram o contexto de forte efervescência apologética:

Summa Contra Gentiles de Tomás de Aquino (1274), escrita a pedido de Raimundo de Penhaforte (+1273), que com Raimundo Martini (+1290?) e Raimundo Lúlio (+1316) e muitos outros representam um forte contexto apologético onde não faltaram os debates públicos, vindos da Catalunha, ou depois do apelo do papa Clemente V (1305-1314), dirigidos aos Mosteiros, Academias e Colégios, para que cultivassem o hebraico e o grego em

ordem a um melhor conhecimento da Bíblia e à defesa da fé (CAMPOS, 2005, p. 47).

Ainda devemos citar as escolas de tradutores, no século XIII, que tornaram acessíveis obras filosóficas clássicas, árabes e hebraicas; o que permitiu o aparecimento de novidades na literatura polêmica, como demonstrou a originalidade, por exemplo, de Raimundo Lúlio,<sup>120</sup> Tomás de Aquino ou Nicolau de Lyra, os quais se beneficiaram de novos argumentos e fizeram uso de fontes até então desconhecidas no ocidente medieval.

O fato é que a partir do século XIII, o aristotelismo ganhou espaço no campo filosófico em detrimento da doutrina de Agostinho. A doutrina aristotélica, com carga profunda de individualidade e racionalismo, foi responsável por oferecer um olhar diferenciado (percepção) a respeito da opinião construída até aquele momento sobre os escritos hebraicos. O despontar desta nova realidade fez com que alguns teólogos cristãos descreditassem a exegese rabínica sob a alegação de que ela não era tão tradicional e estática como se havia pensado. Então, apontaram os ensinamentos e explicações elaborados e contidos no Talmude como um problema visto que datavam de época pós-cristianismo. Consequentemente, os judeus e toda interpretação que viessem deles passaram a ser consideradas irracionais.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Raimundo Lúlio nasceu em Maiorca; bem cedo começou a dedicar-se à vida religiosa visando à conversão dos muçulmanos. Conseguiu apoio de Jaime II de Maiorca para a fundação de um colégio em Miramar, que apesar dos esforços teve efêmera duração, para instrução dos missionários cristãos na língua árabe. Empreendeu viagens missionárias para a Ásia e África, por conta própria, onde foi apedrejado até a morte por muçulmanos em Bougie, no norte da África (LOYN, 1957, p. 573-4). Lúlio escreveu tratados em catalão e latim, direcionados aos judeus, muçulmanos, cristãos cismáticos do oriente e católicos que precisassem de orientação de como viver melhor a vida. Após sua conversão, Lúlio dedicou-se a elaborar ideias, por volta de 1270, sobre como demonstrar a verdade cristã para incrédulos (KESSLER; WENBORN, 2005, p. 275-6).

<sup>121</sup> Três obras ajudaram a confirmar o desprezo pela *hebraica veritas* creditada aos judeus, bem como sua fé e tradição. Moisés de Huesca — convertido ao catolicismo, em 1106, passou a chamar-se Pedro Afonso — escreveu a obra *Disciplina clericalis* sobre doutrina moral. Neste livro Pedro Afonso explicou que somente a partir da conversão ao cristianismo (levando em consideração a sua própria) seria possível descobrir a forma suprema da racionalidade com respeito à fé. Também, Pedro o Venerável (famoso abade de Cluny) escreveu a obra *Tractatus*, cujo teor fazia referência à questão da *hebraica veritas*. O abade sustentava que se devia recorrer aos textos originais do Antigo Testamento; no entanto, argumentava que a causa de os judeus permanecerem no erro devia-se ao fato de aceitarem os ensinamentos irracionais do Talmude. Já na *Summa theologica* de Rufino encontra-se uma abordagem que se contrapõe à *hebraica veritas*. Para este autor o único texto



Nas obras polêmicas, os cristãos declaravam que seriam os únicos capazes de “alcançar um raciocínio mais elevado”. Ao mesmo tempo, “as outras religiões não teriam condições para tanto, por defeito de entendimento, por seus fiéis estarem muito preocupados com coisas materiais e associados ao demônio”. Os cristãos também afirmavam que o cristianismo era a única fé verdadeira (CAMPOS, 2005, p. 75). Esta construção, por parte dos pensadores e teólogos cristãos, ajudou sobremaneira na perseguição e a exclusão das minorias.

Na Idade Média, sobressaíram as figuras de Pedro Afonso (c. 1062-1144); Raimundo Martíni (c. 1220-1285), Afonso de Valladolid (c. 1270-1340), Raimundo Lúlio (1235- 1315), Afonso de Espina (franciscano; ? - 1469), Afonso de Santa Maria de Cartagena (1384 - 1456) e João de Torquemada.<sup>122</sup>

Com o propósito de analisar o discurso religioso cristão acerca dos judeus na Península Ibérica, interessa-nos, em particular, as figuras de Pedro Afonso, Raimundo Martíni e Afonso de Valladolid. De acordo com Sainz de la Maza (2006, p. 11), os escritos de Afonso de Valladolid, em conjunto aos do converso Pedro Afonso e do dominicano Raimundo Martini integram a tríade de referências obrigatórias na história da polêmica antijudaica anterior a abundância do gênero que se estabelecerá no século XV, que foi aos poucos se ampliando para além do âmbito original dos estudos judaicos hispânicos.

No período que separa a existência dos autores acima citados, aconteceram fatos sociais e culturais de grande importância para a história da literatura polêmica antijudaica. Em primeiro lugar, podemos notar a busca pelo reforço da autoridade da Igreja mediante a repressão de toda dissidência; o controle pelas ordens mendicantes das relações com judeus e muçulmanos, animadas pelo ideal missionário de conversão possível graças ao raciocínio; com o triunfo da escolástica e do estudo das línguas orientais como suportes técnicos desse gênero. Este

---

fidedigno era a Vulgata uma vez que os judeus, com a produção da Mishná, haviam inserido sérias alterações (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 44).

<sup>122</sup> Num primeiro momento, podemos destacar como sendo os maiores representantes do antijudaísmo: Eusébio de Cesarea, Jerônimo, Agostinho (354-430), Leôncio de Nápoles, Isidoro de Sevilha (c. 560-636), Juliano de Toledo.

panorama, que é o da Coroa aragonesa por volta de 1275 (a controvérsia de Barcelona havia acontecido em 1263; o emblemático *Pugio Fidei* do frei Raimundo Martini, não foi plenamente perceptível em Castela, menos ativa sempre em matéria de enfrentamentos doutrinários, até começos do século XIV, quando entra em cena Afonso de Valladolid que confirmou uma mudança na atitude e atividade da Igreja também neste reino (SAINZ DE LA MAZA, 1997, p. 276-7).

Pedro Afonso ou *Moše Sefardí* (em hebraico) em que o primeiro termo indica seu prenome; enquanto “sefardí” alude somente que era hispânico embora não se faça referência ao lugar específico de sua origem, também não se indica o sobrenome ou algum patronímico. O nome Pedro refere-se à data de seu batismo, que coincidiu com o dia de São Pedro (29 de junho), na catedral de Huesca em 1106. Já o segundo nome foi escolhido em homenagem ao rei Afonso I de Aragão, que era seu padrinho. Não se sabe muito a respeito da vida de Pedro Afonso; supõe-se que nasceu em Huesca, quando esta era uma possessão da dinastia taifa dos Banū Hūd; o que explica como adquiriu o conhecimento adquirido por ele da língua e cultura árabe. Pedro Afonso também tinha noção do hebraico, associado ao conhecimento da cultura judaica. No entanto, vale destacar que todas as obras de sua autoria, ou atribuídas a ele, foram grafadas em latim.<sup>123</sup> Pedro Afonso foi médico do rei Afonso I de Aragão, sendo que no ano 1100 deslocou-se para Inglaterra onde exerceu medicina, a serviço do rei Enrique I, até 1135 (ROMANO, 1992, p. 88-9).

Foi Pedro Afonso quem deixou aberto o caminho a ser seguido pelos polemistas baixomedievais posteriores. O fato é que se encontram ecos talmúdicos em *Disciplina clericalis*. Pedro Afonso foi o verdadeiro introdutor da consciência cristã na existência e importância do Talmude para os judeus, no Ocidente medieval, tanto no plano narrativo como no doutrinal (SAINZ DE LA MAZA, 1997, p. 275). Ele mantém certos traços tradicionais do gênero,<sup>124</sup> por exemplo, o “Antigo Testamento” como

---

<sup>123</sup>As obras de autoria de Pedro Afonso são: *Dialogus contra iudaeos*; *Disciplina clericalis*; *De dracone*; *D'Astronomia*; *Carta als peripatéticos franceses*. Para uma discussão mais detalhada das obras literárias de Pedro Afonso; ver Romano (1992, p. 88-95).

<sup>124</sup>O gênero passa por um momento chave em sua evolução ocidental. Em meados do século XI, a apologética antijudaica seguiu ainda impregnada pelos antigos modos violentos.

fonte única, ausência de referências reais ao judaísmo contemporâneo, entre outros; entretanto, inova ao oferecer um diálogo entre ele e um rabino de Maguncia.<sup>125</sup> Nesta obra, utiliza-se um tom cordial e argumentos bem elaborados em que as razões do judeu ocupam um importante espaço. Nesse sentido, os argumentos combinados de *auctoritas* e *ratio* proporcionam um novo fundamento a um gênero no qual a escolástica e as mudanças na espiritualidade ocidental colocaram o século XIII no primeiro plano da literatura doutrinal (SAINZ DE LA MAZA, 1997, p. 272-3).

Outro importante personagem controversista, na Hispânia, foi Abner de Burgos, que se converteu ao cristianismo passando a chamar-se Afonso de Valladolid.<sup>126</sup> Parece que o motivo de sua conversão está relacionado com movimentos messiânicos de fins do século XIII.<sup>127</sup> No ano de 1320, Afonso de Valladolid já se declarava cristão sendo que explicou sua conversão na obra *Mostrador de justicia*.<sup>128</sup> Em seguida, escreveu algumas obras voltadas contra os judeus. Diante da repercussão dos escritos antijudaicos, considera-se que Afonso teve papel importante na eclosão das perseguições de 1391, que tiveram lugar em Castela e Aragão, bem como na posterior irradiação do antijudaísmo (ROMANO, 1992, p.64).

<sup>125</sup> Maguncia ou Mainz é uma cidade germânica localizada na parte ocidental da atual Alemanha.

<sup>126</sup> Pedro Afonso aproxima-se do modelo inaugurado em meados do século XIII, por Paulo o judeu converso (Saul de Montpellier). Ambos se converteram num momento em que o judaísmo sefardí se encontrava em crise; além disso os dois desenvolveram, publicamente, uma exaltada atividade polêmica sob a tutela dos mendicantes (SAINZ DE LA MAZA, 1997, p. 277, nota 18).

<sup>127</sup> Surgiram movimentos messiânicos e proféticos tanto no lado cristão quanto judaico. “No século XII haviam aparecido falsos Messias em Cordóva e, depois, em Lucena, enquanto o judaísmo ibérico recusava a exegese pura dos textos, e o rabinismo prevalecia sobre a ‘heresia’ caraíta. No século seguinte Abraão Abulafia (1240-1292) foi até Roma para tentar converter o papa Nicolau III ao judaísmo antes de pregar na Sicília a vinda do Messias (RUCQUOI, 1995, p. 304). Segundo Romano (1992, p. 64), por volta de 1295, surgiu um movimento messiânico liderado por falsos profetas de Ávila e Ayllón.

<sup>128</sup> Esta obra supõe, em seu aproveitamento do Talmude, a culminação da via aberta por Pedro Afonso, agregando, porém, o tom hostil e a variedade erudita próprios da adaptação do gênero operada por cluniacenses e mendicantes ao longo de duzentos anos que separam Pedro Afonso e Afonso de Valladolid. A obra deste, conta, ademais, com outros dois traços que, individualizam seu trabalho e realçam a profundidade de sua identidade judaica, que sobrevive a mudança de religião e de atividade. Ele escreveu “O mostrador de justiça” em hebraico e, em seguida, a traduziu para o castelhano, deixando de lado o distante latim da cultura cristã; e, o que é ainda mais significativo, integra suas incontáveis citações do Talmude e o Midrash num discurso cujo estilo e organização exegética reproduz os da própria literatura rabínica que lhe serve de fonte e que constitui um dos pilares de sua formação como exímio conhecedor da Lei mosaica (SAINZ DE LA MAZA, 1997, p. 278).

Afonso de Valladolid é um equivalente castelhano de Pedro Afonso; porém supõe um avanço metodológico com relação a Pedro Afonso (que fez um uso esporádico do Talmude, mediante referências breves, embora não falte a transcrição de algumas pequenas histórias e tradições completas), ao mesmo tempo devido à mudança do contexto histórico já que faz um uso frequente do Talmude o que realça esta distância.<sup>129</sup> Assim, verifica-se o aproveitamento sistemático destes escritos nas obras de Afonso de Valladolid. Afonso fez referência aos Diálogos de Pedro Afonso na parte de sua própria obra sobre as disputas. Nesse trecho, dois importantes aspectos destacam-se: em primeiro lugar, trata-se de uma das autoridades cristãs que se pode assinalar no Mostrador de justiça, juntamente, a menções isoladas a Agostinho, Gregório, Tomás de Aquino; o que confere certa continuidade com a tradição apologética anterior, ao mesmo tempo que demonstra o conhecimento dos Diálogos em Castela no início do século XIV (SAINZ DE LA MAZA, 1997, p. 279-80).

Raimundo Martini era frei dominicano, teólogo, orientalista e, foi um proeminente polemista. Nasceu em Subirats, na Catalunha, por volta de 1220 e, morreu em julho de 1284. Em 1250, foi escolhido por seus superiores para o estudo das línguas orientais. Anos depois, em 1264, tornou-se membro de uma comissão nomeada pelo monarca Jaime I de Aragão, com o propósito de censurar os escritos dos judeus. Posteriormente, direcionou pregações aos muçulmanos da Hispânia e também aos da Tunísia na África, para onde viajou. Ao retornar à Hispânia, dedicou-se ao ensino de línguas orientais, no ano de 1269, em Barcelona, além de escrever contra judeus

---

<sup>129</sup> No capítulo 1 de “Mostrador de justiça” está presente uma reflexão teórica acerca do uso do Talmude como fonte pelos polemistas cristãos; o que está ausente na obra de Pedro Afonso e, que aponta para uma notável diferença de tipo prático entre ambos textos. Enquanto os “Diálogos” se movem num plano abstrato baseado na especulação doutrinal sem objetivo correlato de tensões e controvérsias, pelo menos nos reinos hispânicos, o “Mostrador de justiça” recorta-se contra um fundo religioso e social destas características e revela, em suas reflexões teóricas e na amplitude de seu arsenal polêmico, uma orientação técnica que permitirá sua utilização como obra de referência em distintos escritos posteriores, começando pelos de sua própria autoria. Assim, Afonso de Valladolid ressalta como o Talmude encontra-se entre os caminhos gerais que são reconhecidos pelos lógicos para estabelecer as opiniões; e o uso que seu oponente faz do Talmude deverá ser considerado pelo judeu que planeja aceitar ou rechaçar as teses cristãs em qualquer controvérsia, já que os ditos dos sábios do Talmude entram nos testemunhos que podem dar validade a tal exegese favorável ao cristianismo. No último capítulo, trata do valor probatório da literatura rabínica (SAINZ DEL LA MAZA, 1997, p. 279).

e muçulmanos. A obra principal de Raimundo Martini é *Pugio fidei Christianae* (“Punhal da fé cristã”), e foi terminada em 1278, sendo escrita em latim e em hebraico. Nela o dominicano recorre às escrituras hebraicas e aos antigos escritos rabínicos visando provar a “verdade” cristã contra os judeus. Era versado na literatura hebraica e ficou reconhecido pelas citações do Talmude e outras fontes; além de ter sido estimado como autor dessa fonte polêmica (MCHUGH, 2009).

Em *Pugio fidei*, Martini procurou demonstrar a verdade do cristianismo *versus* falsidade do judaísmo mediante citações das Escrituras hebraicas, do Talmude e outros escritos rabínicos na busca de evidências de textos que apontassem tanto para Jesus como para o Messias, a doutrina da Trindade entre outros. Raimundo Martini ainda assistiu a Disputa de Barcelona, em 1263, e prestou auxílio ao disputante Paulo, o judeu convertido ao cristianismo e que se tornara monge (KESSLER; WENBORN, 2005, p. 285). Conforme Campos (2005, p. 280), Raimundo Martini utilizou-se, abundantemente, da obra de Afonso de Valladolid, em especial, do capítulo que trata das autoridades.

Notamos que na literatura controversista, produzida tanto por clérigos como por judeus conversos, existe certa ambiguidade em relação aos judeus, ao verificarmos atitudes ora benevolentes, ora intransigentes (TRACHTENBERG, 2001, p. 23). Essa dualidade na visão dos cristãos com vistas ao papel dos judeus e dos escritos talmúdicos, em especial na representação do Messias, levaria a uma rigorosa campanha conversão destes ao cristianismo. Assim, veremos adiante, no capítulo 3, ao analisarmos a importância da Disputa de Tortosa nesta questão.

## CAPÍTULO 3

### A DISPUTA DE TORTOSA E SUAS REPRESENTAÇÕES

#### Jerônimo de Santa Fé: dados biográficos

Jerônimo de Santa Fé, judeu converso, cujo nome em hebraico escreve-se *Yehosüa' ben Yosef ibn Vives ha-Lorquí*, em latim *Hieronymus de Sancta Fide*. Jerônimo era filho de Joseph Abenvives (ou Ibn Vives) de Lorca. Cogita-se que estudou em Alcañiz, onde recebeu formação rabínica, sob a orientação de Salomon ben Yisshaq ha-Levi (Pablo de Santa Maria), sendo que foi bastante influenciado pela conversão de seu mestre.

Valle Rodríguez (2006, p. 10-1) destaca que, embora existam diversos estudos sobre Jerônimo, ainda permanecem algumas lacunas em torno de sua biografia. Permanece a dúvida quanto ao local de nascimento: Alcañiz (província aragonesa de Teruel) ou Lorca. Autores modernos e antigos não chegaram a um consenso a respeito de qual teria sido, de fato, a cidade natal de Jerônimo em virtude da falta de justificção documental suficiente. O autor acredita que a origem de Jerônimo é alcañizana uma vez que a utilização do patronímico “Lorca” somente faria sentido numa comunidade fora de Lorca, que está localizada na região de Múrcia. Dessa maneira, supõe-se que a família de Jerônimo morava fora de Lorca há pelo menos duas gerações. Sobre a data do nascimento de Jerônimo não há certeza, sendo possível que tenha ocorrido em meados do século XIV.

Em seguida, Jerônimo escreveu a Pablo revelando suas próprias dúvidas a respeito da religião judaica e analisando, ao mesmo tempo, as causas da conversão de Pablo de Santa Maria.<sup>130</sup> Jerônimo, porém, permaneceu no judaísmo até 1412,

<sup>130</sup> Benedito XIII transferiu Pablo, então bispo de Cartagena, à igreja de Burgos em decorrência da vacância da sede com a morte de Afonso. Segundo Beinart (1992, p. 176) Pablo de Santa Maria e Vicente Ferrer foram responsáveis por promover as ordenanças de Valladolid de 2 de janeiro de 1412, cujas regras eram prejudiciais aos judeus. Dentre elas, podemos destacar: confinações em

quando se converteu ao cristianismo ao assistir as pregações de Vicente Ferrer. Logo depois de sua conversão Jerônimo teve a ideia de convocar uma disputa com os líderes das comunidades judaicas de Alcañiz. Então, ele apresentou sua proposta a Benedito XIII, que recomendou que a disputa acontecesse em Tortosa e, além do mais, que os líderes judeus de Aragão deveriam participar dela (BEINART, 2013).

O judeu converso também desempenhou a função de médico. Valle Rodríguez (2006, p. 16) informa-nos que Benedito XIII fez a nomeação oficial dele como médico em 25 de fevereiro de 1412. Em 1411, em virtude de sua conversão, Jerônimo já fazia atendimentos médicos a Benedito XIII. Para este, a justificativa do privilégio concedido a Jerônimo decorria do fato de que ele era um erudito na literatura hebraica e árabe. Junto a isso, havia conseguido avanços significativos tanto “*legendo quam studendo*” (lendo e estudando) como se constatou a partir da inspeção pericial que os médicos do próprio Benedito XIII fizeram de Jerônimo.

Enquanto ainda professava a religião judaica, Jerônimo escreveu um livro, em árabe, sobre plantas e ervas e suas qualidades terapêuticas em resposta ao pedido de Dom Benveniste de Cavalleria. Esta obra foi transcrita para o hebraico por D. Vidal Joseph, filho de Benveniste. Após a conversão de Jerônimo, ele escreveu duas obras contra o judaísmo. Na primeira obra intitulada *Ad convincendum perfidiam Judaeorum* (“Para provar a perfídia dos judeus”), Jerônimo cita as passagens hagádicas atestando a vinda de Jesus. A outra obra é *De Judaicis erroribus ex Talmut* (“Erros e falsidades do Talmude”), na qual Jerônimo buscou embasamento para discutir a temática do Messias. Os dois trabalhos foram escritos num período anterior próximo à Disputa de Tortosa, sendo usados durante o debate. Já a crítica em relação ao Talmude foi ancorada nos escritos de Jerônimo sobre os erros dos judeus (BEINART, 2013).

Antonaya (1998, p. 100) destaca que o primeiro tratado, *Ad convincendum perfidiam Judaeorum*, foi dedicado a demonstrar a vinda do Messias. Ele é iniciado com a declaração de quais são as diferenças entre judeus e cristãos. Jerônimo argumenta que as diferenças se estabelecem visto que os judeus interpretam as Escrituras no sentido material enquanto os cristãos buscam um sentido espiritual; sendo este um

---

bairros separados; os homens judeus teriam que deixar as barbas crescerem; judeus não poderiam possuir o título de dom; médicos judeus não poderiam dar atendimento aos cristãos.

dos tópicos da literatura polêmica.<sup>131</sup> Em seguida, o polemista cristão prossegue com um silogismo (“o que reúne as condições messiânicas é o Messias: Jesus cumpre essas condições; Jesus é, pois, Messias”), que também se tornou um tópico para a discussão. No restante desta primeira parte, dividida em doze capítulos, Jerônimo empenha-se em provar que estas condições foram cumpridas. Já no segundo tratado, *De Judaicis erroribus ex Talmut*, Jerônimo apresenta os ‘erros’ e ‘blasfêmias’ presentes no Talmude.<sup>132</sup> Dessa maneira, o polemista constrói um “índice” talmúdico em seis capítulos e, escolhe algumas passagens do Talmude consideradas por ele mais fáceis de incriminar por seu conteúdo teológico e moral, bem como algumas supostas alusões contra Jesus de Nazaré.

Orfali Levi (1987) argumenta que este tratado foi utilizado exclusivamente na segunda parte da Disputa de Tortosa (a saber, as seis últimas sessões), o que representou uma mudança de método pois já não mais se empenhou em utilizar o Talmude a favor da religião cristã, pelo contrário, procurou atacar as posições judaicas desprestigiando o Talmude, inclusive, com a afirmação que neste existiam ofensas contra a Lei, os Profetas e o Messias.<sup>133</sup>

Cabe ressaltar que a obra de Jerônimo não se resume a uma simples recompilação de citações retiradas dos índices ou mesmo de tratados anteriores, por exemplo, a obra polêmica do frei Bernardo Oliver (século XIV), um tratado anônimo encontrado em Burgo de Osma (permanece dúvida sobre a data de sua escrita; talvez no século XIII) e um outro tratado anônimo intitulado “*Declarante de judíos*” (século XV). É possível encontrar na obra do ex-rabino vinte e quatro citações rabínicas semelhantes as do *Pugio fidei* (frei dominicano Raimundo Martini) de certa importância, com algumas variantes. Devemos ressaltar que a obra do frei

<sup>131</sup> Vale inserir é que esta ponderação remonta a Patrística tardo antiga: material *versus* espiritual.

<sup>132</sup> A blasfêmia é considerada o pecado mais grave e não possui chance de perdão. Aquele que cometesse tal pecado romperia, imediatamente, o pacto com Deus e, em consequência, era retirado do convívio com a comunidade. Para maiores informações no “Antigo Testamento”, ver Levítico 24.10-23 e, no “Novo Testamento”, ver Mateus 12.31,32.

<sup>133</sup> Há duas estratégias; uma usada na polêmica de Paris (1240) e outra usada pelos dominicanos a partir de 1263. A primeira visa a buscar as blasfêmias referentes a Cristo e também críticas ao cristianismo no Talmude. A segunda procura provar que o Talmude possui trechos que autenticam o caráter messiânico de Jesus. Assim sendo, ele volta à antiga estratégia: acusar o Talmude de blasfêmias.



dominicano apresenta maior fidelidade às fontes judaicas do que a do próprio Jerônimo. Talvez isso se deva ao fato de que este preferiu apresentar o sentido de um fato de determinado texto a fazer uma tradução literal do mesmo (ANTONAYA, 1998, p. 100). Orfali Levi (1987, p. 210) destaca que Jerônimo utilizou um latim escolástico para expressar-se e preferiu algumas grafias fonéticas e não gramaticais.

Em alguns momentos, Jerônimo fez um comentário sobre o texto; em outros, chega a omitir parte de um texto talmúdico, sendo que algumas vezes indica que havia feito tais modificações e, em outras vezes não se detém a esses cuidados especiais. Nas referências de Jerônimo, também existem algumas discrepâncias, equivocando-se ao citar um capítulo ou versículo das Escrituras, inclusive, quando faz referência a nomes de rabinos nas citações talmúdicas. Além disso, o polemista cristão não utiliza um sistema uniforme para transcrever os termos hebraicos quando, por exemplo, faz uso de dois nomes que parecem ser distintos, mas se referem à mesma pessoa.<sup>134</sup> Ou então, omite os nomes dos protagonistas de certos acontecimentos, apenas dizendo que houve uma discussão entre dois rabinos (ANTONAYA, 1998, p. 101).

Resta considerar que, após o fim da controvérsia de Tortosa, Jerônimo viveu pouco tempo, no máximo quatro anos. Costuma-se estabelecer uma data aproximada, entre maio de 1417 (nesta data consta o último documento de autoria de Jerônimo) e janeiro de 1419. Todavia, nessa fase dedicou-se a uma intensa campanha missionária. Nesse ínterim da convenção de Tortosa, ele pregou aos judeus de Alcañiz na companhia de Salvador de Aguas.<sup>135</sup> Em decorrência disso, praticamente todas as famílias de judeus dessa cidade se converteram. Parece que Jerônimo foi tomado por um zelo excessivo e “foi o instigador de uma série de atos contrários aos judeus de Saragossa, onde também um filho de Jerônimo feriu um judeu com uma faca” (VALLE RODRIGUEZ, 2006, p.11).<sup>136</sup>

<sup>134</sup> Daqui em diante, neste trabalho, sempre que utilizar o termo polemista cristão estarei referindo-me a Jerônimo.

<sup>135</sup> Ao contrário dos polemistas judeus, que não podiam abandonar Tortosa durante o debate, Jerônimo saiu da cidade para pregar em Alcañiz, entre setembro e outubro de 1414.

<sup>136</sup> Esta informação consta no documento *Regesta Aveninionensia Benedicti XIII*, de 18 de maio de 1417 (VALLE RODRÍGUEZ, 2006, p. 54).

A atividade de conversão, dos judeus aragoneses, feita por Jerônimo foi financiada por membros da Cúria pontifícia. O polemista cristão também contou com a ajuda de companheiros nessa tarefa:

Por sua atividade conversora, [Jerônimo] tinha um salário mensal fixado. Durante aquele tempo dedicado à sua ação missionária teve à sua disposição dois ajudantes que eram pagos pela cúria pontifícia. Encarregou-se da publicação da constituição do papa [Benedito XIII] e da pragmática do rei [Fernando de Aragão], das quais fez um número de cópias [explicação nossa] (VALLE RODRÍGUEZ, 2006, p. 54, tradução nossa).<sup>137</sup>

### **Relato cristão da Disputa de Tortosa e seu contexto histórico**

Antes de adentrarmos na análise da Disputa de Tortosa,<sup>138</sup> é importante investigar a historicidade do termo debate. Renata R. Sancovsky (2008) problematiza este vocábulo em uso nas querelas entre seguidores do cristianismo e do judaísmo.<sup>139</sup> O debate entre cristãos e judeus tornou-se uma prática muito utilizada após o Concílio de Niceia, em 325. As disputas passaram a acontecer na Península Ibérica desde o século V.<sup>140</sup> O objetivo principal destas era “anular publicamente a existência do

<sup>137</sup> Por su actividad conversora tenía un salario mensual asignado. Durante aquel tiempo dedicado a su acción misionera tuvo a su disposición dos ayudantes que eran pagados por la curia pontificia. Se encargo de la publicación de la constitución del papa y de la pragmática del rey, de las que hizo un número de copias.

<sup>138</sup> Neste trabalho, utilizamos duas edições da Disputa de Tortosa. A edição de 1957, que se encontra na forma de protocolos, editada por Antônio Pacios López pelo *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* (CSIC), Madri. Nesta, as atas da Disputa de Tortosa foram editadas em dois volumes, no idioma castelhano sendo que os protocolos estão escritos na língua latina. O primeiro volume é um estudo completo da controvérsia, que dedica alguns capítulos às fontes cristã e judaica ao passo que o segundo volume apresenta a edição anotada dos protocolos latinos. Já a outra edição, é a versão traduzida do inglês para o português, de Hyam Maccoby, publicada pela editora Imago, em 1996. Possui o relato cristão da Disputa de Tortosa e também o relato hebraico (*Shevet Yehuda*).

<sup>139</sup> Há escassez de produção historiográfica sobre *disputatio* medieval. Le Goff (1989, p. 76-8) esclarece apenas que a *disputatio* é uma prática desenvolvida pela Escolástica a partir do século XIII. Nesse momento verificou-se a ampliação do campo de saberes com o acréscimo do estudo da Retórica e da Filosofia ao campo da Teologia. Ao escrever sobre a Escolástica, portanto, Le Goff ignora a *disputatio* como um instrumento de poder e coerção da Igreja no controle das relações políticas e sociais existentes entre cristãos e judeus.

<sup>140</sup> Foram realizaram três grandes debates, contra o Talmude na Idade Média, a partir da iniciativa dos sumo-pontífices com o apoio dos monarcas cristãos: o Debate de Paris (1240); o Debate de Barcelona (1263) e o Debate de Tortosa (1413-4). O primeiro debate visou desqualificar, exclusivamente, o Talmude ao passo que os outros dois debates estavam envoltos na preocupação de levantar vestígios dentro do próprio Talmude a respeito da verdade do cristianismo. Essa repulsa dos clérigos para com o Talmude era explicada por este ser uma interpretação rabínica sobre a

judaísmo” com vistas à conversão das lideranças judaicas e, conseqüentemente, do restante da comunidade judaica (SANCOVSKY, 2008, p. 73-86).<sup>141</sup>

Os quatro passos utilizados pelos cristãos na polêmica de Tortosa, no esforço de converter os infiéis, principalmente os judeus, eram:

- 1) estudo dos textos sagrados cristãos, muçulmanos e judaicos;
- 2) elaboração das polêmicas buscando comprovar a verdade cristã contra o engano dos infiéis;
- 3) ensino e treinamento dos pregadores, que se tornavam aptos não apenas para pregar, mas capazes de se utilizarem da retórica para desqualificar os argumentos do *outro*, construindo estereótipos negativos em que se tentaria desqualificar os argumentos e contestar a autoridade dos rabinos;
- 4) reversão dos argumentos dos adversários, em favor dos cristãos, como no Debate Judaico-Cristão de Tortosa, quando frei Jerônimo se propôs a provar que Jesus Cristo era o Messias e que o Talmude também continha verdades cristãs (CAMPOS, 2005, p.74).

Com base nessa construção, a cúpula da Igreja procurou cercear os pensamentos destoantes do que foi estabelecido como a norma, isto é, a religião cristã. Exemplo dessa estratégia pode ser verificada durante o desenvolvimento da controvérsia em Tortosa em que Benedito XIII, na companhia de Fernando de Aragão, se baseou no ideal de propagação do cristianismo e de refutação do judaísmo.

Para Orfali Levi (1997, p. 22-3), a disputa foi organizada e o “interrogatório” começou, pelo menos desde janeiro de 1414,<sup>142</sup> sob a presidência de Jerônimo de Santa Fé e seus colaboradores, com o propósito de conseguir todo tipo de informações e testemunhos, talvez também delações, de judeus e não judeus sobre heresias e abominações no Talmude, usura, construção e restauração de sinagogas, convivência entre judeus e cristãos, além de interferir na designação de cargos públicos ocupados por judeus. Foi nesse sentido que a Bula de Benedito XIII,

---

sagrada Escritura, o que interferia na convicção teológica, segundo Agostinho, de considerar os judeus como guardiões da Lei mosaica.

<sup>141</sup> É fundamental compreender que a disputa é “parte constituinte de uma determinada estratégia de poder (SILVA, 2004, p. 22-3). Concordamos com o autor, ao ressaltar que a opção teórica mais proveitosa é aquela que não se limita a qualquer tentativa de “definir qual das partes tem ou não razão em prol da análise das percepções e dos argumentos dos atores sobre a disputa, da interpretação das estratégias discursivas que empregam com a finalidade de desqualificar os rivais e das ações que empreendem com o objetivo de coagi-los”.

<sup>142</sup> A primeira sessão oficial aconteceu em 7 de fevereiro de 1413.

promulgada em maio de 1415, fez menção a cada um dos temas supracitados e não, exclusivamente, ao Talmude.

Em agosto de 1412, Jerônimo de Santa Fé entregou, a Benedito XIII, um escrito explicando que havia reunido textos hebraicos suficientes para convencer seus antigos correligionários de que Jesus era o verdadeiro Messias. A proposta foi aceita por Benedito XIII e, em novembro de 1412, o sumo-pontífice fez o convite aos rabinos das aljamas da Coroa de Aragão para que comparecessem a uma reunião em Tortosa marcada para 15 de janeiro de 2015 (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 218). O primeiro convite (conforme consta nas atas, sessão 1, p. 22 ss), feito aos judeus para participar da Disputa de Tortosa, data do mês de agosto de 1412.

Cabe esclarecer que as cinco primeiras sessões da Disputa de Tortosa possuem três versões, sendo uma em latim e as outras em hebraico. Não se sabe a autoria de uma das versões hebraicas; sendo que a outra pertence a Bonastruc Demaistre de Gerona, na primeira metade do século XV.<sup>143</sup> O relato e depoimento das atas latinas contém uma versão mais completa da controvérsia, com descrição das 68 sessões (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 34). As atas latinas não são uma reprodução taquigráfica do processo de Tortosa, sendo elaboradas depois que a disputa terminou. Esta hipótese é válida quando se considera que, em 24 de janeiro de 1415, Fernando I comunicou ao conde de Savóia que o “processo” (isto é, as atas da controvérsia) movido contra os judeus, por ordem do papa não seria enviado até que as partes em hebraico sejam traduzidas para o latim. Na realidade, estas partes em hebraico não chegaram a ser traduzidas e anexadas às atas latinas (VALLE RODRÍGUEZ, 2006, p. 43).

Conforme Pacios López (1957, p.52) as sessões da controvérsia aconteceram num salão da catedral conhecido pelo nome de Sala do Concílio; era o lugar mais espaçoso de toda a cidade de Tortosa. Porém, a partir da sessão quadragésima quinta as reuniões da disputa passaram a ocorrer em lugares distintos, alternando-

---

<sup>143</sup> O editor Solomon ibn Verga fez alguns acréscimos no princípio do século XVI. Trata-se, então, de uma interpolação em parte do sermão do rabino Zerahia ha-Levi no que diz respeito à expressão “o semelhante se cura com o semelhante” e a analogia feita com ela referente à perda da fé dos judeus no judaísmo e, conseqüentemente, a conversão de seus correligionários ao cristianismo (MACCOBY, 1996, p. 230-1, nota 3).

se entre o castelo de Tortosa, o convento dos franciscanos e o convento dos dominicanos.<sup>144</sup> Valle Rodríguez (2006, p. 44) nos informa que desde 15 de junho de 1414, as sessões de Tortosa realizaram-se em San Mateo (em Castellón) e foram encerradas nos dias 12 e 13 de dezembro, quando se publicaram e leram as conclusões e resoluções adotadas.

No Debate de Tortosa, do lado cristão estava o converso Jerônimo de Santa Fé. Para representar as comunidades judaicas do Reino de Aragão e Catalunha, doze rabinos atenderam ao “convite” de Benedito XIII: rabino Matatías ben Moisés ha-Yishari;<sup>145</sup> o médico e exegeta rabino Zerahia ha-Levi (Ferrer Saladín) de Saragossa; rabino Astruc ha-Levi de Alcañiz; rabino José Albo de Daroca;<sup>146</sup> rabino Bonjuda Yahazel Hacaslari de Gerona. Além destes tomaram parte no debate também rabino Moisés ibn Abas (Abenabes) um dos líderes da comunidade de Saragossa, Profiat Duran ha-Efodi ou Yishaq ben Moisés ha-Levi (depois de converso passou a chamar-se Honoratus de Bonafide),<sup>147</sup> o poeta Salomon Bonafed e Dom Vidal de Caballeria, filho de Dom Benveniste de Caballeria (morto em 1411). Dom Vidal se converteu ao cristianismo durante a disputa (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 220). Todos os doutores judeus, com exceção do rabino José Albo e o rabino Ferrer,

<sup>144</sup> Em 8 de janeiro de 1414, Benedito XIII decidiu criar duas mesas para abreviar o processo de informação dos judeus e iniciar, assim, a discussão dos pontos principais da controvérsia (trataremos sobre este tópico na subdivisão seguinte intitulada “A representação cristã e a conformação do estigma judaico”). Segundo Valle Rodríguez (2006, p. 39), a mesa da informação foi composta pelo cardeal João, Diego (bispo de Palência), Andrés Bertrand (encarregado do papa para recolher e distribuir esmolas) e o capelão papal Gonzalo García. Esta etapa ocorreu no convento dos franciscanos e também no convento dos dominicanos. Dessa maneira, as mesas da informação e da disputa ocorreriam separadas para não interferir no desenvolvimento da controvérsia.

<sup>145</sup> Intelectual hispano, foi discípulo de Hasdai Crescas. Escreveu um comentário sobre o Salmo 119; um comentário sobre o tratado Avót (sobre ética e ensinamentos morais) e, também fez explicações homiléticas sobre a Torá. Durante a Disputa de Tortosa, representou a comunidade de Saragossa (COHN-SHERBOK, 2005, 195).

<sup>146</sup> Nasceu em 1380 e morreu em 1444. Não foi um filósofo original e nem portador de um pensamento vigoroso e profundo, porém tornou-se um dos líderes do judaísmo hispânico, após a Disputa de Tortosa (SUAREZ FERNANDEZ, 1992, p. 228). Na obra *Sefer ha-Iqqarimo*, o judeu analisou os acontecimentos referentes ao judaísmo hispânico à luz da fé e religião judaica (BEINART, 1992, p. 179).

<sup>147</sup> Escreveu duas obras polêmicas *Al tehi ke-abotekha* (“Não sejas como teus pais”) e *Kelimmat ha goyyim* (“A vergonha dos gentios”) e uma obra gramatical intitulada *Ma’ase Efod* (“A obra de Efod”). A partir de documentos encontrados em Perpignan e a menor repercussão das perseguições de 1391 nesta cidade; concluiu-se que a primeira destas obras foi redigida antes de seu batismo forçado, ou seja, antes de 1 de maio de 1392. Já com relação a obra *Kelimmat*, acredita-se que foi escrita em 1397, ou em todo caso numa data posterior a 1392. Esta obra foi produzida em sigilo, num momento em que Profiat colocou em perigo sua própria segurança. Em 1403, Profiat escreveu a obra *Ma’ase Efod* (NICLÓS ALBARRACÍN, 1999).

acabaram se convertendo ao cristianismo. Profiat Duran se converteu, mas depois retornou à sua religião original. Isso implica que sua participação é cogitada, mas não há presença certa deste no debate.

Em outro momento, Baer (1981, p. 162-3) ainda chama a atenção para a influência de Hasdai Crescas, que no momento da disputa já havia falecido, sobre judeus participantes da controvérsia.<sup>148</sup> Além dos nomes dos participantes judeus na disputa; consta nas atas latinas uma informação adicional. Nesta é citado que os oito rabinos que participaram diretamente, isto é, com intervenções pessoais são: rabino Ferrer; rabino Astruc ha-Levi, rabino José Albo; rabino Matatías; mestre Todros; Bonastruc Demaistre e rabino Moisés Abenhavec, sendo que entre esses destacaram-se os rabinos Ferrer, Astruc, Albo e Matatías. Os outros rabinos tiveram uma participação indireta na disputa, ajudando na redação das respostas para seus correligionários. Os judeus estavam representados por José Albo, que estava à frente dos sete rabinos que mais se sobressaíam e, as representações (legações) de outros rabinos procedentes das principais aljamas do reino de Aragão, cujos componentes eram reconhecidos por sua erudição sobre os temas talmúdicos. Segundo Valle Rodríguez (2006, p. 38), os três rabinos Ferrer, Matatías e Astruc foram os únicos que demonstraram interesse em continuar disputando.

Jerônimo se baseou no “Antigo” e “Novo Testamento”; porém se deteve mais ao primeiro visto que se tratava do livro de fé dos judeus.<sup>149</sup> Além desses, o polemista fez uso dos escritos dos rabinos, principalmente, de Maimônides e de Rashi (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 90). No excerto abaixo, Jerônimo se esmera em apresentar a religião cristã como “superior” amparado na racionalidade enquanto que apresenta a religião judaica como baseada em argumentos facilmente refutáveis, sem amparo lógico:

---

<sup>148</sup>Próximo à sua morte, Crescas publicou a obra *Or Adonai*, em oposição à filosofia aristotélica, considerada a causa do afastamento de muitos intelectuais judeus da religião judaica. Segundo ele, a verdade não podia ser encontrada no racionalismo infrutífero, mas somente na Torá (COMAY, 1995, p. 94).

<sup>149</sup>Na ausência de uma nomenclatura adequada, utilizamos “Novo Testamento” para designar a literatura canônica cristã a despeito deste termo indicar uma hostilidade da parte dos cristãos para com os judeus. Dessa forma, as Escrituras e os preceitos da lei judaica foram chamados de “Antigo” ou “Velho Testamento”, levando à interpretação de algo que foi superado.

Astruc pleiteava o fim da interferência cristã na vida religiosa judaica; mas parecia estar dizendo que os judeus não estavam dispostos a discutir. Jerônimo sem demora aproveitou a oportunidade oferecida. *Em sua mais efetiva intervenção em todo o debate, proclamou a racionalidade da crença religiosa e a necessidade de se discutir até o fim os pontos mais fundamentais da fé. As posições se invertiam: agora eram os cristãos que defendiam a razão, e os judeus, a fé cega.* ‘Qualquer um que segue uma religião’, ‘afirmou Jerônimo, ‘se está numa posição de liderança, tem a obrigação de apresentar as razões por que mantém sua crença. [...] Pelo que diz o judeu, devemos concluir que alguém que professe uma boa fé não deve nunca informar a um outro que esteja na fé errada e, assim, fazê-lo afastar do erro e vir para a verdadeira fé, pois tal informação não pode ser dada sem que haja discussões [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 94).

A partir do discurso de Jerônimo, no início da controvérsia de Tortosa, destacamos que: “os judeus haviam se queixado de não terem condições de enfrentar o estilo silogístico de raciocínio de Jerônimo, com o qual não estavam familiarizados (MACCOBY, 1996, p. 95) ”. <sup>150</sup> Diante dessa observação, podemos depreender que a maneira como Jerônimo apresenta seu discurso, mediante silogismos, induz a um raciocínio embasado numa ordem precisa. “É nesse sentido que podemos dizer que o assujeitamento [formas-sujeito históricas], para o sujeito medieval [locutor], se dá pela determinação” (ORLANDI, 1996, p. 89). Mas, ainda sim, consideramos possível desenvolver uma análise crítica da Disputa de Tortosa.

Inicialmente, Jerônimo propôs-se a apresentar aos polemistas judeus as provas referentes a seus argumentos, no entanto, à certa altura da controvérsia mudou de opinião e delegou aos seus adversários a iniciativa da comprovação de suas convicções:

Disse Jerônimo: “Eu defendo minha posição e minha religião, dizendo que o Messias já veio. Vós dizeis que ele não veio – então cabe a vós o ônus da prova”.

Disseram os delegados: “Que os prelados, que compreendem a verdade, digam a quem cabe o ônus da prova. Porquanto, ao contrário, eu tenho a prioridade, de muitos séculos, desde que aceitei a *Torá* de Moisés, equem

---

<sup>150</sup> Nos tempos de Maimônides, Nahmânides e Guersonides, um debatedor judeu teria se envergonhado de fazer tal queixa. Não havia campo da filosofia ou da ciência em que os judeus não fossem líderes ou mestres. O último grande pensador judeu medieval, Hasdai Crescas, filósofo e halahista, profundo crítico de Aristóteles e Maimônides, havia morrido em 1412, exatamente um ano antes do Debate de Tortosa. Se ele tivesse alcançado participar desse debate, não teria havido nenhuma alegação de incapacidade” (MACCOBY, 1996, p. 95).

vem para me afastar domeu direito anterior é que deve aceitar o ônus da prova”.

Então os prelados responderam: “Assim é, fora de qualquer dúvida, como dizeis. Estamos surpresos com Jerônimo, pois ele falou de forma incorreta e não, como havia se comprometido originalmente, apresentando provas; e nós aqui viemos, ao comando do papa, para preservar a verdade” (MACCOBY, 1996, p. 188).

Jerônimo de Santa Fé baseou sua argumentação na teoria das duas camadas do Talmude, ou seja, considerava que havia uma parte autêntica e antiga, que agregava as “noções verdadeiras sobre a natureza do Messias e também sobre os fatos de seu advento e sofrimento na cruz”; a outra parte introduzida posteriormente era considerada “produto do ódio ao cristianismo e da obstinada recusa de reconhecer sua verdade”:

*Jerônimo também desenvolveu uma interessante teoria sobre as várias atitudes apropriadas a cristãos e judeus com relação aos dois estratos do Talmude que postulava. Em sua opinião, aos cristãos era permitido distinguir entre o que era verdadeiro e o que era falso; já que os judeus eram obrigados a “engolir” tudo, incluindo as contradições. Não lhes era permitido rejeitar qualquer parte do Talmude como inconsistente com seus pontos de vista religiosos básicos, ou mesmo reinterpretar alguma passagem para torná-la consistente com os preceitos gerais do judaísmo [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 97).*

Segundo Pacios López (1957, p. 97), pode-se perceber três momentos na disputa. O primeiro é de “aceitação incondicional das autoridades talmúdicas”, que compreende todo o processo oral (sessões 1 a 9). Entretanto, essa orientação coadunou com a afirmação de que o Messias já havia se manifestado. Para ele, a conformação com esta ideia levaria a um distanciamento da convicção dos judeus, que esperam o cumprimento da promessa messiânica no sentido de um libertador político. Em virtude disso, os rabinos decidiram que seria melhor “negar fé às autoridades alegadas”. Na opinião do autor, a razão para essa mudança repentina, no discurso dos polemistas judeus, é que continuar a apoiar-se na interpretação das autoridades talmúdicas, a partir daquele momento, acabaria colocando os polemistas judeus em dificuldades.



Assim, Pacios Lopez (1957, p. 100) faz referência ao comentário de José Albo a respeito da forma como os judeus direcionariam sua interpretação no que respeita ao Talmude:

Porém esta negação do concedido implicava necessariamente outra decisão não menos grave: a de negar validez os argumentos com que se lhes havia provado. Nada melhor para isto que negar fé às autoridades alegadas, já que todo outro meio havia falhado. Isto contradizia a seus mais íntimos sentimentos, como se tem visto anteriormente. *Mas era a única solução, e não vacilaram em adotá-la. Já José Albo a havia indicado veladamente na sessão 8, dizendo que o modo de entender o Talmude e seus comentários não era o que o mestre Jerônimo pretendia. Sem dúvida a lembrança da oposição que Astruc se encontrava o impediu de ser mais explícito* [grifo nosso] (PACIOS LÓPEZ, 1957, p.100, tradução nossa).<sup>151</sup>

Para que os judeus pudessem prosseguir no debate, foram necessárias tomar algumas medidas de cautela. A princípio, intentaram manter o silêncio, mas na impossibilidade de manutenção dessa tática, recorreram a outro plano:

E durante todo esse tempo: observamos que eles estavam anotando todas as nossas palavras e um grande temor encheu nossos corações, pois pensávamos que o intuito dos escribas poderia ser o de falsificar nossas declarações e depois o papa viria dizer: “vós o dissestes!” e como resultado, seríamos presos por nossas palavras e não poderíamos dizer que o escriba as falsificara, pois ele era um escriba bem conhecido do papa. *Assim, combinamos que seríamos cautelosos ao falar e, na medida do possível, nos manteríamos em silêncio; mas isto se mostrou inviável, pois o papa ordenou que respondêssemos todas as questões daquele homem, Jerônimo; e se não respondêssemos, “não haveria senão uma sentença, a morte”. Assim, adotamos o plano que apenas um de nósalaria e, se suas palavras agradassem ao papa, muito bem, mas se não agradassem, diríamos que sua resposta não havia sido aceita por todos nós, que era um erro e que nossa opinião era outra* [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 191).

Na opinião de Baer (1981), a intenção dos participantes judeus era de tentar acalmar seus correligionários; por isso foi necessário omitir o que fosse conveniente, além de expressar seus próprios pensamentos mesmo que seus companheiros não estivessem de acordo. O autor concorda que os três relatos (duas versões em hebraico e a outra em latim) são bastante parecidos de maneira geral, mas deixam a

<sup>151</sup> Pero esta negación de lo concedido implicaba necesariamente otra decisión no menos grave: la de negar validez a los argumentos con que se les había probado. Nada mejor para esto que negar fe a las autoridades alegadas, ya que todo otro medio les había hablado. Esto contradecía a sus más íntimos sentimientos, como se ha visto anteriormente. Pero era la única solución, y no vacilaron en adoptarla. Ya Josef Albó la había indicado veladamente en la sesión 8, diciendo que el modo de entender el Talmud y sus glosas no era el que el maestro Jerónimo pretendia. Sin duda el recuerdo de la oposición que Astruch hallara le impidio ser más explícito.

desejar quanto aos assuntos e às questões importantes para os judeus uma vez que estes redigiram seus escritos logo após saírem da sala das controvérsias; o que poderia acarretar em erros e enganos.

Os judeus conservaram esta atitude ao longo da disputa, até que se chegou à discussão dos erros do Talmude. Creditar confiança às autoridades alegadas, havia conduzido os judeus a uma situação bastante delicada: “se o Messias havia nascido e se manifestado, quem era?; por que os judeus não o receberam?; não existia outro recurso que negar o já admitido”. Assim o fizeram, e isso deu lugar ao processo escrito, que começou na sessão 10. No trecho do relato abaixo, podemos perceber como os rabinos apresentam uma mudança a respeito da visão que faziam acerca da autoridade dos sábios talmúdicos:

Neste instante, conforme a necessidade, todos concordaram em negá-las. Assim, na sessão 10, primeira do processo escrito, replicaram da seguinte forma à autoridade dos 6000 anos, que antes atestaram como autêntica: “os judeus julgam como fabulosas e não autênticas esta autoridade e outras muitas que existem nos livros do Talmude (...) e protestam que não tem obrigação alguma em prestar confiança nelas (PACIOS LÓPEZ, 1957, p.100, tradução nossa).<sup>152</sup>

A partir da décima sessão, quando se iniciou o processo escrito, aconteceram sem dúvida muitas intervenções meramente orais; porém somente se conseguiu nas atas o que se discutiu por escrito. Assim, o autor chama a atenção para a credibilidade do relato de Jerônimo contido nas atas:

Prova clara disso temos nas palavras de Jerônimo pronunciadas na sessão 55 [...]. Em geral as atas limitam-se a transcrever fielmente a disputa pela via escrita entre Jerônimo e os judeus, aludindo somente às disputas que incidentalmente se suscitavam com os demais. Enquanto que nas sessões da disputa escrita (sessão 10-69) era impossível encontrar erro, visto que todas as intervenções dos judeus e cristãos eram apresentadas por escrito e inseridas a rigor nas atas oficiais (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 39, tradução nossa).<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Ahora, ante la necesidad, todos convinieron en negarlas. Así en la sesión 10, primera de lo proceso escrito, replican de la siguiente forma a la autoridad de los 6000 años, que antes concedieran como auténtica: “los judíos juzgan como fabulosas y no auténticas esta autoridad y otras muchas que hay en los libros del Talmud (...) y protestan que no tienen obligación alguna de prestarlas fe”.

<sup>153</sup> Prueba clara de ello la tenemos en las palabras de Jerónimo pronunciadas na sesión 55 [...]. En general las Actas se limitan a trasladar fielmente la disputa por vía escrita entre Jerónimo y los judíos, aludiendo sólo a las disputas que incidentales que con los demás se suscitaban. En cuanto a las sesiones de la disputa escrita (sesión 10-69) era de todo punto imposible el error, dado que todas las

Ao fim da discussão sobre as condições do Messias anunciadas pelas Escrituras, na quarta feira de 30 de agosto de 1413, as sessões foram suspensas até 29 de novembro. Nesse intervalo, por ordem de Benedito XIII, foi feita a revisão de toda a disputa acontecida até então; o que abarcou a primeira sessão até a sessão quadragésima quinta.

Mediante a pausa no debate, entre agosto e novembro de 1413, foram iniciadas as revisões das atas. No trecho abaixo, podemos verificar os nomes dos escrivães, que fizeram a revisão, na presença dos oito rabinos, do mestre do palácio pontifício e de Jerônimo. Com essa medida se intentou garantir a autenticidade de tais documentos:

As precauções tomadas não poderiam ser maiores: três escrivães apostólicos (Nicolás Cunill, Antonio de Campos e Pedro Cormano) fizeram a revisão na presença do mestre do Sacro Palácio, Sancho Porta, de Jerônimo e de oito judeus, não designados precisamente pela parte cristã, mas comissionados efetivamente por seus correligionários. A correção foi feita diante de todos e testificada logo públicamente pelos escrivães perante toda a Cúria romana (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 37, tradução nossa).<sup>154</sup>

Dessa maneira, existiu o cuidado em apresentar uma explicação, amparada na “prova” dos documentos (atas), visando conferir legitimidade ao discurso de Jerônimo de Santa Fé. E como não parecesse suficiente, para garantir a fidelidade das atas, os cristãos apresentaram outras garantias: cópias dessas mesmas atas, revisadas como já mencionado, foram entregues ao rabino Astruc, a fim de que pudessem estudar comodamente todo o discutido até então e continuar a discussão (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 38).

Apesar de o debate ter sido convocado com a condição de uso exclusivo de argumentos baseados na persuasão pacífica, o que se verificou foi o oposto. Os judeus tinham que apenas responder aos questionamentos de Jerônimo de Santa Fé; sendo vedada a eles a oportunidade de réplica. O encontro em Tortosa visava,

---

intervenciones judias y cristianas eran presentadas por escrito e insertas al pie de la letra a las Actas oficiales.

<sup>154</sup> Las precauciones tomadas no podían ser mayores: tres notarios apostólicos (Nicolás Cunill, Antonio de Campos y Pedro Cormano) hicieron la revisión en presencia del Maestro del Sacro Palacio, Sancho Porta, de Jerónimo y de ocho judíos, no designados precisamente por la parte cristiana, sino comisionados al efecto por sus correligionarios. La corrección fue hecha delante de todos ellos y testificada luego públicamente por los notarios ante toda la Curia romana.

por um lado, a negação do Talmude e, por outro lado, a comprovação da verdade da fé cristã já que Benedito XIII insistiu no que havia dito nas convocações: “que não era sua intenção promover uma disputa entre duas partes iguais, senão provar através do Talmude as doutrinas da fé cristã, as quais estavam acima de toda dúvida” (BAER, 1981, p. 447).<sup>155</sup>

No trecho seguinte, verificamos que Benedito XIII procura esclarecer aos judeus que não deveriam temer participar no debate:

[...] o papa cumpriu pontualmente o que na audiência de antes da controvérsia lhes prometeu dizendo-lhes: ‘Em favor dos homens do povo judeu, povo escolhido por Deus desde a antiguidade e que se é desprezado o é por sua culpa, não temais a Disputa, porque não recebereis em minha presença engano nem injustiça’. Isto o sabiam também os representantes judeus que, bem que falem com a forma respeitosa devida à presença do papa, nunca deixam de manifestar seu pensamento por temor nem se revela neles a mínima inquietude por suas pessoas (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 55-7, tradução nossa).<sup>156</sup>

Entretanto, apesar das observações de Benedito XIII contidas nas atas, é importante ressaltar que Jerônimo iniciou seu discurso com tom ameaçador, ao proferir os versículos bíblicos de Isaías 1.19,20 que diz: “Se quiserdes obedecer, comereis o fruto delicioso da terra. Mas se vos recusardes e vos rebelardes, sereis devorados pela espada!”.<sup>157</sup>

<sup>155</sup> Preferimos utilizar o termo “doutrina” a “dogma” uma vez que o segundo vocábulo “só adquiriu seu sentido forte na Igreja católica e não antes do século XVIII. Derivada do verbo grego *dokein* (parecer), *dogma* significava, em Platão, ‘o que parece verdadeiro’. A seguir designou uma decisão de uma autoridade civil ou religiosa. No início do cristianismo, a palavra dogma se referia a um preceito de Deus, de Cristo, dos apóstolos, mas também a uma lei natural, uma doutrina qualquer, ou mesmo um edito do imperador”. Posteriormente, “e apenas na Igreja católica, um dogma é uma definição formulada pela autoridade doutrinal (magistério ordinário, papa, concílio) a respeito de uma verdade revelada por Deus. Não se pode negá-la sem ser herético e atingido por anátema. Para os católicos, as duas fontes do dogma são a Sagrada Escritura e a Tradição” (MATHIEU-ROSAY, 1992, p. 125).

<sup>156</sup> [...] el Papa cumplió puntualmente lo que en la audiencia de antes de la Controversia les prometiera diciéndoles: ‘Pro hombres do pueblo judío, pueblo escogido por Dios desde la antigüedad y que si es despreciado lo es por su culpa, no temáis por la Disputa, porque no recibiréis en mi presencia ningún engaño ni injusticia’. Esto lo sabían tan bien los mismos representantes judíos que, bien que hablen con la forma respetuosa debida a la presencia del Papa, nunca dejan de manifestar su pensamiento por temor ni se refleja en ellos la más mínima inquietud por sus personas.

<sup>157</sup> Utilizamos, em todas as citações e referências bíblicas deste trabalho, as normas sugeridas no site <<http://pt.scribd.com/doc/44262507/Tutorial-Como-fazer-citacoes-biblicas>>, que têm por base a NBR 6023 e a NBR 10520.

Para Maccoby, o método utilizado no debate não privilegiou a discussão, mas a instrução, com base nas palavras do próprio Benedito XIII: “Eu não vos fiz virem aqui para provar qual de nossas religiões é a verdadeira, pois para mim é perfeitamente claro que a minha é verdadeira e que a vossa está ultrapassada” (MACCOBY, 1996, p. 94). Embora as fontes cristãs indiquem essa tendência, Valle Rodríguez (2006, p. 35) salienta que é indispensável ponderar a controvérsia de Tortosa. Segundo o autor, “nas atas latinas a instrução se faz sinônimo de disputa (*actum informationis seu disputationis*)”. Até mesmo o próprio polemista cristão, Jerônimo, “reconhece que pela natureza daquela informação não se pode impedir que haja confrontação e disputa (*cum talis informatio non possit fieri nisi altercationes habendo*)”. Também nas duas crônicas hebraicas, o termo utilizado é *wikkuah*, isto é, disputa.

Baer (1981, p. 176) também ressalta a divergência dos métodos empregados entre os disputadores, o que não prejudicou os judeus na defesa de sua crença.<sup>158</sup> A contestação judaica, aos argumentos cristãos, era por vezes demorada, mas se produziu as melhores respostas oferecidas de todas as disputas judaico-cristãs na Idade Média.<sup>159</sup> Os judeus estavam muito preocupados com a sobrevivência do judaísmo; daí não prestarem demasiada importância aos argumentos “acadêmicos” e nas formas mais desenvolvidas da doutrina cristã:

Comparado com o cristianismo adotado com o rigor filosófico de pensadores como Tomás e Anselmo, a religião popular do missionário, raramente, era tão sofisticada. Polemistas judeus, interessados não em argumentos acadêmicos, mas na defesa da sobrevivência judaica, prestaram pequena atenção nas formas mais desenvolvidas das doutrinas cristãs. Eles não se equiparam para o debate realizado no mais alto nível do discurso. Assim, nós estaríamos fazendo uma injustiça para com os polemistas judeus, comparando a qualidade de seus argumentos com os das exposições

---

<sup>159</sup> Como observa Malamut (1988, p. 724), a doutrina aristotélica também propiciou certa desconfiança no interior do próprio círculo judaico. Durante boa parte do século XIII, as comunidades judaicas estiveram imersas em polêmicas em torno da racionalidade da fé mosaica, defendida por Maimônides, bem como a adequação entre os princípios morais da Revelação divina e a ordem da Natureza. Houve bastante discordância em torno da proposição: alguns rabinos foram favoráveis à interpretação maimonideana; outros (cabalistas) consideraram os ensinamentos de Maimônides como um perigo, pois acabaria com as tradições herdadas. Toda a discussão dos filósofos e místicos girava em torno da forma como se deviam interpretar os mandamentos da *Torá* e também do Talmude, sendo que o significado literal era deixado em segundo plano. A justificativa para a oposição por parte dos cabalistas na Hispânia — durante os séculos XIV e XV — era que o racionalismo havia despertado dúvidas e enfraquecido a confiança dos judeus em sua fé.

contemporâneas mais avançadas do cristianismo (LASKER, 1977, p. 163, tradução nossa).<sup>160</sup>

Conforme Baer (1981, p. 134-5) apesar das dificuldades encontradas pelos judeus não se pode desprezar o valor dos pensamentos dos rabinos presentes, que buscaram deixar de lado o método de Maimônides e se dedicar à concepção mais mística do rabino Moisés Nahmânides, seja no que respeita à crença acerca do Messias e na causa do desterro, seja no refere às outras questões ligadas tanto ao mundo celeste quanto ao terrestre.

O tom ameaçador do polemista cristão foi criticado por um dos representantes judeus, dom Vidal ben Benveniste, que mencionou “que alguém que vem para argumentar não deveria entrar no debate com espírito de animosidade [...]”. Essa observação dos judeus foi aceita por Benedito XIII que respondeu: “Tendes razão, mas essa má conduta não vos deve surpreender, pois ele [Jerônimo de Santa Fé] é um de vós” (MACCOBY, 1996, p. 184).

Nesse ínterim, muitos judeus se desesperaram e decidiram aceitar o batismo. Diante dessa difícil situação, vários judeus acabaram convertendo-se à religião cristã contra sua própria vontade. Após receberem o batismo, muitos destes conversos foram levados ao local onde era realizada a reunião, em Tortosa, para declararem sua adesão ao cristianismo perante os rabinos que participavam da reunião.

Na segunda feira, nos apresentamos ao papa e encontramos toda a grande corte enfeitada com cortinados bordados, onde se realizaria o Debate. E havia ali setenta assentos para os prelados que são chamados “cardeais” e “bispos” e “arcebispos”, todos eles vestidos co trajes dourados; e todos os dignitários de Roma estavam lá e alguns dos burgueses e nobres, quase 1000 pessoas, e assim foi em todos os dias do Debate. E nossos corações se apertaram; mesmo assim, pronunciamos nossa benção: "Bendito é aquele que concedeu um pouco de sua glória para a carne e o sangue" (MACCOBY, 1996, p. 183).

---

<sup>160</sup> If it is true that the Jewish polemicists were arguing specifically against the religion of the Christian polemicists, then is it easy understand why a number of arguments appear to miss their mark. Compared with Christianity espoused with philosophical rigor by such thinkers as Thomas and Anselm, the popular religion of the missionary was rarely so sophisticated. Jewish polemicists, interested not in academic arguments, but in actual defense of Jewish survival, paid little attention to the more developed forms of the Christian doctrines. They did not equip themselves for debate held on the highest level of discourse. Thus, we would be doing an injustice to the Jewish polemicists by comparing quality of their arguments with those of the most advanced contemporary expositions of Christianity.

Jerônimo de Santa Fé chegou a defender que algumas passagens do Talmude fossem suprimidas. No entanto, a intenção de Benedito XIII em tornar o cristianismo símbolo de identificação religiosa, para todos os judeus aragoneses, não foi realizado a contento:<sup>161</sup>

O antipapa estava tão convencido de que o fim do judaísmo hispânico havia chegado, que tinha um barco preparado em Valência para levar Vicente Ferrer à península e lhe conceder a honra de batizar em massa os judeus do reino. Pensaria talvez que isso iria atrair o favor dos cardeais que haviam se reunido em Constança [Suiça, 1414]? Seja como for, suas esperanças resultaram vãs. Não muito depois, o mesmo foi recluso [1411-23] em Peñíscola,<sup>162</sup> onde morreu em 23 de maio de 1423 aos 95 anos de idade, passando à história com o nome de papa Luna (BEINART, 1992, p. 179, tradução nossa).<sup>163</sup>

Quanto à aceitação da disputa, os participantes judeus sustentaram “que todas as polêmicas sobre um princípio religioso fossem proibidas para que o homem não se afastasse dos preceitos de sua religião”. Além do mais, asseveraram que somente a ciência deveria ser objeto de disputas e discussões enquanto que “a religião e a crença deveriam ser confiadas de bom grado à fé e não à discussão, para que ele não se aparte delas”.<sup>164</sup> Dessa maneira, os polemistas judeus rechaçaram a validade/eficácia do debate promovido por Jerônimo, reforçando a crença na religião de seus ancestrais:

<sup>161</sup> É importante destacar que os judeus aragoneses aproveitaram o cisma da Igreja para recorrer ao papa de Roma devido às medidas antijudaicas de Benedito XIII. O resultado foi positivo e o papa Martim V anulou, em 28 de fevereiro de 1419, todas as disposições então, em vigor, contrárias aos judeus. O rei de Aragão Afonso V também anulou, em 21 de maio de 1419, as ditas medidas, que haviam sido corroboradas por seu pai, o monarca Fernando I em 13 de julho de 1415 (VALLE RODRÍGUEZ, 2006, p. 52).

<sup>162</sup> Ilha localizada na província de Castellón, região de Valência. A população e o castelo de Peñíscola estavam situados numa pequena península sobre um promontório rochoso. Disponível em: <<http://www.jdiezarnal.com/castillodepeniscola.html>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

<sup>163</sup> El antipapa estaba tan convenido de que el fin del judaísmo español había llegado, que tenía un barco preparado en Valencia para trasladar a Vicente Ferrer a la península y concederle el honor de bautizar en masa a los judíos del país. ¿Pensaría quizás que eso le iba a atraer el favor de los cardenales que se habían reunido en Constanza? Sea como fuere, sus esperanzas resultaron vanas. No mucho después, él mismo fue recluido en Peñíscola, donde murió el 23 de mayo de 1423 a los 95 años, pasando a la historia con el nombre del Papa Luna.

<sup>164</sup> A posição de Jerônimo de Santa Fé, na Disputa de Tortosa, consiste numa relação de forças linguísticas ou de comunicação. O que confere poder às palavras é a crença na legitimidade destas e naquele que as profere. Para Bourdieu (2005, p. 54), o poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos (no caso em questão, as palavras do discurso de Jerônimo), mas sim no seu reconhecimento por parte dos interlocutores, ou seja, na sua receptividade. Podemos dizer que o poder simbólico somente se exerce caso seja reconhecido enquanto que se for arbitrário, será ignorado.

Quando dizemos: ‘Não sabemos, e não continuamos a discussão, estamos fazendo o que é certo para qualquer religioso fiel. [...] não queremos dizer em absoluto que não sabemos mais nada. Portanto, com relação a esse tipo de ignorância, não devemos de forma alguma ser considerados derrotados: primeiro, porque nossa declaração é devida à fé, à qual asseveramos nossa lealdade; segundo, porque não nos é necessário saber mais no tocante às perguntas feitas (MACCOBY, 1996, p. 93).

Segundo Valle Rodríguez (2006, p. 50), as conversões eram constantes.<sup>165</sup> Desde a sessão de 15 de maio de 1413, tanto em Tortosa como em outros lugares do Reino, por exemplo, Saragossa, Calatayud, Alcañiz. Famílias de judeus ilustres como Cavalleria de Saragossa, de Todros Benveniste ou a de Todros Abencabra. Valle Rodríguez concorda com Baer (1981), ao argumentar que o desaparecimento de algumas aljamas (Tortosa, Daroca, Alcañiz e Caspe), bem como a diminuição de outras, tais como, Balaguer, Maella, Alcisa, Castellote, Molinos, Montalbán, Tamarite, Lérida, Monzón, Calatayud e Saragossa foi facilitado pela fragilidade que estas se encontravam por conta da perseguição vivenciada há duas décadas.

Suarez Bilbao (2003, p. 464) faz algumas ponderações a respeito do desfecho da disputa. Em parte deve-se considerar que o Debate de Tortosa teve um elevado número de batismos; o que figurou como um êxito pessoal de Benedito XIII. Porém, “à medida que aumentavam as pressões das autoridades e poderes cristãos, incrementava-se entre os judeus o vigor da fé e a capacidade para enfrentar o sofrimento”. Os judeus apresentavam-se cada vez mais firmes. E ainda o autor acrescenta que: “Uma perseguição que não consegue extirpar o adversário contra quem foi direcionada, produz nesse mesmo adversário defesas que o torna superior ao que antes era; a perseguição depura eliminando os elementos débeis”. Rucquoi (1995, p. 305) afirma que a “disputa organizada em Tortosa entre rabinos judeus e doutores cristãos levou a certo número de conversões, foi reforçada pela aplicação,

---

<sup>165</sup> Lomba (2003) trata das diferenças de abordagem nas obras polêmicas envolvidas nas disputas medievais. Algumas seguiam critérios escolásticos (regras de raciocínio da Lógica e da Metafísica). Outras seguiam o método rabínico na mesma linha dos antigos *Testimonia*, ou seja, possuíam coleções de clássicas citações bíblicas. Outro modelo é defendido por R. Sem Tob ibn Tob, que acreditava ser a filosofia a causa do desastre e conversões dos judeus ao cristianismo. Já a abordagem defendida pelo rabino Selomo Alami relaciona a dita problemática com a perda da força moral e da fé.



em Aragão, a partir de 1415, de leis de ‘encerramento’ copiadas das de Castela”.<sup>166</sup> Essas deliberações produziram “um fosso entre a população cristã e as comunidades judaicas. O desconhecimento mútuo deixou a porta aberta a uma literatura apologética e messiânica”.

Apesar de na Disputa de Tortosa os dois lados envolvidos se julgarem “vencedores”, é importante destacar que de um lado, a minoria judaica estava sujeita às consequências de sua debilitada condição sociopolítica e religiosa. Do outro lado, a cristandade estava imersa em um problema de cunho sociopolítico, religioso e cultural que estava além de sua capacidade de deliberar juntamente das autoridades laicas cristãs.<sup>167</sup> No excerto abaixo, podemos verificar a preocupação de Benedito XIII com relação à situação da Igreja hispânica no que tange à conversão dos judeus:

*A Igreja hispânica trabalhou em prol da conversão dos judeus: o fez tanto por necessidade de defesa, para proteger a fé dos cristãos contra o proselitismo dos judeus, estabelecidos na Hispânia desde remotos tempos, quanto pelo espírito do apostolado e desejo sincero de fazer-lhes participar dos bens merecidos por Cristo no sacrifício da cruz. A tática defensiva se reduz em substância a evitar no possível toda relação entre judeus e cristãos, e sobretudo entre judeus convertidos e não convertidos, para tornar viável a perseverança daqueles e sua perfeita assimilação ou incorporação ao espírito cristão [grifo nosso] (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 18-9, tradução nossa).<sup>168</sup>*

<sup>166</sup> “A autoridade do papa teria sido insuficiente se não estivesse respaldada pelo poder real. Benedito XIII encontrou neste assunto um bom aliado no rei Fernando I de Aragão (1412-1416) que havia subido ao trono pela influência poderosa da Igreja, além de ser um homem muito religioso que havia tido participação nas leis de encerramento dos judeus e mouros de 1412, da rainha dona Catarina, que Fernando impôs, com certa modificação em Castela durante sua regência (Cifuentes, 24-06-1412) e 20 de março de 1413 em todo o reino de Aragão e que Benedito XIII acolheu, basicamente, em sua Constituição ou bula sobre os judeus” (VALLE RODRÍGUEZ, 2006, p. 48).

<sup>167</sup> As medidas de caráter formal (leis e ordenanças) e simbólico (preconceitos e estereótipos) apresentadas não passaram de paliativo diante da difícil situação envolvendo sistemas culturais diversos e em muitos aspectos incompatíveis.

<sup>168</sup> La Iglesia española trabajó cual ninguna en pro de la conversión de los judíos: lo hizo tanto por necesidad de defensa, para proteger la fe de los cristianos contra el proselitismo de los judíos, establecidos en España desde remotos tiempos, cuanto por espíritu de apostolado e deseo sincero de hacerles participar de los bienes merecidos por Cristo en el sacrificio de la cruz. La táctica defensiva se reduce en sustancia a evitar en lo posible toda relación entre judíos y cristianos, y sobre todo entre judíos convertidos y no convertidos, para hacer viable la perseverancia de aquéllos y su perfecta asimilación o incorporación al espíritu cristiano.

Acreditamos, portanto, que a controvérsia entre judeus e cristãos teve como objetivo, não somente debater questões relacionadas ao teor das afirmações contidas no Talmude sobre a messianidade de Jesus, mas também cumpriu o papel de tratar da conversão dos judeus das comunidades aragonesas, em que o maior interessado foi Benedito XIII. Conforme Follador (2009, p. 99), a Disputa de Tortosa agregou mais neófitos ao grupo de judeus já convertidos nas perseguições de 1391.<sup>169</sup>

### A representação cristã e a conformação do estigma judaico

Nosso objetivo, nesta seção, é desenvolver uma reflexão sobre a maneira como Jerônimo de Santa Fé procurou construir uma representação desfavorável aos judeus, ao criticar o Talmude, buscando o fortalecimento da identidade cristã e a confirmação de suas doutrinas,<sup>170</sup> para que dessa maneira conseguisse um número elevado de conversões de judeus ao cristianismo.

A Disputa de Tortosa foi marcada pela complexidade dos documentos envolvidos referentes à crença judaica. Além dos escritos bíblicos foram incluídos na discussão o Talmude,<sup>171</sup> os livros sinagogais, os *Midrashim*,<sup>172</sup> os *Targumim*,<sup>173</sup> os

<sup>169</sup> Para um estudo específico da relação conflituosa entre judeus e conversos, no reino de Aragão, após as perseguições de 1391, ver Ben-Shalom (2013).

<sup>170</sup> Vale esclarecer que a fé cristã se espelhou num “mosaico de culturas, que deu origem ao cristianismo romano. O cristianismo, procedendo do judaísmo, implantou-se e desenvolveu-se em ambientes greco-romanos, assimilando, integrando, interagindo e reinterpretando muitos elementos socioculturais e categorias de pensamentos neles encontrados, especificamente de cunho religioso, culto de mistérios, hermetismos e gnoses pagãs. Para Martin Hengel, ‘o cristianismo primitivo é uma religião sincrética com várias raízes. O judaísmo não foi o único berço do cristianismo, existiam diversas correntes como o gnosticismo, religiões gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, histórias de homens divinos (*theoi andres*) e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora” (IZIDORO, 2008, p. 70).

<sup>171</sup> O Talmude comporta as tradições que normatizavam a vida e crenças dos judeus e, era transmitido oralmente. Após a destruição de Jerusalém por Tito em 70, a transmissão oral das tradições continuou em Javne (Palestina). O ensino era feito pelos *Tanaim* (“repetidores”), cujo chefe era Yohanán, descendente de Gamaliel, foi sucessor de Gamaliel II, em 80. Após sua morte, em 116, sua família recebeu o título de *nasí* (príncipe). Quando o sínédrio de Javne foi dissolvido por Adriano, o rabino Meir, discípulo de ‘Aqiba, fundou a Escola de Tiberias. Em virtude da ameaça de se interromper a transmissão da tradição oral, rabino Judá ha-Nasi (*ha-kadosh*), filho de Simón e neto de Gamaliel II, escreveu essas tradições e lhes deu o nome de *Mishná*.

<sup>172</sup> *Midrash* significa investigação. Os *midrashim* são comentários (em hebraico) das Escrituras, com predominância do elemento hagádico sem se preocupar com a interpretação normativa (halákica) encontrada no Talmude. Trata-se de uma compilação de sermões rabínicos e histórias das Escrituras.

ensinamentos retirados da Cabala. É importante fazer alguns esclarecimentos: a autoridade dos escritos de Maimônides e de Rashi entre os judeus era bastante sedimentada. Outro material de apoio para os judeus foi o Targum de ‘Onkellos e o de Jonatán ben Uzziel’.

Baseando-nos no aporte teórico de Roger Chartier, consideramos que as representações são “esquemas intelectuais que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido”, fazendo com que “o outro” venha “tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado”.<sup>174</sup> Segundo o autor, as representações devem ser entendidas como “autênticas instituições sociais, com visibilidade e capacidade de intervenção direta sobre a realidade por intermédio de um conjunto de práticas [...], o que nos permite captá-las no momento mesmo da sua exteriorização” (CHARTIER, 1977, p. 17).

A convocação da Disputa de Tortosa estava dentro de um contexto que se inaugurou no século XII e se intensificou nos séculos XIII e XIV. O alto clero possuía consciência de que a conversão requer uma decisão pessoal e livre, portanto, não se pode forçar nem coagir, daí a opção pela estratégia da persuasão (VALLE RODRÍGUEZ, 2006, p.28).

Diante da resistência judaica à conversão, os representantes cristãos adotaram três estratégias principais: persuasão, repressão e satanização. A persuasão consistia num programa de pregações e a conversão por meio da atividade missionária.<sup>175</sup> A

---

Segundo a tradição, o *Midrash* foi oral, originalmente, e levado a cabo no *Beit Midrash* (casa de investigação, pesquisa, estudo) (COHN-SHERBOK, 2005, p. 27).

<sup>173</sup> *Targum* significa tradução. Trata-se da tradução aramaica da Bíblia; a mais famosa é a de Onkelos. Assim, são inseridas interpretações, exegese, midrashim como acréscimos que ampliam o texto.

<sup>174</sup> O conceito de representação possui algumas semelhanças e diferenças em relação aos conceitos de ideologia e de imaginário social. No entanto, acaba os superando ao “tentar resolver a antiga dicotomia entre a objetividade das estruturas e a subjetividade das concepções e visões de mundo” (SILVA, 2004, p.14).

<sup>175</sup> Torna-se importante esclarecer que a retórica não é a persuasão, porém a retórica pode revelar como se faz persuasão. Halliday (1990, p. 8) nos fornece uma definição para retórica “como o uso da comunicação para definir as coisas da maneira como desejamos que os outros as vejam”. Nesse sentido, a retórica pode servir à tentativa de induzir alguém a mudar de ideia ou de comportamento, ou então, reforçar crenças e atitudes já existentes. Para Citelli (2002, p. 13), a retórica está preocupada com as técnicas organizacionais do discurso e com a persuasão. Esta “é sinônimo de submeter”; aquele que persuade está levando o outro à aceitação de determinada ideia. Não se trata

repressão, no caso dos infiéis, acontecia por meio da imposição de obrigações que poderiam se alongar ou não até a morte do indivíduo e o exílio. Por fim, a satanização envolvia uma poderosa propaganda visando estigmatizar aqueles que incorriam em desvios contra a verdade cristã (RICHARDS, 1993, p. 53).<sup>176</sup>

A partir deste enfoque torna-se possível analisar, com base nos argumentos judaico e cristão, a forma como foram construídas interpretações diversas sobre pontos importantes da crença judaica no Talmude, no contexto da Disputa de Tortosa. Serrano (1993, p. 8) destaca que para os polemistas cristãos era indispensável que os judeus reconhecessem falha na própria interpretação que faziam do Talmude, no que respeita ao sentido messiânico, ao substituírem a palavra dos Profetas pelos ensinamentos dos sábios de Israel.

Orfali Levi (1988, p.150-1) ressalta que a apologética cristã antijudaica, supunha ruptura com o método em que os “argumentos haviam girado exclusivamente em torno dos dados bíblicos, para passar a fundamentar toda argumentação na mesma literatura talmúdica, que introduz um valor confirmativo dos dados bíblicos”. Nessa visão, julgava-se que os judeus sabiam que a vinda de Jesus foi predita nas Escrituras, embora, obstinadamente, negassem esse acontecimento. Com relação a esse ponto, Trachtenberg (2001, p. 10) salienta que na visão dos cristãos, a interpretação literal das Escrituras, era a única possível e sensata ao passo que a interpretação judaica não poderia deixar de parecer como mal-entendido intencional ou falsificação.

O tema da vinda do Messias foi sugerido,<sup>177</sup> na proposta inicial da Disputa de Tortosa. Pacios López (1957, p. 45-6) afirma que os judeus pediram tempo para se

---

de enganar alguém, mesmo que o “persuasor não esteja trabalhando com uma verdade, mas tão somente com algo que se aproxime de uma certa verossimilhança ou simplesmente a esteja manuseando”.

<sup>176</sup> Goffman (1982, p. 14) destaca que há três tipos de estigmas. O primeiro refere-se às abominações do corpo, isto é, às variadas deformidades físicas. O segundo remete às culpas de caráter individual, tais como “vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, [...] tentativas de suicídio e comportamento político radical”. Por fim, há o estigma de religião.

<sup>177</sup> Com relação à vinda do Messias, prevaleceu a utilização da Bíblia e do Talmude; no entanto, quando a discussão se deslocou para a diferenciação do conceito messiânico judaico e cristão a ênfase recaiu sobre os *midrashim* (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 108).

preparar; a petição foi atendida imediatamente por Benedito XIII, que lhes enviou o livro de Jerônimo<sup>178</sup> para que pudessem ficar cientes das razões pelas quais iriam ser desafiados. Juntamente ao despacho deste livro, foi enviada a ordem escrita que, pelos fins de novembro de 1412, chegou a todas as aljamas do reino de Aragão. Próximo a abertura das audiências, Benedito XIII presidiu uma audiência com delegados judeus, representados por D. Vidal de Benveniste de Cavallería. A disputa foi aberta, de maneira extraordinária, em 7 de fevereiro de 1413.

Com relação à questão da figura do Messias, é possível listar os pontos principais que nortearam a controvérsia, com base nas antigas colocações feitas por Jerônimo a Pablo de Santa Maria, antes de sua conversão ao cristianismo e, que seriam apresentadas e debatidas pelos rabinos durante a disputa. O cerne da problemática dividia-se em três eixos principais: acerca da figura do redentor em si mesmo; o quanto se pode deduzir da personalidade do Messias e dificuldades variadas. No primeiro grupo, a discussão orientou-se com base nas seguintes temáticas: o Messias tinha que ser descendente da casa real de Davi, mas José não foi pai de Jesus, e Maria, embora descendesse de Davi, não poderia constar no livro da genealogia por ser mulher; o Messias seria rei (Ez 37.25), Jesus não foi rei (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 43).<sup>179</sup>

Geisler e Howe (1999, p. 244) apresentam uma interpretação, baseada na tradição cristã, sobre a existência de duas genealogias diferentes de Jesus em Mateus 1.16 e Lucas 3.23. Segundo os autores “são duas linhas diferentes de ancestrais, uma através de seu pai *legal*, José, e outra através de sua mãe *de fato*, Maria”. Mateus apresenta-nos a linha *oficial*, já que seu propósito é mostrar as credenciais messiânicas judaicas de Jesus, que requeriam que o Messias viesse da semente de Abraão e da linhagem de Davi (cf Mt 1.1). Lucas, tendo em vista um público *grego*

---

<sup>178</sup> Jerônimo não deu um título concreto à sua obra, o Tratado, embora os judeus costumem chamá-la *Sefer ha-Piqqurim* (“Livro das heresias”). Esta versão hebraica anônima, foi publicada por Halberstam, e encontrava-se na Biblioteca Nacional de Viena, de onde desapareceu após a Segunda Guerra Mundial. Graças à descrição minuciosa de Ponanski, foi possível o conhecimento de boa parte do conteúdo da dita versão em hebraico. Já a obra escrita por Jerônimo na versão castelhana, provavelmente, seja a versão original, foi traduzida para o latim (VALLE RODRÍGUEZ, 2006, p. 30-1e p. 43).

<sup>179</sup> Para uma visão detalhada sobre o Messias como servo sofredor e o Messias filho de Davi com base nas Escrituras e escritos rabínicos, ver Cook (2003).

bem mais amplo, dirige-se para o interesse grego de ver Jesus como o *homem perfeito* (que era o que buscava o pensamento grego). Assim, ele traça a linha genealógica de Jesus até o primeiro homem, Adão (Lc 3.38). Há várias razões para que Mateus apresente a genealogia paterna de Jesus, e Lucas, a materna. Primeiramente, mesmo que as duas linhas vão de Jesus a Davi, cada uma delas o faz através de um filho diferente de Davi. Mateus inicia com José (*pai de Jesus segundo a lei*) e vai até o rei *Salomão*, filho de Davi, de quem Cristo por direito herdou o trono de Davi (cf. 2 Sm 7.12ss). O propósito de Lucas, por outro lado, é mostrar Cristo como verdadeiramente humano. Então ele vai de Cristo a *Natã*, (outro filho de Davi com Bat Seba ou Bat Sheva, filha de Amiel; cf 1 Cr 3.5) seguindo a genealogia de Maria, sua *mãe de fato*, pela qual Jesus pode declarar ser perfeitamente humano e o redentor da humanidade.<sup>180</sup>

Há uma enorme discussão a respeito da condição de Jesus ser considerado legítimo portador do título de rei. O texto principal é o livro de Gênesis 14.18-20, que diz:

Melquisedec, rei de Salém, trouxe pão e vinho; ele era sacerdote do Deus Altíssimo. Ele pronunciou esta bênção: 'Bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo que criou o céu e a terra, e bendito seja o Deus Altíssimo que entregou teus inimigos entre tuas mãos'. E Abrão lhe deu o dízimo de tudo.

Falbel (2011, p. 346-7) ressalta que, mesmo entre os autores eclesiais, não é possível encontrar concordância de interpretações sobre a figura de Melquisedec. A representação de Melquisedec na epístola aos Hebreus 7.1-28 foi o ponto de partida para a interpretação cristã posterior, amplamente utilizada na polêmica antijudaica. São cinco motivos que corroboram a analogia entre a figura de Cristo e de Melquisedec. E primeiro lugar, o nome é explicado como sinônimo de 'rei da justiça', o que se coaduna com muitas profecias messiânicas nas quais o Messias é

<sup>180</sup> A propósito da questão das dificuldades encontradas na genealogia descrita em Mt 1.16, Cunha (2013) apresenta uma longa discussão. Esta genealogia seria de Maria (Miriyah) e não de José (Yosef); sendo o contrário do que afirma a tradição cristã. A partir dessa interpretação, ele considera que seria possível solucionar a problemática contida em Mateus 1.17 a respeito das somas das genealogias desde Abraão a Davi (1º bloco de 14 gerações); de Davi até a deportação para Babilônia (2º bloco de 14 gerações) e Exílio da Babilônia até o aparecimento do Messias (3º bloco de 13 gerações + 1). Assim, o autor assevera, com relação ao último bloco que houve um equívoco; pois a 12ª geração é de Oved Ammon Yosef (pai de Maria). O termo aramaico *Ga'bra* deve ser traduzida como pai e não esposo. Nesse sentido, a 13ª geração se refere à pessoa de Maria (Yishai Yoshiyahu Miriyah) e a 14ª, a do Messias (Davi Y'chanyah Yeshua).

representado como um rei justo por excelência. “Ele é rei de Salém, que se pode interpretar como ‘rei da paz’; o que remete também a um título messiânico (Is 9.5)”. Com base em Hebreus 7.9-10, Falbel mostra que o argumento cristão de que “o sacerdócio de Melquisedec é elevado e está acima dos levitas, porque ele recebeu os dízimos de Abrão, pai de Levi, o que o aproxima do sacerdócio de Cristo”. Além disso, depreende que “Melquisedec abençoou a Abrão, que havia recebido as promessas messiânicas, o que prova que ele é mais elevado do que o ancestral do povo de Israel” (Hb 7.7). Por fim, salienta que ele é “sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias nem fim de vida! É assim que se assemelha ao Filho de Deus, e permanece sacerdote eternamente’ (Hb 7.3), e não pertence à tribo de Levi, assim como Jesus”.

Já com relação à interpretação adotada na tradição rabínica, é preciso ponderar que alguns estudiosos consideram que não está claro quem pagou a quem o dízimo devido à partícula pronominal hebraica (na expressão “*vaiten-lo maaser*”). Os sábios talmúdicos associaram a bênção de Sem por Noé (Gn 9.26-7) que possui alguma analogia com a bênção de Melquisedec a Abraão. “Javé é chamado por Noé ‘Deus de Sem’ e Melquisedec é apodado de sacerdote do Deus Altíssimo, o que identifica Javé com o Deus Altíssimo e identifica Melquisedec com Sem”. Podemos verificar que na tradição talmúdica Melquisedec é associado a Sem; visando “manter o personagem estritamente ligado a uma descendência judaica e sua ligação com um ancestral do patriarca Abraão. Isso justifica a sua atitude (em doar o dízimo) e fazer do rei-sacerdote o pai dos israelitas, mantendo, desse modo, o prestígio da dinastia real e do sacerdócio. Demonstra-se, assim, uma reação de autodefesa de parte dos sábios de Israel em um período de disputa e autoafirmação do cristianismo (FALBEL, 2011, p. 355).

No segundo bloco, as reflexões referiam-se aos assuntos: o Messias salvará os judeus e os gentios ficarão em segundo plano e, com Jesus aconteceu o inverso; o Messias reunirá em Israel todos os exilados; com Jesus houve diáspora e exílio;<sup>181</sup>

<sup>181</sup> Pacios López (1957, p. 43, nota 21) informa que Jerônimo reconhece que, com base na tradição cristã, chegará um momento em que os judeus voltarão a possuir a Terra Prometida. Entretanto, posteriormente, ele defenderá uma tese contrária aos rabinos, ou seja, os cristãos também acreditam

após a chegada do Messias, os judeus serão estabelecidos em Jerusalém e em Israel numa existência feliz. Com Jesus se deu o contrário; na vinda do Messias todos conhecerão a Deus, isto não se cumpriu com Jesus pois ainda existem muçulmanos, idólatras, etc; o Messias reconstruirá o Templo e restabelecerá o sacerdócio de Aarão (com Jesus sucedeu o contrário, houve ruína completa da camada sacerdotal aarônica); <sup>182</sup> depois da vinda do Messias abundará no mundo a corrente divina e o dom da profecia; o que desaparece por completo depois de Jesus; no período pós vinda do Messias, o mundo terá tranquilidade perfeita e abundância de paz; o que não se sucedeu com Jesus; com a vinda do Messias alguns lugares experimentarão sucessos maravilhosos, principalmente, a guerra de Gog e Magog. Porém, essa guerra ainda não aconteceu (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 43).

Em abril de 1414, Jerônimo de Santa Fé apresentou uma lista de passagens do Talmude que deviam ser suprimidas porque ofendiam a religião cristã. Ao serem questionados sobre isso, os rabinos declararam que não podiam responder sobre tal assunto uma vez que somente os próprios sábios talmúdicos seriam aptos para fazê-lo (BEINART, 1992, p. 179).

O polemista cristão assinalou ( na sessão 63, celebrada no dia 15 de junho de 1414) dez erros deliberados do Talmude referentes às interpretações que se fazia das Escrituras: o fato de o Talmude ser considerado uma nova forma de revelação divina superior às Escrituras; afirmar que os sábios talmúdicos devem ser preferidos aos

---

que é a terra da promessa (profetizada pelos profetas como morada do povo de Deus e sua terra); mas afirmam que por causa de seus pecados, os judeus foram expulsos dela e, está designado o tempo em que tomariam posse dela.

<sup>182</sup> Na literatura cristã, este episódio está referenciado na visão profética de João: “Com efeito, entre o trono com os quatro Videntes e os Anciãos, vi um Cordeiro de pé, como que imolado. Tinha sete [número da plenitude] chifres [simbologia de poder] e sete olhos [simbologia do conhecimento], que são os sete Espíritos de Deus *enviados por toda a terra*. Ele veio então receber o livro da mão direita daquele que está sentado no trono [Deus]. Ao receber o livro, os quatro Videntes e os vinte e quatro Anciãos prostraram-se diante do Cordeiro, cada um com uma cítara e taças de ouro cheias de incenso, que são as orações dos santos, cantando um cântico novo: ‘Digno és tu de receber o livro e de abrir seus selos, pois foste imolado e, por teu sangue, resgataste para Deus homens de toda tribo, língua, povo e nação. Deles fizeste, para nosso Deus, uma *Realeza de Sacerdotes*; e eles reinarão sobre a terra’ [grifo nosso] (Ap 5.6-10). Já com relação à tradição judaica, os membros do sacerdócio (representantes do Templo) e os representantes das sinagogas (“doutores da Lei”) incorreram numa relação de tensão; permitindo que estas duas instituições passassem a ser rivais (SIMON; BENOIT, 1987, p. 57). Isso refletiu na visão diferenciada que os judeus faziam acerca da importância do Templo para vida religiosa.



textos da Lei e dos Profetas; atribuir caracteres antropomórficos a Deus a semelhança de crenças idolátricas; aconselhar, a começar do Talmude, a suavização da Lei mosaica assim como das normas humanas morais da lei natural;<sup>183</sup> a difusão de crenças vãs e absurdas, por exemplo, afirmar que Deus fez o céu de suas vestes e a Terra do pó que havia em seus pés; elogiar condutas consideradas imorais por ir contra a natureza (por exemplo, ao sustentarem que Adão e Cam mantiveram relações sexuais com animais no deserto, ou então que Sansão exerceu, de forma imoral, sua potência sexual); presença de ensinamentos que induziam os judeus a prestar juramentos sem ter a menor intenção de cumprí-los, nem sentir-se religiosamente obrigados a isso; ofensas dirigidas aos cristãos, por exemplo, quando os qualificam de idólatras e gentios; levar os judeus a acreditar nas lendas como se fossem verdade. Com essas críticas ao Talmude, Jerônimo de Santa Fé passava a acusá-lo de “livro falso, malévolos e pervertedor” (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, 223-4).

Na visão de Jerônimo, os judeus consideravam as fontes rabínicas um substituto das Escrituras e da Lei. O judaísmo seria “uma profanação de Deus, pois o Talmude contém antropomorfismos”. Ao tomar essa posição extrema, Jerônimo não leva em consideração que a Bíblia hebraica (“Antigo Testamento”) está repleta de antropomorfismos. Além do mais, esta atitude do converso indica um conhecimento pouco sedimentado na exegese midráshica antiga. É preciso fazer algumas ponderações quanto ao uso dos antropomorfismos, por exemplo, “R. Aquiba e seus discípulos, fiéis ao *peshat*,<sup>184</sup> aceitam os antropomorfismos ao passo que os seguidores da exegese racional, liderados pelo R. Ismael, entendiam os ‘atributos’ de Deus e as expressões antropomórficas como modos de expressar” (ORFALI LEVI, 1987, p. 209).

<sup>183</sup> Os talmudistas declararam que “a Lei é água, a *Mishná* é vinho”. Para Orfali Levi (1998, p. 27) isso equivale a “considerar a *Mishná* tão essencial para a vida dos judeus como a Bíblia e a voz dos profetas. A finalidade dessas afirmações e das diversas disposições foi [...] manter seu caráter de povo, e seu desenvolvimento com vigorosa e grande originalidade”. Cabe esclarecer que a *Mishná* (“repetição”) é a totalidade da tradição oral que inclui o *Midrásh Halahá* (“caminhar, andar”) e *Midrásh Haggadá* (“narrativa”).

<sup>184</sup> O estudo da Torá compreende quatro níveis: *peshat* (simples; sentido literal); *remez* (aprofundamento em parábolas); *drash* (pesquisa de profecias); *sod* (oculto). *Peshat* diz respeito ao primeiro nível de compreensão midráshica.

Com relação às supostas imoralidades do Talmude, Jerônimo comete um erro quanto ao método uma vez que atribuiu “importância teológica, dogmática e moral às lendas e fábulas (*haggadá*) que ilustram o Talmude, não atentando para a finalidade didática e literária das mesmas”. No *midrash haggadá* não se discute preceitos e transgressões, tem o objetivo de “confortar o coração das criaturas e dos mais pequenos dos discípulos, quando estão cansados”. A *haggadá* baseia-se nas Escrituras e, por meio de parábolas e enigmas, busca conduzir o homem a adquirir sabedoria e disciplina. Assim o fez Salomão, no livro de Provérbios 1.4,6 no qual apresenta um exemplo dessa reflexão didática ao destacar: “para ensinar sagacidade aos ingênuos, conhecimento e reflexão ao jovem [...] para penetrar provérbios e sentenças obscuras, os ditos dos sábios e os seus enigmas” (ORFALI LEVI, 1987, p. 206).

Cabe destacar que quase todas as referências ao Talmude, compilação feita por Ravina e Ashi<sup>185</sup> e aos *Midrashim*, usadas na Disputa de Tortosa foram retirados do *Pugio Fidei* (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 28). Este argumento também é compartilhado por Maccoby ao ressaltar que na disputa, “o assunto se complicou, pois, Jerônimo introduziu na discussão muitas supostas passagens midráshicas, não citadas em Barcelona, as quais os representantes judeus negavam qualquer validade ou legitimidade”. Nas palavras do autor:

Certa ocasião, Jerônimo citou uma passagem cristológica, alegadamente de um respeitável e conhecido *Midrash*, mas na verdade tirada do *Pugio Fidei* de Raimundo Martini. Rabi Astruc declarou que a passagem era espúria e apresentou uma cópia do verdadeiro texto como prova do que dizia. Jerônimo então recorreu ao processo ridículo de arrancar a cópia das mãos do oponente e de fingir ler nela a passagem alegada por ele mesmo. *Em outra sessão, Jerônimo argumentou que, quando apresentava uma passagem cuja existência era contestada, não era obrigado a provar essa existência pela apresentação do texto em que ele alegava tê-la encontrado; pelo contrário, os participantes judeus é que tinham a obrigação de investigar em sua literatura, até descobrirem a passagem em discussão – e se não conseguissem encontrá-la, isto seria considerado como prova de sua incompetência* [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 98).

<sup>185</sup>A organização e compilação da *Guemará* do Talmude babilônico foram iniciadas pelo rabino Ashi (chefe da academia de Sura, na Babilônia), em 367, e terminada por Ravina e pelos Savoraitas (expositores) até a primeira metade do século VI, o que deu à obra um caráter definitivo. No entanto, ao contrário da *Mishná*, que foi finalizada pelo R. Yehudá ha Nassi, nenhum erudito foi responsável pelo fechamento (redação final) da *Guemará*. O Talmude é uma obra inacabada podendo receber a contribuição intelectual dos eruditos das gerações subsequentes. A *Guemará* (do aramaico; significa concluído) contém análise e comentário detalhado da *Mishná* e implica toda a exposição estudada pelos sábios contida no Talmude (GLIGIO, 2012).

Além disso, a afirmação de que o cristianismo, no Talmude, é equiparado à idolatria não possui respaldo nos escritos dos sábios talmúdicos e, muito menos foi acolhida pelos rabinos hispânicos.<sup>186</sup> O fato é que os escolásticos cristãos fizeram uso dos escritos de Maimônides, então, a única literatura judaica em que se verifica a assertiva sobre a relação do cristianismo com a idolatria (ORFALI LEVI, 1987, p. 210). Em suma, o argumento de Jerônimo implica em anacronismo, pois esta comparação de Maimônides foi feita num período muito posterior à era talmúdica.

Considerando a importância do debate acerca da continuidade entre o Messias e o Jesus histórico a partir da década de 1990, no período conhecido como “Terceira Busca” ou “Terceira Onda”, os historiadores passaram a reivindicar Jesus como um judeu autêntico possuidor de uma elevada autoconsciência.<sup>187</sup> Com isso nosso objetivo é tocar num ponto fundamental que está em consonância com a motivação do desenvolvimento da Disputa de Tortosa. Manzanares (1997, p. 173) argumenta que Jesus tomava “Deus por Pai num sentido que nenhum ser humano poderia atrever-se a imitar, que era o de Messias — entendido como Filho do homem e Servo do Senhor; que morreria para expiar os pecados humanos”. Para Jesus, diante dessa demonstração do amor divino, somente caberia a cada pessoa aceitar Jesus como Messias ou então rejeitá-lo e caminhar para a perdição eterna.<sup>188</sup>

A respeito do tema da filiação divina e da messianidade, especialistas sobre o assunto como J. Klausner, D. Flusser, J. Jeremias, J. H. Charlesworth e M. Hengel concordam que durante seu batismo, Jesus teve uma experiência que confirmou

<sup>186</sup> Convém destacar que a iniciativa de Jerônimo de Santa Fé em identificar, intencionalmente, os “cristãos” aos *goyim* (gentios) citados no Talmude e, *abova zarah* (idolatria) com a “Igreja católica” foi feita, a princípio, por Nicolas Donin, o representante cristão na Disputa de Paris (1240). Este apresentou, pela primeira vez, supostos extratos contra Jesus e os cristãos, assim como a versão de *birkat ha-minim* e provas contra a “heresia” e as contradições do Talmude a respeito da Lei mosaica (ORFALI LEVI, 1998, p. 64).

<sup>187</sup> Esta corrente historiográfica combina dados da crítica literária com os estudos antropológicos e arqueológicos. Além disso, apresenta uma recusa de qualquer interpretação teológica para fins de pesquisa acadêmica.

<sup>188</sup> É preciso esclarecer a visão que Jesus fazia de sua prática religiosa e diferenciá-la do que posteriormente transformou-se no “cristianismo”. Assim, Flusser (2000, v. 3, p. 167) ressalta: “Jesus era um judeu devoto que vivia, a exemplo do que faziam outros judeus, em conformidade com a Lei de Moisés, como era praticada em seus dias, e que recomendou esse modo de vida religioso a seus discípulos. Em geral, também é aceito que Jesus não pregava uma nova religião”.

essa autoconsciência. De fato, no quadro atual das investigações de fins do século XX, “a tendência majoritária dos investigadores é aceitar que, efetivamente, Jesus viu a si mesmo como Filho de Deus — num sentido especial e diferente de qualquer outro ser — e messias”. Quanto à sua percepção de messianidade, pelo menos a partir dos estudos de T. W. Manson, pouca dúvida existe de que esta foi compreendida, vivida e expressada por Jesus na qualidade de *Servo* de Yahveh (Mt 3.16 e par.) e de *Filho do homem*, no mesmo sentido entendem F. F. Bruce, R. Leivestadt, M. Hengel, J. H. Charlesworth, J. Jeremias, I. H. Marshall e C. Vidal Manzanares” (MANZANARES, 1997, p. 164).

Abraham (2008, p. 2) argumenta que houve certa confusão, por parte dos prelados cristãos no Debate de Tortosa, ao negarem alguns ensinamentos do Talmude por contrariar os preceitos das Escrituras. O próprio Jesus viveu e ensinou de acordo com o sistema ético e moral inerente à *Torá*. Isso significa que não havia qualquer incompatibilidade com o que posteriormente foi propalado pelo Talmude. O autor acrescenta que no “Novo Testamento” não há referência a crenças ou catecismo. Vai mais além ao afirmar que a fé e a convicção, ou ainda a fé na que nasceu e viveu Jesus foi essencialmente um sistema ético e moral. O ensino de Jesus tem sido, frequentemente, mal interpretado e utilizado para promover um ataque ao desenvolvimento farisaico da tradição dos anciãos (*qabbalat ha-Zequenim*), que foi codificada dentro da *Mishná* pelo patriarca Judá o Príncipe, por volta do século III, na cidade galileia de Sephoris. No livro de Mateus 23.1-3a, consta que: “Jesus então dirigiu-se às multidões e aos seus discípulos: Os escribas e os fariseus estão sentados na cátedra de Moisés. Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem.” Além disso, ressalta que Jesus defende não somente a observância da *Torá* escrita (*Torah she-bi-khtav*), mas também a *Torá* oral ou ‘tradição dos anciãos’ (*Torah she-be-al-peh*) ensinada pelos escribas e fariseus, “por aqueles que herdaram a autoridade de Moisés e tem sentado na ‘cadeira de Moisés’”.<sup>189</sup>

Feldman (2006, p. 10) discute a diferença do conceito de Messias judaico como rei ungido e, posteriormente, como Redentor. O termo Messias vem do hebraico *leashiasch*, que significa “ungir com óleo sagrado”. Os reis de Judá eram

<sup>189</sup> É preciso levar em consideração que todos os materiais preservados nos Evangelhos resultam de tradição oral, que somente posteriormente foi organizado e redigido.

descendentes da casa de Davi e não possuíam qualquer ligação com a tribo de Levi ou com a casa de Aarão (este era irmão de Moisés e foi escolhido para ser sacerdote de nível superior, os *cohanim*).<sup>190</sup> Conforme Feldman (2006, p. 15) é preciso salientar que “na concepção judaica do Messias, este é humano e mortal. A discussão posterior deveria levar em conta a nova interpretação do conceito messiânico criada pela cristandade, que transforma o Messias judaico em Cristo”.<sup>191</sup>

Santala (1992, p. 31) esclarece que a expectativa messiânica na crença judaica também se reflete pela literatura conhecida como *Zohar*.<sup>192</sup> Esta conseguiu aprovação geral, junto com o Talmude, tanto nas academias do Oriente como nas do Ocidente. A literatura do *Zohar*, mesmo não sendo vertida na forma escrita até o século VIII e IX, reflete uma tradição muito antiga, é possível encontrar nela referências ao Messias sofrido. No trecho abaixo, o autor expõe a figura do Messias segundo o “*Midrash Rabbah*, que relaciona a ilustração do ‘Messias ben Fares’ com a profecia de Miqueias 2.13, que diz: “Subiu aquele que abre a brecha [...] e lahweh estava na frente deles””.<sup>193</sup>

<sup>190</sup> A função do monarca, substituto do juiz-profeta do estilo de Samuel, era liderar os israelitas e procurar ser justo, sendo que sua autoridade era meramente secular. O rei deveria participar do culto; mas com um papel secundário, cabia-lhe assessorar os sacerdotes. “O elemento monárquico messiânico não se configura com clareza no papel de Redentor, no período do primeiro Templo e tampouco nos primórdios do período pós-exílico. Trata-se ainda do Libertador, do restaurador das liberdades e da opressão estrangeira”. Já no período do segundo Templo concretizou-se a mudança no conceito de Messias como rei ungido para Redentor. Foi um processo que se desenvolveu em quatro etapas principais: a) período da dominação persa; b) período da dominação helenística (Ptolomeus e Selêucidas; c) período independente sob a dinastia dos Hashmoneus; d) período romano. Nesta fase, “os profetas, de maneira geral, direcionaram a construção da idealização de um rei inserido no plano divino, de reformar o mundo e consumir a Redenção tanto do povo, quanto do reino, numa amplitude universalista, da humanidade” (FELDMAN, 2006, p. 12-4).

<sup>191</sup> Para os cristãos, as referências acerca do Messias podem ser encontradas em: Gênesis 3.15; 12.1-3; 49. 8-9; Números 24.17; Deuteronômio 18.18-19; 1 Crônicas 28.7; Salmo 22.26-31; Isaías 7.14; 9.6; 11.6; 28.16; 53.7; Daniel 2.44-7. 26, 27; Miqueias 5.2; Ageu 2.6,7; Zacarias 9.9; Malaquias 3.1-6; 4.5; Mateus 1.21; 12.17-21; Lucas 1.32,33; João 1.29 e Atos 3.22.

<sup>192</sup> Após 1275, a Cabala medieval sofreu grande influência do *Sefer ha-Zohar* (Livro do Esplendor). É uma doutrina mística cujo principal objetivo é o conhecimento e a descrição das obras misteriosas do Deus oculto desprovido de qualidades e atributos (o *Zohar* e os cabalistas chamam de *En-Sof*, ou seja, o Infinito). A obra possui quase mil páginas conforme a edição aramaica de Mantua, cujas temáticas da Criação e da Redenção são bastante discutidas. “Foi durante muitos séculos o único texto considerado canônico e ocupou um posto junto a Bíblia e o Talmude. Escrito em forma pseudoepigráfica, o *Zohar* apresenta as discussões teológicas e didáticas do rabino Simeón bar Yochai (século II) com seus amigos e discípulos. Os investigadores criam que esta obra fosse uma compilação de textos de origem diversa, cujas ideias remontariam ao rabino Simeón. Porém, Gershom Scholem, demonstrou que o autor desta ‘novela mística’ é o cabalista hispânico Moisés de León (ELIADE, 1983, p. 221).

<sup>193</sup> Na tradição cristã, Farés (Perets) indica o nome do filho de Tamar com Judá, do qual descende o Messias. A genealogia de Mateus 1.1-16 limita-se à ascendência israelita de Cristo, apesar de

Rashi, Rabino Shalomo Yitshak (1040-1105), quem expôs em seus escritos todo o Talmude e o Antigo Testamento, disse de Fares que “*ele é seu salvador, o que abrirá brecha*”. Radaq, Rabino Davi Qimhi, declara que “*o que abre o caminho é Elias, e seu rei é o Renovo, o Filho de Davi*.” A referência de Miqueias ao conceito de ‘um que abrirá o caminho’ é natural considerando que a palavra hebraica para isto, *porets*, se deriva da mesma raiz que Fares (SANTALA, 1992, p. 47).<sup>194</sup>

Os *targumim* e *midrashim* também nos permitem ter uma noção de como é citado e discutido mediante um método no qual as profecias messiânicas correspondem a um contexto mais amplo, geralmente, referem-se a um ‘Messias Rei’:

O *Midrash Rabbah* comenta mais amplamente este versículo. Primeiro observa em forma de piada que: Judá se esforçava procurando mulher, enquanto o Santo, bendito seja, estava criando à luz do Messias. Uma das obras rabínicas expositivas conhecida como “O dom sacerdotal” disse disto que: “*O último salvador é o Messias, o filho de Davi, que descende de Fares, filho de Judá*”, e a parte do Midrash continua: “*Este é o Messias Rei; como está escrito, ‘brotará um rebento do tronco de Isai’ e ‘O Senhor estenderá desde Sião teu poderoso cetro’*” (Is 11.1 e Sl 110.2). A explicação dos rabinos agrega: “*Este é o Messias quem pronto aparecerá, porque está escrito dele que: ‘Subirá o que abre os caminhos (do hebraico porets, da mesma raiz que Fares) diante deles’*” (Mq 2.13) [grifo nosso] (SANTALA, 1992, p.44, tradução nossa).<sup>195</sup>

---

apresentar algumas influências estrangeiras do lado feminino (v. 3;5;6). O objetivo é relacioná-lo com Abraão e Davi, os principais depositários das promessas messiânicas e, principalmente, com os descendentes da dinastia davídica (2 Sm 7.1; Is 7.14). Já a genealogia de Lucas 3.23-38 remonta a Adão, considerado a cabeça de toda a humanidade. De Davi a José, as duas listas só possuem dois nomes em comum. Acredita-se que essa divergência seja pelo fato de Mateus “ter preferido a sucessão dinástica à descendência natural, seja por admitir-se a equivalência entre a descendência legal (lei do levirato, Dt 25.5) e a descendência natural”. Por outro lado, o caráter sistemático da genealogia de Mateus é “realçado pela distribuição dos antepassados de Cristo em três séries de duas vezes sete nomes (cf. 6,9), levando à omissão de três nomes entre Jorão e Ozias e à contagem de Jeconias (v. 11-12)” como dois visto que este nome grego pode traduzir os dois nomes hebraicos *lehoiaqim* e *lehoiakim*, que são muito semelhantes entre si. Ambas listas terminam com José, que é apenas o pai legal de Jesus; razão pela qual, na interpretação dos antigos, “a paternidade legal (por adoção ou levirato) bastaria para conferir todos os direitos hereditários, ou seja, os da linhagem davídica”. Não se exclui a possibilidade de Maria também ter pertencido a essa linhagem, apesar de os evangelistas não afirmarem isso (BÍBLIA DE JERUSALÉM [comentário], 2012, p. 1703).

<sup>194</sup> Rashi, Rabí Shlomo Yitshak (1040-1105), quien expuso en sus escritos todo el Talmud y AT, dijo de Fares que *él es su salvador, el que abrirá brecha*. Radaq, Rabí Davi Qimhi, declara que “*el que abre el camino es Elías, y su rey es el Renuevo, el Hijo de Davi*.” La referencia de Miqueas al concepto de ‘uno que abrirá el camino’ es natural considerando que la palabra hebrea para esto, *porets*, se deriva de la misma raíz que Fares.

<sup>195</sup> El Midrash Rabbah comenta más ampliamente este versículo. Primero observa medio en broma que: Judá se afanaba buscando mujer, mientras el Santo, bendito sea, estaba creando a la luz del Mesías. Una de las obras rabínicas expositivas conocida como “El Don Sacerdotal” dice de esto que: “El último Salvador es el Mesías, el Hijo de Davi, que descende de Fares, hijo de Judá”, y la parte de Midrash continua: “Este es el Mesías Rey; como está escrito, ‘Brotará un retoño del tronco de Isai’ y ‘EL SEÑOR extenderá desde Sion tu poderoso cetro’” (Is.11.1 y Sal. 110.2). La explicación de los rabinos agrega: “Este es el Mesías quien pronto aparecerá, porque está escrito de él que: ‘Subirá el que abre caminos (hebreu *porets*, de la misma raíz que Fares) delante de ellos’” (Miqueas 2.13).

No trecho abaixo da Disputa de Tortosa, podemos verificar a divergência da interpretação cristã e judaica, acerca da vinda do Messias, quando o rabino José Albo responde a Jerônimo:

Isto também foi respondido pelo que já foi dito, e nosso senhor o papa concordou, ou seja, que outra explicação foi dada e não existe força de obrigatoriedade em vossa explicação. Além do mais, os talmudistas, através de quem trouxestes vossa prova gravaram eles próprios aquela passagem no *Talmude* e eles não tinham o hábito de registrar algo que fosse contra suas opiniões; e eles disseram que havia dois limites para o Messias: ou o tempo prometido por Deus, ou o tempo em que Israel estivesse pronto e arrependido; e por conseguinte, a passagem não fixa um tempo definido para a era do Messias, mas diz 'e dois mil serão os tempos do Messias', isto é, estes anos estão reservados para a vinda do Messias; e se os judeus estiverem prontos, ele virá no início do período, e se não estiverem prontos no início, mas no meio, o Messias virá no meio do período; e se não estiverem prontos no meio, mas no fim, o Messias virá no fim; mas sua vinda não demorará mais do que esses 2000 anos [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 187).

Noutro momento, a discussão é levada adiante por rabino Ferrer a respeito da crença judaica na vinda do Messias:

[...] rabi Ferrer entregou um memorando contra os argumentos de mestre Jerônimo nas sessões anteriores, no qual apresentava dez proposições e seis argumentos. *E ele insistiu em dizer que o Messias ainda não havia vindo e que este era um artigo de fé judaica e, portanto, mesmo aceitando-se que os textos citados por mestre Jerônimo mostravam literalmente que o Messias havia vindo, estes não deveriam ser entendidos dessa forma, mas deveria ser dada uma interpretação que não contrariasse o mencionado artigo de fé* [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 208).

Outro fator importante, segundo os judeus, para a vinda do Messias, são as condições que este deveria satisfazer com base nas Escrituras. Em virtude da divergência de entendimento, entre judeus e cristãos, acerca de tais condições a serem cumpridas, os judeus questionaram Jerônimo de modo a confirmar o motivo de não aceitarem que o Messias já veio:

O segundo argumento, que eles dizem ter apresentado e não ter sido respondido por mim [Jerônimo], é o seguinte: que os judeus, como tradição, sustentam firmemente que o Messias não veio. *E isto porquanto não existiu ninguém no mundo que tenha reunido em si todas as realizações do Messias e todos os seus feitos, conforme expresso nas profecias. Donde eles pretendem concluir que, mesmo sendo demonstrado por citações talmúdicas que o Messias nasceu, estas deveriam ser explicadas de forma figurativa, de modo a não contradizer as profecias* [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 222).

Para Jerônimo, os rabinos disputantes atribuíram aos sábios do Talmude quase a mesma autoridade das Escrituras, isto é, não negam e nem colocam em dúvida o valor das paráfrases. No excerto abaixo, podemos ter uma noção da maneira como os rabinos disputantes acreditavam que Jerônimo fazia interpretação própria do conteúdo dos escritos talmúdicos:

Unicamente se limitam a interpretá-las, ou a alegar que Jerônimo traduz mal: conducta exatamente igual a que empregaram com Jerônimo quando este apresentou textos da Escritura. Creemos, portanto, que o Targum, na argumentação da Disputa de Tortosa, foi considerado tão valioso como o Talmude (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 108, tradução nossa).<sup>196</sup>

O fato é que Benedito XIII fez objeção ao ponto de vista segundo o qual a vinda do Messias depende inteiramente da situação espiritual dos judeus em detrimento dos cristãos; o que pressupõe o “progresso” da humanidade. Nesse sentido, o pontífice interfere na posição judaica e sugere uma mudança na mesma, visto que do ponto de vista cristão, o Messias já havia vindo.

O mecanismo de argumentação serve “para manter a relação com a mesma formação discursiva, dando-lhe apenas outra dinâmica interna”. Renova argumentos para reforçar a mesma configuração, ou seja, a suposta despreensão de Jerônimo em tirar algum proveito em alguns momentos do debate (ORLANDI, 1996, p. 129). Os polemistas judeus também reivindicaram mudança com relação à ordem das temáticas estabelecidas na disputa; no entanto essa questão foi imediatamente rechaçada, visto que Benedito XIII havia estabelecido a ordem que o discurso deveria seguir. Esse episódio denota que o discurso segue as orientações e as devidas especificações de seus proponentes, os cristãos.

Conforme Orlandi (1996, p. 125), “as diferentes paráfrases estabelecem diferentes relações de interlocução. Nas construções estão as marcas com que o sujeito se

---

<sup>196</sup> “Unicamente se limitan a interpretalas, o a alegar que Jerónimo los traduce mal: conducta exactamente igual a la que emplean con Jerónimo cuando esté le aduce textos de la Escritura. Creemos, por tanto, que el Targum, en la argumentación de la Disputa de Tortosa, se consideró cuando menos de tanta valia como el mismo Talmud”.



representa e a seu interlocutor”.<sup>197</sup> Sendo assim, podemos citar o exemplo das técnicas usadas do lado cristão:

Uma das técnicas do lado cristão era minar a resistência judaica pela tática da repetição e do excessivo alongamento de um assunto. Em várias ocasiões, quando os judeus eram acusados de prevaricação (*variatio*), o papa ordenava que todo o debate fosse reiniciado desde o começo. As táticas que em Barcelona ficaram reservadas ao relato cristão, redigido após o término do debate, em Tortosa foram introduzidas no debate propriamente dito. Assim, *se os rabinos dissessem que algumas pessoas entendiam literalmente a declaração do Midrash segundo a qual o Messias já havia chegado, isto era recebido como admissão cabal da vinda do Messias, a despeito suas repetidas afirmações de que eles próprios não aprovavam tal interpretação* [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 92).

No excerto, verificamos que se faz a ressalva de que caso exista algum erro, deve ser relacionado ao descuido dos copistas e não de Jerônimo:

Creemos, pois, que está fora de dúvida a fidelidade ou veracidade das atas. Isso não afasta que podem e devem admitir-se quando se provarem a existência de omissões ou de erros introduzidos por descuido dos copistas nas cópias posteriores, as quais são os manuscritos que hoje possuímos (PACIOS LÓPEZ, 1957, p.39, tradução nossa).<sup>198</sup>

Santala (1992, p. 100) procura esclarecer o papel principal do Messias, segundo a tradição cristã, com base no livro de Daniel 9. 24-26. Assim, a profecia usa três vezes o termo “ungir”, do qual se deriva a palavra Messias: “Para ungir o santo dos santos”; “até um Príncipe ‘Ungido”, e por fim o “um Ungido será eliminado”. Entretanto, virá para colocar “fim ao pecado, e expiar a iniquidade, para trazer a justiça perdurável”. A ideia de ‘ser eliminado’ usado para referir-se à destruição do “Ungido” ou “Messias” é a palavra utilizada, tanto no hebraico como no árabe, para a celebração de um pacto. Nesse sentido, o Messias introduziu um novo pacto

<sup>197</sup> Orlandi (1996, p. 132-3) ressalta que a *semântica discursiva* busca “entender melhor a relação do trabalho analítico com a operacionalização de conceitos tais como formação discursiva (FD), formação ideológica, condições de produção”. A formação discursiva é caracterizada pelas marcas estilísticas (argumentação, registro, indeterminação ou determinação) e tipológicas (referente à interação falante/locutor e ouvinte/interlocutor) que se constituem na relação da linguagem com as condições de produção. De outro lado, podemos dizer que o que define a FD é sua relação com a formação ideológica. “Assim, podemos perceber como se faz a relação das marcas formais com o ideológico. Podemos fazer o percurso nos dois sentidos: o que vai do ideológico para as marcas formais ou destas para aquele”.

<sup>198</sup> Creemos, pues, que está fuera de duda la fidelidad o veracidad de las Actas. Eso no quita que puedan y deben admitirse cuando se probaren la existencia de omisiones o de errores introducidos por descuido de los copistas en las copias posteriores cuales son los manuscritos que hoy poseemos.

mediante sua morte expiatória, ou seja, o propósito principal da primeira vinda de Cristo.

Contrariamente, a resposta judaica concebe o Messias como um redentor (libertador) dos judeus e não da humanidade. Assim, podemos verificar essa ideia na argumentação dos judeus:

Disse o papa [Benedito XIII]: “E por que não dizeis que se os *crístãos* estiverem prontos, ele virá imediatamente e, se não – ele adiará sua vinda até o final dos 2000 anos”.

Responderam os delegados: “*Não se diz que um Redentor virá, exceto para os que vivem no exílio. Para os que vivem em segurança – que necessidade têm eles de um Redentor? Mas o Messias é necessário para um povo que vive no exílio e na submissão*” [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 187).

Em outro momento da Disputa, podemos observar a tentativa dos judeus em retornar a confiança nas autoridades talmúdicas, porém com intensidade semelhante a defendida no processo oral da disputa. Sobre a autoridade talmúdica à época da disputa, entendia-se que o Talmude foi proposto como Lei oral; entretanto, no momento da controvérsia, os judeus passaram a não fazer distinção entre os ritos, cerimônias e preceitos legais que admitiam como Lei oral e as narrações (*haggadot*): “[...] os rabinos se dispensavam facilmente de dar-lhes crédito, como fica claro não só nesta disputa, mas em todas as demais da Idade Média” (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 95-6).<sup>199</sup> Assim, também compreendia Jerônimo, ao proferir que os judeus são obrigados a aceitar a própria versão escrita por eles, pois testificam a verdade sobre o nascimento e a vinda do Messias:

[Jerônimo]: Pessoas, portanto, que atribuem tamanha força e validade às *haggadot* talmúdicas, tanto nas preces como nas cerimônias, como podem elas, numa congregação e num local tão notáveis e excelentes, não ter receio ou medo de repudiá-las descaradamente e negá-las? [explicação nossa] (MACCOBY, 1996, p. 222).

Na opinião de Orfali Levi (1987, p. 206) é interessante notar que ao se fazer críticas ao uso que os rabinos fazem do Talmude, deve-se considerar que “não se pode

---

<sup>199</sup> “[...] los rabinos judíos se dispensaban facilmente de darles crédito, como aparece claro no sólo de esta controversia, sino de todas las demás de la Edad Media”.

manter a tradição em uma parte e contradizê-la em outra. Não precisamos trazer provas do Evangelho, a não ser contra os que acreditam nele”. A par dessa observação, o autor ressalta que se alguém encontra nas palavras dos mestres rabinos algo não razoável, é preciso torná-las compreensíveis. E o que ocorre com alguns versículos uma vez que “está clara sua procedência divina e sua autenticidade, se se encontra neles algo incongruente com a razão, temos que nos esforçar por fazê-los razoáveis”.

Pacios López (1957, p. 38-9) afirma que o quesito da falsificação das atas, pelos cristãos, não encontra respaldo já que em toda a disputa não aparece qualquer alusão a essa possibilidade ou, então, de deturpação das proposições de Jerônimo ou mesmo das respostas dos judeus. Ao afirmar que as propriedades do discurso cristão não poderiam ser contestadas; o autor acaba refutando a hipótese levantada por Itzchak Baer de que a validade desses documentos deveria ser colocada em dúvida:

Não estamos de acordo com o que Baer disse na sequência: “Pelo contrário, o notário apostólico escreveu suas atas em tempo mesmo da controvérsia, e as redatou depois, e não fez esta obra com fidelidade [...], seja por escassez de entendimento [...] seja com propósito deliberado” (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 36, tradução nossa).<sup>200</sup>

Por fim, o último grupo compreende as seguintes temáticas: o cumprimento da lei sem acréscimos e diminuições, mas Jesus a modificou; sobre o nascimento virginal, a ressurreição<sup>201</sup> e a Trindade (sendo que os cristãos confessam a unidade de Deus): como pode ser Deus e corpo, Deus e matéria eterna (pois o corpo de Deus é eterno por ser Deus e matéria por ser corpo)?; a doutrina do pecado original é contrária à justiça divina e, para redimir esse pecado, veio o Messias;<sup>202</sup> é

---

<sup>200</sup> Con lo que no estamos tan conformes es con lo que el Dr. Baer dice a continuación: “Por el contrario, escribió el notario apostolico sus actas en tiempo mismo de la controversia, y las redactó después, y no hizo esta obra con fidelidad [...] ya por cortedad de entendimiento [...], ya con propósito deliberado”

<sup>201</sup> Cristãos e judeus possuem interpretações diferentes acerca da ressurreição. Para os primeiros, a segunda vinda do Messias tem o propósito de redimir os crentes do inferno. Já os judeus, esperam que haja uma ressurreição corporal e espiritual dos indivíduos.

obrigatório ou justo que um crente questione ou investigue sobre a verdade de sua religião ou sua fé?<sup>203</sup> (PACIOS LÓPEZ, 1957, p. 44).

Na visão cristã, a doutrina da maternidade virginal de Maria está contida nos relatos dos Evangelhos, que “são bem claros neste ponto, não dando margem a contestação: ‘Maria está grávida de Jesus sem participação de homem, e, assim sendo, o fruto de suas entranhas é verdadeiramente o Filho de Deus’” (MATHIEU-ROSAY, 1992, p. 210-1).

A referência à essa interpretação encontra-se em Mateus 1.23a (“Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel”), que é citação da Septuaginta do livro de Isaías 7.14. O termo em questão é *almah* (hebraico), que foi traduzido para o grego como *parthenos* (virgem). A partir da análise semântica da palavra *almah*, é possível destacar que Isaías emprega o artigo definido ao referir-se a ela. Isso, permite afirmar que se trata de uma pessoa bem conhecida, cuja identidade todos reconheceriam. Entretanto, no “Antigo Testamento” existe outra referência à mãe do Messias no livro de Miqueias 5.2 (“Por isso ele os abandonará até o tempo em que a parturiente dará à luz”). Nesta referência “não aparece o artigo definido. É mais lógico afirmar que o artigo definido emprega-se com a palavra *almah* no sentido genérico, e que serve para designar alguma pessoa concreta desconhecida”. O propósito de Isaías seria, então, de “distinguir a *almah* de qualquer tipo de mulher. Conjectura-se que seria como dizer: “não é uma mulher velha nem casada a que contemplei em visão, nem uma esposa nem uma moça necessariamente, mas, uma *almah*. Primeiramente, é possível afirmar com segurança que a palavra *almah* nunca se aplica a uma mulher casada. Por esse motivo, feitas as devidas observações, é mais prudente traduzir *almah* como virgem (VINE, 1999, p. 1506).<sup>204</sup>

<sup>203</sup>No judaísmo, os escritos rabínicos possuem indiscutível autoridade. Caso de exceção a essa regra são os caraitas, que ignoraram completamente o Talmude, atendo-se somente aos estudos do “Antigo Testamento” (Bíblia Hebraica).

<sup>204</sup>Sobre esse assunto o autor destaca que: “Se Isaías tivesse empregado a palavra *bethulah*, não haveria motivo para confusão. Entretanto, não é possível saber o que Isaías tinha, exatamente, em mente. Referiu-se a uma que era verdadeiramente virgem, ou a uma que estava desposada, ou a uma que já havia conhecido marido? À luz destas considerações, parece que a escolha da palavra *almah* foi deliberada. Parece que é a única palavra que significa uma mulher solteira. Nenhuma outra palavra hebraica disponível indicaria com clareza que aquela que Ele designou não estava casada. Nenhuma [...] teria indicado um nascimento incomum, extraordinário. Somente *almah* deixa claro que a mãe não estava casada” (VINE, 1999, p. 1507). O uso da expressão *almah* em hebraico moderno é

Outra temática discutida no debate, a Trindade, é muito importante já que está ligada à crença cristã que se fez do Messias. Cabe ressaltar que a doutrina da Trindade e a crença na sobrenaturalidade de Jesus Cristo foram definidos, pela Igreja católica, no Concílio de Niceia, em 325. Este concílio estabeleceu que “as três pessoas da Trindade eram iguais em majestade e eram um único Deus” (O’GRADY, 1994, p. 106-12).<sup>205</sup>

David Flüsser (2001, v. 2, p. 156) esclarece que o texto (“o Pai, o Filho e o Espírito Santo”) citado no livro de Mateus 28.19 foi acrescentado na tradição textual por Eusébio sendo forjada pela Igreja católica principalmente, através de Atanásio.<sup>206</sup> Em virtude disso, as referências à Trindade nos escritos do “Novo Testamento” são adulterações de códices católicos ou, ainda, algum equívoco interpretativo por desconhecimento do contexto judaico. O termo Trindade não aparece no “Novo Testamento”, nem Jesus e seus seguidores pensaram em contradizer o “Velho Testamento” que diz em Deuteronômio 6.4: “Ouve, Israel, o senhor nosso Deus é o único Senhor”.

Buckland (1981, p. 435) corrobora esta visão ao argumentar que o problema quanto à existência de três em um só Deus não se encontra formulado no “Novo Testamento” e, conseqüentemente, não pode ser resolvido.<sup>207</sup> Também em conformidade com essa interpretação, pode-se partir do livro de João 1.1 na busca da problematização da questão da suposta divindade de Jesus, em que está escrito:

---

mulher jovem ou moça. No contexto da época é bastante razoável subentender que seja virgem. Mas não implica em concepção virginal.

<sup>205</sup> Na tentativa de compreender como “Jesus homem e Deus seriam um só” e não interferir na importância da função da Redenção, aconteceram diversas controvérsias e conflitos para que se chegasse à decisão do Concílio de Calcedônia, em 451. Assim, a formulação definitiva deste foi que “Jesus, uma única pessoa divina, segunda pessoa da Santíssima Trindade, revestiu duas naturezas: a natureza divina e a natureza humana” sendo que a “morte de Jesus na cruz foi ao mesmo tempo um ato de Deus e um ato de uma vontade humana livre” (MATHIEU-ROSAY, 1992, p. 130-2).

<sup>206</sup> É indispensável fazer diferenciação entre o que se entende por Filho de Elohim, mas não como Elohim Homem. As próprias Escrituras fazem referência ao Messias designado como filho de Elohim. Todavia, essa “filiação divina” não deve ser confundida com semideus ou algo parecido (CUNHA, 2011, p.13-4).

<sup>207</sup> Também ressalta que Tertuliano (c. 200 d. C.) foi o primeiro a fazer uso do termo Trindade, que passou a integrar o chamado Credo de Atanásio no século V, sendo este um formulário de desconhecida autoria, grandemente influenciado pela teologia de Agostinho (*De Trinitate*, c. 415 d. C.) (BUCKLAND, 1981, p. 435).

“No princípio era o verbo, e o verbo estava com Deus e o verbo era Deus”. No *Targum Yohanan* (João) para Isaías 45.25, a palavra verbo é substituída por *Memra*, conforme a linguagem judaica: “No princípio era o *Memra*, e o *Memra* estava com *Elohim*, e o *Memra* era o *Elohim*”.<sup>208</sup> Assim, explica-se que os rabinos antigos compreendiam *Memra* como voz e não como outro ser; o que anula qualquer entendimento relacionado à Trindade:

*Yohanan simplesmente diz o que todos os antigos rabinos diziam, que o Mashiach é o Memra de Yah. Isso não contradiz o Shemá e ainda confirma a Torá e o Tanach: ‘Mas em Memra de IHVH toda a descendência de Israel será justificada’ [grifo nosso] (POR QUE OS JUDEUS NÃO ACREDITAM EM JESUS? 2010).*

Cunha (2012) faz algumas ressalvas acerca do tema do pecado original e o sacrifício expiatório de Jesus. A doutrina do pecado original foi construída pelos padres da Igreja e não está embasada nos preceitos da Torá. No entanto, o tema do sacrifício expiatório do Messias precisa ser melhor ponderado.<sup>209</sup> Para o autor, a observância da Torá não exclui a necessidade do sacrifício humano de Jesus para o perdão dos pecados.

Na disputa fica evidente a tentativa da cúpula da Igreja em exercer o monopólio da salvação e o combate à concorrência que os judeus representavam. O esforço inicial foi o de tentar atrair os judeus ao cristianismo por meio da argumentação teológica, persuasão. A princípio, a regra era de que ninguém deveria ser coagido a se converter à nova religião. O discurso foi construído de modo a tentar legitimar, com base numa perspectiva teológica, seu poder na investida contra os dissidentes. Esta é construída pelo reconhecimento da competência do poder político para intervir na

<sup>208</sup> “A voz, a palavra de Elohim é vertida para o aramaico como *Memra* pelos rabinos antigos. Sempre aparece na Torá: ‘A *Memra* de Yah falou a Moshé’. Mas não era D’us que falava com Moshé? Então a *Memra* de Yah, era Yah falando. Mas a *Memra* de Yah estava com Yah, e não era a mesma pessoa ou o mesmo ser. A *Memra* de Yah falava em nome de D’us, a *Memra* de D’us falava sua vontade, portanto quando ouvíamos a *Memra*, ouvíamos D’us. Isso todos os antigos rabinos sabiam, entendiam e ensinavam. Esta ‘representação’ não é trindade, e sim um conceito conhecido no judaísmo antigo” (POR QUE OS JUDEUS NÃO ACREDITAM EM JESUS? 2010).

<sup>209</sup> Cunha (2012) analisa a genealogia de Gênesis 5, cujos nomes significam: 1) Adam=homem feito do pó; 2) Shet= apontado como; 3) Enosh= mortal; 4) Kenam= triste, infeliz; 5) Mahalalel = bendito (Elohim); 6) Yered= irá descer; 7) Hanoach= ensinar; 8) Metushelah= com sua morte; 9) Lemeck= irá trazer; 10) Noach= conforto, descanso; 11) Shem= nome; 12) Ham ou Cham= quente, agradável; 13) Yafet= belo. Dessa maneira, o autor conclui que o sacrifício de animais no 2º Templo já não era mais recebido por Deus sendo interrompido no momento da destruição de Jerusalém (no ano 70) pelos romanos.

disputa, enquanto se procura delimitar os espaços próprios do poder eclesiástico (BOURDIEU, 1996, p. 58). Assim, depreendemos do conteúdo do relatório enviado pelo erudito Bonastruc Demaistre aos judeus da Congregação de Gerona, a respeito da atitude de Jerônimo ao propor converter os judeus à força depois que tivesse comprovado, com base no Talmude, que o Messias havia vindo:

Um rebento que brotou de nós e imaginou destruir-nos e humilhar, jogando por terra nossa religião da verdade – quem é senão Josué ha-Lorki? Ele fez planos para nos perverter, para mostrar que é um verdadeiro cristão e fiel à sua nova religião, e pediu ao papa que ordenasse aos maiores eruditos judeus para se apresentarem a ele, *pois desejava provar a partir do próprio Talmude que o Messias já havia vindo; e disse ao papa que, quando ele o houvesse provado, seria apropriado forçá-los a adotar a religião cristã, quando ele apresentasse provas concretas diante de sua Santidade* [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 181).

É possível estabelecer um paralelo com as objeções levantadas pelos judeus no decorrer da controvérsia com os cristãos. Consta nas atas que os judeus protestaram contra a autoridade alegada por Jerônimo que lhes parecia falsificada, não autêntica.

Exemplo disso pode ser comprovado por meio da resposta do rabino Astruc:

Já falamos em nosso discurso de abertura que qualquer versículo bíblico ou frase talmúdica que tenha várias interpretações não tem força compulsória de confirmar uma opinião ou um artigo de fé; e vós, senhor Jerônimo, conheceis as interpretações de ibn Ezra e os comentários dos grandes homens de tempos anteriores e posteriores (MACCOBY, 1996, p. 197).

Outra referência à iniciativa dos judeus em protestar contra a autoridade dos argumentos cristãos, pode ser verificada no momento em que o rabino Dom Vidal dirige-se a Benedito XIII:

Nosso senhor papa, no Talmude temos um princípio acordado segundo o qual, mesmo que sejam dadas muitas interpretações para um versículo, nenhuma delas jamais abole o significado natural; como se diz claramente: 'Um versículo bíblico nunca perde seu significado literal'. Quando um Amorá, vem e afasta um versículo de seu sentido literal, dizemos: 'Isto é como uma metáfora e tem algum significado ou propósito secreto'. E não acreditamos na interpretação figurativa em oposição ao sentido literal [...] (MACCOBY, 1996, p. 196).

É possível acrescentar que as alegações dos judeus não foram tomadas de ânimo leve pelos polemistas cristãos. Na verdade, o alcance e a variedade da crítica

filosófica judaica é, em si, um tributo ao poder especulativo dos polemistas. Segundo Lasker:

Embora nós não saibamos o sucesso da crítica judaica ao cristianismo na contenção da apostasia, os polemistas podem sem dúvida ser creditados com uma enérgica defesa do judaísmo contra o ataque dos missionários. Desde então, os próprios polemistas cristãos recorreram a exposições populares de sua religião; não é de estranhar que os seus oponentes judeus tenham empregado a mesma tática (LASKER, 1977, p. 164, tradução nossa).<sup>210</sup>

Exemplo disso, podemos verificar quando o rabino D. Vidal foi arguido sobre o nascimento do Messias. Ele respondeu a Benedito XIII que não se deveria considerar determinada referência de maneira literal; pois assim argumentou Maimônides e também Hasdai Crescas. Em virtude dessa explicação o papa ficou bastante nervoso e retrucou:

*“Quando viestes a esta corte, não foi para relatar o que vossos comentaristas dizem, mas o que vós mesmos dizeis. De que me valem explicações de autores antiquados? É inútil e ridículo dizer que o Messias já nasceu, mas não veio. Pois se a questão depende do mérito dos judeus, por que então ele nasceu? Que o assunto seja adiado, e que ele nasça no dia em que lhes estejam prontos e preparados”* [grifo nosso] (MACCOBY, 1996, p. 193).

A forma como a linguagem é conduzida permite que se desenvolva e estabeleça um processo de estigmatização por meio da fixação de rótulos (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.23).<sup>211</sup> Daí resulta que a atitude defensiva da Igreja na tentativa de regulamentar o pensamento humano e de eliminar o diferente e a dissidência, enfatizando o perigo de que ideias e crenças, que poderiam evoluir no sentido de minar sua autoridade, viessem ameaçar e/ou destruir a “unidade” cristã. O esforço missionário para converter judeus, “a marca da infâmia”, o ataque conta o Talmude.<sup>212</sup> Todos estes desdobramentos levaram ao isolamento dos judeus, à sua segregação, rotulação e perseguição (RICHARDS, 1993, p. 120).

<sup>210</sup> Though we do not know the success of the Jewish critique of the Christianity in stemming apostasy, the polemicists can no doubt be credited with a spirited defense of Judaism against the attack of missionaries. Since the Christian polemicists themselves resorted to popular expositions of their religion, it is not surprising that their Jewish opponents employed the same tactic.

<sup>211</sup> Em concordância com Silva (2004, p. 24), acreditamos que a eficácia da estigmatização decorre do fato de ela ser um fenômeno linguístico por excelência.

<sup>212</sup> A despeito de algumas críticas feitas aos clérigos, devemos ressaltar que a civilização ocidental recebeu muitas contribuições cristãs, diretas ou indiretas, em diversos campos. Para uma visão desse assunto, confira Woods Júnior (2008).



Na sexagésima oitava sessão do relato cristão, um ponto crucial que nos fornece a ideia de como se procurou dar um desfecho que preservasse a identidade cristã ao se apresentar a declaração do rabino Astruc, em nome de todos os judeus,<sup>213</sup> admitindo que o Talmude continha abominações e que, portanto, não mais dariam crédito a elas. “E como [...] nosso senhor o papa ordenou que a sentença proferida por ele mesmo contra o Talmude deveria ser publicada na presença de todos os judeus [...] sobre a vida dos judeus e suas relações com os cristãos” (MACCOBY, 1996, p. 210).

Desse modo, percebemos que Jerônimo apresentou um discurso que fosse ao encontro dos preceitos da fé cristã, principalmente na crença do Messias, e que de certa forma deveria ser corroborado pelos escritos dos sábios talmúdicos. A maneira como Jerônimo dispôs seus argumentos, leva-nos a acreditar que se tratava de uma tentativa de promover a conversão dos judeus a todo custo. O fato é que existem evidências que nos permitem afirmar que havia a necessidade de reafirmação da identidade cristã, a começar por Benedito XIII que ao fim da Disputa de Tortosa era considerado antipapa e estava exilado em Peníscola (Valência).

---

<sup>213</sup> Com exceção do rabino Ferrer e José Albo, que não concordaram com as tais declarações.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo historiador que se propõe analisar o Debate de Tortosa, esbarra na seguinte dificuldade: a presença da “injunção à interpretação”. Conforme Orlandi (1996, p. 89), “os sentidos nunca estão soltos. Há sempre, na injunção a significar, condições para que eles sejam x e não y, para que eles tenham uma direção, que constituam uma posição do sujeito”. Segundo Cook (2003, p. 34), “as transcrições oficiais desses procedimentos podem não reproduzir o que de fato acontecia [...] por assim dizer, mas a revisão polêmica cristã composta depois do fato”. Nisso buscamos nos documentos analisados nesta pesquisa, tanto na bula de Benedito XIII como no relato cristão da Disputa de Tortosa, o que possuem de proveitoso para a investigação historiográfica.

Com o presente trabalho esperamos ter contribuído para o enriquecimento do debate acerca do confronto religioso entre cristãos e judeus. Na medida em que o relato cristão da Disputa de Tortosa expressa diferentes concepções acerca dos quesitos necessários para o reconhecimento do Messias pelos judeus, acreditamos que os conflitos emergentes na Disputa de Tortosa agregam informações importantes para a realidade da identidade cristã no início do século XV.

Nosso principal objetivo consistiu em identificar os interesses dos clérigos em promover a Disputa de Tortosa. Por conta disso, tivemos a necessidade de investigar as temáticas correlatas e afins para cristãos e judeus, com base nos ensinamentos do “Novo” e “Antigo” Testamentos e também no Talmude. Para levar a cabo tal iniciativa, destacou-se o papel do judeu convertido Jerônimo de Santa Fé ao intervir na Disputa de Tortosa valendo-se da prerrogativa dada a ele, por Benedito XIII, como representante do lado cristão.

Diante dos argumentos levantados durante a controvérsia, vimos a necessidade de verificar a eficácia simbólica do discurso de Jerônimo. Como existiam participantes na Disputa de Tortosa que contestaram a elaboração de Jerônimo acerca do Messias, julgamos necessário analisar os modelos de crença que norteavam tanto o cristianismo como o judaísmo.

A problemática de nosso trabalho girou em torno da motivação da Disputa de Tortosa. Na busca de responder à essa questão crucial para nossa investigação, trabalhamos com a seguinte hipótese: o que motivou o desenvolvimento da Disputa de Tortosa foi a necessidade de *fortalecimento da identidade cristã* no início do século XV, graças à representação feita, por Jerônimo e Benedito XIII, dos judeus como incrédulos, obstinados em rejeitar a “verdade”, a partir dos escritos contidos no próprio Talmude.

Exemplo disso, encontramos nas atas do relato, referente à trigésima quinta sessão, mostram que, para os cristãos, “ficou claramente provado que o cativo em que se encontra o povo hebreu hoje só tem uma causa – a ingratidão e o ódio infundado que os judeus dirigiram ao verdadeiro Messias, ou seja, Cristo [...]” (MACCOBY, 1996, p. 206). Esse propósito resultou na posterior conversão de boa parte da comunidade judaica aragonesa; o que muito agradou a Benedito XIII. Entre os especialistas, que tratam da Disputa de Tortosa, é comum a discussão em torno do objetivo da disputa ser o “ataque” (disputa, confronto) aos judeus ou, então, a conversão dos mesmos ao cristianismo.

Acreditamos que um ponto de vista complementa o outro na medida em que, no decorrer desta pesquisa, apresentamos diversos trechos dos documentos que retratam tanto Jerônimo de Santa Fé como Benedito XIII bastante interessados em desenvolver argumentos a favor da interpretação cristã, sobre a Messias, em detrimento da visão contida no Talmude acerca desse assunto. Já a propósito da conversão dos judeus, é fato que Jerônimo fez viagens missionárias pelas províncias aragonesas com esse intuito ao passo que Benedito XIII via na conversão dos judeus aragoneses a “moeda de troca” para sua tentativa de permanecer como papa.

Dessa maneira, os resultados da análise desse conflito religioso confirmam nossa hipótese, como se segue.

É oportuno retomarmos as questões: Em que condições se encontrava a identidade cristã na época da disputa?

Quando nos reportamos à identidade cristã, não podemos deixar de destacar a importância de Benedito XIII no Debate de Tortosa. O pontífice estava numa situação bastante delicada, visto que era considerado um antipapa: “o pontificado de Benedito XIII em Peníscola constituía um cisma dentro do mundo cristão”. O papa Luna propôs-se a converter os judeus aragoneses, valendo-se de uma campanha antitalmúdica, como meio de fortalecer seu pontificado (ORFALI LEVI, 1987, p. 28).

Pelo fato de Benedito XIII e Jerônimo decidirem que a disputa deveria ocorrer em Tortosa e não em Alcañiz como a princípio se esperava, induz-nos a pensar que a importância da cidade que sediou o debate era estratégica, principalmente, para os planos do antipapa: a cúria pontifícia romana localizava-se em Tortosa, que sediava o palácio pontifical. Além do mais, Benedito XIII estava tentando legitimar sua ação recorrendo a um grupo de cardeais que apoiava seu objetivo de colocar “fim” ao judaísmo aragonês e assim tirar proveito de sua legitimação como sumo pontífice.

A quem coube a tarefa de conversão dos judeus visando o fortalecimento da identidade cristã?

Embora alguns judeus tenham se convertido ao cristianismo, o discurso de Jerônimo não foi capaz de impedir que os rabinos apresentassem suas tendências interpretativas diversas acerca do entendimento que faziam do Messias. Afinal, se Jerônimo acreditava que Jesus era de fato o Messias; de que lhe importava a opinião de seus antigos correligionários? Seria mais coerente pensar que a intenção de Jerônimo, ao promover a Disputa de Tortosa, estava ligada a uma tentativa de resolver o problema em relação à crise instalada dentro do próprio cristianismo, na Hispânia, em apoio a Benedito XIII.

Isso nos remete à outra questão: qual seria o interesse de Jerônimo nessa empreitada? Basta-nos lembrar que Jerônimo foi rabino e, assim, que se converteu à nova religião foi automaticamente nomeado, por Benedito XIII, bispo de Burgos. Além disso, verificamos nos documentos que toda sua atividade de conversão dos judeus, ocorrida em algumas províncias do reino aragonês, foi remunerada.

Já os rabinos, não receberam qualquer recurso financeiro dos cristãos para financiar sua estadia e manutenção em Tortosa. Esta informação também é bastante

interessante, pois a partir dela podemos inferir que a relativa facilidade de conversão dos judeus estava ligada ao fato de as comunidades judaicas aragonesas estarem sem os líderes espirituais no momento da controvérsia em Tortosa. Enquanto os rabinos estavam proibidos de deixar o recinto do debate; Jerônimo fez algumas viagens para pregar a religião cristã aos judeus.

No capítulo 3 foi possível analisar tanto a concepção de Jerônimo como a dos rabinos polemistas, que também está retratada no relato cristão acerca da disputa. De posse dos resultados da análise desse confronto religioso foi possível definir com mais propriedade o que os rabinos pensavam de Jerônimo e também da crença no Messias.

O que é possível dizer quanto à identidade dos opositores de Jerônimo? Podemos verificar que eram judeus provenientes de diversas províncias pertencentes ao reino de Aragão. Não é possível determinar o número exato de participantes, mas um pequeno grupo de rabinos permaneceu firme a sua fé de origem, sendo que os que mais se destacaram foram Astruc, Ferrer, Matatias e Albo. No entanto, alguns judeus pertencentes a notáveis famílias se converteram, segundo o relato da décima segunda sessão que diz: “os judeus apresentaram uma tréplica à resposta de mestre Ieronimus [Jerônimo], que então respondeu à tréplica. E nessa sessão, dez notáveis judeus foram batizados, junto com suas esposas e famílias” (MACCOBY, 1996, p. 203).

Depois de traçarmos o perfil dos oponentes de Jerônimo, podemos esclarecer a concepção que os judeus faziam acerca do Messias. Os rabinos entendiam que a vinda do Messias diz respeito exclusivamente aos judeus, que esperam por um Redentor, ou seja, um líder político desprovido de qualquer característica divina. Para os judeus, “todas as profecias a respeito do Messias deveriam entendidas em sentido material e temporal” (MACCOBY, 1996, p. 204). Ao contrário dos cristãos que acreditavam que a vinda do Messias “devia ser para a salvação das almas para a vida espiritual [...] e que com sua vinda o pecado de nosso primeiro ancestral foi remido e que, antes dele (Messias), todas as almas iam para o inferno” (MACCOBY, 1996, p. 205).

As evidências acerca dos polemistas judeus contrários a Jerônimo estão registradas nas atas do relato cristão, que nos informam que os rabinos não estavam acostumados com os argumentos de Jerônimo baseados na retórica. Os polemistas judeus seguiam um método baseado no pensamento “místico” de Hasdai Crescas. Os judeus questionavam a capacidade retórica de Jerônimo e esforçavam-se para ganhar prestígio dentro do debate por meio de elaboradas respostas. Eram mais abertos a uma exegese espiritual das Escrituras; assim entendiam que os *midrashim* deveriam ser interpretados como um comentário sem a necessidade de ser tomado como uma norma da Lei.

Vale lembrar que diante a exposição de Jerônimo sobre a “verdade” cristã e os erros do Talmude, os rabinos passaram a exigir que Jerônimo exibisse provas do que havia dito. Na décima quinta sessão, “foi abordada uma nova prova apresentada por mestre Jerônimo, com base em seis autênticas citações rabínicas do Talmude, dando conta de que o Messias já havia vindo”. E quanto a resposta dos judeus, consideraram que “as citações [...] deveriam ser entendidas de maneira figurativa; e também a ordem de nosso senhor o papa, para que eles esclarecessem tais figuras e dessem o nome do mestre que as havia postulado” (MACCOBY, 1996, p. 203).

Na sexagésima oitava sessão do relato cristão, um ponto crucial que nos fornece a ideia de como se procurou dar um desfecho que preservasse a identidade cristã ao se apresentar a declaração do rabino Astruc, em nome de todos os judeus,<sup>214</sup> admitindo que o Talmude continha abominações e que, portanto, não mais dariam crédito a elas. “E como [...] nosso senhor o papa ordenou que a sentença proferida por ele mesmo contra o Talmude deveria ser publicada na presença de todos os judeus [...] sobre a vida dos judeus e suas relações com os cristãos” (MACCOBY, 1996, p. 210).

Todas as evidências por nós expostas confirmam que a identidade cristã, no início do século XV, estava bastante fragilizada. Faz-se necessário recordar o contexto da época: a sede pontifical estava dividida entre Roma e Avinhão e, inclusive, havia a existência de papas rivais. Essa situação só foi, definitivamente, resolvida no Concílio de Constança. Daí que este episódio acontecera quase simultaneamente à

---

<sup>214</sup> Com exceção do rabino Ferrer e José Albo, que não concordaram com as tais declarações.

Disputa de Tortosa. Dessa forma, compreendemos que o propósito da realização da controvérsia, entre judeus e cristãos, era alcançar dois objetivos principais e complementares.

Em nossa opinião, o primeiro era comprovar a “verdade” cristã dentro dos escritos do Talmude no que respeita à crença de Jesus ser o Messias. Juntamente a esta questão, indiretamente surgira outra: na segunda parte da disputa, Jerônimo se empenhou em criticar o Talmude, considerando que está obra continha blasfemias, obscenidades e falsidades.

Em segundo lugar, levar os judeus a acreditarem que Jesus era o verdadeiro Messias, para que, assim, pudessem se converter ao cristianismo. O fato é que boa parte dos judeus se converteram. Quanto à outra parte de judeus que se manteve fiel à sua fé de origem, houve uma oposição considerável do lado cristão, com medidas restritivas de convívio, de forma a quase impossibilitar a permanência judaica no reino aragonês.

Os distúrbios de 1391 ajudam a corroborar a hipótese que defendemos. Nesta ocasião, muitos judeus perderam a vida ou então se converteram à força. Se não havia, nas fragilizadas comunidades judaicas aragonesas, lideranças rabínicas capazes e ensinar e resguardar os judeus quanto à sua fé, os pregadores cristãos itinerantes promoveram o acirramento da pressão sobre eles. Ficando comprovado que essas comunidades sofreram forte degradação; o que veio a coadunar na campanha de conversão dos judeus, que nesse caso aconteceu voluntariamente, promovida por Jerônimo e Benedito XIII, em Tortosa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação primária impressa

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.

SUÁREZ BILBAO, Fernando. **El Fuero judiego en la España Cristiana**: las fuentes jurídicas, siglos V - XV. Madrid: Dykinson, 2000.

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

PACIOS LÓPEZ, Antonio. **La disputa de Tortosa**. Madrid/Barcelona: CSIC, 1957.

### Bibliografia instrumental

BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 1996.

———. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 5, n 11, s/p, 1991, p. 173-191. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340141991000100010&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340141991000100010&script=sci_arttext)> . Acesso em: 10 jun. 2013.

———. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1987.

CITELLI, A. **Linguagem e persuasão**. 15. ed. São Paulo: Ática, 2002.

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

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2006.

———. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GONÇALVES, Ana Teresa M; ROCHA, Leandro M. Identidades e Etnicidades: conceitos e preceitos. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (orgs.). **As identidades no tempo**: ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: Edufes, 2006, p.11-31.



HALLIDAY, Tereza Lucia. **O que é retórica**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LIMA, Maria Emília Amarante Torres. Análise do discurso e/ou análise de conteúdo. In: **Psicologia em Revista**. V. 9, n. 13. Belo Horizonte, 2003.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

PINTO, Milton José. **Comunicação e discurso**: introdução à análise de discursos. São Paulo: Hacker, 1999.

SILVA, G. V da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (orgs.). **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p. 13-30.

SILVA, Tadeu T. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 7. ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 7. ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

### Dicionários, manuais e enciclopédias

AURÉLIO, Diogo P. Tolerância/Intolerância. In: ROMANO, R. (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1996, p. 179-230, v. 22.

BEINART, Haim. Joshua Lorki. In: **Jewish virtual library**, 2013. Disponível em: <[https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0013\\_0\\_12761.html](https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0013_0_12761.html)>. Acesso em: 14 jun. 2014.

BUCKLAND, A. R. Trindade. ———. In: **Dicionário bíblico universal**. São Paulo: Vida, 1981, p. 434-6.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENAU, D. (org.). **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.

COHN-SHERBOK, Dan. **The Dictionary of jewish biography**. London: Continuum, 2005.

COMAY, Joan. **Who's Who in Jewish History**: after the period of the Old Testament. 2. ed. London/New York: Routledge, 1995.

FERREIRA, Antonio Gomes. **Dicionário de português-latim**. 2. ed. Porto/Portugal: Porto, 2000.

GLIGIO, A. D. **Iniciação ao Talmude**. São Paulo: Sêfer, 2012.

HERITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, F (org.). **Foro internacional sobre a intolerância: a intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.

KESSLER, Edward; WENBORN, Neil (ed.). **A dictionary of jewish-cristian relations**. New York: Cambridge, 2005.

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

MATHIEU-ROSAY, Jean. **Dicionário do cristianismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

MANZANARES, César Vidal. Jesus/Jesus nas fontes não cristãs. In: ———. **Dicionário de Jesus e dos evangelhos**. São Paulo: Santuário, 1977, p. 162-180.

MEREU, I. A intolerância institucional: origem e instauração de um sistema sempre dissimulado. In: BARRET-DUCROCQ, F. (org.) **Foro internacional sobre a intolerância: a intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.

MCHUGH, John. Raymond Martini. The Catholic Encyclopedia. In: **Enciclopédia católica online *Omnia docet per omnia***. Disponível em: <[http://ec.aciprensa.com/wiki/Raimundo Mart%C3%AD](http://ec.aciprensa.com/wiki/Raimundo_Mart%C3%AD)>. Acesso em: 01 de abr. 2015.

ORTONA, Sandro. Antissemitismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de política**. 11 ed. Brasília: UNB, 2004. V 1. p. 39-45.

RICOEUR, P. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, F. (org.) **Foro internacional sobre a intolerância: a intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 15-19.

VINE, W. E. **Diccionario expositivo de palabras del antiguo e del nuevo Testamento exhaustivo**. Traducido y revisado por Guillermo Cook. [S.I.]: Caribe, 1999.

### Obras de apoio

BAROUH ABRAHAM, Charles. **La disputa de Tortosa... de nuevo visitada**. 27 nov. 2008. Disponível em: <http://roblesolarte.blog.com.es/2008/11/27/disputa-de-tortosa-acirc-brvbar-de-nuevo-visitada-por-sir-5118777/>. Acesso em: 14 mar. 2013.

ALMODOVA, Marcela Menossi. **O direito penal canônico**. 2004. 63 f. Monografia (Especialização em Bacharel de Direito) – Faculdade de Direito, Faculdades Integradas Antônio Eufrásio de Toledo, São Paulo. Disponível em: <<http://intertemas.unitoledo.br/revista/index.php/Juridica/article/viewFile/303/293>>. Acesso em: 1 Fev. 2015.

AMRAN, Rica. El *Tratado contra los judíos* de Jaime Pérez de Valencia. In: **Revista de História medieval**, n.15, 2009, p. 57-74. Disponível em: <[http://rua.ua.es/bitstream/10045/11592/1/Historia\\_Medieval\\_15\\_03.pdf](http://rua.ua.es/bitstream/10045/11592/1/Historia_Medieval_15_03.pdf)>. Acesso em: 15 jun. 2014.

ANTONAYA, M<sup>a</sup>. Luisa. **La literatura *adversus iudaeos***: obras de polémica religiosa: un manuscrito del siglo XV, Coruña: RUC, 1998, p. 97-102. Disponível em: <<http://ruc.udc.es/bitstream/2183/10829/1/CC%2049%20art%205.pdf>>. Acesso em: 01 abr. 2015.

BAER, Yitzhak. **Historia de los judíos en la España Cristiana**. Vol. 2. Madrid: Altalena, 1981.

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

BEL BRAVO, María Antonia *et alii*. **Diáspora Sefardí**. Madrid: Mapfre, 1992.

BEN-SHALOM, Ram. Conflict between jews e converts in Aragon following the persecution of 1391. In: **Sefarad**, vol. 73, n.1, enero-junio 2013, p. 97-131.

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

BONFIL, Robert. A leitura nas comunidades judaicas da Europa Ocidental na Idade Média. In: CAVALLO, Guglielmo & CHARTIER, Roger (org.). **História da Leitura no Mundo Ocidental**. São Paulo: Ática, 1998. v.1.

BORGER, Hans. **Uma história do povo judeu**: de Canaã a Espanha. São Paulo: Sefer. V. 1, 1999.

CAMPOS, R. C. B. **O próximo como o “outro”**: cristianismo e judaísmo na Corte imperial (Portugal, século XV). 2005, 202 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

CASTRO, Anna Carla Monteiro de. Sobre identidade e trocas culturais na “Espanha” medieval. In: **Plêthos**, 2, 1, 2012. Disponível em: <[www.historia.uff.br/revistaplethos/arquivos/vol2num1/4anna.pdf](http://www.historia.uff.br/revistaplethos/arquivos/vol2num1/4anna.pdf)>. Acesso em: 10 mai. 2013.

COOK, Michael J. A evolução das concepções judaicas a respeito de Jesus. In: BRUTEAU, B. (org.) **Jesus segundo o Judaísmo**: rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão. São Paulo: Paulus, 2003.

CRAVINHO, Graça. O mais antigo vestígio Judaico na Península Ibérica. In: **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n. 4, p. 233-242, 2004.

CUNHA, Robespierre Cardoso da. A genealogia de Yeshua. In: **Centro de Estudos Proféticos**, Ago. de 2013. Disponível em: <[http://www.centrodeestudosprofeticos.com.br/index.php?option=com\\_k2&view=item&](http://www.centrodeestudosprofeticos.com.br/index.php?option=com_k2&view=item&)

[id=80:a-genealogia-itemid=165&tmpl=component&print=1](#)>. Acesso em: 10 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. 4 pilares que provam que Yeshua é o Messias. In: **Centro de Estudos Proféticos**, 24 Set. 2012. Disponível em: <[http://centrodeestudosprofeticos.com.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=78&itemid=195](http://centrodeestudosprofeticos.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=78&itemid=195)>. Acesso em: 10 jun. 2014.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300 - 1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ELIADE, Mircea. **Historia de las creencias y ideas religiosas: de Mahoma a la era de las reformas**. Vol. III. Barcelona: Paidós, 1983.

FALBEL, Nachman. Melquisedec no Judaísmo e no Cristianismo e seu significado na disputa entre *regnum* e *sacerdotium* na Idade Média. In: **Revista de História**, São Paulo, n. 165, dez. 2011, p.333-366. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022065011>>. Acesso em 12 jun. 2014.

FALCON PÉREZ, María Isabel. “Ordenaciones” reales a ciudades de Aragón en el siglo XV. In: **España Medieval**, Madrid, n. 21, p. 271-291, 1998. Disponível em: <[www.revistas.ucm.es](http://www.revistas.ucm.es)>. Acesso em: 15 Fev. 2015.

FELDMAN, S. A. A presença do Diabo no cotidiano medieval judaico: os ritos de passagem. In: **Fênix**. V.4, ano IV, nº. 2, Abr./Mai./Jun. 2007. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br>>. Acesso em: 20 Dez. 2013.

\_\_\_\_\_. **Exclusão e marginalidade no reino de Castela: o judeu nas Siete Partidas de Afonso X**. **História** [online], São Paulo, vol.28, n.1, p. 589-620, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v28n1/21.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2012.

\_\_\_\_\_. **Os judeus no imaginário medieval: diabolização de uma minoria**. In: Tuiuti, Ciência e Cultura, n.º 11, 1999.

\_\_\_\_\_. Rei ungido a redentor da humanidade: a evolução do conceito de messias. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P., (orgs.). **As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião**. Vitória: Edufes, 2006, p. 353-366. Disponível em: <[http://www.academia.edu/5064232/Rei\\_ungido\\_a\\_Redentor\\_da\\_humanidade\\_A\\_evolu%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_conceito\\_de\\_Messias](http://www.academia.edu/5064232/Rei_ungido_a_Redentor_da_humanidade_A_evolu%C3%A7%C3%A3o_do_conceito_de_Messias)>. Acesso em: 03 Fev. 2014.

\_\_\_\_\_. Torá: polêmicas e interpretações (I). In: **Visão Judaica**. Out. 2006. Disponível em: <<http://www.visaojudaica.com.br/Outubro2006/artigos/20.html>>. Acesso em: 03 Fev. 2014.

FLUSSER, David. **O judaísmo e as origens do cristianismo: apocalíptico judeu e cristão**. Rio de Janeiro: Imago, 2000. v. 2.

\_\_\_\_\_. **O judaísmo e as origens do cristianismo: o judaísmo e cristianismo antigos**. Rio de Janeiro: Imago, 2000. v. 3.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. **A construção da imagem do converso: Castela e Aragão (séculos XIV-XV) – 2009**. 164 f. Dissertação (Mestrado em História) –

Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

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

GARCÍA Y GARCÍA, Antonius. JUDÍOS Y MOROS EN EL ORDENAMIENTO CANÓNICO MEDIEVAL. In: ACTAS DEL II CONGRESO INTERNACIONAL: ENCUESTRO DE LAS TRES CULTURAS, 2, 1983, Toledo. **Actas...** Toledo: Ayuntamiento de Toledo, 1983.

GRABOIS, A. The hebraica veritas and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century. In: **Speculum**, V. 50, 1975, p. 613-634. Disponível em: <[www.jstor.org/discover/10.2307/2855470?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21104021845671](http://www.jstor.org/discover/10.2307/2855470?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21104021845671)>. Acesso em: 15 jul. 2014.

IZIDORO, José Luiz. Interação, conflitos, e desafios na identidade do Cristianismo primitivo. In: **Revista Brasileira da História das Religiões**, V.1, 2008, p. 64-75. Disponível em: <[www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/07%20Jose%20Luiz%20izidoro.pdf](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/07%20Jose%20Luiz%20izidoro.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2014.

LACAVE, José Luis. **Juderías y sinagogas españolas**. Madrid: Mapfre, 1992.

LASKER, Daniel J. **Jewish philosophical polemics against Christianity in the middle ages**. New York: Ktav, 1977.

LE GOFF, Jacques. A percepção do espaço da cristandade pela cúria romana e a organização de um concílio ecumênico em 1274. In: ———. **O imaginário medieval**. Paris: Estampa, 1994.

———. **Os intelectuais na Idade Média**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

———. **As raízes medievais da Europa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

LOMBA, Joaquín. LOS DEBATES INTELECTUALES MEDIEVALES EN EL PENSAMIENTO JUDIO. In: ACTAS DEL XIV SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES. CONFLICTOS SOCIALES, POLÍTICOS E INTELECTUALES EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XIV Y XV. 14, 2003, Nájera. **Actas...** Nájera: IER, 4 a 8 de agosto de 2003. p. 253-283. Disponível em: <[dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=4758](http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=4758)>. Acesso em: 10 abr. 2013.

MALAMAT, A. *et. alii*. **Historia del pueblo judio: la Edad Media**. Madrid: Alianza, 1988.

MEYERSON, Mark D. **Jews in iberian frontier kingdom: society, economy and politics in Morvedre (1248-1391)**. Leiden: Brill, 2004.

MITRE FERNANDEZ, Emilio. **De los pogroms de 1391 a los ordenamientos de 1405**. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, 1994.

MOORE, R. I. **The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe**. 2. ed. Australia: Blackwell, 2007.

NICLÓS ALBARRACÍN, José Vicente. **Profiat Durán**: cinco cuestiones debatidas de polémica. Madrid: Aben Ezra, 1999.

NOVIKOFF, Alex J. **The Medieval Culture of Disputatio**: Pedagogy, Practice, and Performance. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2013. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctt4cqh4x>>. Acesso em: 14 jun. 2013.

O'GRADY, J. **Heresia**: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo. São Paulo: Mercury, 1994.

ORFALI LEVI, Moisés. **El tratado "De Iudaicis erroribus ex Talmud" de Jerónimo de Santa Fe**: introducción general, estudio y análisis de las fuentes. Madrid: CSIC, 1987.

———. Jerónimo de Santa Fé y la polémica cristiana contra el Talmud. In: **Anuario de studio hebraico X**, 1984, p. 157-178.

———. **Los conversos españoles en la literatura rabínica**: problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982.

PACIOS LÓPEZ, Antonio. **Introdução**: La disputa de Tortosa. Madrid/Barcelona: CSIC, 1957.

PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue**: a study in the origins of anti-Semitism. New York: Hermon, 1974. Disponível em: <<https://ia600208.us.archive.org/0/items/conflictofthechu012717mbp/conflictofthechu012717mbp.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2013.

POLIAKOV, Leon. **De Cristo aos judeus da corte**: História do anti-semitismo. V. I. São Paulo: Perspectiva, 1979.

———. **De Maomé aos Marranos**: História do anti-semitismo. V. II. São Paulo: Perspectiva, 1996.

POR QUE OS JUDEUS NÃO ACREDITAM EM JESUS? In: HA'AZINU (coord.). **Estudo das Escrituras**, 27 de Mai. 2010. Disponível em: <[http://centrodeestudosprofeticos.com.br/por\\_que\\_os\\_judeus\\_nao\\_acreditam\\_em\\_jesus-uma\\_resposta\\_judaica\\_messianica.pdf](http://centrodeestudosprofeticos.com.br/por_que_os_judeus_nao_acreditam_em_jesus-uma_resposta_judaica_messianica.pdf)>. Acesso em: 15 Jun. 2014.

RÁBADE OBRADÓ, M. Pilar. Judeoconversos e inquisición. In: NIETO SORIA, J. M. (coord.) **Orígenes de la monarquía hispánica**: propaganda y legitimación (1400-1520). Madrid: Dykinson, 1999.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ROMANO, David. **La ciencia hispanojudía**. Madrid: Mapfre, 1992.

RUBENSTEIN, Richard. E. **Quando Jesus se tornou Deus**. Rio de Janeiro: Físus, 2001.

RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.

SABATÉ, Flocel. A Coroa de Aragão: identidade e especificidade política e social. In: **Revista Signum**, [S.l], v. 14, n. 2, p. 54-72, 2013. Disponível em: <[www.abrem.org.br/revistasinum/.../104](http://www.abrem.org.br/revistasinum/.../104)>. Acesso em 15 Fev. 2015.

SANCOVSKY, Renata R. **Inimigos da Fé: judeus, judaizantes e conversos**. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

SANTALA, Risto. **El Mesías en el Antiguo Testamento a la luz de los escritos rabínicos**. Traducido del inglés por Darrell Clingan. Finland: Kaivokatu, 1992. Disponível em: <[www.ristosantala.com/rsla/MesiasAntiquo\\_Esp.pdf](http://www.ristosantala.com/rsla/MesiasAntiquo_Esp.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2014.

SAINZ DE LA MAZA, Carlos N. Una fuente no doctrinal de Alfonso de Valladolid. In: **Medievalia**, 38, 2006, p. 11-21. Disponível em: <[www.revistas.unam.mx/index.php/.../article/.../2693](http://www.revistas.unam.mx/index.php/.../article/.../2693)>. Acesso em: 01 de abr. de 2015.

———. De Pedro Alfonso a Abner-Alfonso: orto y cénit converso de la apologética antijudía medieval. In: Cuadernos de Filología Hispánica, n.15, p. 271-288. Servicio de Publicaciones, UCM. Madrid, 1997. Disponível em: <[www.revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/.../12862](http://www.revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/.../12862)>. Acesso em: 01 de abr. de 2015.

SAPERSTEIN, Marc. Judeus e Cristãos: intolerância e competição criativa na Idade Média. In: **Jewish-Christian Relations: insights and issues in the ongoing Jewish-Christian Dialogue**. Inglaterra: Cambridge University, 2003. Disponível em: <[http://www.jcrelations.net/Judeus\\_e\\_Cristos\\_Intolerancia\\_e\\_Competicao\\_Criativa\\_na\\_Idade\\_Media.2752.0.html?&L=3](http://www.jcrelations.net/Judeus_e_Cristos_Intolerancia_e_Competicao_Criativa_na_Idade_Media.2752.0.html?&L=3)>. Acesso em: 20 abr. 2012.

SCARDELAI, D. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu**. São Paulo: Paulus, 2008.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e Cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. Tradução: Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: Edusp, 1987.

SUÁREZ BILBAO, Fernando. CRISTIANOS CONTRA JUDÍOS Y CONVERSOS. In: **ACTAS DEL XIV SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES. CONFLICTOS SOCIALES, POLÍTICOS E INTELLECTUALES EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XIV Y XV**. 14, 2003, Nájera. **Actas...** Nájera: IER, 4 a 8 de agosto de 2003, p. 445-482. Disponível em: <[dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=4758](http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=4758)>. Acesso em: 10 abr. 2013.

———. La comunidad judía y los procedimientos judiciales en Baja Edad Media. In: **Cuadernos de Historia del Derecho**, n. 2, Madrid: Complutense, 1995, p. 99-132.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. **Benedicto XIII**. Barcelona: Ariel, 2002.

———. Puntualizaciones en la trayectoria del antijudaísmo hispano. In: VALDEÓN BARUQUE, Julio (org.). **Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo**. Valladolid: Ámbito, 2004.

———. **La expulsión de los judíos de España**. 2. ed. Madrid: Mapfre, 1992.

TEDESCHI, Mario. **Polémica y convivencia de las tres religiones**. Madrid: Mapfre, 1992.

TRACHTENBERG, Joshua. **The devil and the jews: the medieval conception of the jew and its relation to modern anti-Semitism**. USA: Varda, 2001.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. El siglo XIV: la quiebra de la convivencia entre las tres religiones. In: ——(org.). **Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo**. Valladolid: Ámbito, 2004.

VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del. **Obras completas de Jerónimo de Santa Fé**. Madrid: Aben Ezra, 2006.

VIANNA, Luciano José; COSTA, Ricardo da. Jaime I, o Conquistador (1213- 1276). In: **Instituto brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon LLull)**, 2010. Disponível em: <[http://www.ramonlull.net/sw\\_instituto/l\\_br/jaumeconquistador.htm](http://www.ramonlull.net/sw_instituto/l_br/jaumeconquistador.htm)> Acesso em: 15 jul. 2014.

WOLFF, Philippe. The 1391 Pogrom in Spain: Social Crisis or Not? In: **Past & Present**. Oxford, n. 50, p. 4-18, Feb, 1971. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/650241>>. Acesso em: 08 jun. 2013.

WOODS JÚNIOR, Thomas E. **Como a Igreja Católica construiu a civilização Ocidental**. São Paulo: Quadrante, 2008.



**ANEXO-** Mapa da Península Ibérica na Idade Média Tardia

FONTE: MEYERSON, Mark D. **Jews in iberian frontier kingdom: society, economy and politics in Morvedre (1248-1391)**. Leiden: Brill, 2004, p. 18.