

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

O próximo como o “*outro*”:

Cristianismo e Judaísmo na *Corte Imperial*

(Portugal, Século XV)

Rita de Cássia Boeira Campos

Dissertação apresentada como requisito parcial e último para a obtenção do grau de Mestre em História, no Programa de Pós-Graduação em História/UFRGS, sob a orientação do Prof. Dr. José Rivair Macedo.

Porto Alegre

2005

AGRADECIMENTOS

Preciso agradecer a muitas pessoas, pois sem elas não teria conseguido concluir esse trabalho. Lamento não ter espaço para citar todos os que contribuíram e me ajudaram nesses dois anos.

À professora Cybele Crossetti de Almeida, pelo incentivo, e por ter acreditado. Ao professor José Rivair Macedo, pela orientação e paciência. Aos colegas e amigos do curso, do GT de Medieval e da Escola Otero Paiva, pela ajuda, pelas trocas valiosas de idéias: Carlinda, Rafael, Silvia, Marina, Graciela, Márcia, Francisca, Nelci e Maria Cristina. Ao senhor Antonio Xavier Balbé, que gentilmente leu e contribuiu para a redação final do trabalho. Aos funcionários, estagiários e bibliotecárias do Sistema de Bibliotecas da UFRGS, pela gentileza, por facilitarem a pesquisa, o acesso e a consulta do material bibliográfico. E aos meus pais e avós, por serem a minha inspiração para seguir além dos obstáculos.

RESUMO

Propomos uma leitura da *Corte Imperial*, obra portuguesa anônima de polêmica religiosa, escrita no século XV. Os judeus ali são apresentados como feios, demasiadamente falantes, sendo desqualificados e reduzidos ao silêncio. A obra coincide com a promulgação de leis anti-semitas em Portugal e com o fim da convivência inter-religiosa na Península Ibérica. A *Corte Imperial* segue as regras da retórica clássica para convencer seus leitores das verdades cristãs, com argumentos baseados na razão, nas Santas Escrituras, em várias obras teológicas e nas características morais e físicas dos participantes no debate, pois conforme a estética moral, o belo, o bem e a verdade são atributos divinos.

ABSTRACT

Propose a reading of the *Corte Imperial*, anonymous portuguese work's religious controversy, writing in the 15th century. The jews in its, are introducing as ugly, too much talkatives, being disqualifies and reducing to silence. The book coincide with the promulgate of anti-Jews laws in Portugal and with the end of the familiarity inter-religious in the Iberian Peninsula. The *Corte Imperial* follow the retorical classic rules for convince its reader of the christian trues, with arguments based in the reason, Holly Scriptures, several theologies works, moral and physics characteristics of debate's participants, as, according to moral esthetic, the beautiful, well and true were divinal attributes.

SUMÁRIO.

<i>RESUMO</i>	3
<i>ABSTRACT</i>	4
<i>INTRODUÇÃO</i>	8
<i>1 A Arte da Conversão</i>	28
1.1 Introdução	28
1.2 A Literatura Controversista, a Instrução na Fé e a Conversão	29
1.3 As origens remotas da literatura polêmica cristã: a ruptura com o judaísmo	33
1.4 As mutações das polêmicas religiosas durante a Idade Média	40
1.5 A Literatura Controversista em Portugal	48
1.5.1 A Fé única no “Livro das Três Crenças”	52
1.6 Raimundo Lúlio e as Polêmicas Religiosas	55
1.6.1 Livro do Gentio e dos Três Sábios	57
1.7 As possibilidades da conversão e quando ela não é possível	69
1.8 Conclusão	73
<i>2 A convivência possível</i>	76
2.1 A Corte Imperial e seu contexto histórico	76
2.2 Política e Religião em Portugal na Baixa Idade Média	82
2.3 A submissão como garantia da convivência pacífica	86
2.4 A distribuição desigual da Justiça	91

2.5	A sociedade como um corpo social e a exclusão como profilaxia social _____	99
2.6	A crise geral do século XIV e o lento desmoronar da convivência inter-religiosa _____	103
2.7	Papel da Liturgia na Difusão do Antijudaísmo _____	108
2.8	Conclusão _____	114
3	<i>Apocalípticos e controversistas no fim da Terra</i> _____	117
3.1	Alegoria e tradição _____	117
3.2	A presença da mensagem apocalíptica na Península Ibérica _____	122
3.3	As cortes do Imperador Celestial _____	126
3.4	O Imperador Celestial e a Rainha Católica _____	128
3.5	O triunfo da Igreja Militante. _____	132
3.6	A Sábia Rainha e seus antagonistas _____	139
3.7	Entre as coisas do mundo e as coisas espirituais. _____	147
3.8	É preciso livrar-se do peso dos bens materiais para ver a Luz divina _____	150
3.9	A servidão judaica _____	153
3.10	Estética e juízo de valores na Corte Imperial _____	157
3.11	O domínio da palavra: entre o falar e o calar _____	163
3.12	O Silêncio como resistência e sobrevivência _____	171
3.13	Conclusão _____	178

<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	180
<i>APÊNDICES</i>	187
A. Literatura Polêmica	187
B. Manuscritos Polêmicos em Portugal	190
<i>Bibliografia</i>	191
Fontes Primárias	191
Fontes Secundárias	192
Obras consultadas	193

INTRODUÇÃO

Nossa principal fonte, a *Corte Imperial*¹, pode ser classificada como obra de polêmica religiosa, pois descreve um debate envolvendo a Rainha Católica (personificação da Igreja Católica), filósofos pagãos, judeus e muçulmanos. O principal objetivo desse debate, segundo seu próprio autor, é tratar “*de grandes cousas e de muy altas questões, asy como da essencia de Deus e da Trindade e da encarnaçom divinal e doutras materias proveitosas pera conhecer e entender o Senhor Deus...*”² Dela restou apenas um códice, conservado na Biblioteca Municipal do Porto (manuscrito n.º 803), publicado pela primeira vez em 1910, com preâmbulo de José Pereira de Sampaio, e novamente em 2000, sob direção interpretativa de Adelino de Almeida Calado, pela Universidade de Aveiro³.

Como a *Corte Imperial* é uma obra anônima, podemos apenas inferir que talvez tenha sido escrita por um monge, ou alguém ligado ao clero, por seus conhecimentos teológicos e por sua defesa da vida ascética como único meio de conhecer Deus⁴. Há um consenso entre os estudiosos, de que ela foi escrita entre os séculos XIV e XV, datação

¹ Corte Enperial: edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade, 2000. Baseado no manuscrito no. 803 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, preferimos usar no corpo do texto a forma moderna “*Corte Imperial*”, e não a forma arcaica.

² Idem, p. 9.

³ Idem.

⁴ Em diversos momentos da obra, o autor defende a necessidade de abandonar as coisas do mundo para alcançar esse fim, conhecer Deus, especialmente em: Corte Enperial, op. cit., p. 10-11.

baseada no arcaísmo lingüístico, na letra gótica do manuscrito, nas fontes documentais citadas por seu autor, e nos dados biográficos de seu possuidor: D. Afonso Vasquez de Calvos, que foi morador do Porto e criado do Duque de Bragança em 1442 e em 1454, e obteve do rei a isenção do “*privilégio de ser vereador, nem ter algum ofício na cidade*”⁵.

A obra caracteriza-se por ser uma compilação de diversos textos literários e tratados religiosos, traduzidos para o português. Sua unidade e coerência interna são garantidas pela representação alegórica e a forma dialogal. Entre os escritores consultados, ou que inspiraram o autor, podemos citar o francês Nicolau de Lyra (1270-1340), o catalão Raimundo Lúlio (1235-1315), Santo Isidoro de Sevilha (c. 560-636), e também obras como *De Vetula*, do Pseudo Ovídio, poema atribuído ao francês Richard de Fournival (século XIII), e livros árabes como o *Alcorão* e o *Bucari*⁶. De nossa parte, gostaríamos de acrescentar nessa lista a influência de filósofos como Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Aristóteles. Sobre a influência dos textos islâmicos na *Corte Imperial*, não conseguimos até o momento rastreá-la, ou mesmo fazer uma confrontação textual. O que podemos deduzir é que própria estrutura da obra assemelha-se a dos tratados islâmicos, visto que o conteúdo da *Suna* se organiza em: 1) Confissão da Unidade de Deus, 2) Oração e 3) a Lei e regulamentos morais, e a *Corte Imperial* se divide em 1) Unidade de Deus, 2) Revelação, onde se desenvolvem questões referentes a interpretação bíblica e a natureza de Jesus Cristo e a Santíssima Trindade; 3) sobre a falsidade da fé de Maomé, os 10 Mandamentos e os sacramentos da Igreja.

⁵ SLEIMAN, Michel. As reais cortes da Corte Enperial in: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). A Literatura Doutrinária na Corte de Avis. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 6-7.

O debate representado na obra tem por principal objetivo a conversão e a instrução acerca da doutrina católica, tendo como ponto de partida o confronto de posições diferentes, levantando possíveis objeções, para depois refutá-las, comprovando a superioridade do catolicismo diante das outras crenças religiosas.

O discurso presente na *Corte Imperial* pode também ser considerado uma ‘*apologia*’, pois pretende justificativa ou defender determinada posição. Mas é fato que a ação de defesa ou justificação de uma opinião, traz como pressuposto duvidar da veracidade das opiniões contrárias. Por ter essas características, as obras apologéticas tendem a se confundir com as de polêmica, que se caracterizam por ser um debate em si. Ambos os gêneros têm em comum o fato de só poderem estar presentes num ambiente onde coexistam opiniões diferentes e discordantes. Assim, a literatura polêmica também pode ser denominada literatura controversista.

A existência da literatura polêmica ou controversista indica, no entanto, a afirmação de um henoteísmo, que se caracteriza por uma tendência crescente em direção ao único, à afirmação de uma Verdade única⁷, condenando as demais versões ao estatuto de falsidade. Essas demais versões podem também ser classificadas de forma hierárquica em relação à Verdade: algumas, consideradas parciais, são atribuídas aos judeus do Antigo Testamento, ou aos filósofos clássicos, a exemplo de Platão ou Aristóteles; outras têm a indicação de corrompidas, e nestas figuram as opiniões dos judeus medievais, muçulmanos ou hereges.

⁶ Idem, p. 14-18.

⁷ DURKHEIM, Émile; et MAUSS, Marcel. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives (1903). In: MAUSS, Marcel. Oeuvres. Paris: Éditions de Minuit, 1969, V. 2: Représentations Collectives et Diversité des Civilisations, p. 80.

Já no caso dos pagãos, havia ainda a possibilidade da Verdade ser ignorada. Essa leitura etnológica ultrapassaria o período medieval, podendo ser encontrada também nos tratados renascentistas portugueses que descrevem as terras descobertas, nos quais o *outro* é descrito como uma “*falha/falta*” e não em termos de diferença⁸.

Esse processo de definir e ordenar as diferentes opiniões sobre o sagrado, e separá-las hierarquicamente conforme um princípio universal, trata-se de uma classificação⁹. Conforme Durkheim e Mauss, a tendência quase universal dos homens classificarem os seres, não é uma propriedade inata, pelo contrário, é produto de um desenvolvimento histórico¹⁰. Cada sistema de classificação tem uma lógica própria e uma relação com a organização social que lhe dá origem¹¹. Esse processo classificatório, que visava identificar e ordenar a sociedade segundo um único princípio lógico, a Verdade ou a Fé em Cristo, parece ter precedido as perseguições e exclusão das minorias em Portugal, daí haver uma coincidência temporal entre o investimento nos estudos, produção e difusão das obras polêmicas, e um aumento do sentimento antijudaico.

Durante o período medieval, o cristianismo e seu conjunto de crenças seria a base da identidade ocidental e princípio pelo qual o mundo era compreendido, partindo da concepção de que Deus havia criado todas as coisas para um fim, “*prinçipalmente pera elle seer entendido e renenbrado e amado*”¹². Esse objetivo, porém, não pode ser alcançado por todas as criaturas, porque Deus criou os seres diferenciados, “*criou o entendimento dos*

⁸ BARRETO, Luís Filipe. Caminhos do Saber no Renascimento Português: estudos de história e teoria da cultura. Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1986, p. 24-25.

⁹ Idem, p. 14.

¹⁰ Idem, p. 17.

¹¹ Idem, p. 20-30.

angeos e dos homens e o estinto natural das outras cousas, quy he hu(m) começo per quy as cousas naturaees son regradas per suas obras naturaes segundo sua espeçia e natura”¹³.

A Rainha, assim, distingue a existência de dois conjuntos diferentes no mundo: um, formado pelos que possuem o entendimento (racional), como os anjos e os homens, e outro, formado pelas coisas naturais, que são regidas pelo instinto e reguladas conforme sua espécie e natureza: “*asy como o fogo, quy há estinto natural pera qeimar e aqueutar, em semelhança do entendimento, e bem asy a arvor quy há estinto naturall pera creçer e fazer fruyto*”¹⁴. Essa classificação reflete o dualismo presente no período medieval, entre o mundo espiritual e o mundo material; de um lado os anjos e os homens, de outro as coisas do mundo. Isso torna o homem um ser deslocado, seu lugar não é permanecer junto do mundo, pois foi feito para amar e entender a Deus¹⁵, mas para alcançar seu fim é preciso que ele se livre

“da coydaçom de todollos pecados e dos coydados deste presente segre. Ca nom pode seer que a alma ocupada em nos cuydados mundanaaes mereça o dom e graça da verdadeira sabedoria nem seja geerador dos sentidos sprituaaes”¹⁶.

Mesmo o autor da *Corte Imperial*, apesar de todo o conhecimento que demonstra ter sobre a doutrina, na obra afirma “*Ca as palavras do homem nom som perfeitas pera falar propriamente de Deus porque os homens nom som perfeitos pera entender nem pera recontar as cousas que som en Deus*”¹⁷. Desse modo, apesar de que o objetivo inicial seja

¹² *Corte Imperial*, op. cit., p. 146.

¹³ *Idem*, p. 144.

¹⁴ *Idem*, p. 144-145.

¹⁵ *Idem*, p. 132 e 145.

¹⁶ *Idem*, p. 16.

¹⁷ *Idem*, p. 11.

tratar de assuntos importantes como “*da essencia de Deus e da Trindade e da encarnaçom divinal e doutras materias proveitosas pera conhecer e entender Deus*”¹⁸, esse mesmo conhecimento não é perfeito, pois como o próprio Gentio confirma, “*Raynha sabedor, asaz avedes dito de Deus que cousa he pera quem nom pode entender*”¹⁹. Ao contrário dos homens, Deus

“comprende a essencia criada, em guysa que nom ha cousa nem parte pequena nem grande em todallas cousas criadas que a esençia de Deus nom comprehenda. E porem he Deus em todas parte e pontos de totalas cousas criadas en todo e per todo. E porem se pode dizer que Deus he em todo lugar e fora de lugar essencialmente e presencialmente...”²⁰

O fato de Deus estar presente em toda a criação, que passa a ser vista como um “*espelho do pensamento divino*”²¹, permitiu aos homens medievais encontrarem uma brecha para conhecer a vontade divina, embora limitada pela imperfeição da natureza humana. Segundo Eco, o espírito medieval seguia o princípio inspirado nas palavras de São Paulo aos Coríntios: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (agora vemos obscuramente, como através de um espelho; depois veremos diretamente)²². O mesmo princípio de espelhos e relações de analogia foi utilizado por Santo Agostinho (354-430) e pelo Pseudo Dionísio (século VI) para descreverem o reino dos céus ordenado hierarquicamente, espelhando as divisões e privilégios da sociedade terrena. Esse mesmo pensamento serviu de base para defender a Ordem terrestre contra as reivindicações por mudanças, ou anti críticas contra as relações sociais estabelecidas, pois como eram um espelho da Ordem Celeste, não poderiam ser mudadas.

¹⁸ Idem, p. 9.

¹⁹ Idem, p. 37.

²⁰ Idem, p. 37.

²¹ ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 374-375.

Esse princípio, a cultura medieval teria herdado do pensamento platônico. Segundo Platão (427-347 a.C.), quando estamos no mundo, não alcançamos o verdadeiro conhecimento, percebemos apenas sombras. Em Fedro, o filósofo propõe que as almas que se mantêm livres das paixões terrenas são capazes de ascender, experimentando a alegria suprema de contemplar as realidades celestiais e a Verdade pura. Mas nem todas conseguem vislumbrar as Verdades celestiais, por isso afirma que haveria uma hierarquização das almas conforme o acesso que elas têm às verdades divinas: uma alma de primeiro grau, capaz contemplar o maior número de verdades possíveis, se tornaria, na Terra, um filósofo, um esteta ou um músico; as de segundo grau, reis, guerreiros e assim por diante na escala social, até relacionar os artesãos e camponeses com as almas de sétimo grau, que vislumbram, portanto, menos verdades que as de primeiro grau; e, por último, cita as almas de *nono grau*, que correspondem aos tiranos, que oprimem o povo²³.

A tradição medieval recebeu o legado do platonismo, pelos escritos de Plotino (c. 204-270), Santo Agostinho (354-430), e do Pseudo Dionísio, este último considerado o autor dos tratados *Da hierarquia celeste* e *Da hierarquia eclesiástica*²⁴, obras que projetam uma definição de paz ligada a ordem e estabilidade, divinizando a autoridade e a desigualdade dentro da *ordo*.

Para Santo Agostinho, existia na Igreja uma Ordem semelhante à presente nos exércitos, com relações de autoridade e subordinação, cuja imagem lembra também uma

²² ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Globo, 1989, p. 71.

²³ PLATÃO, Fedro. Lisboa: Guimarães, 1986, p. 58-62.

²⁴ DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 136-137.

procissão: “*Na Igreja estabelece-se uma ordo, uns vão à frente, outros seguem, estes imitando os primeiros. Mas os que dão o exemplo aos que vêm após, não seguem ninguém? Se não seguem ninguém, perdem-se*”²⁵. No tratado *Da hierarquia celeste* está presente o princípio de que cada um está colocado numa posição, que é preciso manter, não deixando as fileiras, das quais pode ser elevado pelas iluminações divinas, na medida das suas forças, à imitação de Deus; segundo esse sistema “*aqueles que estão à frente promovem a purificação dos outros*”²⁶.

O bispo Gerardo de Cambrai (século XI) em seu discurso contra os hereges, convida a observar as milícias celestes, nas quais também existe a desigualdade: “*há anjos, há arcanjos que manifestadamente não são iguais, que diferem uns dos outros em poder e em ordem*”²⁷. O prelado estaria combatendo, sobretudo, a idéia defendida pelos heréticos, segundo a qual os homens poderiam purificar-se sozinhos, sem a intermediação dos padres, fato impossível devido ao pecado, que determinava a desigualdade²⁸, conforme havia afirmado Gregório, o Grande (590-604):

“*Ainda que a natureza gere todos os homens iguais (...), a falta subordina-os uns aos outros conforme a ordem... variável dos méritos...; esta diversidade, que procede do vício, é estabelecida na igualdade, embora ela seja exigida diferentemente, a uns e outros*”²⁹.

Ao se considerar que a ordem possui uma origem divina, os fatores da desordem advém das armadilhas do demônio³⁰. Por outro lado, qualquer alteração na *Ordem* poderia

²⁵ Idem, p. 87.

²⁶ Idem, p. 138.

²⁷ Gerardo de Cambrai, apud. DUBY, G. *As Três Ordens*, op. cit., p. 49.

²⁸ Agostinho (354-430) no seu *Contra Fortunatum* aproximou a concepção de peccatum (pecado) e de poena (pena), numa “visão puramente moral do mal, e conduz, por seu lado, a uma visão penal da história: não existe alma injustamente precipitada na infelicidade”. RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, SP: Papirus, , 1988, p. 33.

²⁹ Gregório, o Grande, apud. DUBY, G. *As Três Ordens...*, op. cit., p. 49.

³⁰ Idem, p. 152.

ser vista como um atentado contra a vontade divina. Em parte, é em nome da manutenção da Ordem que os clérigos denunciavam a avareza e a usura que levavam a outros pecados como a fraude, o roubo, a usurpação e a simonia. A partir do século XII, a expansão comercial e o aumento da circulação da moeda provocam rupturas na Ordem, com o surgimento de novos ricos³¹, que podiam comprar seus títulos de nobreza.

A Igreja considerava condenável e subversiva a atitude daqueles que não se conformavam com a vontade divina e buscavam formas de burlar a Ordem. Esse era o caso dos judeus, que, pelo comércio e pela usura, haviam acumulado riquezas; diante desse fato, o papa Inocêncio III (1198-1215) teria afirmado que “*os judeus haviam invertido a ordem natural – o cristão livre se tinha tornado o servo do escravo judeu, e o governo devia restaurar a natureza...*”³².

Segundo uma tradição que remontava aos pais da Igreja e que foi retomada nos tratados polêmicos como a *Corte Imperial*, os judeus não conseguiam alcançar um conhecimento das coisas divinas, por estarem mais inclinados às coisas materiais, e, por isso, tinham acesso a uma Verdade parcial ou corrompida³³. Eles, conforme o princípio de que o pecado determina a desigualdade, deveriam ocupar uma posição subalterna dentro da sociedade cristã, sendo reduzidos, se possível, ao estatuto de servos, por carregarem a *mancha* do Pecado Original, por não terem recebido o batismo e, principalmente, a partir

³¹ CARRETO, Carlos F. Do Verbo à Literatura ou as ambivalências do signo usurário na ficção medieval. Conferência apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, (17/09/2004, mimeo), p. 6-9.

³² JOHNSON, Paul. História dos Judeus. São Paulo: Editora Imago, 1989, p. 222.

³³ Saint Augustin, *Le Magistère Chrétien: De catechizandis rudibus, De doctrina christiana*. Paris: Desclée de Brouwer et cie, 1949, p. 37.

do século XIII, pelas acusações de blasfêmia, de terem matado Cristo e pertencerem ao Diabo³⁴.

Na opinião de Inocêncio III, a Ordem terrestre estava abalada, e cabia às autoridades restabelecê-la, visto que uma das principais funções reais na Idade Média, era a manutenção da paz estável e da unidade social, pela administração da justiça³⁵. Dessa forma, no IV Concílio de Latrão (1216), convocado pelo mesmo pontífice para restaurar a Ordem no mundo, determinou diversas medidas contra os judeus, como a proibição da usura sob pena de cessar o comércio entre judeus e cristãos, até a reparação dos prejuízos, o uso do distintivo, e a proibição de sair em público na Páscoa; aconselhava ainda aos príncipes seculares, tomar em medidas apropriadas para que eles parassem de blasfemar, e determinava, que:

“Seria um absurdo deixar os blasfemadores de Cristo exercerem qualquer poder sobre os cristãos. Esse decreto tomado aqui em consideração, que remonta ao Concílio de Toledo, nós o renovamos, em razão da audácia dos transgressores, interditando de confiar os cargos públicos aos judeus, para que não tenham pretexto para agir contra os cristãos”³⁶.

Essas ordens ditadas pelo Concílio foram repetidas na legislação castelhana como as *Siete Partidas* (1256-1263)³⁷, sendo retomadas o *Ordenamiento de Alcalá* (século XIV) e

³⁴ O Livro das Tres Creencias ou Tratado Theologico; in: ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 655-732. Ver também, DELUMEAU, Jean. Os Agentes de Satã: II. O judeu, mal absoluto; in: O medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, p. 279-309, 1989.

³⁵ ALMEIDA, Cybele Crossetti. Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X. Anos 90, Porto Alegre, no. 16, p. 14, 2001/20002. ROSENFELD, Katharina Holzermayr. A história e o conceito na literatura medieval: problemas de estética. São Paulo: Brasiliense, p. 81-83, 116, 1986.

³⁶ CHÉLINI, Jean. Histoire Religieuse de l'Occident Médiéval. Paris: Libraire Armand Colin, 1968, p. 367-368.

³⁷ Principalmente o título XXIII: dos judeus, Sétima Partida, in: AFONSO X, O SABIO. Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alfonso El Nono. Salamanca: Casa de Andrea de Portonariis, 1565. 4 vols.

no código português das *Ordenações Afonsinas* (século XV)³⁸. Tanto o texto da legislação, como a literatura polêmica, vinculam os judeus à morte de Cristo, mencionam que estavam inclinados à blasfêmia, e que deveriam carregar a marca da infâmia, procurando legitimar a lista de atos discriminatórios que pretendem impor às comunidades judaicas.

Os mesmos argumentos anti-semitas, repetidos na literatura polêmica e na legislação, estavam também presentes nos tratados contra os hereges e leprosos, coincidindo com a linguagem clerical dirigida contra os que não detinham o saber erudito, os *illiteratus, idiotas, rusticus*³⁹. Nesses escritos, as categorias dos *heréticos, judeus* e *leprosos* tornam-se intercambiáveis ao representarem a ameaça da presença diabólica no mundo, trabalhando para subverter a Ordem Cristã e trazer o caos⁴⁰. Esse processo de ‘*categorização*’, e conseqüente construção de estereótipos das vítimas de perseguição, foi acompanhado pela retomada e expansão dos estudos clássicos pelas escolas monacais e episcopais. Na Alta Idade Média, o saber e as letras foram monopolizados pela Igreja; segundo Macedo, essa situação começa a se transformar

“partir do século XII, momento de ápice do sistema feudal, a nobreza, em decorrência das transformações gerais pelas quais passava, principiou a buscar sua própria identidade cultural, resgatando temas, idéias e valores até então mantidos no domínio da tradição oral”⁴¹.

Deste modo, multiplicaram-se as formas de expressão da literatura profana, como a epopéia, a poesia lírica, o romance e o conto⁴². Diante da ameaça de dispersão ou caos decorrente da multiplicação das significações proporcionada pela difusão da matéria

³⁸ Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro II. Coimbra: impresso na Real Imprensa da Universidade, 1792, 421-423, 455-456, 471-476, 498-506.

³⁹ MOORE, Robert Ian. *The formation of a persecuting society*. Oxford: Blackwell Publishing, 1990, p. 139.

⁴⁰ *Idem*, p. 65.

⁴¹ MACEDO, José Rivair. O historiador e a Literatura Medieval. *Consciência: Revista Cultural, Técnica e Científica da UESB*. Vitória da Conquista, no. 7, 1997, p. 53.

escrita, os clérigos iriam defender a necessidade de regular o uso da língua. Carreto lembra que “*em Deus, o Verbo coincide com a Verdade, desvendando-se como Centro e Unidade* (S. João, I, 1-3)”⁴³. O autor, ao analisar a questão do silêncio em oposição à palavra na poesia medieval, demonstra que existe uma preocupação em defender um silêncio visto como iniciação ao saber, para evitar a dispersão do *multiloquium*:

“Sem esta escuta atenta, as palavras perdem-se e (des)gastam-se, levadas pelo vento (...), pelo que corremos sempre o risco de confundir a verdade (que é também verdade do conto, de ficção) com o sonho ou a fábula (...) que a tradição associa frequentemente à mentira”⁴⁴.

Os retóricos e teólogos medievais procuravam evitar a perda de contato das palavras com a Verdade, lembrando a necessidade de guardar a língua da dispersão. “A linguagem humana é... marcada pela degradação e o afastamento em relação à unidade divina, a língua materna (românica) será, à partida, susceptível de uma maior desconfiança”⁴⁵, sendo que a escrita em vernáculo poderia ser considerada uma subversão da Lei e da Teologia. O que estava em jogo era a autoridade, o domínio e o uso da palavra. Vimos, anteriormente, que os hereges franceses do século XI acreditavam ser possível aos homens alcançarem a salvação sem a Igreja, e, portanto, contestavam a autoridade da Palavra proferida por ela.

Coincidentemente, a maioria dos exemplos de literatura polêmica nos séculos IX ao XII, relacionada por Pontes, é de origem francesa⁴⁶, região atemorizada pela ameaça herética e pela dispersão da palavra, provocada pelo desenvolvimento da literatura profana,

⁴² Idem, p. 54-59.

⁴³ CARRETO, Carlos Clamote. *Figuras do Silêncio: do inter/dito à emergência da palavra no texto medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996, p. 207.

⁴⁴ Idem, p. 233.

⁴⁵ Idem, p. 234-235.

situação na qual, sem dúvida, havia a necessidade de defender a superioridade dos dogmas cristãos, o domínio da Igreja como única intérprete dos desígnios divinos, e a legitimidade da hierarquia, que poderia ser tanto a eclesiástica, como a leiga, ainda que no imaginário medieval das três ordens, clérigos e leigos formassem uma única e harmônica ordem⁴⁷.

Essa preocupação medieval pelo domínio e controle das palavras nos conduz a uma visão da língua como uma força “*activa dentro de la sociedad, un medio que tienen individuos y grupos para controlar a los demás o para resistir a tal control, un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio, un medio para afirmar o suprimir identidades culturales*”⁴⁸.

A ampla liberdade que os eruditos medievais tiveram para nomear categorias e arranjar-las conforme um princípio que fosse conveniente à ideologia eclesiástica, fez com que as vítimas de perseguição fossem identificadas como inimigas da sociedade, sendo que, para cada caso, um mito era construído sobre a realidade, formando estereótipos⁴⁹. Esse processo de construção dos estereótipos foi possível graças aos recursos oferecidos pela retórica clássica, que forneceu os modelos acusatórios contra hereges, judeus e leprosos, tornando suas imagens intercambiáveis. Do ponto de vista de sua recepção, podemos sugerir que tais estereótipos tornaram-se legítimos e críveis porque foram difundidos pelos

⁴⁶ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica do Livro da Corte Enperial. Biblos, vol. 32, (Separata); Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Filosóficos, 1957, p. 21-32.

⁴⁷ DUBY, G. As Três Ordens..., op. cit., p. 16-17.

⁴⁸ BURKE, Peter. Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia. Barcelona: Gedisa editorial, 1996, p. 38. [“ativa dentro da sociedade, um meio que tem os indivíduos e grupos para controlar aos demais ou para resistir a tal controle, um meio para modificar a sociedade ou para impedir a mudança, um meio para afirmar ou suprimir identidades culturais”]

⁴⁹ MOORE, R. I. Op. cit., p. 99.

padres, que detinham uma autoridade baseada em sua relação especial com o sagrado e a erudição.

Esse modelo retórico adotado pela Igreja tinha outro viés, que defendia a existência de uma comunidade cristã, baseada numa mesma fé e num mesmo modo de vida ético, que se sobreponha aos localismos étnicos, contribuindo para uma uniformização e uma conscientização da diferença, que permitiu a construção das identidades nacionais. Segundo Antunes “*a idéia nacional se desenvolve não apenas como uma relação interna entre os que constituem uma comunidade, mas também com uma relação com o exterior*”⁵⁰.

A construção das identidades foi possível e se confirmou, pela formação de espaços maiores de exercício de um poder central. Dessa forma existe uma coincidência entre a afirmação de um poder central e a perseguição das minorias, como nos propõe Delumeau, que durante o período medieval a existência de uma Espanha das “*três religiões*” foi possível porque não era um país homogêneo⁵¹. Ao que parece, haveria mesmo um aspecto ‘subversivo’ do judaísmo medieval, quase sempre considerado suspeito pelas autoridades da época, por sua relutância em aceitar Cristo. Num momento em que a fé se confunde com o próprio poder secular, negar parte da fé, seria negar, conseqüentemente, o princípio norteador desse mesmo poder. As comunidades judaicas, muçulmanas ou heréticas têm em comum o fato de serem focos de críticas, resistência e fuga desse poder.

⁵⁰ ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 48.

⁵¹ DELUMEAU, Jean. O medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 281.

O período medieval apresenta, entretanto, um paradoxo: como as Escrituras Sagradas permeavam e orientavam todas as formas de pensamento, serviam não apenas para defender a *Ordem*, como também para legitimar as formas contestadoras ou críticas contra o poder estabelecido, no caso, a Igreja. É que estas últimas só podiam se movimentar dentro do mesmo universo imagético, em relação à interpretação da Verdade. Tanto cristãos católicos, hereges, muçulmanos e judeus reivindicavam ser portadores da única interpretação possível da Verdade; e o estudo dos movimentos messiânicos tem indicado como as categorias Cristo/ anticristo podiam ter usos políticos diversos, desde o destinado à manutenção da *Ordem*, até o de recusar essa mesma *Ordem*⁵².

Apesar de centrarmos nosso trabalho num momento da história portuguesa no qual o antijudaísmo está em franca expansão, não defendemos que haja uma total exclusão dos judeus na primeira metade do século XV, em Portugal. As queixas apresentadas nas Cortes indicam que as relações sociais dentro da *Ordem* portuguesa não seguiam o modelo ideal proposto pela Igreja, nesse período⁵³. Por outro lado, não existem sociedades históricas marcadas por uma única ideologia, princípio válido mesmo para o período medieval, que foi marcado pela existência de um modelo ideológico hegemônico:

“Toda sociedad histórica se estructura según un sistema ideológico fundamental, com su indefectible acompañamiento de subideologías y de contraideologías. El mayor o menor grado de integración socio-cultural posibilita la presencia, más o menos manifiesta y eficaz, de instancias ideológicas negadoras o correctoras del sistema de ideas en vigor. La *tensión*

⁵² BALANDIER, Georges. Antropologia Política. São Paulo: Difusão Européia do Livro/ Editora da Universidade de São Paulo, 1969, p. 113; GENOT-BISMUTH, Jacqueline. Le mythe de l’Orient dans l’Eschatologie des Juifs d’Espagne à l’Époque des Conversions Forcées et de l’Expulsion. Annales ESC, Juillet-août, n.º. 4, 1990, p. 819-838; e ver também os interessantes ensaios acerca do milenarismo e história na obra DOBRORUKA, Vicente. História e Milenarismo: Ensaio sobre Tempo, História e o Milênio. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

⁵³ HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Lisboa: Livraria Bertrand, p. 99-100, 1975, tomo I.

ideológica, tanto como la existencia de un *sistema ideológico fundamental*, es un rasgo connatural a todo sistema social⁵⁴.

A preocupação e o esforço do clero na produção e difusão da literatura polêmica no reino português nos séculos XIV e XV indica a presença dessa ‘*tensão ideológica*’, e que não havia uma posição unânime acerca das minorias dentro do reino, permitindo a existência de um espaço mínimo para a negociação.

Por isso, seguimos a posição de Maria Tavares⁵⁵, considerando que o conceito de ‘*minoría*’ define melhor a situação dos judeus portugueses em relação à maioria cristã, que o conceito de ‘*marginais*’. Geremek considera como *marginal* aquele que contraria o código de normas éticas de uma sociedade, provocando atitudes de desconfiança e suspeita, sendo a principal vítima dos aparelhos de repressão social⁵⁶. Le Goff incluiria os judeus entre os marginalizados medievais, por seguir uma definição próxima à de Geremek, considerando-os um grupo totalmente excluído da ordem feudal, não partilhando de suas solidariedades sociais, de suas leis, e de sua instituição mais importante, a Igreja⁵⁷. Dependendo da situação, minorias e marginais podem ser, de certa forma, intercambiáveis, pois representam, quase sempre, grupos excluídos da ordem social. A principal diferença se refere à possibilidade de o grupo excluído conseguir estabelecer diálogo ou fazer reivindicações frente à maioria⁵⁸.

⁵⁴ PUENTE OJEA, Gonzalo. De la función y el destino de las ideologías. Cuadernos Hispanoamericanos, 202/7, p. 101.

⁵⁵ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Los Judíos en Portugal. Madrid: Mapfre, 1992.

⁵⁶ GEREMEK, Bronislaw. Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura européia (1400-1700). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 8-10.

⁵⁷ LE GOFF, Jacques. Os marginalizados no Ocidente Medieval, in: O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 175-183.

Enquanto os grupos marginais estariam excluídos de qualquer possibilidade de diálogo, e geralmente postos fora da lei, as minorias estabelecem um canal de comunicação com a maioria, e possuem certos direitos previstos em lei. Este é caso dos judeus portugueses, que tinham legalmente a proteção de seus lugares de culto e de seus costumes religiosos, e podiam apresentar reclamações ou reivindicações ao rei, como em 1412, quando as comunas judaicas conseguiram aliviar as punições sofridas por seus membros encontrados fora delas após a hora de recolher⁵⁹.

Como o objetivo inicial da nossa leitura da *Corte Imperial* era vislumbrar as representações das relações judaico-cristãs, seguimos a proposta da professora Orlandi, segundo a qual os traços sociais ou categorias sociais se constituem “*a partir das relações sociais, que funcionam no discurso: a imagem que se faz de um operário, de um presidente, de um pai, etc.*”⁶⁰. É com base nessas relações que os sujeitos se posicionam dentro do discurso e dão sentido ao conteúdo discursivo. Esse mesmo sentido é orientado pela ideologia, que, por sua vez, orienta a interpretação do “*sentido em certa direção, direção determinada pela relação da linguagem com a história em seus mecanismos imaginários. A ideologia não é, pois, ocultação, mas função da relação necessária entre a linguagem e o mundo*”⁶¹.

Quanto ao posicionamento dos historiadores em relação ao discurso, Lynn Hunt considera a formação discursiva como o lugar primeiro em que os interesses se manifestam,

⁵⁸ BOUDON, Raymond; BOURRICAND, François. Dicionário Crítico de Sociologia. São Paulo: Editora Ática, 1993, ver verbete ‘minorias’, p. 342-347.

⁵⁹ TAVARES, Maria. Op. cit., 1992, p. 111-112.

⁶⁰ ORLANDI, Eni Puccinelli. Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 30.

são concebidos e definidos⁶². Em termos de análise, não há como pensar os diversos componentes da realidade independentemente ou mesmo numa relação de determinação entre si. Segundo a autora, “*as relações econômicas e sociais não são anteriores às culturais, nem as determinam; elas próprias são campos de prática e produção cultural*”⁶³. Remetendo a Chartier, lembra que o conceito ou conteúdo das categorias sociais é particularizado para cada época, “*historicamente dados como ‘objetos discursivos’, e uma vez sendo historicamente fundamentados*”⁶⁴. Essas mesmas categorias, são produtos classificatórios, tanto construídos *a posteriori* pela pesquisa histórica, como por outros cientistas sociais, fato que, na prática, segundo a crítica de Foucault, apresenta um caráter redutor nas formações discursivas e nos seus contextos sócioeconômicos, tendendo a fragmentar e perturbar a realidade em análise⁶⁵.

Partindo do princípio de que a obra literária consiste numa formação discursiva, levando em conta que os sentidos presentes no discurso são produtos de uma relação entre diferentes fatores, tais como as formações histórico-sociais, o processo histórico, a memória, e, no caso da Igreja, a parte institucional, e se orientam segundo a ideologia, propomos uma análise dividida em três partes: a primeira procura a origem das filiações e fontes discursivas presentes na obra. Como a *Corte Imperial* pode ser considerada um tratado doutrinal, seu discurso se insere no campo religioso, em que o sujeito perde sua individualidade submetendo-se a Deus (à letra), não restando espaço para esse sujeito se manifestar. Segundo Orlandi:

⁶¹ Idem, p. 31.

⁶² HUNT, Lynn. História, Cultura e Texto, in: A Nova História Cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 8.

⁶³ Idem, p. 9.

⁶⁴ Idem, p. 10.

“A submissão à religião – se pensamos a Idade Média – se faz sobre a interdição à interpretação: o sujeito religioso não interpreta, ele repete a interpretação que lhe é dada. Não há um espaço de interpretação para ele, não há espaço entre ele e o dizer. Ele está colado à letra. Nessas condições não há resistência, há heresia”⁶⁶.

Assim, o autor da *Corte Imperial* não fala por si, mas se manifesta por seus personagens, a Rainha, o Imperador, os rabinos, etc., e procura fundamentar suas posições buscando apoio nas autoridades citadas diretamente, no caso de Santo Agostinho, de Aristóteles, ora de forma implícita, escrevendo passagens inspiradas na obra de Santo Tomás de Aquino, ora simplesmente transcrevendo obras de outros autores como Raimundo Lúlio, Nicolau de Lyra e do Pseudo Ovídio, etc⁶⁷. Este primeiro capítulo é uma rápida apresentação da literatura polêmica e das principais idéias nas quais o autor da *Corte Imperial* buscou inspiração e se filiou ideologicamente.

Na segunda parte, buscamos o contato entre a obra e seu contexto histórico, de como a mensagem presente na *Corte Imperial* se relaciona com os valores de um grupo dominante que espera ordenar e agir sobre a sociedade, fundamenta-se em sua própria concepção de mundo, seja pelo apoio das obras legislativas, ou até utilizando manifestações culturais (como o teatro e canções religiosas) e sermões para difundir suas opiniões.

Na terceira e última parte, apresentamos uma análise das alegorias e representações existentes dentro da obra, cruzando-as com suas orientações ideológicas, demonstrando seu comprometimento com um projeto político-religioso. A seguir, com base no debate representado, vamos demonstrar como o diálogo religioso medieval não estava orientado

⁶⁵ Idem, p. 10-11.

⁶⁶ ORLANDI, E. Pi. *Interpretação...*, op. cit., p. 90-91.

para a assimilação do diferente, mas para a sua submissão ao discurso oficial. Na fonte, o outro encontra espaço para expressar-se apenas para ser calado, sendo representado de forma caricatural, só para acentuar a beleza ou perfeição da Igreja católica, usando noções próximas às da propaganda, orientando o olhar e a simpatia do leitor para um dos lados em disputa.

⁶⁷ SLEIMAN, Michel. As reais cortes da Corte enperial. In: Mongelli, Lênia Márcia (coord.). A Literatura Doutrinária na Corte de Avis. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 17-18.

1 A Arte da Conversão

A longa trajetória das Polêmicas Religiosas e seu papel em defesa da ortodoxia

1.1 Introdução

Os cristãos basearam sua doutrina nas Santas Escrituras, Palavras inspiradas por Deus, pois tudo o que é vertido em caracteres escritos era antes palavra, o que torna de suma importância quem tem autoridade para proferir a palavra, e os sentidos que a mesma possa ter. Uma leitura livre das Escrituras pode redundar em heresia, mais perigosa ainda se a mesma opinião discordante encontra espaços férteis para se difundir. A unidade da *Fé Católica* era um dos princípios mais importantes e uma das verdades mais necessárias, para Santo Agostinho¹.

Nesse sentido deve-se compreender o esforço cristão gasto no estudo e na produção de obras controversistas como a *Corte Imperial*, que visavam converter, instruir os fiéis na fé, e, sobretudo, defender a legitimidade da leitura oficial da Igreja. Como vimos anteriormente, a *Corte Imperial* sofreu influência de diferentes autores cristãos, por isto,

neste capítulo, procuramos apresentar alguns dos pensadores que a inspiraram. E como o objetivo da obra é a conversão do outro, buscamos entender como a literatura controversista, a pregação e a conversão tornaram-se, na Idade Média, atividades interligadas e dependentes uma da outra.

1.2 A Literatura Controversista, a Instrução na Fé e a Conversão

Santo Agostinho, em sua obra *De catechizandis rudibus* (A catequese dos rústicos, cerca de 400 d.C.), defende que aos catecúmenos deve ser exigido apenas o conhecimento de algumas passagens bíblicas *particularmente marcantes* para a doutrina cristã. Dessa maneira, aconselha a concentrar a instrução em um preceito, a *caridade*, ressaltando que o ensino das Santas Escrituras deveria destacar a vinda do Senhor, que iluminou o advento da Igreja, ou seja, do povo de Deus². O clero não deveria, pois, permitir a leitura livre ou direta da Bíblia, mas dar preferência a uma leitura orientada.

Apesar de todo o cuidado do clérigo em instruir o iniciante na fé, a conversão era considerada um ato individual, possível graças à intervenção divina, mas o que abria caminho para essa ação divina eram as palavras do próprio catequista, pois foram elas que impressionaram o candidato e permitiram que ela se manifestasse:

“Pois a fé, não é um corpo que se inclina, mas uma alma que crê. Lembrando que, seguramente, a misericórdia de Deus intervém pelo ministério do catequista que obtém do

¹ Saint Augustin, *De catechizandis rudibus*, in: *Le Magistère Chrétien*. Paris: Desclée de Brouwer et cie, 1949. [texte, traduction et notes par G. Combés et J. Farges], p. 70-71.

² Idem, p. 29.

candidato impressionado pelo discurso, a certeza de se converter e que não tenha decidido apenas fingir³.

A conversão, portanto, seria um ato individual sob a influência da graça divina, o padre agindo apenas como seu intermediário ou mero instrumento. Santo Agostinho lembra ainda que não se deveria ser muito exigente ou duro com o iniciante, mas repreendê-lo com amenidade e doçura, lembrando que ele é inculto e ignorante (*rudem et ignarum*)⁴. Nos casos em que o catecúmeno faz uma leitura dos textos sagrados diferente da oficial, o catequista deveria instruí-lo com “*a autoridade da Igreja ou de outros sábios importantes que brilharam por suas controvérsias*”⁵. Se caso o mesmo persistisse no erro, e ainda defendesse em público suas idéias perniciosas, pondo em perigo a comunhão dos fiéis, ele deveria ser levado à comunidade de letrados, que possuíam autoridade para julgar⁶. Ao que parece, a opinião individual seria perigosa apenas se encontrasse os meios para sua difusão, ameaçando a unidade da Igreja.

Para evitar que tais fatos ocorressem no interior das comunidades católicas, o Bispo de Hipona aconselhava os oradores cristãos que além de conhecerem e interpretarem as Escrituras Divinas, deveriam ser defensores da verdadeira fé, e adversários do erro, ensinar o bem e desviar do mal, instruindo seu auditório, conciliando os inimigos, estimulando os apáticos, dando certeza aos duvidosos⁷. Os pregadores cristãos deveriam agir conforme as palavras do Apóstolo Paulo: “*Proclama a palavra, insiste, no tempo oportuno e no*

³ Idem, p. 38-39.

⁴ Idem, p. 41.

⁵ Idem, p. 48-51.

⁶ Idem, p. 50-51.

⁷ Idem, p. 430-431.

importuno, refuta, ameaça, exorta com toda a paciência e doutrina” (II Tim. 4,2)⁸. E indicava que um dos mais importantes deveres do bispo era ser: “(...) *capaz de ensinar a sã doutrina como também de refutar os que a contradizem*” (Tit. 1, 9)⁹.

Os pregadores não deveriam apenas fazer uso da palavra, mas também da audição, saber escutar e observar seu auditório, pois nem sempre o ministério da palavra alcança seu objetivo de levar os corações a Deus, e as manifestações de erros, idéias contrárias à ortodoxia oficial, deveriam ser combatidas. Mas nos casos em que o erro é silencioso e escondido, ou em que o ouvinte se recusa a ser curado, deve-se confiar no remédio divino¹⁰.

As orientações dadas por Santo Agostinho indicavam os limites do trabalho missionário da Igreja, pois o mesmo deveria manter sua unidade doutrinal pela palavra, usando de indulgência e paciência¹¹. Os bispos e autoridades eclesiásticas da época restringiam-se a aconselhar, e mais tarde a exigir, pela legislação conciliar, que os fiéis evitassem as práticas adivinhatórias e a convivência com pagãos e judeus¹². O Concílio de Elvira, no início do século IV, proibia o convívio dos clérigos com os pagãos, “*condenando várias práticas resultantes de semelhante convivência*”¹³.

⁸ Idem, p. 478-479.

⁹ Idem, p. 478-479.

¹⁰ Idem, p. 63-65.

¹¹ CRISTIANI, Mgr. La Tolérance et l'Intolérance de l'Église en matière doctrinale, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours. Cahiers d' Histoire Mondiale, vo. 1-5, 1959, p. 75.

¹² Saint Augustin, Le Magistère Chrétien, op. cit., p. 294-295.

¹³ JORGE, Ana Maria C. M. A dinâmica de cristianização e o debate ortodoxia x heterodoxia, in: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) História Religiosa de Portugal. Vol. I, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa / Círculo de Leitores, 2000, p. 20.

Os pregadores deveriam preparar os fiéis contra as tentações internas e externas, como um exército disciplinado e coeso a serviço de Deus, no qual a armadura desses soldados fosse a Palavra de Deus, para que todos, clérigos ou leigos, pudessem defender os preceitos cristãos:

“Depois, armar de energia a fragilidade humana contra as tentações e os escândalos do exterior, ou seja ao interior da Igreja: ao exterior, contra os pagãos, os judeus, os heréticos; no interior (...) Para que não falhe ao discutir contra cada uma das categorias de homens perversos, nem refutar através de argumentos em forma todas suas malvadas opiniões”¹⁴.

A orientação agostiniana era a de que os cristãos não deviam ficar em silêncio diante da provocação de heréticos ou judeus, devendo respondê-la sabiamente, com conhecimento da doutrina. De fato, na Alta Idade Média, essa ênfase religiosa na palavra, com a afirmação das línguas românicas, aprofundou as fronteiras que separavam o clero erudito do restante da massa dos fiéis. Mesmo assim, a pregação continuou sendo uma prerrogativa dos padres, constituindo-se numa importante forma de comunicação e meio de aculturação, segundo Polo de Beaulieu:

“Numa sociedade de *illiterati*, os sermões eram o meio básico de instrução dos leigos e meio privilegiado para uma verdadeira ‘aculturação cristã’. Pregador era, de fato, definir os contornos da verdadeira religião diante da heresia e da superstição, e propor (até mesmo impor) um modelo de cristianismo, uma visão de mundo cujos componentes políticos, sociais e religiosos encontravam-se estreitamente entrelaçados”¹⁵.

Em seus sermões, o clérigos continuavam a ser chamados para defender a fé e refutar os erros dos seus adversários, conforme a tradição baseada no magistério de Jesus Cristo¹⁶, nos escritos de Santo Agostinho e outros Pais da Igreja. Desde o seus primórdios, portanto, a cultura cristã, tem defendido a produção e o estudo de obras polêmicas e apologéticas em defesa da fé.

¹⁴ Idem, p. 42-45.

¹⁵ POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne, Pregação; in: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 367-376, II vol, p. 367.

Geralmente a obra polêmica representa um debate, pelo qual a conversão ao cristianismo era alcançada ao se comprovar a superioridade e a veracidade da *Fé Cristã* diante de outras crenças religiosas. Num discurso polêmico, pois, os participantes “*não se expõem, mas procuram dominar o seu referente, dando-lhe uma direção, indicando perspectivas particularizantes pelas quais se o olha e se o diz, resultando numa polissemia controlada*”¹⁷, ou seja, é pelo discurso que as significações são controladas. O desejo de um dos participantes dominar o debate e impor a sua interpretação em detrimento de outras, demonstra a tendência do *discurso polêmico* a se tornar um *discurso autoritário*, em que apenas um agente enuncia, diante de um ouvinte passivo.

1.3 As origens remotas da literatura polêmica cristã: a ruptura com o judaísmo

Não apenas existe uma constante produção de obras polêmicas na Cultura Cristã Ocidental, como também uma repetição dos argumentos utilizados nesse tipo de literatura¹⁸. Essas obras teriam em comum a analogia entre Deus e a Luz, e as profecias do Antigo Testamento se realizariam em Jesus¹⁹. Maccoby demonstrou no seu livro sobre os debates judaico-cristãos medievais, que estes se concentravam sobre a confirmação da natureza messiânica de Jesus e na interpretação das profecias bíblicas²⁰. Para entender melhor a origem dos argumentos utilizados pela literatura polêmica, talvez seja necessário

¹⁶ BOLULENGER, A . Manual de Apologética. Porto: Edições do Apostolado da Imprensa, 1934, p. 11.

¹⁷ ORLANDI, Eni Pulcinelli. A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso. Campinas, SP: Pontes, 1987, p. 15.

¹⁸ Ver anexo I.

¹⁹ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica do Livro Corte Enperial. Biblos, vol. 32, (Separata); Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Filosóficos, 1957, p. 10

voltar um pouco no tempo e esclarecer como suas fontes, principalmente os Evangelhos, foram escritas.

Os escritos hebraicos produzidos durante os séculos II a.C. e II d.C. sofreram influência da instabilidade e crise da época. Nesse período, a Palestina sofreu uma tentativa de helenização pela dinastia Selêucida, herdeira do Império Alexandrino, outra de retorno ao Judaísmo tradicional com a realeza asmoniana, que não conseguiu lançar as bases de um poder nacional, e cujos membros governaram como verdadeiros tiranos, e, por último, transformou-se em uma província romana. Os judeus, diante de um mundo tão injusto, passam a divulgar que o próprio Deus viria em seu socorro, enviando o Messias para vingar a humilhação judaica e restabelecer a realeza perdida. A literatura intertestamentária, escrita nesse período, constituiu-se de textos impregnados de tons apocalípticos e repletos de imprecações a respeito dos pagãos. Os Manuscritos do Mar Morto já previam um conflito entre os *'Filhos das Trevas'* e os *'Filhos da Luz'* no dia da calamidade, já em tonalidades similares ao Apocalipse de João²¹.

Os Evangelhos surgiram dentro desse ambiente marcado por controvérsias e conflitos político-religiosos, que definiram a natureza do *personagem* Jesus presente neles. Certamente foram escritos após a pregação e suplício de Cristo, seguindo a tradição retórica judaica, redigidos com uma chave de leitura baseada no Antigo Testamento, principalmente

²⁰ MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento (os debates judaico-cristãos na Idade Média). Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

²¹ MESSADIÉ, Gerald. História geral do anti-semitismo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 42-46.

na vida do rei Davi e nas profecias, buscando associar Jesus ao Messias predito nos livros proféticos judaicos²².

A necessidade de relacionar a vida e o magistério de Jesus às profecias, nas passagens ‘coladas’ do Antigo Testamento, era uma forma dos primeiros cristãos se legitimarem e se ‘tradicionalizarem’. A aceitação do novo grupo dependia de sua capacidade de burlar exatamente seu aspecto de ‘novidade’, sendo preciso apresentar suas crenças e procedimentos como *estabelecidos e tradicionais*²³. A sustentação que as tradições e promessas bíblicas se cumpriam na pessoa de Jesus de Nazaré proporcionava um caráter apologético à doutrina cristã e buscava afastar possíveis dúvidas que pudessem surgir no interior da própria comunidade. Essa tendência, por outro lado, deve ter produzido tensões e mesmo conflitos com o judaísmo²⁴.

A ruptura com o judaísmo tornou-se irreversível ainda no primeiro século de nossa Era, quando a interpretação da mensagem de Cristo sofreu uma reorientação, aproximando-se da cultura helenística²⁵. Por exemplo, o Evangelho de João, que segundo a tradição foi o último a ser escrito, apresenta-se como o mais hostil aos judeus. Nele,

“os judeus’ parecem significar muitas coisas diferentes – saduceus, os fariseus, ou ambas as coisas, a polícia do Templo, os judeus estabelecidos, o Sinédrio e a classe governante judaica – mas também o povo. O significado mais comum é ‘aqueles que se opõem ao ensinamento de Jesus’ ”²⁶.

²² PAGELS, Elaine. Além de toda crença: O evangelho desconhecido de Tomé. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004, p. 151.

²³ OVERMAN, Andrew J. O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo: O mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 80-8.

²⁴ Idem, p. 83.

²⁵ A influência helenística já era visível em algumas passagens dos livros proféticos como Daniel e Isaías MOMIGLIANO, Arnaldo. De Paganos, Judíos y Cristianos. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 20-24.

Em tal sentido houve, por certo, uma re-significação da pregação cristã primitiva. De uma oposição aos fariseus do Templo e crítica à classe dirigente judaica, voltou-se contra o judaísmo. Por outro lado, o proselitismo cristão deve ter ‘*compreendido*’ as dificuldades que teria um cidadão romano comum para diferenciá-lo das várias correntes do judaísmo, e enfrentar a concorrência com o proselitismo judeu, fatos que devem ter reforçado a existência de uma polêmica ou até mesmo de um sentimento antijudaico dos primeiros séculos.

A contínua repetição dos argumentos na literatura controversista cristã não necessitava obrigatoriamente ter origem em antigo tratado teológico ou numa coletânea de textos do Antigo Testamento²⁶. Na verdade, bastava aos autores polêmicos realizarem um estudo comparativo entre os Evangelhos e o Antigo Testamento, para encontrar uma analogia entre as profecias e a vida de Jesus descrita pelos Evangelhos.

Quanto à preferência pela escrita em forma dialogada, semelhante à da *Corte Imperial*, tem ela sua origem no próprio magistério de Jesus Cristo, que responde a questões de seus discípulos e polemiza com fariseus, saduceus, escribas e demais sacerdotes do templo, e pode também ser relacionada à influência da cultura clássica greco-romana.

Os filósofos gregos, antes de Jesus, já haviam compreendido a importância do diálogo na educação. Conforme Strathern, foi Platão (427-347 a.C.) quem “*intuíra que o*

²⁶ JOHNSON, op. cit., p. 153-4 (grifos do autor).

²⁷ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica, op. cit., p. 11.

conhecimento podia ser adquirido pela dialética (discussão, sob a forma de conversa, mediante perguntas e respostas). Mas foi Aristóteles (384-322 a.C.) quem formalizou e desenvolveu esse método com a descoberta silogismo²⁸. Essa forma de aprendizagem não caiu em desuso no período medieval, quando a oralidade ainda era a forma mais importante de transmissão do conhecimento, pois apenas uma minoria tinha acesso à cultura escrita²⁹.

Esse mesmo texto dialogado poderia eventualmente ser encenado, para que a mensagem atingisse parcela maior da população³⁰. As polêmicas, além de possuírem um aspecto proselitista, ligado à sua faceta pedagógica, apresentavam-se também como modelo a ser seguido, de como os cristãos deviam se comportar diante de seus adversários. Orfali também destaca o caráter pedagógico das polêmicas religiosas ao descrever o *Dialogus pro Ecclesia contra Synagogam*, obra catalã do final do século XV, como uma série de tratados e sermões que se destinavam ao uso dos controversistas³¹.

Outra influência que acompanharia a literatura controversista ao longo dos séculos, seria a tendência retórica de descrever os adversários de forma caricatural, ou como portadores de um comportamento condenado socialmente. Silva observa em sua análise da obra *Metamorfoses*, de Apuleio (II século), que os integrantes de um determinado culto “com o intuito de exaltar a divindade que veneram, não hesitam em depreciar os

²⁸ STRATHERN, Paul. Aristóteles (384-322 a.C.) em 90 minutos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 32.

²⁹ LOYN, Henry R. (org.) Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, verbete: educação, p. 127-129.

³⁰ Hipótese apresentada por Maria Paula Rodrigues, em uma análise do texto de João 9, 1-41, que descreve uma disputa religiosa entre Jesus e os mestres das sinagogas; in: RODRIGUES, Maria Paula (me., UMESSP); O poder de ensinar: disputa entre mestres cristãos e judeus, IX Simpósio de História Antiga; III Simpósio Internacional de História Antiga do Cone Sul e II Encontro Nacional do GT História Antiga – ANPUH, promovido pela UFRGS, Porto Alegre, 2 a 6 de setembro de 2002 (informação verbal).

*adoradores das demais*³². Apuleio recorre a um jogo de contrastes, semelhanças e oposição, para exaltar o culto de Ísis, mas representando os seguidores da deusa síria concorrente Atargatis como hipócritas, embusteiros e pervertidos sexuais³³. Nas polêmicas cristãs, os judeus eram apontados como cegos e perfídiosos, já a imputação de desvios de natureza sexual seria recomeçada nos escritos contra os heréticos nos séculos XI e XII, paralelamente ao desenvolvimento dos estudos clássicos e da retórica³⁴. A *Corte Imperial* retoma essa tradição retórica ao representar os judeus como portadores de defeitos morais, afirmando que eles eram cegos, perfídiosos³⁵, fisicamente desagradáveis e feios³⁶.

Santo Agostinho não apenas orientou a ação dos pregadores cristãos, como também escreveu obras polêmicas, nas quais estabeleceu algumas orientações teóricas quanto ao uso da oratória. Por exemplo, nessas obras cometeu exageros considerados

“...inséparables de la polémique. Les termes mêmes dans lesquels Augustin s’exprime, non pas une fois, mais constamment, ne laissent aucun dout sus la valeur vraiment démonstrative qu’il reconnaît à son argumentation”³⁷.

No seu *Contra Pelágio*, fez uso de silogismos em defesa da doutrina do Pecado Original: “*Deus não é injusto, (Rom. IX, 6) não poderia impor penas aos inocentes*”³⁸. No *Opus imperfectum*, afirmou que não poderia recorrer a argumentos retirados das Escrituras

³¹ ORFALI, Moisés. El ‘*Dialogus pro Ecclesia contra Synagoram*’: un tratado anónimo de polémica antijudía. Hispania, LIV/2, n. 187 (1994), p. 682.

³² SILVA, Gilvan Ventura da. Um exemplo de polémica religiosa no século II d. C.: a oposição Ísis x Atargatis nas Metamorfoses de Apuleio. História: Revista do Departamento de História da UFES, no. 9, 2001, p. 35.

³³ Idem, p. 36.

³⁴ MOORE, Robert Ian. The formation of a persecuting society. Oxford: Blackwell Publishing, 1990, p. 135.

³⁵ Corte Enperial: edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade, 2000. Baseado no manuscrito n.º 803 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, p. 171, 179 e 184.

³⁶ Idem, p. 64.

³⁷ REFOULÉ, François, fr. Misère des enfants et Péché Originel. Revue Thomiste, Juil-sept./ 1963, t. LXIII, n.º. 3, p. 345. [“...inseparáveis da polémica. Os termos mesmos nos quais Agostinho se exprime, não uma vez, mas constantemente, não deixando ainda dúvida sob o valor verdadeiramente demonstrativo que ele reconhece à sua argumentação”.]

contra os maniqueus, pois estes não reconheciam a autoridade delas, ao contrário dos pelagianos³⁹. Distinguindo, desse modo, duas formas de argumentações independentes, mas semelhantes, uma recorria diretamente às Escrituras, e a segunda, à razão, com as Escrituras atuando como provas indiretas⁴⁰. Estas duas formas de argumentação estão presentes na *Corte Imperial*, na qual a Rainha Católica afirma que, para esclarecer as dúvidas dos gentios e dos muçulmanos acerca do mistério da Encarnação de Jesus Cristo, não é possível recorrer à Bíblia, pois tal prova

“como eesta nom he pera todas gentes porquy os jentiis e os phillosophos nom curam nem creem taaes escripturas, nem outrosy os mouros. Porem queremos provar a encarnaçom do Ffilho de Deus per razões neçesarias, nom dyzendo porem que a neçesidat da encarnaçom fose naturall, mais foy quanto a bem seer...”⁴¹

A agumentação presente na *Corte Imperial*, portanto, retoma uma tradição retórica que se remete aos primeiros Pais da Igreja. A aparente repetitividade dos escritos referentes aos dogmas cristãos, durante a Idade Média, deve-se não apenas a citações das profecias messiânicas como também ao costume medieval segundo o qual não era possível contradizer as Escrituras ou as autoridades aceitas, pois o erro ou a heresia poderia surgir de um pensamento autônomo ou rebelde⁴². Deste ponto de vista, não é surpresa a afirmação de Cruz Pontes sobre a falta de originalidade da *Corte Imperial*, pois seu autor fez uso de tratados e fontes anteriores⁴³, fato, porém, que não significa não ter integrado as mudanças provenientes do tempo.

³⁸ Idem, p. 341.

³⁹ Idem, p. 348.

⁴⁰ Idem, p. 349.

⁴¹ Corte Enperial, op. cit., p. 131.

⁴² LE GOFF, Jacques; A Civilização do Ocidente Medieval, vol II. Lisboa: Estampa, 1984, p. 88-89.

1.4 As mutações das polémicas religiosas durante a Idade Média

Apesar da produção contínua das polémicas religiosas na tradição cristã, apenas no século XI houve efetiva demonstração de um sentimento antijudaico, relacionada à preparação da Primeira Cruzada (1096), sobretudo no Norte da França e na região renana. Um dos motivos para os ataques contra os judeus foram as notícias que circulavam pela cristandade, segundo as quais eles teriam ajudado os muçulmanos a destruírem a igreja do Santo Sepulcro, em Jerusalém⁴⁴.

Esses ataques apresentavam uma tonalidade de vingança pela profanação do Santo Sepulcro; por outro lado, teriam sido incentivados pelo clima escatológico da época e pela circulação de profecias, que associavam a conversão final dos judeus ao fim dos tempos, e a crença de que um “*roi franc qui serait l’empereur des derniers jours allant vaincre les musulmans à Jérusalem avant d’affronter l’Antichrist*”⁴⁵. Segundo Flori, um dos principais objetivos dos cruzados era a conversão do infiel, e, assim, ganhar territórios para Cristo, explicando a atitude deles durante os massacres, obrigando os judeus a escolherem entre “*a Cruz ou a Morte!*”⁴⁶.

Após esses tristes eventos da Primeira Cruzada, houve mudança no comportamento cristão em relação aos judeus, que passam a ser considerados como inimigos de Cristo e

⁴³ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica do Livro da Corte Enperial. Biblos, vol. 32, (Separata); Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Filosóficos, 1957, p. 185.

⁴⁴ Lembrança do ataque e inúmeras destruições ocorridas em Jerusalém, no ano de 1009, sob as ordens do califa al-Hakim..

⁴⁵ FLORI, J. Une ou plusieurs ‘première croisade’? Le message d’Urbain II et les plus anciens pogroms d’Occident. *Revue Historique*, 577, janvier-mars 1991, p. 24. [“rei franco seria o imperador dos últimos dias que venceria os muçulmanos em Jerusalém antes de afrontar o Anticristo”].

⁴⁶ Idem, p. 9-10.

dos cristãos, ocorrendo mesmo uma tentativa de equiparar o Judaísmo à ‘*heresia*’. Essa visão nova é lentamente difundida pela pregação das ordens mendicantes e pela nova devoção que se desenvolve em torno do culto eucarístico, enfatizando a *Via Crucis* e o sacrifício de Cristo. Em 1264, o Papa Urbano IV oficializou a celebração do *Corpus Christi*, através da Bula “*Transiturus de hoc mundo*”, encarregando Santo Tomás de Aquino de preparar todas as leituras e textos litúrgicos daquela data, utilizados até hoje pela Igreja.

São Domingos inaugurou em 1206 uma nova forma de pregar, apresentando-se humildemente e como testemunha; evitando o signo da autoridade, orientava os pregadores a seguirem os exemplos do Mestre (*exemple pii magistri facere et docere*). A Ordem dominicana, fundada em 1215, tinha por objetivo não apenas pregar a ortodoxia e refutar a heresia, mas ensinar a fé (o Credo) e bons hábitos aos homens, assim como enviar missionários para além das fronteiras cristãs, a fim de pregar a Palavra de Deus aos pagãos. O IV Concílio de Latrão (1215) definiu como um dos objetivos da pregação cristã: *Annoncer aux peuples païens le nom du Seigneur Jésus-Christ et distribuer aux fidèles du Christ l’aliment quotidien de la parole de Dieu*⁴⁷.

Apesar da ênfase na formação dos pregadores, a Ordem Dominicana não produziu polêmicas religiosas, preferiu usar a literatura dos *exempla*, constituída de histórias curtas, com teor edificante, próximas da cultura popular, e que, quando usada nos sermões, dava-

⁴⁷ VICAIRE, M. H. La prédication nouvelle des prêcheurs méridionaux au XIIIe. siècle. Le Crédo, la Morale et l’Inquisition. Édouard Privat, Éditeur, Cahiers de Fanjeaux, vol. 6, 1971, p. 26. “Anunciar aos povos pagãos o nome do Senhor Jesus Cristo e distribuir aos fiéis de Cristo o alimento cotidiano da palavra de Deus”.

lhes características populares e individualizadas⁴⁸. Nem mesmo no início do século XIII, quando tinham por principal objetivo enfrentar a heresia albigense, os dominicanos não escreveram nenhuma obra polêmica, mas importaram duas: o *Contra haereticos*, de Ermengaud escrita contra os cátaros albigenses, e o *Liber antiheresis*, de Evrard de Béthume, escrito por volta de 1212, com o objetivo de instruir os leigos, para que estes pudessem alcançar o coração da fé.

Os principais centros de difusão e produção da literatura polêmica eram as escolas catedráticas, centros de formação clerical por excelência, por exemplo, um dos professores de Paris, Pedro Cantor (ca. 1130-1197) considerava essencial a *disputatio* na formação de um pregador. Segundo Camargo R. de Souza, o mestre parisiense em sua obra *Verbum abbreviatum* (1187) defendia que eram três as atividades

“nas quais um *Magister Theologiae* deve exercitar-se, a saber: *legere, disputare e praedicare*, comparando a *lectio* com as fundações de uma edificação, a *disputatio* com as suas paredes, porquanto, ninguém pode compreender bem o conteúdo da pregação que irá fazer, se não se exercitou por intermédio daquela atividade acadêmica...”⁴⁹

As obras polêmicas tornam-se um exercício erudito, parte da formação dos pregadores, seguindo modelos estabelecidos pela tradição do período. Por exemplo, o já citado *Liber antiheresis*, foi possivelmente composto para uso dos inquisidores enquadrar os hereges do Languedoc, no passado. Até o final do século XII, os católicos denominavam os hereges dualistas de *arriani*, recordando a heresia ariana (século IV)⁵⁰. Esses manuais teológicos utilizavam-se do método de questões, para preparar melhor os clérigos para

⁴⁸ Idem, p. 58.

⁴⁹ SOUZA, José Antônio de Camargo R. de. O pensamento social de Santo Antônio. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 79.

⁵⁰ Le Crédo, la Morale et l'Inquisition. Édouard Privat, Éditeur, Cahiers de Fanjeaux, vol. 6, 1971, p. 65-73. Acerca do uso dos manuais para enquadrar os hereges ver: CAVAILLÉ, Jean-Pierre. L'arte des équivoques:

disputas públicas, comparáveis aos combates armados dos cavaleiros. Nessas disputas, quem manifestasse conhecimento insuficiente das escrituras ficaria desacreditado⁵¹.

A literatura polêmica contra os judeus seguia a mesma tradição das polêmicas contra os hereges, repetindo antigos lugares-comuns (*topoi*). Tal orientação só mudaria com a descoberta do Talmud, no início do século XIII⁵²; antes, a polêmica antijudaica “*se limitava a apontar a adesão obstinada do judeu a uma interpretação literal do Antigo Testamento, como o fator preponderante na sua recusa na aceitação de Jesus como o Messias*”⁵³.

A existência do Talmud e de uma tradição judaica diferente do Antigo Testamento, chegou aos ouvidos cristãos por conseqüência das próprias discussões internas do judaísmo francês. Nicholas Donin, dissidente judeu que se converteu ao cristianismo, teria escrito ao papa Gregório IX denunciando que os judeus não estavam satisfeitos

“com a Antiga Lei que Deus deu a Moisés, por escrito: eles chegam a ignorá-la por completo e afirmam que há uma outra Lei que chamam de Talmud... Nela se incluem assuntos tão abusivos e tão execráveis, que provocam vergonha e em quem menciona e horror em quem os ouve”⁵⁴.

Além das denúncias de que o Talmud consistia numa perversão das Sagradas Escrituras, acusavam-no também de conter passagens anticristãs, blasfêmias e

Hérésie, Inquisition et Casuistique. Questions sur la Transmission d'une Doctrine Médiévale à l'Époque Moderne. . Médiévales 43, automne 2002, p. 119-146.

⁵¹ VICAIRE, M.-H. Un auxiliaire de la controverse le 'Quaestiones ad Decipiendum' ..., op. cit., p. 71.

⁵² Talmud – em hebraico significa 'estudo', segundo a tradição; é a lei oral posta por escrito, nos primeiros séculos na era cristã no Oriente Médio, e deve ter chegado à Europa por volta do século X. Trata de preceitos legais, histórias de rabinos talmúdicos, parábolas, sermões, folclore, medicina, astrologia, etc.; in: UNTERMAN, Alan. Dicionário judaico de lendas e tradições. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 258.

⁵³ RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 102.

⁵⁴ Idem, p. 25.

obscenidades. Essas controvérsias deram finalmente a oportunidade da Igreja intervir no judaísmo, visto que apesar das suas tentativas de equiparar os judeus à heresia, a Inquisição só podia intervir naquela religião em casos específicos, como acusação de proselitismo judaico, heresia interna e em questões de doutrina comuns⁵⁵, pois os judeus não faziam parte da Igreja, e estavam, portanto, fora de sua jurisdição.

Os cristãos se surpreenderam com a existência do Talmud, porque desconheciam, na época, o hebraico medieval, e acreditavam que “*a única continuação legítima do judaísmo do Antigo Testamento era o próprio cristianismo*”⁵⁶. Eles identificavam os judeus medievais com os do Antigo Testamento e dos Evangelhos, sendo que o judaísmo deveria permanecer num estado de morte aparente, considerando o Talmud uma novidade alheia ao judaísmo.

A organização do Debate de Paris, em 1240, seguida da condenação, confisco e queima de exemplares do Talmud em Paris, foram as conseqüências mais diretas das denúncias de Donin. Após o Debate de 1240, restaram apenas outros dois por escrito, o de Barcelona (1263), e o de Tortosa (1413-1414). O conhecimento da existência do Talmud e da tradição judaica medieval mudou o modo como os judeus eram vistos pelos cristãos, principalmente pela Igreja, o que coincidiu com uma pregação mais virulenta ainda, dotada de forte sentimento anti-judaico; franciscanos e dominicanos que

“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”⁵⁷.

⁵⁵ MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento..., op. cit., p. 27.

⁵⁶ Idem, p. 28.

⁵⁷ RICHARDS, Jeffrey, op. cit., p. 102.

Os debates judaico-cristãos do século XIII deixaram clara para os pregadores, a necessidade de conhecerem melhor a literatura rabínica e o hebraico, dando impulso às escolas de traduções que tiveram, por consequência, o desenvolvimento da literatura controversista do final da Idade Média, apoiada sobretudo nos livros hebraicos; alguns clérigos chegam mesmo a escrever suas controvérsias em hebraico.

Em 1225, uma decretal de Honório III, intitulada *Super specula*, determinava que fossem ampliados “*por toda a Igreja os estudos da Teologia a fim de que a fé católica pudesse triunfar a todos os seus adversários*”⁵⁸; e em 1276, o papa Gregório X aprovou a bula *Laudanda tuorum progenitorum*, fundando uma escola de línguas em Palma de Maiorca, nas Baleares, para a formação de missionários cristãos⁵⁹. No Concílio de Viena, em 1311, seria incentivado o ensino do hebraico e do árabe nas universidades.

O incentivo dado pela Igreja aos estudos e à fundação de escolas clericais, logo produziu seus frutos: a retórica medieval no século XIII conhece seu apogeu, tanto pela qualidade dos escritos, sua abundância, variedade, como pela perfeição técnica e precisão doutrinal. Uma boa eloquência e um perfeito conhecimento das Escrituras e mistérios da fé passam a ser exigidos, e, sobretudo, que fossem adaptados ao seus auditórios. Falar torna-se uma arte e um saber, que devem ser claros, convencer, e em cuja prática era exigida a aplicação de regras precisas e rigorosas da lógica formal⁶⁰.

⁵⁸ ANTUNES, José. *A Cultura Erudita Portuguesa...*, op. cit., p. 99-100.

⁵⁹ Idem, p. 432.

Um exemplo dessa nova relação estabelecida entre os eruditos cristãos e o estudo dos textos judaicos seria o francês Nicolau de Lyra (1270-1340), que utilizou o conhecimento adquirido ao estudar as Escrituras e a Literatura Judaica, para escrever obras de polêmica religiosa, a fim de provar a excelência da fé cristã frente ao judaísmo, com base nas Escrituras e em “*outras autoridades aceites pelos judeus, como Targuns, a tradução dos Setenta, Josefo, o Talmud e Maimonides*”⁶¹. Deve-se aos estudos e escritos de Nicolau de Lyra, o conhecimento que o autor da *Corte Imperial* demonstra ter da literatura judaica medieval, chegando mesmo a enumerar as obras que integram o cânone israelita, com as devidas classificações e nomes judaicos⁶².

Mas como nem sempre o sujeito consegue passar incolume por suas leituras, os estudos hebraicos de Nicolau de Lyra transformariam a própria relação ocidental com as *Escrituras*, antes baseadas na dupla leitura porposta em Santo Agostinho, onde a palavra (*verbum*) poderia ter um significado literal (se referindo a coisa, onde boi significava uma besta de carga) e outra abstrata ou figurativa (onde boi pode significar um dos Evangelistas)⁶³. Ao adotar a hermenêutica hebraica, Lyra transforma a exegese bíblica de tal forma que ela se torna um todo único. Assim, Jesus Cristo é antecipado nas profecias e nas histórias do Antigo Testamento, enquanto os Evangelhos tornam-se o cumprimento das profecias bíblicas e a culminância da história judaica. Segundo, essa leitura, Deus torna-se

⁶⁰ LECLERQ, Jean. Le Magistère du prédicateur au XIII^e siècle. Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, XXI, 1946, p. 105-115.

⁶¹ Idem, p. 121.

⁶² MARTINS, Abílio. Literatura judaica e a ‘Corte Imperial’. Brotéria, vol. XXXI, julho – 1940, fasc. I, p. 15-16.

⁶³ Uma das críticas dirigidas pelo rabi Nahamânides no Debate Judaico-Cristão em Barcelona (1263) era exatamente contra essa leitura cristã das Escrituras, porque retirava trechos escriturais de seu contexto, dando-lhe uma segunda significação alegórica; assim Santo Agostinho afirmaria que a Arca de Noé poderia prefigurar a futura Igreja. Na leitura proposta por Lyra, o signo ‘arca’ ganha sentido dentro do contexto

o “*Autor, o Narrador e o participante no Texto*”, controlando os sentidos de tal forma que se apresenta ao leitor apenas uma interpretação correta, tornando as *Escrituras* em autoridade por si só⁶⁴.

Não apenas o autor da Corte Imperial apoiou-se em Nicolau de Lyra, mas de certa forma segue-lhe o método, pois sua obra é um texto hermenêuticamente fechado em si mesmo, onde os argumentos teológico-filosóficos são complementados por uma representação majestosa da *Rainha Católica*.

Outro fator que incentivava a produção das obras de controvérsia era o desenvolvimento urbano, principalmente, nas “*idades onde os mouros e judeus tiveram um papel activo*”⁶⁵, porque nos núcleos urbanos, a convivência tornara-se um problema visível. Desse modo, as polêmicas e a idéia de Cruzada caracterizavam-se por ser uma resposta ao problema do *outro*, na Idade Média. Ambas as correntes se confrontaram no II Concílio de Lyon (1274); também faz parte desse contexto de forte efervescência apologética, a

“*Summa Contra Gentiles de Tomás de Aquino (1274), escrita a pedido de Raimundo de Penhaforte (+ 1273), que com Raimundo Martí (+ 1290?) e Raimundo Lull (+ 1316) e muitos outros representam um forte contexto apologético onde não faltaram os debates públicos, vindo da Catalunha, ou depois do apelo do papa Clemente V (1305-1314), dirigido 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*”⁶⁶.

Existiria, portanto, uma relação entre a recuperação dos estudos clássicos, o crescimento das cidades e a emergência das monarquias feudais, pois o ressurgimento do

textual: a salvação dos justos pela providência divina. MACCOBY, Hyam (org.) *O Judaísmo em Julgamento...*, op. cit., p. 51. Saint Aigustin, *De catechizandis rudibus*, op. cit., p. 100-101.

⁶⁴ WAUHKOMEN, Rhonda. *The Authority of Text: Nicholas of Lyra's Judaeo-Christian Hermeneutic and the Canterbury Tales*. *Florilegium*, 11, 1992, p. 141-145.

⁶⁵ ANTUNES, José. *A Cultura Erudita Portuguesa*, op. cit., p. 330.

Direito Romano ajudou a superar os localismos, retirando a autoridade das grandes famílias, suprimindo os sistemas de feudo ou *vendetta*, e a identificar os crimes ou injúrias contra abstrações como a Lei, o Estado, a Sociedade ou a moralidade, princípios que estabeleceram uma comunidade superior baseada na fé e num comum modo de vida ético. Por outro lado, esse processo contribuiu para criar um ambiente propício à criação de estereótipos dos inimigos públicos, daqueles que não se conformavam ou resistiam à nova situação social, tais como hereges, leprosos, judeus, homossexuais e prostitutas⁶⁷.

Moore afirma que a perseguição só foi possível com o surgimento de uma hierarquia e agentes especializados (como juízes, força policial, etc.), detentores do monopólio da violência legítima, e com autoridade para diferenciar o direito, do errado injusto⁶⁸.

1.5 A Literatura Controversista em Portugal

Portugal não ficou imune à influência dessas correntes de pensamento medieval, tanto da idéia de Cruzada⁶⁹, como da controversista. Embora não existissem em Portugal, traços desse tipo de literatura, pelo menos até o século XIII, não significa que, na prática, os padres não buscassem exaltar a excelência cristã frente aos mouros e judeus; tal fato, no entanto, dificilmente poderá ser comprovado.

⁶⁶ Idem, p. 330.

⁶⁷ MOORE, Robert Ian. , op. cit., p. 108-112 e 135.

⁶⁸ Idem, p. 108-109.

Certamente o cristianismo, em sua trajetória, nunca abandonou a vocação proselitista. Por exemplo, a fonte mais antiga da liturgia de Braga, o Missal de Mateus, do século XII, traz em seu *corpus* orações em favor da conversão dos judeus e pagãos (por muito tempo os muçulmanos foram considerados pagãos), indicando que essas orações eram parte integrante da liturgia oficial⁷⁰. No Missal, a celebração seguinte à missa da Sexta-feira Santa é denominada *Orationes qui dicendi sunt in Iherusalem* (Orações que se pronunciam em Jerusalém), na qual os fiéis são convidados a rezar por diversos grupos, como os santos, os membros da hierarquia eclesiástica, os nobres, e finalmente inclui três delas em favor da conversão dos judeus e pagãos:

“Oremus et pro perfidis iudeis, ut Deus et Dominus noster auferat uelamen de cordibus eorum, ut et ipsi agnoscant Dominum nostrum Iesum Christum (...)

Omnipotens sempiternus Deus, qui etiam iudaicam prauitatem a tua misericordia non repellis, exaudi preces nostras, quas pro illius populis obcecatione* deferimus, ut anita ueritatis tue luce que Christus est (...)

Oremus et pro paganis, ut Deus omnipotens auferat iniquitatem a cordibus eorum, et relictis idolis suis conuertantur ad Deum uiuum et uerum et unicum Filium eius Iesum Christum Deum et Dominum nostrum”⁷¹.

As primeiras obras polêmicas encontradas em Portugal, datam do século XIII, como *o Apologeticus Beati Jheronimi ad Pammachium* e *o Adversum Iudaeos* de Isidoro de Sevilha, e na de Alcobaça, o Diálogo contra os Judeus, do hebreu converso Pedro Afonso, e

⁶⁹ COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. A Guerra na Idade Média: Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.

⁷⁰ BRAGANÇA, Joaquim (introdução, leitura e notas). Missal de Mateus (Manuscrito 1000 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. VII-XIV.

* Obcecatione do latim clássico obcaeco, que significa cegar alguém... Novo Dicionário latino-português. (SOUZA, F. A./LELLO, J./LELLO, E. Org.) Porto, Lello e irmãos ed. , 1984.

⁷¹ Oremos contra a perfídia judaica, para que Deus e nosso Senhor levante o véu de seus corações, pedimos para que eles reconheçam o nosso Senhor Jesus Cristo.(...)

Onipotente sempre eterno Deus, não repelis a tua misericórdia da maldade judaica, ouve as nossas preces, que fazemos a favor daquele povo obcecado para que reconheça a tua verdadeira luz, que é Cristo (...)

Oremos pelos pagãos, para que Deus onipotente leve a iniquidade do coração deles, e abandonem os seus ídolos, convertendo-se ao Deus vivo e verdadeiro e seu único Filho, Jesus Cristo, Deus e Senhor nosso. BRAGANÇA, J. Missal de Mateus..., op. cit.

o Diálogo (*Disputatio Christiani et Judaei*) de Gilberto Crispim, abade de Westminster, conservados na Biblioteca de Santa Cruz de Coimbra⁷².

Nas bibliotecas monacais portuguesas podemos ainda indicar a presença dos seguintes manuscritos: o *Liber da veritate fidei contra errores infidelium*, de S. Tomás de Aquino, *Secunda et tertia partes pugionis jugulantis perfidiam judaeorum*, do judeu converso Raimundo Marti, a Carta do Rabi Samuel (c. 1072), que apresentava argumentos sobre o cativo da Babilônia e as 70 semanas previstas em Daniel, e uma obra defendendo a virgindade de Nossa Senhora, de Santo Ildefonso.

A existência dessas controvérsias religiosas em terras portuguesas refletia o crescimento do mal-estar pela presença das minorias no Reino Lusitano, por uma influência cultural de Além Pirineus, que se aprofunda com a difusão das ordens mendicantes nos séculos XIII e XIV. Mesmo a fundação da Universidade de Coimbra, em 1288, não significou uma independência do saber em relação à cultura eclesiástica, mas, pelo contrário, aumentou o controle da Igreja sobre a educação. Na criação da primeira universidade portuguesa, sob iniciativa do rei D. Dinis, houve a colaboração das principais autoridades eclesiásticas, entre elas estava o abade de Alcobaça, Fr. Martinho⁷³.

Os evangelizadores portugueses se esforçavam não apenas para entender o hebraico, o que lhes permitia acesso aos Livros Sagrados judaicos, mas também escreviam naquela língua, embora com caracteres latinos, para tornar “a pronúncia do texto hebraico mais

⁷² ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa, p. 329.

*acessível aos controversistas-aprendizes... Nas polémicas orais, saberiam alegar os textos, de viva voz, e seriam compreendidos pelos rabinos*⁷⁴. O estudo do hebraico e do aramaico tinha como objetivo “*adestrar os polemistas cristãos no manejo da arma mais terrível que possuíam os seus adversários – o conhecimento do hebreu e do caldaico*”⁷⁵.

Como exemplos de obras polêmicas autóctones portuguesas, temos o *Tratado theologico em que se prova a verdade da religião de Jesus Christo, a falsidade da lei dos judeos e a vinda do Messias*, escrito provavelmente do tempo do rei D. Dinis (1279-1325), igualmente anônimo como a *Corte Imperial*, e caracteriza-se por citar a Bíblia em Hebraico, mas com caracteres em latim; o *Diálogo de Robim e do Teólogo*, produzido entre os séculos XIII-XIV; *A Ajuda da Fé*, do converso Mestre Antônio, cirurgião de D. João II (1481-1495); e a *Corte Imperial*, nossa principal fonte. Do século XVI, temos uma defesa do judaísmo, a *Consolação às Tribulações de Israel*, de Samuel Usque (1553)⁷⁶.

De certa forma, segundo a opinião de Antunes, a emergência dessa corrente de pensamento em Portugal colocava em questionamento o quadro bastante frágil aquela ‘convivência’ com os infieis (judeus e muçulmanos), pois levantava um conjunto de problemas teológicos, jurídicos e políticos acerca do “*direito à liberdade de professar uma religião não cristã, de plena propriedade, de domínio dos não cristãos e de guerra justa*”⁷⁷.

⁷³ PIMPÃO, Álvaro J. da Costa. História da Literatura Portuguesa: Idade Média. Coimbra: Atlântida, 1959, p. 28.

⁷⁴ MARTINS, Mário. Frei João, Monge de Alcobaça e Controversista; in: Estudos de Literatura Medieval. Braga: Cruz, 1956, p. 321.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ COELHO, Jacinto do Prado; AMORA, Antônio Soares e CAL, Ernesto Guerra da. Dicionário de Literatura (Literatura brasileira, portuguesa, galega e estilística literária). Rio de Janeiro: GB. Companhia Brasileira de Publicações, s/d, p. 62-63.

⁷⁷ ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa, op. cit., p. 330.

1.5.1 A Fé única no “*Livro das Três Crenças*”

Formatados: Marcadores e numeração

O *Tratado theologico* é uma versão em língua portuguesa do *Libro de las tres creencias*, do século XIV, considerada uma tradução do *Libro declarante*, que durante longo tempo foi atribuído a Alfonso de Valladolid (1270-1349)⁷⁸. O autor reconhece que cristãos, judeus e muçulmanos concordavam à existência de um único Deus, contudo discordavam em diversos pontos. Para resolver esse impasse e comprovar que os artigos de fé cristãos são verdadeiros frente aos demais, o autor pretende fazer uso da própria Lei dos judeus, revelada por Deus a Moisés, e dos ditos dos profetas do Antigo Testamento. Para tanto, ele recorre à autoridade dos apóstolos e apresenta-os declarando os artigos de fé (o *Credo in Deum*), pois como eles eram

“sanctos e tam boos e de tam boa vyda, que qualquer que elles dissessem que era verdade e pera creer. E per esto provar convem que tragamos taaes provas per fama e ley, pera o que estes apostollos disserom seer verdade e se a creença he verdadeira.”⁷⁹

O autor acredita, então, que poderia provar a verdade do Cristianismo, porque os apóstolos eram homens exemplares e bons, portanto incapazes de faltarem com a Verdade, “*ca se elles fossem mentirosos e maaos nom seriam elles sanctos*”⁸⁰. Por outro lado, o autor procura provar que os judeus não eram dignos de confiança, acusando até os sábios de serem enganadores e mentirosos, e todo seu povo de ser cego, duro de coração, negando-se a entender, além dessas pessoas terem conspirado e assassinado Cristo, pecado imperdoável, por traírem e venderem seu Senhor. Não apenas tiveram a ousadia de conspirar contra Ele, como também foram tomados pela vaidade. Afirma ainda, que os

⁷⁸ Idem, p. 338.

⁷⁹ O Livro das tres creencias ou Tratado Theologico; in: ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 658.

sábios judeus foram vencidos porque negaram a verdade, eram soberbos e descrentes, e que a boca dos rabinos era infame⁸¹. Por fim, devido a tão grande pecado, deixaram Deus tão aborrecido que *“deserdou vos ove ell desamor e avorçidos e ante erades herdade de Deus e ora sodes chamados herdade do diaboo”*⁸².

Além de transmitir a imagem segundo a qual os sábios judeus não eram dignos de confiança, e que todo seu povo negava a verdade, o autor chega mesmo a pôr em dúvida o direito do Judaísmo continuar a existir em terras cristãs, consideradas parte do Senhorio de Cristo:

“Pois que sera daquelles que negam senhorio e verdade ao seu Senhor e que çertamente lhe sera demandada? E tomade ora exemplo como se alguum homem tevesse em guarda ou em condisilho villa ou castello ou herdade de huum rey e ao depois se se alçasse com elle e lhe negasse o senhorio. Este tall deve seer dado por treedor e deitado do seu regno pera sempre a aver pena porem. Pois esto há mester a todos aquelles que negam a verdade e o senhorio de Deus”⁸³.

Seu objetivo, no entanto, não era a exterminação física ou a expulsão dos judeus do Reino, mas sua conversão, como demonstra na voz de São Simão, ao defender o 12º artigo de fé:

“Ca a tua verdade em nas egreias dos sanctos he de que se confessa e demostra a verdade de totalas cousas que devemos creer e de obrar. Em na sinagoga e na mezquita se encobre a verdade e demostra a mentira, pois vos veedes destes dous caminhos qual he o melhor. Ca pello caminho da verdade, vay homem ao parayso e pello caminho da mentira, vay o homem ao inferno”⁸⁴.

Apenas a conversão ao cristianismo era o único caminho possível de salvação; assim, no título 22, o autor pretende demonstrar que aceitando o batismo, os judeus poderiam sair finalmente daquele *“cativoiro e per outra guisa nom podedes nunca del*

⁸⁰ Idem, p. 659.

⁸¹ Idem, p. 664, 671-674, 676, 683-685, 689, 700, 725, 728-729.

⁸² Idem, p. 727.

⁸³ Idem, p. 677-678.

sair”⁸⁵. *O Livro das Três Crenças* reduz os sábios judeus ao silêncio, por serem enganadores e embusteiros, não dignos de confiança, abandonados por Deus e entregues ao domínio de seu oposto, o Diabo, mas, sobretudo, nega que exista salvação fora da Igreja.

Se compararmos o *Livro das Três Crenças* com a *Corte Imperial*, no qual os rabinos têm autorização para falar, fazer perguntas, e, em certos momentos, chegam mesmo a apresentar objeções, é justo pensar que a segunda obra apresenta um diálogo com um tom bem mais tolerante que a primeira. Seria precisamente assim que o erudito português Mário Martins descreve a *Corte Imperial*:

“Lembra uma justa religiosa em que os cavaleiros do paganismo, Alcorão, judaísmo e gregos ortodoxos quebram, cortesmente, as lanças, contra a ofensiva dialética da católica rainha, a Igreja, e fazem-no galhardamente que até dá gosto ouvi-los, mesmo quando eles não têm razão”⁸⁶.

O mesmo autor afirmaria ainda que a *Corte Imperial* era um livro “cheio de simpatia pelo adversário”⁸⁷, apresentando uma “ampla e serena discussão, com razões necessárias, em torno das três leis”⁸⁸, e lamenta vir esse tom mais ‘ameno’ de diálogo perdendo cada vez mais espaço, sendo substituído no final da Idade Média por outro mais violento, chegando a assumir “proporções de tragédia”⁸⁹. Esse pretense tom mais ‘dócil e ameno’ seriam ecos das obras do catalão Raimundo Lúlio (1235-1315), em que o autor da *Corte Imperial* se apoiou para escrever sua obra⁹⁰.

⁸⁴ Idem, p. 702-703.

⁸⁵ Idem, p. 722-723.

⁸⁶ MARTINS, Mário. A Polémica Religiosa Nalguns Códices de Alcobaça; in: Estudos de Literatura Medieval. Braga: Cruz, 1956, p. 307.

⁸⁷ Idem, p. 309.

⁸⁸ MARTINS, Mário. Frei João, Monge de Alcobaça e Controversista; in: Estudos de Literatura Medieval. Braga: Cruz, 1956, p. 319.

⁸⁹ Idem, p. 319.

⁹⁰ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica, op. cit., p. 185.

Embora ele tenha copiado trechos inteiros do texto luliano, como já foi devidamente comprovado⁹¹, acreditamos que no seu produto final não foi um mero caso de apropriação literal, pois a *Corte Imperial*, ao contrário da obra de Lúlio, traz implícita uma certa *repulsa e impaciência* em relação ao judeu, constando que não se trata de uma simples tradução, mas uma recriação da obra luliana. Assim, procederemos a uma rápida análise do *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, de Raimundo Lúlio, para entender o que separa as duas obras⁹².

1.6 Raimundo Lúlio e as Polêmicas Religiosas

O catalão Raimundo Lúlio (1235-1315) escreveu inúmeros tratados e opúsculos, mas dentre eles destacaremos apenas o *Livro do Gentio e dos Três Sábios* (1274-1276), não apenas por ter sido uma das fontes utilizadas pelo autor da *Corte Imperial*, mas também por representar uma posição singular no período medieval: a defesa da conversão pelo diálogo.

O ponto de vista luliano é surpreendente, se consideramos o tempo e o espaço em que Raimundo Lúlio está imerso: no século XIII, o anti-semitismo está bem instalado e abundantemente cultivado pelas pessoas da Igreja nos bairros '*franco-hispânicos*' na Catalunha e ilhas Baleares, regiões conquistadas pelos cristãos havia pouco tempo, e governadas por uma sociedade nobre ligada ao clero e às ordens monásticas. Apesar da posição singular da obra, que chega mesmo às fronteiras do anacronismo, Lúlio nunca se

⁹¹ PONTES, J. M. da Cruz. Op. cit. e SLEIMAN, Michel. As reais cortes da Corte Imperial. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). A Literatura Doutrinária na Corte de Avis. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 3-49.

⁹² É importante, ressaltar que esse processo, segundo o qual um texto 'fala' com outro, é chamado de intertextualidade. Agradeço ao sr. Antonio Balbé, por esse significativo esclarecimento.

arrependeu de ter escrito o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, pois iria citá-lo inúmeras vezes em suas obras posteriores; no final da vida ainda se recordaria dele com carinho⁹³.

Precisamos, então, reinserir a obra luliana em seu tempo e espaço para tentar compreendê-la. Um olhar mais cuidadoso pode conferir que o diálogo, defendido por Lúlio, tinha seus limites, impostos pelo clima da época e pelas convicções religiosas do autor, que, dependendo da situação, podia favorecer tanto o diálogo como o uso da força contra os infiéis. A oscilação luliana entre o diálogo e a violência, como pretendemos demonstrar, não seria anacronica e nem se constituiria um contra-senso, se considerarmos o espaço histórico-cultural em que as obras foram concebidas⁹⁴.

O diálogo inter-religioso tinha um fim claro, pois Lúlio acreditava que a conversão dos infiéis (judeus ou muçulmanos) só era possível “*pela força da Inteligência e pela natureza do entendimento*”. Para atingir esse fim desenvolveu um ‘*plano de ação*’ que incluía pregações sistemáticas e debates religiosos, tanto em praças como nas mesquitas e nas sinagogas. Esse caráter combativo da fé luliana, ao contrário de fomentar uma espécie de *tolerância religiosa*, que transpareceria na existência de um ‘*diálogo equilibrado*’, colaborou de certa forma, na prática, com a deterioração cada vez maior das relações judaico-cristãs na Península Ibérica.

Apesar de existirem frades das ordens pregadoras que excluía, em princípio, o uso da força, a campanha pela conversão tomava forma de violenta pressão ideológica, com a

⁹³ SALA-MOLINS, Louis. Le ‘Libre del Gentil e los Tres Savis’: Le Dialogue au Temps du Mépris. In: Juifs et source juive en Occitanie. Valdarias: Vent Terral, 1988, p. 42-43.

instituição dos sermões obrigatórios. Em 1299, Lúlio obteve licença do Rei Jaime II de Aragão, para pregar nas sinagogas dos judeus às sextas-feiras, aos sábados e domingos, e nas mesquitas dos mouros às sextas e sábados⁹⁵. Segundo Bonner, a proposta de Lúlio se apresenta como *“uma solução que, embora à primeira vista possa parecer a mais passional, talvez seja a mais friamente pensada e mais conscientemente dirigida ao outro”*⁹⁶.

Os judeus eram obrigados a assistir a essas pregações que atrapalhavam seus cultos aos sábados. Essa ação religiosa, combinada com a pressão tributária e jurídica, pois nesse período a legislação se torna mais dura em relação a eles, talvez explique o grande número de conversões que ocorreram nos séculos XIV e XV⁹⁷.

| [1.6.1](#) Livro do Gentio e dos Três Sábios

← --- **Formatados:** Marcadores e numeração

A obra de Lúlio apresenta um debate religioso que se desenvolve de forma equilibrada, no qual todos têm espaço para defender a sua religião, não podendo interferir na exposição alheia. O cenário escolhido para a atividade também chama a atenção, por ser a clareira de uma floresta, um lugar propício à reflexão ou à meditação...

A escolha de Lúlio do cenário do debate não nos parece feita ao acaso, pois, como aponta um estudo de Le Goff acerca da idéia de Centro e Periferia no período medieval, a

⁹⁴ COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. A Guerra na Idade Média, op. cit., p. 139.

⁹⁵ JAULENT, Esteve; Introdução in: LULIO, Raimundo, op. cit., p. 11.

⁹⁶ Idem, p. 8.

floresta era considerada como periferia ou fronteira em relação à cidade, que era o centro da atividade humana, e caracterizava-se por ser um espaço humanizado por excelência, mas também, onde os homens comuns deveriam submeter-se à força da Lei e das autoridades estabelecidas⁹⁸. A floresta, portanto, torna-se um espaço de exclusão, mas também um lugar de refúgio e liberdade, pois nela os poderes estabelecidos não se manifestam. Essa aparente *anomia*, existente nesse espaço, garantiria a ilusão de equilíbrio na disputa luliana. Existe ainda um outro sentido, na Idade Média, os lugares ermos e desertos eram procurados por aqueles que buscavam o saber. Acreditava-se que a solidão proporcionava uma situação propícia para aguçar o engenho humano, segundo o *Boosco Deleitoso* (século XV): “*eu hei provado que nom achava o meu engenho mais bem aventurado que em nos booscos e em os montes, e em outro lugar nom achava tam grandes e tam proveitosos sentidos como em o êrmo (...)*”⁹⁹

Dois fatos na obra luliana chamam a atenção: primeiro, como pessoas tão diferentes (um pagão, um judeu, um muçulmano e um cristão) foram capazes de chegar à clareira onde a Inteligência se encontrava. Isto carrega implicitamente a idéia de que não importa a nação ou a religião, todos são capazes de chegar à Inteligência, pois tanto o gentio¹⁰⁰, quanto os sábios, cristão, judeu e o muçulmano, a encontraram. O próprio Lúlio defendia

⁹⁷ BEINART, Haim. Los Judíos en la España. Madrid: Ed. Mapfre, 1992; p. 119-135.

⁹⁸ LE GOFF, Jacques. Centro/ Periferia; In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2000, vol. I, p. 201-217.

⁹⁹ *Boosco Deleitoso*, apud. CHAVES, Maria Adelaide Godinho Arala. Formas de Pensamento em Portugal no séc. XV: esboço de análise a partir de representações de paisagem nas fontes literárias. Lisboa: Livros Horizonte, 1969, p. 144.

¹⁰⁰ Preferimos deixar a palavra Gentio por se relacionar com a tradição bíblica, que considera como Gentio os não-judeus, significado que se torna na obra luliana com não adepto de nenhuma das três grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo).

“que o homem foi criado principalmente para entender, não para crer”¹⁰¹. Segundo, o fato da Inteligência não participar diretamente do debate, acentua, na obra luliana, o equilíbrio entre os debatedores, indicando que, em princípio, nenhum deles está com a razão.

O que torna ainda mais excepcional o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, é o fato de que apesar de toda a sua tendência à unidade, o autor transmite uma sensação de equilíbrio harmonioso. Esta situação contradiz o próprio Lúlio, que não concebia a paz ou a concórdia num quadro de heterogeneidade social: “*assim, como temos um Deus, um criador, um Senhor, tomara tivéssemos uma só fé, uma só Lei, ... e fôssemos amantes e ajudantes uns dos outros, e entre nós não houvesse nenhuma diferença nem contrariedade de fé, nem de costume*”¹⁰².

Lúlio iria mais além na argumentação: evita também o método de “*procurar os pontos débeis dos livros ou argumentações dos adversários para condená-los*”¹⁰³, pois essa prática tendia ao confronto e litígio. Prefere, na sua atividade pregadora, fazer uso de argumentos, os quais podem ser considerados alternativos aos usados até então. Resumiria sua estratégia numa pequena história:

“onde o Sultão afirmava ao missionário cristão: ‘Não estou disposto a trocar fé por fé, mas de bom grado deixaria o crer pelo entender. Fizeste muito mal em refutar a Lei que eu antes possuía, uma vez que não podes dar razões necessárias da tua...’”¹⁰⁴.

O debate entre os três sábios só se inicia no segundo livro; na primeira parte da obra, um deles convence o Sábio Gentio, da existência de um Deus Criador e da possibilidade de uma vida pós-morte, enchendo a sua alma de júbilo. Mas sua alma se

¹⁰¹ JAULENT, Esteve; Introdução in: LULIO, Raimundo, op. cit., p. 8.

¹⁰² LULIO, Raimundo, op. cit., p. 246.

¹⁰³ Idem, p. 13-14.

desespera novamente ao perceber que não havia acordo entre os sábios, e que cada um seguia sua própria crença, pois se antes temia apenas a finitude da vida, agora teme que, escolhendo o caminho errado, seja condenado a trabalhos infinitos no Inferno.

Os sábios aceitam debater, então, para ajudá-lo a encontrar o caminho a seguir, decidindo também que se esforçariam para provar os artigos de cada uma de suas crenças, conforme o método exposto pela Dama Inteligência. Como os sábios não conseguiam decidir qual seria o primeiro a falar, o Gentio propôs que se começasse por aquele cuja Lei fosse a mais antiga, ficando acertado que o Judeu iniciaria. Este, porém, mostra-se temeroso de iniciar, perguntando:

“... se eles contestariam suas palavras e, por vontade do gentio, combinou-se entre os três sábios que um não contestasse o outro, enquanto este expusesse sua razão, porque pela contestação se origina a má vontade no coração do homem, e pela má vontade turba-se o entendimento para a compreensão”¹⁰⁵.

Para Jaulent, esta proposição se baseia na teoria luliana que vê a “*verdade como congruência*”, segundo a qual, se uma “*pessoa estiver mal disposta com relação a uma determinada verdade, terá dificuldades em entendê-la*”¹⁰⁶. A escolha de um lugar ermo, harmonioso, e sobretudo convidativo, não fora de maneira nenhuma despropositada, afinal era preciso construir um ambiente no qual os sábios se sentissem à vontade para falar; da mesma forma a escolha, que por não acusar ou depreciar o ‘*outro*’, se insere numa estratégia de persuasão, buscando garantir que os circunstantes de fato ouvissem os argumentos dos pregadores, pois a experiência dos sermões obrigatórios deve ter demonstrado aos clérigos que não bastava simplesmente garantir que os presentes escutassem, mas era preciso garantir que as palavras chegassem também aos corações.

¹⁰⁴ Idem, p. 15.

¹⁰⁵ Idem, p. 83.

¹⁰⁶ Idem, p. 83, ver nota 37.

Quanto ao judaísmo presente na obra, a princípio Raimundo Lúlio parece não conhecê-lo a fundo, pois os artigos de fé do judaísmo descritos por ele, parecem-nos mais próximos de um pré-cristianismo. Com exceção da espera pelo Messias (para Lúlio, Jesus Cristo), os demais não entram em contradição com os artigos de fé cristãos.

Apesar desse aspecto, entende-se que o autor não ignorou as discussões internas das comunidades judaicas de seu tempo¹⁰⁷, e um exemplo disto seria o fato de narrar que os judeus não possuíam consenso acerca da ressurreição¹⁰⁸. Isto é criticado à vista das palavras enunciadas pelo Gentio, o que poderia também parecer uma advertência aos cismáticos ou hereges cristãos:

“Muito me admiro de vós, judeus! Como pode acontecer que estejais divididos e repartidos em diversas opiniões sobre o artigo acima dito, sendo coisa tão necessária para se saber. E por isso quer me parecer que se estais em diversas opiniões, isto se dê por carência de ciência, ou por desprezo do outro mundo”¹⁰⁹.

Diante de tal questão, o sábio judeu se justifica afirmando que seu povo estaria muito ocupado e cansado, por viver sob cativo entre cristãos ou muçulmanos, aos quais tem que pagar muitos impostos, e assim dificilmente poderiam contemplar a visão do outro mundo. A sua propensão de estarem mais próximos das coisas materiais deriva, para Lúlio, do sofrimento deles com o fisco, e não por simples cobiça, como afirmou seu contemporâneo, o franciscano Nicolau de Lyra¹¹⁰. Existia, ainda, outro obstáculo para que os judeus chegassem a um entendimento completo:

¹⁰⁷ Apesar de não saber ler em hebraico, possivelmente conhecia as repercussões sociais e culturais das polêmicas racionalistas existentes nas comunidades judaicas mediterrâneas. SALA-MOLINS, Ls. Le ‘Libre del Gentil e los Tres Savis’ (...) op. cit., 1988, p. 41-51.

¹⁰⁸ LÚLIO, Raimundo; op. cit., p. 112.

¹⁰⁹ Idem, p. 113.

¹¹⁰ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica, op. cit., p. 198.

“Deveis saber ainda que temos um outro empecilho, que é que a nossa linguagem e a nossa letra são em hebraico, que não está tanto em uso como deveria, e é abreviada por falta de ciência. E por isso não temos tantos livros em ciência de filosofia e outra coisas como nos seria necessário. Porém há uma ciência entre nós, que é chamada de Talmude, a qual é tão grande e de muito grande exposição e sutilidade, e é tão grande e de tão sutil exposição que nos dificulta o termos conhecimento do outro mundo, e principalmente porque por esta ciência nos inclinamos para o direito a fim de nos satisfazer com os bens deste mundo .”¹¹¹

Antes de Lúlio, Donin já havia acusado o Talmud de conter, entre outras coisas, ‘*stultitiae*’, que fora traduzida por Maccoby como ‘*obscenidades*’¹¹², mas que pode ser traduzida também por ‘*estultícia, estupidez*’¹¹³. Nicolau de Lyra parece também propor que os judeus sofriam de uma espécie de falta de entendimento, pois acreditava que eles não se convertiam ao cristianismo porque os preceitos da fé católica seriam tão elevados, que eles não conseguiriam compreender¹¹⁴.

Ainda sobre a questão do cativo, o Gentio colocaria uma suspeita, de que os judeus haviam cometido algum erro, pelo qual não se arrependiam e assim afastaram a bondade divina:

“É possível que esteja em estado de pecado pelo que sejas contra a bondade de Deus, e neste pecado, não pensas estar nem peças perdão à bondade de Deus, que convém à justiça? Por esta justiça não vos quererá livrar até que reconheçais o pecado e peçaís o perdão”¹¹⁵.

Para o Gentio, o assunto é de suma importância, pois se escolher mal a fé, colocará em risco a vida eterna, e novamente questiona, mas desta vez ficaria sem resposta do sábio judeu, que seguiria para o próximo artigo de fé:

“Como! Disse o gentio ao judeu, se eu, que sou livre, me fizesse judeu, estaria na servidão em que tu estás? E para sair do meu erro passaria a ser servo pelo pecado em que tu dizes estar, e é por isso que estás em cativo, por aquele pecado? E isso, disse o gentio, não me parece estar de acordo com a ordem que convém à sabedoria, à bondade, ao poder e à justiça

¹¹¹ LÚLIO, Raimundo; op. cit., p. 113.

¹¹² MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento, op. cit., p. 29.

¹¹³ BUSARELLO, Raulino. Dicionário Básico Latino-Português. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.

¹¹⁴ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica, op. cit., p. 121 e 198.

¹¹⁵ Idem, p. 110.

divina. Com efeito, seria melhor mandamento e melhor conviria às condições das árvores, que o homem livre corporalmente e cativo no erro quanto à alma, pudesse abandonando seu erro, libertar-se corporalmente para ainda melhor praticar a sua Lei, e que de um erro não passasse a outro, e de uma culpa e pecado a outro, uma vez que não estaria sem culpa no pecado pelo qual entre em cativoiro”¹¹⁶.

Seria, de certa forma, ilógica a conversão ao judaísmo, primeiro porque a língua hebraica seria inapta para o desenvolvimento dos conceitos filosóficos e o livre progressão da inteligência, segundo, seria pela contradição de que alguém, libertado de um erro anterior, assumisse uma condenação, como o ‘cativoiro dos judeus’, passando de um erro para outro, “*e de uma culpa e pecado a outro, uma vez que não estaria sem culpa no pecado pela qual entre em cativoiro*”¹¹⁷.

Esse princípio de uma distribuição hierárquica do conhecimento estava também presente no pensamento de Tomás de Aquino, ao defender que havia uma ordem hierárquica no Universo, em que as coisas mais ínfimas, como as minerais, seriam substâncias mais simples que os animais e os homens, e que não poderiam “*chegar à perfeição do conhecimento e do entendimento que alcançam os animais e os homens*”¹¹⁸. E apesar de que todas as coisas criadas tendessem naturalmente a buscar a semelhança de Deus, só o podem segundo o seu modo, que seria limitado devido à sua posição em relação a Deus, pois “*os seres superiores participam da bondade de Deus de uma maneira mais simples e universal, enquanto que os inferiores de uma maneira mais particular e dividida*”¹¹⁹.

¹¹⁶ Idem, p. 110-111.

¹¹⁷ Idem, p. 111.

¹¹⁸ AQUINO, Santo Tomás. Suma Contra los Gentiles. Buenos Aires: Club de Lectores, 1951, p. 51.

¹¹⁹ Idem, p. 55.

A *Corte Imperial* também compartilha dessa visão de um mundo ordenado hierarquicamente conforme a possibilidade de acesso às verdades divinas. Na obra, a Rainha Católica afirma que Deus criou o mundo “*pera elle seer entendido e renenbrado e amado...*”¹²⁰ porém, deu origem a seres diferenciados, “*criou o entendimento dos angeeos e dos homens e o estinto natural das outras cousas, quy he hu(m) começo per quy as cousas naturaees son regradas per suas obras naturaees segundo sua espeçia e natura*”¹²¹.

Um indivíduo, ao ocupar uma posição inferior na Ordem social, estaria mais próximo da natureza e mais distante de Deus. Segundo o Doutor Angélico, um camponês seria “*incapaz de compreender as sutis considerações de Filosofia*”, ao contrário dos anjos, que possuem um conhecimento de Deus mais profundo e perfeito do que os homens¹²².

Aqueles que possuem o conhecimento da Verdade divina, portanto, estariam mais próximos de Deus, enquanto aqueles que possuem a verdade corrompida ou alterada, se afastariam de dEle e estariam mais próximos do mundo inferior, ou seja, presos às coisas terrestres. Moore destaca que grande parte do arsenal retórico presente nas polêmicas contra hereges ou judeus, tem sua origem na oposição hostil entre o clérigo e o rústico¹²³.

Dessa maneira, a visão segundo a qual os camponeses eram ignorantes foi paulatinamente transferida para as minorias, que são vistas preconceituosamente como reminiscências do passado, a magia como vestígios do paganismo e os judeus medievais como sobrevivências do Antigo Testamento.

¹²⁰ *Corte Imperial*, op. cit., p. 146.

¹²¹ *Idem*, p. 144.

¹²² AQUINO, Tomás. *Súmula contra os gentios*, excertos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, p. 134.

Essa posição, no entanto, não podia ser mantida em relação ao Islamismo, que surgiu no século VII. Talvez seja esse motivo pelo qual Lúlio o descreve como uma deformação da verdade revelada. No decorrer do debate, o erudito islâmico é repreendido pelo sábio pagão por não compreender ou não entender as condições do debate, dando sinal de ilogicidade ou irracionalidade.

O muçulmano, ao afirmar que *“nem os judeus nem os cristãos crêem nem têm esperança que pelas preces de algum homem possa sair do inferno alguém que lá tenha entrado”*; assim, apenas as orações de Maomé podem retirar pecadores do inferno, ao que o Gentio responde que se tal argumento fosse verdadeiro, comprometeria as condições do debate, *“porque Deus amaria mais uma fé e uma esperança grandes do que um perfeição e uma justiça grandes, e isto é impossível. Esta impossibilidade prova que tu não entendeste corretamente as condições das árvores”*¹²⁴.

Lúlio termina seu debate abruptamente, pois ficamos sem saber, de forma explícita, qual a religião que o Gentio escolheu, pois os sábios preferem não saber qual fora a escolha do gentio; se soubessem, suas buscas pessoais perderiam o sentido, e na palavra deles, *“se, em nossa presença, dissesse qual é a Lei que mais amas, não teríamos mais assunto para discutir, nem verdade a descobrir”*¹²⁵. A escolha final enfatiza que a busca pela verdade se caracteriza por uma busca interior; da mesma forma, a conversão não pode ser imposta, pois só se efetiva pela escolha individual.

¹²³ MOORE, R. I. op. cit., p. 139.

¹²⁴ LULIO, Raimundo, op. cit., p. 221.

Já quanto à conclusão que aproxima os pressupostos lulianos de uma posição mais tolerante, ou mesmo de uma quase defesa da liberdade de consciência – reivindicação moderna e desenvolvida sob os auspícios da Reforma¹²⁶ – seria um anacronismo, e entraria em contradição com os anseios do autor de viver sob uma única crença, a fim de que “*fôssemos amantes e ajudantes uns dos outros, e entre nós não houvesse nenhuma diferença nem contrariedade de fé, nem de costume*”¹²⁷. Na verdade, o convite luliano para o debate religioso, mostra-se como uma alternativa ao emprego da força ou de acusações contra os infiéis. O uso de subterfúgios mais sutis, localizados dentro de sua obra, sugere não apenas que a conversão seria inevitável, como os argumentos em defesa das demais confissões religiosas revelaram-se insuficientes, diante da Verdade cristã.

O primeiro subterfúgio foi a escolha do cenário, uma clareira, um lugar ermo e calmo, que evitasse um desequilíbrio entre os participantes, garantindo-lhes que teriam liberdade para falar sem receios ou coação, ‘*um verdadeiro convite ao diálogo*’. Na prática, deveria ser rara a existência de um debate equilibrado ou justo, na época.

No Debate de Paris (1240), por exemplo, o rabi Yehiel procuraria certificar-se de que estaria seguro durante e após, o que lhe seria garantido pela Rainha regente Branca: “*É nossa plena intenção proteger-vos e aos vossos, e nossa ira cairá sobre quem quer que vos faça mal, pois assim ordenou o papa. Responda a Donin sem negacear*”¹²⁸. Anos mais

¹²⁵ Idem, p. 245.

¹²⁶ KAMEN, Henry. O amanhecer da tolerância. Porto: Editorial Inova Limitada, 1968.

¹²⁷ LULIO, Raimundo, op. cit., p. 246.

¹²⁸ A vikuah de R. Yehiel de Paris: uma Paráfrase de Vikuah Rabenu Yehiel mi-Paris, Grünbaum, 1873. In: MACCOBY, Hyam. O Judaísmo em Julgamento, op. cit. p. 165-166.

tarde, no debate de Barcelona (1263), o rabi Nahmânides pediria permissão e a obteve, para falar livremente, desde que o fizesse de forma respeitosa¹²⁹.

Se o Debate de Paris teve a aparência de interrogatório, que levaria à posterior condenação do Talmud; se no de Barcelona o rabi Nahmânides conseguira, baseado em sua excelente reputação de erudito, manter cautelosamente um certo equilíbrio no debate; o terceiro, o de Tortosa (1413-1414), transcorreu sob a égide do medo e da coação. Ali compareceram altos prelados, formando uma verdadeira corte, enquanto os rabinos foram separados de suas comunidades de origem, sendo alojados e alimentados de forma inapropriada. Segundo o relato hebraico, escrito por Solomon ibn Verga: “*com certeza que nós passamos por um perigo incomensurável, pois estivemos diante de muitos bispos e nobres, e muitos eram os que visavam nossa condenação*”¹³⁰.

Nos debates medievais não havia equilíbrio entre os participantes, e os cristãos procuravam formas diretas ou indiretas de controlar as palavras pronunciadas. Lúlio, ao remeter a ação da sua polêmica para além do limite urbano, garantiria a seus personagens um ambiente neutro, no qual as autoridades e seu poder de coação estivessem ausentes. No entanto, esse equilíbrio seria apenas aparente, e se reduz à medida que prestamos uma atenção cuidadosa nas falas do Gentio, que exterioriza as opiniões de Lúlio acerca de seus adversários. Outra forma, esta mais sutil, seria o fato de tê-lo dotado de regras específicas,

¹²⁹ A vikuha de Nahmânides: Tradução e Comentário. In: MACCOBY, Hyam. O Judaísmo em Julgamento, op. cit. p. 111.

¹³⁰ Um Relato Hebraico do Debate de Tortosa, traduzido de Shevet Yehuda, de Solomon ibn Verga. In: MACCOBY, Hyam. O Judaísmo em Julgamento, op. cit. p. 181.

estabelecidas pela Dama Inteligência. Elas são partes integrantes do discurso polêmico e contingenciam o conflito existente em seu interior.

O regulamento do debate não orienta apenas seu andamento, mas também influi em sua leitura, impedindo o livre pensar dos leitores, que são induzidos a escolher e abraçar o cristianismo como se fosse uma escolha interior e não imposta, ou seja, “*la Dona Inteligencia, com la ayuda de sus cinco árboles, enseña como descubrir artificialmente que la ley cristiana se debe elegir sobre todas las demás...*”¹³¹ Logo, seria essa faceta a ‘regrada’ e ‘controlada’ do diálogo no ‘*Livro do Gentio e dos Três Sábios*’: ao mesmo tempo que atrai a audiência e respeita os princípios que lhe são diferentes, impede a emergência do múltiplo ou de um caminho alternativo, ou até mesmo de uma síntese. Não se pode esquecer que no período medieval a Inteligência deveria ser submissa à Vontade Divina e à Fé.

Lúlio pretendia também vencer seus adversários pela propaganda insistente, mesmo quando a simples argumentação não tivesse efeito imediato, exigia que os evangelizadores fossem persistentes, visto que “*se a falsidade fosse combatida forte e continuamente pela verdade por muitos homens, necessariamente a verdade venceria a falsidade, sobretudo não tendo a falsidade nenhuma ajuda de Deus*”¹³².

¹³¹ BONNER, A. La situación del Libro del Gentil dentro de la enseñanza luliana en Miramar. Estudios Lulianos; vol. XXII: Miramar en la vida y la obra de Ramon Lull, num. 64-66, 1978, p. 51. , [“a Dona Inteligência, com a ajuda de suas cinco árvores, ensina como descobrir artificialmente que a lei cristã se deve escolher sobre todas las demais.”].

¹³² LÚLIO, Raimundo, op. cit., p. 246.

1.7 *As possibilidades da conversão e quando ela não é possível*

Raimundo Lúlio, ao defender a posição de que existiam homens tão enraizados na fé em que foram ensinados desde crianças, que não podiam converter-se apenas pela pregação ou pela disputa¹³³, lembra a noção de hábito desenvolvida por São Tomás de Aquino (1225-1274), segundo a qual as virtudes e vícios

“políticos não estão em nós pela natureza, mas por costume... em razão de que, quais são as operações a que nos acostumamos, e principlamente desde meninos, a tais temos hábito. Logo, nossas escolhas não procedem em nós pela natureza”¹³⁴.

Santo Tomás de Aquino, apesar de apoiar-se em Aristóteles para construir seu conceito de hábito, não compartilha, entretanto, da mesma opinião do filósofo. Este sustentava que que os hábitos, quando adquiridos desde a tenra infância, tornavam-se parte da própria natureza humana, sendo dificilmente removíveis mediante palavras, pois ficavam incorporados ao caráter das pessoas¹³⁵.

Hábitos nocivos ou malvistos, contudo, poderiam ser mudados, mas para tanto era preciso que as pessoas fossem instruídas sobre o bem e a verdade, convencendo-as de que tal mudança significava adquirir um bem. Os homens, segundo Aristóteles, tendem a escolher o que é mais saudável, ou o que é motivo de felicidade: “*escolhemos o que é indubitavelmente reconhecido como bom*”¹³⁶. Já na *Retórica*, Aristóteles afirmaria que “*os homens são, por natureza, suficientemente propensos para o verdadeiro e na maioria dos*

¹³³ Idem, p. 246.

¹³⁴ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Contra los Gentiles*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1951 (libro tercero), p. 224.

¹³⁵ ARISTÓTELES; *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 35 e p. 207.

¹³⁶ Idem, p. 53.

*casos alcançam a verdade*¹³⁷, e essa faculdade de reconhecer a verdade seria a razão, ou a inteligência. Como vimos anteriormente, Raimundo Lúlio parece defender em sua obra a mesma certeza de que todos os homens, apesar de seguirem profissões de fé diferentes, podiam alcançar a clareira da Dama Inteligência.

Na visão de Tomás de Aquino, Deus seria o *'sumo bem'* e agente primeiro, e as criaturas apresentavam uma tendência a participar da bondade divina, alcançando a imagem de Deus¹³⁸. Se para Aristóteles os indivíduos tenderiam naturalmente a escolher o que reconhecem como bom, para Aquino qualquer homem *'sensato'* tenderia a escolher Deus, que seria o *'sumo bem'*. A *Corte Imperial* tem uma postura próxima à do Doutor Angélico, pois a Rainha Católica afirma que *"A natura humanall he criada pera amar Deus..."*¹³⁹. Segundo ela, não apenas o homem foi criado para amar a Deus, mas todas as criaturas, seguindo o princípio do agente primeiro:

"Como asy seja quy Deus he a mais nobre e mais perfeita fim quy pode seer, e como elle seja principio de toda criatura e ordenou totalas cousas pera sy meesmo pera seer amado e entendido e renenbrado, convem quy elle seja termo e folgança e fim de toda criatura"¹⁴⁰

Para resumir, poderíamos afirmar que para Aristóteles todos poderiam, pela razão, escolher o que fosse melhor para si ou para a comunidade, a partir da deliberação, ou seja, pela argumentação, que, por sua vez, *"requer o uso da razão e do pensamento"*, como também fora desenvolvido por Raimundo Lúlio em suas polêmicas.

¹³⁷ ARISTÓTELES. *Arte Retórica*, op. cit., p. 20.

¹³⁸ AQUINO, Santo Tomás. *Suma Contra los Gentiles*, op. cit., p. 40-49 e *Súmula contra os gentios*, excertos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, p. 129-131.

¹³⁹ *Corte Imperial*, op. cit., p. 132.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 133.

Havia aqueles que recusavam converter-se, apesar dos esforços persuasivos dos pregadores. Nesses casos, Aristóteles propõe que as autoridades façam uso do poder de compulsão que as leis possuem, pois as pessoas tendem a obedecer pelo temor, “*e não se abstêm da prática de más ações por causa da baixaza destas, mas por temer a punição*”¹⁴¹. Acredita ainda que as leis teriam um caráter disciplinador, “*pois as pessoas em sua maioria obedecem mais à compulsão do que às palavras, e mais às punições do que ao sentimento daquilo que é nobilitante*”¹⁴².

Um exemplo dessa ação coordenada entre a pregação e uma legislação restritiva em relação aos judeus, seriam as verdadeiras campanhas lideradas pelo frade Raimundo Peñafort, em Aragão (Espanha), que combinavam a exigência do cumprimento das leis discriminatórias, com as pregações e a elaboração de uma literatura antijudaica, entre os anos 1228 e 1235, ações que levaram a uma conversão em massa dos judeus¹⁴³. Essa conversão permitia a eles ocuparem cargos públicos, possibilidade proibida por lei, e ainda assegurava certos privilégios, como isenções dos pesados impostos exigidos das comunidades judaicas; a esses fatores ainda podem-se somar a pressão psicológica exercida pelos pregadores, e o medo de *pogroms* incentivados pela conjuntura adversa da época¹⁴⁴.

Em Portugal também existe coincidência entre uma expansão da literatura polêmica e a imposição das leis anti-judaicas nos séculos XIV e XV, algumas destas anteriores, ainda

¹⁴¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, op. cit., p. 206.

¹⁴² Idem, p. 207.

¹⁴³ BORGER, Hans. *Uma história do povo judeu*. Vol. 1: De Canaã à Espanha. São Paulo: ed. e livraria Sêfer, 1999, p. 411.

¹⁴⁴ BEINART, Haim. *Los Judíos en la España*. Madrid: Ed. Mapfre, 1992, p. 123, 132-133.

que tenham entrado em vigor no final da Idade Média, pela pressão das Cortes¹⁴⁵, principalmente na segunda metade do século XV¹⁴⁶.

Olhando por esse prisma, talvez não seja mera coincidência o fato da legislação ter-se tornado mais rígida em relação às minorias, ao mesmo tempo em que havia uma ação mais insistente dos pregadores nos séculos XIII e XIV, e a opção pela violência das conversões forçadas no fim do século XIV e durante o século XV; foram ações interligadas, que se influenciaram mutuamente. É somente no século XVI, que essa política aparece claramente nas fontes, mas sem antes passar por uma discussão em torno de sua legitimidade. Trata-se da decisão do Imperador Carlos V de ordenar a conversão forçada dos mouriscos de Valência. Essa decisão foi programaticamente colocada em ação: em 1521 reuniram-se teólogos em Madrid para discutirem se os batizados compelidamente poderiam ser coagidos a seguir a nova fé. Decidiram que sim, “*el rey envió a un grupo de predicadores a las comarcas donde estaban aquellos involuntarios neófitos*”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cortes – “Parlamento dos reinos hispânicos medievais, que se desenvolveu quando, por causa das necessidades de ajuda financeira dos monarcas, representantes eleitos das municipalidades livres começaram a ser admitidos, no século XIII, às reuniões das cortes a fim de se debater certas questões de administração”. Verbete - Cortes, LOYN, Henry R. (org.) Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 105.

¹⁴⁶ HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975, tomo I, p. 99-101.

¹⁴⁷ PARDO MOLERO, Juan Francisco. “Per salvar la sua ley”. Historia de levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526). Sharq al-Andalus, 14-15 (197-1998), p. 114.

1.8 Conclusão

Podemos inferir que a literatura polêmica apresentava diferentes objetivos, mas todos relacionados com a doutrinação dos fiéis. Primeiro, visava a formação dos clérigos, pois eles não podiam mostrar dúvidas ou titubear na hora dos sermões. Segundo, para auxiliar na instrução dos fiéis, como bem afirma Evrard, que escreveu sua polêmica porque os laicos, devido à sua ignorância, sem dominar as obras, não alcançavam o coração da fé. E, por último, pretendia a refutação das heresias e a atividade missionária.

Nesse processo pedagógico de doutrinação e conversão, a literatura polêmica, que por vezes tende a convidar ao diálogo religioso, como vimos anteriormente, não apenas indica a consciência de que existem outras crenças, como sugere que tal conhecimento não conduz a uma tolerância religiosa; pelo contrário, as obras tendem a diminuir e desautorizar a fala de seus adversários, visando a emergência de um discurso único, como exige uma fé ortodoxa e uma Igreja Una.

A insistência da Igreja em defender seus dogmas, e tendo como pré-condição para que os católicos permaneçam nela de que a conheçam bem, explica em parte a preocupação em doutrinar e difundir seu credo. Esta é uma das razões da rica produção polêmica, que ultrapassou os limites da Idade Média¹⁴⁸. O conteúdo dessas obras repete-se por se inspirarem direta ou indiretamente nas mesmas fontes, como as Sagradas Escrituras e os Padres da Igreja, ou pelo fato do autor simplesmente traduzir ou produzir uma coletânea de

diferentes fontes, seguindo a tradição medieval de defender a tradição contra a inovação, pois o livre pensamento poderia conduzir à heresia.

Só no século XIII, com as escolas de tradutores que tornaram acessíveis obras filosóficas clássicas, árabes e hebraicas, foi possível que sugissem novidades na literatura polêmica, como demonstrou a originalidade de um Raimundo Lúlio, um Tomás de Aquino ou um Nicolau de Lyra, com novos argumentos e utilizando fontes antes desconhecidas no Ocidente Medieval, importações sintetizadas no *corpus* da *Corte Imperial*.

No esforço de converter o infiel e evangelizar a sociedade, as escolas monásticas importavam manuscritos, traduziam, e produziam polêmicas religiosas. Seu programa de ação se completaria em quatro fases:

- 1) No estudo dos textos sagrados cristãos, muçulmanos e judaicos.
- 2) Na elaboração das polêmicas buscando comprovar a verdade cristã contra o engano dos infieis.
- 3) No 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, como na *Corte Imperial*, em que a Rainha tentaria desqualificar os argumentos e contestar a autoridade dos rabinos.

¹⁴⁸ COELHO, Jacinto do Prado; AMORA, Antônio Soares e CAL, Ernesto Guerra da. Dicionário de Literatura (literatura brasileira, portuguesa, galega e estilística literária. Rio de Janeiro: GB. Companhia Brasileira de Publicações, s/d, p. 62-63.

- 4) Na reversão os argumentos dos adversários, em favor dos cristãos, como no Debate Judaico-Cristão de Tortosa, quando frei Jerônimo propôs-se a provar que Jesus Cristo era o Messias, e que o Talmud também continha verdades cristãs.

Para concluir, registramos que além de afirmarem que o cristianismo se constituía na única fé verdadeira, as obras polêmicas declaravam também que só os cristãos seriam capazes de alcançar um raciocínio mais elevado, e que 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. Desta forma, tais escritos colaboravam com a perseguição e exclusão das minorias.

2 A CONVIVÊNCIA POSSÍVEL:

*“A difícil política portuguesa entre o espírito de Cruzada,
sob influência da Igreja, e a tolerância religiosa”*

2.1 A Corte Imperial e seu contexto histórico

Segundo Mário Martins, a *Corte Imperial* seria um livro “cheio de simpatia pelo adversário”¹, declaração que poderia levar os ingênuos a verem a obra como um exemplo de tolerância religiosa, algo muito estranho para uma produção de polêmica doutrinária. Caso a alternativa tolerante fosse aceitável, conduziria, por seu turno, os mesmos desavisados a pensarem que a sociedade portuguesa da época fosse indulgente, por uma simples questão de analogia, uma leitura apriorística do princípio que vê o trabalho literário como reflexo da organização social, aprofundando o equívoco.

De fato, o texto pode ser fruto de interações envolvendo sociedade, contexto e autor, porque este, ao produzir seu escrito é, antes de tudo, sujeito, e com tal, ao ocupar uma posição dentro dessa sociedade, fica historicamente marcado. Nesse processo de

construção, o que é dito pelo sujeito pode ser limitado pelas formas ideológicas institucionais, lembrando que o uso da linguagem caracteriza-se como uma ação social², da qual os homens fazem uso para se moverem no universo, “*e falar dele aos outros*”³. Embora este mesmo universo trabalhado pela linguagem tenha uma existência empírica, ele é apreendido e simbolicamente trabalhado pela linguagem⁴. Aqueles que se debruçam sobre os textos, devem levar em consideração, entre outras coisas, as circunstâncias históricas em que foram produzidos, pois

“...se tira a história, a palavra vira imagem pura. Essa relação com a história mostra a eficácia do imaginário, capaz de determinar transformações nas relações sociais e de constituir práticas. No entanto, em seu funcionamento ideológico, as palavras se apresentam com sua transparência que poderíamos atravessar para atingir os ‘conteúdos’”⁵.

Apesar da escrita congelar o discurso, garantindo-lhe uma existência além da História, sua sobrevivência só pode ser assegurada se for possível sua contínua presentificação⁶, processo pelo qual os significados ou sentidos são continuamente transformados cada vez que é apropriado por um novo contexto histórico⁷. Segundo Koselleck, os conceitos⁸ aglutinam em seus conteúdos as experiências históricas do tempo; assim, uma análise

¹ MARTINS, Mário. A Polêmica Religiosa Nalguns Códices de Alcobaça; in: Estudos de Literatura Medieval. Braga: Cruz, 1956, p. 309.

² BAUMAN, Richard. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annu. Rev. Anthropol.*, 1990, 19; p. 62.

³ ECO, Umberto. *Conceito de Texto*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 6.

⁴ ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 28.

⁵ *Idem*, p. 32.

⁶ ZILBERMAN, Regina. *Estética da Recepção e História da Literatura*. São Paulo: Ática, 1989, 16.

⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Para uma semântica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993, p. 113-114: o autor reflete em sua obra mais sobre a transformação dos conteúdos dos conceitos, mas acreditamos que o mesmo processo seja válido para as transformações que a língua sofre ao longo do tempo.

⁸ Cabe esclarecer que embora nesse princípio ‘palavra’ e ‘conceito’ pareçam intercambiáveis, na verdade não o são; enquanto a primeira geralmente é vista como uma unidade lingüística, ou como um signo da língua verbal, os conceitos, segundo Koselleck, se constituem em pressupostos analíticos de uma época, que pretendem a generalidade, seriam polissêmicos e adquirem uma dimensão social e política. KOSELLECK, Reinhart; *op. cit.*, p. 112-116. ECO, Umberto. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001, p. 20-28.

semântica que não leva em conta esta experiência do tempo seria impossível, pois os conceitos possuem uma dimensão histórico-antropológica⁹.

Compartilhando de um ponto de vista similar, Orlandi afirma que a *Análise do Discurso* se interessa pela História, porque ela possibilita compreender “os modos como os sentidos são produzidos e circulam”¹⁰, pois “a significação da língua só é possível porque a História intervém”¹¹.

Os interesses da História não podem ser confundidos com os da lingüística, pois embora a língua e a História estejam implicadas intimamente, são coisas diferentes, pertencentes a outras ordens, seguindo a distinção proposta por Orlandi, que aponta a existência de uma

“ordem da língua, enquanto sistema significante material, e da história, enquanto materialidade simbólica. Reconhecemos, desse modo, uma relação entre duas ordens: a da língua, tal como a enunciação, e a do mundo para o homem, sob o modo da ordem institucional (social) tomada pela história. O lugar de observação é a *ordem do discurso*. Parte-se do princípio de que há um real da língua e um real da história, e o trabalho do analista é justamente compreender a relação entre essas duas ordens de real”¹².

O historiador, quando busca fontes literárias, possui um olhar diferente daquele do lingüista, do crítico literário ou do analista do discurso, encontrando dados que podem ultrapassar o sentido proposto nos textos. Volvelle afirma que “a literatura veicula as imagens, os clichês, as lembranças e as heranças, as produções sem cessar distorcidas e reutilizadas do imaginário coletivo...”¹³ A literatura, no entanto, fornece fontes, para sua própria natureza, qualitativas, que dificilmente atingem toda a sociedade, representando

⁹ KOSELLECK, R. Op. cit., p. 16-17.

¹⁰ ORLANDI, op. cit, p. 33.

¹¹ Idem, p. 46.

¹² Idem, p. 45.

apenas a visão daqueles que as produziram, ou dos que posteriormente se apropriaram delas. Então seria ingênuo tomá-las “*como testemunhos elementares de uma realidade social vivida, de uma prática a respeito da qual elas nos trazem, inocentemente ou não, dados que seria difícil obter de outras fontes*”¹⁴. Existe ainda uma tendência, na Literatura, de apresentar uma amplificação dos acontecimentos, tornando banais fatos que seriam excêntricos ou únicos.

Apesar desses cuidados que a natureza das fontes literárias exigem, consideramos que mesmo as obras literárias de cunho religioso têm algo a dizer sobre o seu contexto histórico e sobre as imagens ou representações coletivas presentes no imaginário coletivo de sua época. Como Antunes bem lembra, não apenas a literatura religiosa, como também a própria Teologia, podem conter reflexos, mesmo que fugidios, do mundo que lhes deu origem, “*porque a vida duma sociedade também se reflecte, para não dizer, espelha, com a própria vibração dos seus aspectos positivos e negativos na Teologia respectiva, apesar de todas as suas limitações...*”¹⁵

Essa mesma relação entre a obra e seu contexto deve ser vista com cuidado, visto que a literatura medieval caracteriza-se por ser um espelho deformador¹⁶, fato que não desautoriza o trabalho do historiador, pois mesmo que a literatura não seja um ‘espelho’ da realidade histórica, o texto literário joga

¹³ VOLVELLE, Michel. Ideologias e Mentalidades. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 63.

¹⁴ Idem, p. 55.

¹⁵ ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 274.

¹⁶ CARRETO, Carlos Clamote. Figuras do Silêncio: do inter/ dito à emergência da palavra no texto medieval. Lisboa: Editorial Estampa, 1996, p. 19.

“com as virtualidades de um presente que, apreendendo o passado, abre perspectivas novas. O ‘ideal’ ausente inscreve-se, pois, em um futuro a realizar, em um futuro em gestação no presente e que promete insuflar uma nova vida aos valores do passado”¹⁷.

Não esperamos que a *Corte Imperial* seja um espelho da sociedade que lhe deu origem, mas é relacionada ideologicamente com uma instituição, a Igreja, que espera não apenas ter autoridade sobre seus fiéis, mas estendê-la aos infiéis, a começar pela conversão, sendo, portanto, possuidora de uma concepção de mundo e de um projeto social que espera difundir. Tais questões norteiam nossa análise da *Corte Imperial*, pois esta é um exemplo de literatura religiosa, inserindo-se numa longa tradição cristã. Cruz Pontes chegou mesmo a declarar que a *Corte Imperial* não apresentava uma originalidade no pensamento

“visto que a maior parte das suas páginas é incorporação de outras obras, que o redactor traduziu e dispôs num esquema por si organizado. Ao fazê-lo, porém, não se prendeu servilmente aos textos que aproveitou, não só porque os seleccionou e ordenou a seu modo, como porque também por vezes alterou, ora comentando e alargando, ora resumindo e sintetizando, as exposições doutrinárias de que se serviu”¹⁸.

Existe, entretanto, na *Corte Imperial*, um aspecto que valeria a pena salientar: a sua teatralidade¹⁹. Na fonte, o debate religioso que transcorre na Corte Celestial, diante do trono do Imperador Celestial, entre a Rainha Católica e seus antagonistas. A afinidade entre ela e o Imperador denotaria a superioridade dela sobre seus adversários, pois ela é a amada noiva Dele²⁰, que recebe igual poder sobre a Terra²¹. Esse aspecto pode ter uma relação direta com os problemas político-religiosos presentes no período, em Portugal.

¹⁷ ROSENFELD, Katharina Holzermayr. A história e o conceito na literatura medieval: problemas de estética. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 129.

¹⁸ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica do Livro da Corte Enperial. Biblos, vol. 32, (Separata); Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Filosóficos, 1957, p. 185.

¹⁹ Idem, p. 188.

²⁰ Corte Enperial: edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade, 2000. Baseado no manuscrito no. 803 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, p. 14.

²¹ Idem, p. 15.

Registre-se que só o fato da obra existir, indica outras situações verificadas em território português, como a presença de comunidades muçulmanas e judaicas, e o desconforto crescente com essa circunstância, pois um dos objetivos daquele trabalho é a conversão dos ‘infiéis’ à fé católica. O desejo de ‘*crislianização*’ pode ser considerado como outra faceta do sentimento de Cruzada, que visava não apenas a conquista de terras para a Cristandade, mas também almas²². Segundo a *Corte Imperial*, a Rainha Católica (a Igreja)

“he prelada de totalas gentes, per esta as filhas dos gentiis adoram a façe de Jhesu Christo, ofereçendo-lhe doões de devaçom. E os reis dos poentes e os príncipes e as virge(n)s som trazidos ao rey Çestial Enperador em prazer e em grande allegria per esta reinha”²³.

Levando-se em conta todo o cuidado que se deve ter com uma fonte como a *Corte Imperial*, acreditamos que sua originalidade provenha, sobretudo, de algumas questões que pertencem ao contexto português medieval, entre elas as disputas envolvendo o poder temporal e o poder espiritual; a existência das comunidades judaicas e muçulmanas no Reino; o forte espírito de Cruzada presente em Portugal, sendo que o próprio esforço de evangelização e conversão seria uma forma de espiritualização e individuação do sentimento de Cruzada²⁴. Por último, algumas questões conjunturais que levam a uma deterioração das relações judaico-cristãs no Reino, a partir do século XIV. Coincidentemente, nesse mesmo período inicia-se em Portugal uma rica produção de obras de polêmicas religiosas, entre elas a própria *Corte Imperial*, que foi composta no final do século XIV ou início do XV. Mesmo que a tradição de produzir obras polêmicas seja

²² FLORI, J. Une ou plusieurs ‘première croisade’? Le message d’Urbain II et les plus anciens pogroms d’Occident. *Revue Historique*, 577, janvier-mars 1991, p. 17-24.

²³ *Corte Imperial*, op. cit., p. 15.

²⁴ RUCQUOI, Adeline. *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris: Éditions du Seuil, 1993, p. 380-381.

ininterrupta em toda a história cristã, em terras portuguesas não existem referências da existência de tal literatura antes do século XIV²⁵.

2.2 *Política e Religião em Portugal na Baixa Idade Média*

Formatados: Marcadores e numeração

Quando a *Corte Imperial* foi escrita, provavelmente no fim do século XIV, o processo de afirmação da autoridade episcopal sob a proteção régia deveria estar no auge, pois ao terminar o século XV, já era fato consumado: os altos cargos eclesiásticos estavam monopolizados pela nobreza, e em razão disso

“sempre que se abria uma vaga ou quando o seu prestígio e a protecção régia os empurravam para cima... Assim, D. Afonso, filho de D. Manuel I (1495-1521), foi feito cardeal aos oitos anos; seu irmão D. Henrique, o futuro rei, ascendeu também à púrpura, mas na idade mais aceitável de trinta e três anos”²⁶.

Possivelmente a alegoria existente na *Corte Imperial* possa ser um reflexo das relações de domínio entre o clero e a Coroa portuguesa do século XV, pois afirma que o Imperador concedeu autoridade à Rainha Católica (Igreja) sobre toda a Terra habitada:

“Eu te estabeleço sobre as gentes e sobre os reinos e te dou poder que destruas e desfaças as maldades e as falsidades e plantes as virtudes e a verdade. E aquello que tu determinares sobre a terra sera determinados em no çeeo. E a ty dou as chaves dos reynos dos çeeos”²⁷

Essa tese de um poder supremo da Igreja, capaz de submeter até mesmo reis, lembra os princípios da Reforma Gregoriana, cujo principal mentor, o papa Gregório VII (1073-1085), defendia uma Igreja hierárquica e disciplinada sob a orientação papal, sendo

²⁵ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica do Livro da Corte Enperial. Biblos, vol. 32, (Separata); Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Filosóficos, 1957, p. 329.

²⁶ MARQUES, A. H. de Oliveira. Breve História de Portugal. Lisboa: Editorial Presença, 1996, p. 167-168.

²⁷ Corte Enperial, op. cit., p. 15.

contrário à nomeação dos bispos por reis e imperadores²⁸. Considerava que o Papa era o sucessor de São Pedro, *Vigário de Pedro*, ou, ainda, como o próprio *Pedro Vivente*²⁹. O poder temporal da Igreja era defendido por muitos que consideravam legítima a Doação de Constantino (*constitutum Constantini*), no qual o Imperador romano Constantino (306-337) havia doado um terço do seu Império à Igreja. Na verdade, Lourenzo Valla, no século XV, comprovou que o documento era uma falsificação do século VIII³⁰.

Quando o Imperador Celestial diz à Rainha Católica: “*E a ty dou as chaves dos reynos dos çeeos*”³¹, seria uma clara alusão às pretensões temporais da Igreja, como legítima sucessora do Apóstolo Pedro, pois segundo o Evangelho de Mateus, Jesus havia dito:

“(...) tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão sobre contra ela. Eu te darei as **chaves** do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mat. 16, 18-19)

Dessa forma, o Imperador Celestial apenas confirma as pretensões da Igreja Católica como sucessora de São Pedro, com domínio sobre a Terra, e única intercessora legítima entre os homens e Deus, embora a tese da universalidade do poder eclesiástico tenha atingido seu ápice na efervescência da Reforma Gregoriana, durante os séculos XI e XIII, quando o papado reivindicava um comando acima dos reis e o fim da interferência dos poderes temporais na hierarquia eclesiástica. O mesmo princípio não era possível no

²⁸ LOYN, Henry R. (org.) Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, verbete: Gregório VII (Hildebrando), p. 173-175.

²⁹ CHÉLINI, Jean. *Histoire Religieuse de l'Occident Médiéval*. Paris: Librairie Armand Colin, 1968 (Collection U – Série “Histoire médiévale” dirigée par Georges Duby), p. 227-228.

³⁰ GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 64-65.

³¹ Corte Enperial, op. cit., p. 15, grifos nossos.

século XV, no qual a autoridade da Igreja sofria uma grave crise, com o cativeiro de Avignon e o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417). Além disso a fome e as epidemias “suscitavam no povo a descrença religiosa e o desrespeito aos ministros da Igreja, novas heresias se propagam (Wyclif na Inglaterra, 1324-1387 e João Huss na Boêmia, 1369-1415)”³². Não seria de estranhar que os bispos nesse período, não recorressem mais ao papado para defender seus direitos e jurisdições contra a intromissão do poder real, pois a Igreja não podia intervir³³.

Ainda que a Igreja não estivesse mais em condições de atuar diretamente sobre o poder temporal, continuava a influenciá-lo, pois os reis portugueses deviam sua força ao fato de se colocarem a serviço da Igreja na luta contra os infiéis. A universalidade defendida na *Corte Imperial* relaciona-se à existência de uma única *fides*, pois a Rainha Católica tem autoridade sobre as almas cristãs, e aqui reside sua procura pela unidade. Essa tendência também foi observada por Sleiman, que considera como perspectiva principal da *Corte Imperial* o desejo do “*catolicismo vir a restituir a unidade confessional na face da terra*”³⁴.

A organização eclesiástica, todavia, era importante também para a legitimação da autoridade real. Como Coelho menciona, entre as prerrogativas reais de Afonso V (1438-1481) estavam as atribuições de senhorio dos portos marítimos e terrestres, centro do aparelho fiscal, juiz supremo que legitimava as justiças municipais e senhoriais, e ainda, em

³² SPINA, Segismundo. *A Cultura Literária Medieval: uma introdução*. São Caetano do Sul [SP]: Ateliê Editorial, 1997, p. 95.

³³ MATTOSO, José (coord.). *História de Portugal. Vol. II A Monarquia Feudal (1096-1480)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 149.

última instância, chefe de vassalos armados, que garantiam-lhe o exercício do poder. Não lhe competia, no entanto, “*a salvação das almas, mas é o senhor dos bispos e dos abades...*”³⁵, e um dos pilares do poder régio é “*o sistema de obediência, de que a Igreja com o seu ritual e concepção do Mundo constituía a ossatura principal, o aparelho fiscal; a rede das justiças*”³⁶.

Era também a confiança no poder universal da Igreja que permitia ao rei português defender o monopólio da exploração das navegações atlânticas e das terras recém-descobertas. Grandes somas dos cofres reais portugueses foram drenadas para o papado em troca de bulas que garantissem aquele monopólio, contra os navegadores estrangeiros, e até mesmo contra os próprios portugueses que se alçavam ao mar sem a devida autorização real. Segundo Coelho:

“O poder espiritual do papa garantia a legitimidade da propriedade material das novas terras navegadas, mais precisamente legitimava, erguendo os sagrados raios da excomunhão contra os prevaricadores, o direito exclusivo de Portugal à navegação para as terras africanas”³⁷.

A defesa de uma universalidade da fé católica, entretanto, que tende a uma unidade confessional, choca-se com a realidade portuguesa, múltipla, na qual coexistem cristãos, judeus e muçulmanos. No final da Idade Média, a política real encontra-se num beco sem saída: precisa do apoio da Igreja, que legitima a ordem social, e dos recursos financeiros de origem judaica. Obras como a *Corte Imperial* refletem essas condições contraditórias, exigindo sublinearmente uma solução para o problema judaico na Península.

³⁴ SLEIMAN, Michel. As reais cortes da Corte enperial. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). A Literatura Doutrinária na Corte de Avis. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 44-45.

³⁵ COELHO, Antonio Borges. Clérigos, mercadores, ‘judeus’ e fidalgos. Lisboa: Editorial Caminho, 1994, p. 103-104.

2.3 *A submissão como garantia da convivência pacífica*

Pode-se inferir que por muito tempo a existência das comunidades judaicas não ofereceu maiores problemas para a maioria cristã portuguesa. Esta possibilidade confirma-se pelo descumprimento, por parte dos reis, da orientação anti-judaica da Igreja, ou mesmo pela inexistência de motins anti-judaicos, entre a tomada de Lisboa, em 1147, onde havia uma grande comunidade judaica desde o período muçulmano, e pelo menos o século XIV³⁸.

Este quadro poderia ser questionado se considerássemos as reclamações contra os judeus, incluídas no documento elaborado pelos bispos do reino, no qual denunciavam os desmandos dos reis Sancho II (1223-1248) e Afonso III (1248-1279), apresentados na Cúria Romana como exemplos de uma animosidade mais geral contra os judeus. Essas reclamações parecem, no entanto, inserir-se mais numa situação de conflito jurisdicional entre a Igreja e a Coroa, do que movidas por um sentimento puramente anti-judaico. A principal causa das denúncias dos bispos contra a Coroa seria o fato deles se sentirem prejudicados pelas inquirições reais, que tinham por objetivo rever direitos e privilégios dos nobres e dos eclesiásticos. Os judeus foram envolvidos nessas lutas por competências por ocuparem cargos importantes na administração real³⁹.

As relações entre judeus e cristãos em Portugal eram definidas pela síntese de diferentes tradições. A primeira seria a influência agostiniana, que defendia uma relação

³⁶ Idem, p. 104.

³⁷ Idem, p. 14-15.

³⁸ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Los Judíos en Portugal*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 13-16.

³⁹ PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *Os Judeus na Espanha*. São Paulo: Editora Giordano, 1994, p. 49-53.

desigual entre judeus e cristãos, inspirada no pensamento de Santo Agostinho (354-430), para o qual os judeus faziam

“parte do projeto de Deus, já que eram testemunhas da verdade do cristianismo, simbolizando seu fracasso e humilhação o triunfo da igreja sobre a sinagoga. A política da igreja, portanto, consistia em permitir que pequenas comunidades judaicas sobrevivessem em condições de degradação e impotência.”⁴⁰

A segunda influência deve-se à presença islâmica na Península Ibérica durante o período medieval. Geralmente, sua política em relação aos não-muçulmanos era mais tolerante, desde que estes reconhecessem a autoridade estabelecida, e pagassem um imposto especial chamado *jyzia*⁴¹. Os acordos de rendição das cidades muçulmanas conquistadas pelos cristãos durante a Reconquista lembram um pouco o pacto da *dhimma*, como o reconhecimento da autoridade cristã e o pagamento de impostos especiais⁴². Os privilégios da comunidade judaica de Lisboa, por exemplo, remontavam à conquista da cidade por Afonso Henriques (1147), conforme as cartas de confirmações outorgadas por D. Pedro I (1357-1367)⁴³.

Existia ainda uma influência longínqua da tradição dos guerreiros germânicos, que organizavam expedições periódicas aos territórios estrangeiros para saquear e fazer prisioneiros. Uma idéia semelhante, a do direito de conquista, regularia as relações entre os cristãos e as minorias, nas cidades recém-conquistadas. Após as vitórias, os cristãos incluíam na divisão do botim de guerra, os prisioneiros. Segundo o costume, as

⁴⁰ JOHNSON, Paul. História dos Judeus. Editora Imago, 1989, p. 173.

⁴¹ LEWIS, Bernard. Judeus no Islã, ed. Xenon, pag. 20.

⁴² Por exemplo, a rendição de Toledo (1085), “*por Alcadio estava ligada a um acordo que garantia, além da vida e dos bens dos muçulmanos, a integridade da grande mesquita de Toledo*”. HERNÁNDEZ, Francisco J. “A catedral, instrumento de assimilação”. In: CARDAILLAC, Louis, org. por. Toledo, séculos XII-XIII - “muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 68.

⁴³ TAVARES, Maria, op. cit., p. 17.

comunidades judaicas ficavam sob jurisdição da Coroa, enquanto que as muçulmanas eram entregues à autoridade de algum senhor nobre.

O que essas três formas de encarar a *alteridade* teriam em comum, seria o fato que o *outro* poderia ser tolerado em condições de submissão, numa situação em que não representasse ameaça para o poder estabelecido, ou que apresentasse alguma forma de *utilidade*. O Papa Alexandre II, em 1066, afirmaria na carta “*Judaeos non debemus persequi, sed sarracenos*”, que não se devia perseguir os judeus por serem “*úteis em toda a parte*”, mas aos muçulmanos, que tomaram as terras dos cristãos⁴⁴. Argumento semelhante seria usado pelos membros do Conselho Real português, em 1496, contrários à expulsão pura e simples dos judeus do reino, por representar a perda dos tributos pagos por eles, e a saída de milhares de úteis artesãos⁴⁵.

Podemos ainda deduzir que um certo equilíbrio nas relações inter-religiosas era garantido pelos localismos da legislação foraleira, 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. Esses acordos locais perderiam paulatinamente sua validade pelo processo de uniformização legal estimulado pela retomada do Direito Romano. Segundo Moore, a retomada do Direito Romano teve conseqüências funestas para as minorias, pois trouxe consigo uma nova concepção de justiça criminal que prioriza a

⁴⁴ ANTUNES, José; Acerca da liberdade de religião na Idade Média: Mouros e Judeus perante um problema teológico-canônico. Coimbra, Faculdade de Letras, 1989.– Separata da Revista de História das Idéias, 11, p 68, ver nota 11.

proteção individual contra a injúria e o prejuízo, trazendo as questões religiosas e morais para o domínio privado, e a identificação de crimes ou injúrias contra abstrações como a Lei, o Estado, a Sociedade ou a Moralidade⁴⁶.

Outra forma de justificar a permanência das comunidades judaicas era o discurso da *misericórdia cristã*. Um dos atributos do Mestre de Avis, citado pelo jurista João das Regras em defesa de sua candidatura ao trono, era a *bondade*, qualidade que demonstrara ao evitar que os lisboetas roubassem a *judiaria* durante a revolta de 1383, e por seu esforço no “*resgate dos cativos e nas ajudas que para isso dava, segundo a categoria de cada um*”⁴⁷.

O caráter de submissão que caracterizava as relações entre judeus e cristãos na Idade Média, era confirmado por uma perda de autonomia ou de liberdade, por serem considerados servos da Coroa. Em 1205, o Papa Inocêncio III teria declarado os judeus em servidão perpétua pelo assassinato de Cristo. Apesar da permanência deles em solo ibérico ser regulada por acordos assinados entre as comunidades e a Coroa, que os tolerava, em troca do pagamento de impostos especiais, semelhante ao que ocorria nos países muçulmanos, com o tempo prevaleceria a orientação canônica, de reduzido-los a um estatuto próximo de escravos da Coroa⁴⁸.

⁴⁵ SARAIVA, José Hermano. História Concisa de Portugal. Lisboa: Publicações Europa – América, Coleção Saber, 1983, p. 127-128. (Quanto ao número de artesãos judeus no Reino, o autor não é preciso, e talvez até exagerar).

⁴⁶ MOORE, Robert Ian. The formation of a persecuting society. Oxford: Blackwell Publishing, 1990, p. 108-110.

⁴⁷ As Crônicas de Fernão Lopes, selecionadas e transpostas em português moderno por António José Saraiva. Lisboa: Portugalíia Editora, 1969, p. 360.

O rei D. Duarte (1433-1438) afirma, no Leal Conselheiro, que era obrigado a fazer guerra aos Mouros, por determinação da Santa Igreja, e que nesse caso não haveria lugar para “*fraqueza do coração que faça consciência*”⁴⁹. Mas diante da obrigatoriedade de combater os ‘infiéis’, o monarca se questiona sobre a legitimidade de *suportar* que judeus e mouros vivessem entre cristãos. Se não era melhor obrigá-los a se converter, ou matá-los, “*razoado lhes pareceria que os guerreássemos, mas suportar estes, e matar eles, por lhes ocupar e filhar as terras, não pareceria justamente feito*”⁵⁰. Ele mesmo explica por que os cristãos deveriam suportar os infiéis:

“À qual respondo que, assim como eles por poderio temporal e deliberação e suas vontades contradizem nossa fé, daquela guisa pertence aos senhores contrariar ao temporal poderio e pô-los de sob a obediência da Santa Igreja, em a qual ela não os manda forçar para filharem nossa lei, mas quer que sejam de tal guisa **sujeitos**, que se alguns a ela se **quisessem tornar, livremente o poderem fazer**, e por os outros aos cristãos nojo ou **mal se não faça**. E porem mui justamente Nós e todos senhores católicos lhe devemos fazer guerra para tornar suas terras a obediência da Santa Madre Igreja, e pôr em liberdade todos aqueles que a nossa fé quiserem vir, que livremente o possam fazer, e os outros aos cristãos não façam empecimento. E desde que são em nosso poder, não é razão fazer-lhas mais prema da que por o Santo Padre for mandado”⁵¹.

O poder régio era visto por D. Duarte como uma função ministerial: “*o rei é ministro da Igreja, devendo defendê-la e advogar a sua causa*”⁵². E a conquista das terras sob domínio muçulmano era vista como uma restituição das mesmas aos seus justos possuidores, ou seja, os cristãos. O rei deixa claro que a conversão não deveria ser forçada, mas nada impedia que os padres tentassem converter os infiéis, pelos sermões, debates e a pregação continuada, como propôs Raimundo Lúlio⁵³.

⁴⁸ PEDRERO-SANCHEZ, M. G. op. cit. e LEWIS, Bernard. *Judeus no Islã*, ed. Xenon, 1990.

⁴⁹ D. DUARTE. *Leal Conselheiro*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1982

⁵⁰ Idem, p. 93-94.

⁵¹ Idem, p. 94-95 [grifos nossos].

⁵² Idem, p. 92-95. [ver as notas, com os comentários do editor João Morais Barbosa].

⁵³ LÚLIO, Raimundo. *O Livro do Gentio e dos Três Sábios (1274-1276)*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001, 245-246.

Assim, no século XVI, os mouriscos de Valência (Espanha) tentaram manter a sua fé evitando a conversão forçada ao cristianismo, recorrendo a uma tradição que remontava aos acordos de rendição com as autoridades militares cristãs, que garantiram que eles pudessem manter a sua fé e nem fossem perseguidos. O imperador Carlos V, só pode outorgar a lei que obrigava aos mouriscos receberem os batismo, após o Papa o desligar “*de los juramentos que habia prestado de permitir a los musulmanes de la Corona de Aragón que siguieron en sus reinos*”⁵⁴.

2.4 A distribuição desigual da Justiça

Formatados: Marcadores e numeração

Vimos anteriormemnte, que João das Regras em seu discurso na defesa da candidatura do Mestre de Avis ao trono, a ‘*bondade*’ deve ser distribuída “*segundo a categoria de cada um*”⁵⁵. A legislação medieval respeitava geralmente esse princípio da distribuição desigual da justiça entre os diferentes grupos sociais. Por exemplo, o foro⁵⁶ de Castelo Rodrigo, uma localidade situada próxima da fronteira com Castela, estabelece que se alguém ferisse um ‘*cristão vizinho*’⁵⁷, deveria pagar multa de 10 *maravedis*, mas se a

⁵⁴ PARDO MOLERO, Juan Francisco. “ ‘Per salvar la sua ley’ . Historia de levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526). Sharq al-Andalus, 14-15 (1997-1998), p. 114.

⁵⁵ As Crónicas de Fernão Lopes, op. cit., p. 360.

⁵⁶ Foro seria uma “condição jurídica. Direitos e privilégios coletivos registrados em lei ou praticados pelo costume foral”, in: FERNANDES, Fátima Regina. Sociedade e poder na Baixa Idade Média Portuguesa: dos Azevedo aos Vilhena: as famílias da nobreza medieval portuguesa. Curitiba: Ed. UFPR, 2003, p. 346.

⁵⁷ Membro da elite urbana, com capacidade de possuir um cavalo e armadura para participar das milícias urbanas, com possibilidades de ascender aos cargos públicos; geralmente gozava também de privilégios fiscais.

vítima fosse um morador não-vizinho, a multa descia para 2 *maravedis*⁵⁸. O montante pago pelo acusado, então, variava conforme seu estatuto e o tipo de crime⁵⁹.

Essa distribuição desigual da justiça, legitimava privilégios, e formas de exclusão social⁶⁰, pois além de criar mecanismos artificiais de marginalização ao conceder vantagens a uma parte da sociedade em detrimento de outros, sancionando formas de *impunidade*, ao estabelecer penas menores para crimes cometidos contra certos grupos da comunidade.

No caso das minorias étnicas e religiosas, o problema jurisdicional estava ligado à 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 atuar no período medieval semanticamente como sinônimos, fenômeno que continuou sendo realidade até o processo de laicização do Estado Moderno. Por exemplo, no Livro do Gentio e dos Três Sábios de Raimundo Lúlio, o Gentio pergunta aos sábios:

“... E não estão os três em uma só **Lei**, uma só crença?

- Não, responderam os sábios, antes, somos diversos em crenças e em **leis**, porque um de nós é judeu, outro é cristão e o outro sarraceno”⁶¹.

O fato da Lei estar vinculada à Religião, enfraquecia a situação das minorias, já que estavam excluídas da proteção legal por seguirem fé diferente da maioria. De fato, por trás da relação entre legislação e crença estava implícita uma idéia de *Verdade*, que seria única e pertenceria apenas a uma das confissões religiosas. Cada confissão argumentava

⁵⁸ CINTRA, Luis F. Lindleley. A Linguagem dos Foros de Castelo Rodrigo. Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1959, pag. 43, 57.

⁵⁹ CUNHA, Maria Cristina. Forais que tiveram por modelo o de Évora de 1166. Revista da Faculdade de Letras: História. Universidade do Porto. II Série, vol. V. Porto, p. 82-84.

⁶⁰ MARTINS, Rui Cunha. A linguagem “política” dos foros de Castelo Rodrigo: identidade e exclusão no contexto municipal (raia luso-leonesa: século XIII). Anuário de Estudos Medievais. Barcelona, 1997, vol. 27/1, p. 3-21.

estar de posse da Verdade, defendendo uma posição de superioridade frente às outras rivais. Afonso X de Castela pregava no *Fuero Real* que os cristãos deveriam cumprir melhor suas obrigações, por serem superiores aos adeptos das outras leis:

“(…) a dízima é dívida que devemos a dar a nosso senhor de todo ninguém não se possa escusar de o não dar. Que se os mouros ou os judeus ou os gentios que soa de outras leis que não conheçam a verdadeira fé dêem os dízimos diretamente segundo os mandamentos das suas leis, muito mais os devemos a dar mais cumpridamente e sem engano que nos chamamos e somos filhos da Santa Igreja”⁶².

A legislação quando define quem possui os plenos direitos em uma sociedade, ou quem pode ascender aos cargos públicos, contribui para definir também a natureza dos *marginalizados*, e as possibilidades de negociação das *minorias*. Dessa forma, o processo de exclusão das minorias em Portugal, no século XV, foi acompanhado pela perda paulatina de direitos e jurisdição, que conduziu à extinção física das comunidades judaica e muçulmana, com sua expulsão em 1497.

Esta perda de direito está presente nas *Ordenações Afonsinas*, compiladas pelo rei D. Afonso V (1438-1481), as quais determinavam que os judeus não deveriam ter assalariados cristãos em suas propriedades ou casas (Título LXVI); estavam proibidos de ocupar os cargos de ‘veedores’, mordomos ou recebedores, contadores e escrivães na administração real, eclesiástica ou das casas nobres (Título LXXXV); deveriam usar um distintivo especial (Título LXXVI); que deveriam viver separados nas ‘*judiarias*’ (Título

⁶¹ LÚLIO, Raimundo. O Livro do Gentio e dos Três Sábios (1274-1276). Petrópolis (RJ): Vozes, 2001, p. 81, *grifos nossos*.

⁶² AFONSO X, O SÁBIO. *Fuero Real* de Afonso X, o Sábio: versão portuguesa do século XIII. Edição de ALFREDO PIMENTA. Lisboa, Edição do Instituto para a Alta Cultura, 1946, Livro I, p. 34. O *Fuero Real*, datado de 1255, foi concebido por Afonso X, como uma espécie de *fuero* modelo (foro em português) a ser concedido as cidades que pedissem ou que por bem, o monarca resolvesse que necessitavam de uma melhor organização legislativa. Um dos objetivos da implantação do *Fuero Real* seria o de uma unificação jurídica e administrativa do reino, superando as limitações do direito consuetudinário ou costumeiro, próprio da legislação foraleira, onde cada município tinha sua lei, costumes, taxas e tributos próprios.

LXXVI) e estavam proibidos de deixá-las, à noite (Título LXXX)⁶³. Mas a assimetria nas relações entre cristãos e judeus fica mais clara quando a lei define o valor dos testemunhos nos tribunais:

“Hordenamos, e mandamos que aja lugar, quando for contenda entre Chrisptaaõ, e Judeo, e o Chrisptaõ quizer dar em prova outro Chrisptaaõ contra Judeo; e se em esse caso o Judeo quizer dar por testemunha alguu(n) Chrisptaaõ, possa-o fazer, e valha seu testemunho contra o Chrisptaaõ sem outro testemunho de Judeo; e querendo esse Judeo dar por testemunha outro Judeo contra o dito Chrisptaaõ, nom o poderá fazer, nem valha seu testemunho, salvo dando com esse Judeo outro Chrisptaaõ por testemunha.

E se for contenda entre Judeo, e Judeo, em tal caso poderá cada hum delles dar por testemunha Chrisptaaõ contra Judeo, e vallerá seu testemunho, assy como se fosse entre Chrisptaaõ, e Chrisptaaõ.

E em todo caso, honde for contenda entre Chrisptaaõ, e Chrisptaaõ, vallerá testemunho de Judeo com outro testemunho de Chrisptaaõ, e o testemunho do Judeo soo nom vallerá, salvo per consentimento daquelle...”⁶⁴

Segundo o costume, nos julgamentos que envolviam cristãos e não-cristãos, seguia-se o foro do réu⁶⁵. O réu fosse judeu, seria julgado pela lei mosaica, e conforme a passagem acima citada, o cristão poderia testemunhar no caso, sem nenhum impedimento. Mas se o réu fosse um cristão, o testemunho de um judeu deveria ser acompanhado por um cristão, já que legalmente seu testemunho tinha um valor inferior ao do cristão, ou seja, possuía uma ‘*capacidade civil*’ menor. O *Tratado Teológico* considerava que os judeus eram portadores da infâmia⁶⁶, que, segundo o Direito Romano, contribuía para diminuição ou perda de credibilidade do testemunho judaico, nos julgamentos.

Na segunda metade do século XV, a jurisdição dos processos entre judeus e cristãos muda; o rei passa a nomear juízes especiais para julgar processos envolvendo cristãos e

⁶³ Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro II. Coimbra: impresso na Real Imprensa da Universidade, 1792, 421-423, 455-456, 471-476, 498-501.

⁶⁴ Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro II, Título LXXXVIII, op. cit., p. 505-506.

⁶⁵ BARROS, Henrique da Gama. Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados (apontamentos históricos-etnográficos); Revista Lusitana, vol. 34, no. 114, 1936, p.176.

⁶⁶ O Livro das tres creencias ou Tratado Theologico; in: ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 664, 676 e 683.

⁶⁶ Idem, p. 674 e 684.

muçulmanos ou judeus: em 1482, havia um ‘*juiz dos judeus e mouros*’ em Santarém.⁶⁷ Os representantes de Viseu, em 1338, afirmavam que, segundo o costume local, “*os judeus eram julgados criminalmente pelos juizes municipaes, e não pelo rabbi*”⁶⁸. Em 1441, Gonçalo Gil foi nomeado, por carta régia, para juiz dos judeus de Lagos⁶⁹.

Pelos exemplos citados observamos não apenas intromissão cada vez maior do poder real nas relações inter-religiosas, como também uma perda de poder jurisdicional do rabino. A perda de ‘*capacidade legal*’ dos judeus, todavia, foi mais nítida em Lisboa, onde, em 1433, temos notícias da existência de um ‘*juiz dos orphãos e dos judeus*’⁷⁰, ou seja, um mesmo juiz era responsável pelos órfãos e pelos judeus. Desse ponto em diante, portanto, a ‘*incapacidade jurídica*’ dos judeus torna-se mais clara, sendo equiparados aos órfãos, pelo fato de precisarem ser representados por outrem, sem terem, juridicamente, a condição de homens livres⁷¹.

A crença de que a gravidade da pena deveria variar conforme o *status* social da vítima e do criminoso era tão aceita, que se esse princípio não fosse respeitado poderia gerar sérios problemas. Fernão Lopes registrou na Crônica do Rei D. Pedro, a indignação da Corte ao testemunhar a condenação à morte de dois escudeiros, pelo assassinato e roubo de um judeu. Segundo o cronista, os que testemunharam a condenação dos acusados

⁶⁷ Idem, p. 178.

⁶⁸ Idem, p. 186.

⁶⁹ Idem, p. 217.

⁷⁰ Idem, p. 216.

⁷¹ Tratar os judeus como servos ou reduzi-los à servidão seguia uma orientação canônica. Em 1090, o Imperador Henrique IV declarou que os judeus pertenciam ao tesouro imperial, frente ao Papa Gregório IX, que se utilizava da doutrina da “*servidão perpétua*”. São Luís da França preferiu seguir a fórmula do Imperador, declarando os judeus servos da Câmara em 1236, afirmando que os clérigos deviam cuidar as almas cristãs, e o rei, as dos judeus “*que lhe estão submetidos pelo jugo da servidão*”. In: KRIGEL, Maurice;

“insistiam muito em pedir mercê por eles, dizendo que por um judeu mesquinho não era bem morrerem tais homens, e melhor seria castigá-los com degredo ou qualquer outra pena...”⁷² Mas o rei manteve seu veredito sob o argumento de que os criminosos “dos judeus, iriam depois aos cristãos”⁷³. A pena capital foi mantida, não por se considerar que a vida de um judeu tivesse o mesmo valor da de um cristão, mas porque esse veredito evitaria novos crimes, e contra os cristãos.

Apesar dos membros da Corte, na crônica de Fernão Lopes, não terem ido além de demonstrar sua indignação e pedir ao rei que perdoasse ou amenizasse a pena dos acusados, os lisboetas, num caso semelhante, parecem ter ido muito além. No ano de 1449, alguns rapazes acusados de maltratar e insultar judeus foram condenados ao açoite público, o que provocou a revolta dos moradores de Lisboa, que pegaram em armas e atacaram a ‘judiaria’⁷⁴.

A desqualificação das minorias faz parte de um processo inverso de defesa de privilégios de outro grupo social, que na legislação excludente, reafirma sua superioridade frente ao restante da população. O conjunto de leis, dessa maneira, teria por objetivo confirmar a ordem vigente, criando vetores *artificiais* de integração e construção da identidade. Cunha Martins observa “*que a identidade não se alcança senão frente à*

Judeus In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2000, 2 vol., p. 42-43.

⁷² As Crônicas de Fernão Lopes, seleccionadas e transpostas em português moderno por António José Saraiva. Lisboa: Portugália Editora, 1969, p. 37-38.

⁷³ Idem, p. 37-38.

⁷⁴ HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975, tomo I, p. 97-98.

*alteridade(...) Dito de outra forma, a produção de uma identidade inclusiva teria de ser acompanhada, em complementaridade, pela produção de uma identidade exclusiva*⁷⁵.

Esse processo de afirmação legal de privilégios sociais está incluída no princípio de que a *honra* se distribuiria, na sociedade, de forma desigual e hierárquica. As *Ordenações Afonsinas*, portanto, justificam a interdição do acesso de judeus a cargos públicos pela mesma noção de honra:

“Porque aquelle, que som honrados pelo Santo Bautismo, nom devem seer aggravados dos Judeos, os quaees per nos assy como per testemunhas da morte de Jesus Christo devem seer defesos sollamente, porque som homee(n)s; porem mandamos, e estabelecemos por Ley, que nós, nem nossos socessores nom façamos Judeo nosso Ovençal, nem lhe encomendemos cousa alguma, per que os Christaaõs em alguam guisa possam seer aggravados...”⁷⁶

O autor da lei reconhece que os judeus deviam ser tolerados, que não se devia maltratá-los, elaborando uma complicada síntese da orientação agostiniana, segundo a qual os judeus deveriam ser suportados com benevolência, por constituírem “*testemunhas da verdade do cristianismo*”⁷⁷, pela afirmação de que os judeus “*som homee(n)s*”. Reconhecer que pertencem ao gênero humano não significa receberem tratamento igualitário, pois, para o legislador, os homens não são todos iguais, existindo diferenças entre batizados e não-batizados, havendo, ainda, aqueles que são mais honrados que outros, desfrutando de mais privilégios que o restante da população.

Como observamos, as normas jurídicas medievais legitimavam não só as diferenças entre ‘*batizados*’ e ‘*infiéis*’, como também entre os próprios cristãos. Esse princípio,

⁷⁵ MARTINS, Rui Cunha. A linguagem “política” dos foros de Castelo Rodrigo: identidade e exclusão no contexto municipal (raia luso-leonesa: século XIII). Anuário de Estudos Medievais. Barcelona, 1997, vol. 27/1, p. 11.

⁷⁶ Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V, Livro II, Título LXXXV, op. cit., p. 498.

⁷⁷ JOHNSON, Paul; História dos Judeus. Editora Imago, 1989, p. 173.

segundo as Ordenações Afonsinas, existe porque Deus, durante a Criação, fez as criaturas diferentes:

“Quando Nosso Senhor DEOS fez as creaturas assy rasoavees, como aquellas, que carecem de razom, nom quis que todas fossem iguaaes, mais estabeleceo, e ordenou cada huã em sua virtude, e poderio, departindo-as, segundo o graao, em que as pos: e bem assy o Reyx, que em logo de DEOS em a terra sam póstos, em as obras, que de fazer ham de graças, ou de mercees, devem seguir o exemplo do que elle fez, e ordenou, dando, e destribuindo nom a todos per huã guisa, mais a cada huu(m) apartadamente, segundo o graao, condiçõ, e estado, do que for.”⁷⁸

A mesma posição foi defendida pela Rainha Católica na *Corte Imperial*, pois afirmou que Deus criou os seres diferenciados, “*criou o entendimento dos angeeos e dos homens e o estinto natural das outras cousas, quy he hu(m) começo per quy as cousas naturaaees son regradas per suas obras naturaaes segundo sua espeçia e natura*”⁷⁹.

Tal preceito, segundo Armindo Souza, legitimava os privilégios e as discriminações vigentes na sociedade medieval. Conforme o autor, a Ordem social constante nas *Ordenações Afonsinas* tinha as seguintes implicações: 1) A desigualdade era um fato natural nas criaturas, tanto nas racionais, como nas irracionais. 2) Esta desigualdade teria uma origem divina e, portanto, inquestionável. 3) Caracterizava-se por ser uma desigualdade de méritos, e, conseqüentemente, uma desigualdade política. 4) Os pedidos de promoção política não poderiam transgredir a ordem estatutária, estabelecida “*quando Nosso Senhor fez as criaturas e, com elas, fundou a sociedade*”⁸⁰. Por sua origem divina, a ordem terrena não pode ser questionada ou invertida, pois tal inversão se converteria num ato contra Deus, e numa heresia.

⁷⁸ Ordenações Afonsinas, Livro II, Título LXIII: “*De como devem usar as jurdições os Fidalgos, ou aquelles, a que pelos Reyx som outrogadas algu(m)as Terras*”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 394-395.

⁷⁹ *Corte Imperial*, op. cit. p. 144.

2.5 A sociedade como um corpo social e a exclusão como profilaxia social

Formatados: Marcadores e numeração

A ordem inquestionável do mundo terreno, no qual as criaturas são por natureza diferentes, seria confirmada pelo discurso do corpo social, que faz uma analogia entre o corpo humano e a sociedade, em que o *microcosmo* humano seria um espelho do *macrocosmo* do mundo. O *Fuero Real* recorre a essa relação entre o corpo humano e o universo para explicar a diferente distribuição de poder na Terra, e como as *Ordenações Afonsinas* utilizam-se do mito da criação divina para explicar a natureza hierárquica da sociedade castelhana no século XIII, confirmando a influência do código de Castela na legislação portuguesa:

“Nosso Senhor Jesus Cristo ordenou primeiramente [a essa] corte e nos ceus e pôs sua cabeça e começo dos anjos e dos arcanjos e quis e mandou que o amassem e guardassem com el começo e guarda de todo e depois isto fez homem a maneira de sua corte em como aya posto cabeça e começo pôs ao homem a cabeça em cima do corpo e nela pôs razão entendimento de como se devem a guiar os outros membros e como ande servir e de guardar todos a cabeça mais que a si mesmo. E disso ordenou a corte terrena e naquela guysa que era ordenada no céu. Pôs o rei em seu loge por cabeça e começo de seu povo todo assim como pôs a si cabeça e começo dos anjos e dos arcanjos. E deu lhe poder de guiar e de mandar seu povo”⁸¹.

Dessa passagem do *Fuero Real* pode-se concluir a existência de três analogias: a primeira, entre a ordem social terrena e a celeste, a segunda, entre a posição de Cristo na Corte Celeste e a posição do rei na Corte da Terra, e a terceira, entre o corpo humano e a ordem social. Niremberg afirma que no período medieval era comum imaginar a sociedade como um corpo, geralmente masculino, “*como o corpo de Cristo em São Paulo*”

⁸⁰ SOUZA, Armindo de. “1325-1480”, in: MATTOSO, José (coord.). História de Portugal. Vol. II A Monarquia Feudal (1096-1480). Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 360-361.

⁸¹ AFONSO X, O SÁBIO. *Fuero Real de Afonso X, o Sábio*, Livro I: 119-130, op. cit.

(*1 Corinthians 12*) ou o ‘*corpo político*’ de João de Salisbury”(1115-1180)⁸². Uma segunda imagem, também muito difundida no período, era a corporificação da Igreja numa mulher, segundo o mesmo autor:

“The image provided a strong foundation for a discourse of anxiety about interfaith sex, and this for two reasons. First, unlike the more political corporatism described above, the non-christian was firmly excluded from Ecclesia... Second, Ecclesia was understood in sexualized terms as the bride of Christ”⁸³

A metáfora da relação marital entre Deus e sua Igreja, nos leva de volta à *Corte Imperial*. Como já foi dito antes, o Imperador Celestial (Cristo) recebe a Rainha Católica (a Igreja) como sua noiva, dizendo-lhe: “*Vem-te, sposa minha, fremeosa minha, poonba minha, vem-te. e seeras coroada. E poer-te-ey na cadeira real, que muito cobiiço a tua fremosura*”⁸⁴.

Santo Agostinho faria uso da imagem da Igreja como esposa de Cristo e como Seu próprio corpo, seguindo as palavras do apóstolo Paulo, segundo as quais Deus colocara Cristo como “... *Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo...*” (Ef. 1, 22-23)⁸⁵. Para acentuar a unidade dos cristãos e a existência de diferenças de status entre os mesmos, recorreu novamente a palavras paulinas: “*Pois assim como num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros*” (Rom. 12, 4-5)⁸⁶. Por

⁸² NIREMBERG, David. Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain. The American Historical Review. Vol. 107, num. 4, october/2002, p. 1066.

⁸³ Idem, p. 1067 [“A imagem fornece uma fundação firme para o discurso da ansiedade sobre o sexo interconfessional, e isso por duas razões. Primeiro, diferente do maior corporativismo político descrito acima, os não-cristãos estavam firmemente excluídos de qualquer forma da Igreja... Segundo, a Igreja era compreendida em termos sexualizados, como a noiva de Cristo”].

⁸⁴ Corte Enperial, op. cit., p. 14-15.

⁸⁵ Saint Augustin, De doctrina christiana; in: Le Magistère Chrétien. Paris: Desclée de Brouwer et cie, 1949. [texte, traduction et notes par G. Combés et J. Farges], p. 198-201.

⁸⁶ Idem, p. 198-201.

considerar que a relação entre Cristo e a Igreja tinha uma natureza marital, contribui para a sacralização do casamento, elevando-o a um dos sacramentos e considerando-o indissolúvel, como afirmaria o abade francês Adam de Perseigne (século XII), pois os cônjuges formariam “*uma só carne, o marido e sua mulher devem significar a união entre Cristo e a Igreja, a qual é indissolúvel. Por conseguinte, é proibido separar-se*”⁸⁷.

A metáfora da sociedade com o corpo humano permite a construção de paralelos entre a ordem social e a funcionalidade dos diferentes órgãos humanos. Como Niremberg destaca, a analogia entre a sociedade e o corpo humano criava modelos de contágio e corrupção que confirmavam a necessidade de evitar os contatos entre judeus e cristãos; ao mesmo tempo que definiria as fronteiras naturais da corpo coletivo cristão, cuja integridade deveria ser mantida prevenindo possíveis doenças que poderiam atacá-lo⁸⁸. Segundo Moore, “*the fear of pollution protects boundaries, and the fear of sexual pollution, social boundaries in particular*”⁸⁹.

Se a sociedade é um enorme corpo coletivo, no qual cada membro tem uma função a cumprir, o que fazer quando um dos órgãos não realiza a sua função? Não trabalha em harmonia com os demais? *O Furo Real* responderia a essa questão, não destoando da analogia entre a sociedade e o corpo humano. Compara os desvios de comportamento às doenças do corpo, como se fossem doenças da alma. Os criminosos eram considerados como uma “*chaga*” do corpo social:

⁸⁷ DUBY, Georges. *Eva e os Padres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 95.

⁸⁸ NIREMBERG, David. *Conversion, Sex, and Segregation...*, op. cit., p. 1070.

⁸⁹ MOORE, R. I. op. cit, p. 100. [“O medo da poluição protege as fronteiras, e o medo da poluição sexual, protege as fronteiras sociais, em particular”]

“Assim como a enfermidade e a chaga que é grande e no corpo não pode saar sem grandes maestrias nem sem grandes meezinhas* por ferro e por queimas. Assim a maldade dos que são endurecidos e perfyosos em fazer lhes mal não lhe podem tolher senão por grandes penas...”⁹⁰

O texto do *Fuero Real* estava em consonância com os tratamentos médicos de sua época, que preferiam as cauterizações e as mutilações. Já o uso de poções era visto com desconfiança, por ser associado à superstição ou à bruxaria, ao contrário do diagnóstico de amputação que é mencionado nos Evangelhos: “*E se a tua mão direita te leva ao pecado, corta-a e atira-a longe de ti*” (Mat. 5: 30). Não seria contraditório receitar para o corpo social os mesmos remédios que eram aplicados ao corpo humano. Justificava-se desta forma a aplicação das penalidades, que envolviam o corpo do acusado, como a tortura, a mutilação, o açoitamento e a fogueira, e as penas sociais ou comunitárias, como o isolamento, no caso de judeus e leprosos, e a excomunhão, reservada aos hereges. O papa Inocêncio III (1198-1216), ao orientar seus bispos, utilizava um vocabulário muito próximo do jargão médico:

“para que agissem como médicos. O mero diagnóstico era insuficiente. Era necessário o tratamento eficaz de cada caso, quer pela amputação do membro doente para salvar o corpo, quer aliviando as feridas com azeite, não com vinho”⁹¹.

Como a difusão dos leprosários e outras medidas de isolamento em relação aos leprosos coincidiram com o recuo da doença, a partir do século XIII⁹², essas formas de prevenir doenças e epidemias se difundiu pela Europa após a Peste Negra (1348). Cidades italianas, como Veneza, Lucca, Florença, Perusa, Pistóia; Ragusa, na Dalmácia, e Marselha na França, adotam medidas de isolamento para viajantes e mercadorias, além de

* Meezinhas – ou mezinhas, remédios ou poções medicinais.

⁹⁰ AFONSO X, O SÁBIO. *Fuero Real de Afonso X, o Sábio*, Livro I: 80.

⁹¹ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250-1550)*. I. A Crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 1975, p. 116.

⁹² BÉNIAC, Françoise. *O medo da lepra*; op. cit. p. 130.

cuidados higiênicos, tais como a ventilação de residências contaminadas e controle dos animais domésticos. Coincidentemente, nesse mesmo período ocorre uma expansão das leis de segregação contra os judeus.

A normas legais mais antigas são as das cidades francesas, no século XIII, segundo Chélini, a primeira medida de separação foi sob Filipe o Belo, em 1294, contra os judeus de Beaucaire. Foram progressivamente excluídos da propriedade do solo e de diversos ofícios, das funções de autoridade e da cavalaria, reduzidos, pois, ao comércio da prata e aos empréstimos, o que terminou por aumentar a animosidade contra eles⁹³. No início do século XIV, os regulamentos anti-judaicos irradiaram-se pelas cidades aragonesas. A expansão dessas leis significava uma propagação da imagem dos judeus como inimigos do povo cristão, preocupados em semear a doença ou como portadores de algo contagioso⁹⁴. A associação entre judaísmo e doença continuaria nos séculos XVI e XVII em Portugal, tanto que os cristãos-novos eram acusados de ser a “*infecção que suja o sangue*”⁹⁵

2.6 A crise geral do século XIV e o lento desmoronar da convivência inter-religiosa

Formatados: Marcadores e numeração

Por que apenas no século XIV a convivência entre os cristãos e as minorias começariam a suscitar problemas em Portugal? Naquele século, a autoridade papal

⁹³ CHÉLINI, Jean. *Histoire Religieuse (...)* op. cit., p. 326-327.

⁹⁴ KRIGEL, Maurice. *Un Traité de Psychologie Sociale dans le Pays Méditerranéen du Bas Moyen Age: Le Juif comme Intouchable*. *Annales, Économies, Sociétés e Civilisations*. 31a. Année, n° 2 Mars-Avril/1976, p. 326-329. A associação entre judaísmo e doença continuaria nos séculos XVI e XVII em Portugal, tanto

⁹⁵ CARNEIRO, Maria Luíza Tucci. O sangue como metáfora: do anti-semitismo tradicional ao anti-semitismo moderno; in: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria Luíza (org.) *Ensaio sobre a Intolerância*:

enfrentaria uma grave crise de legitimidade, o Grande Cisma. Portugal também sofreu com a crise européia dos séculos XIV e XV, os surtos de pestes, fome e guerra dizimaram grande parte da população no período⁹⁶.

O processo português de Reconquista terminou muito cedo (com a conquista do Algarve, 1250). Nos séculos XIV e XV havia poucas terras a serem anexadas, restando aos filhos bastardos e secundogênitos da nobreza, geralmente excluídos das heranças, poucas possibilidades de tornarem-se senhores, situação que se complicava com a incompatibilidade da manutenção do *status* de nobre e o trabalho manual⁹⁷. Esses nobres *sem heranças*, formavam bandos que saqueavam as vilas e as estradas, situação agravada devido aos conflitos jurisdicionais entre a Igreja e a Coroa⁹⁸. O reino sofria, ainda, com quebras agrícolas e aumentos dos preços. A Peste Negra, em 1348, apenas aprofundou o caos social então vigente.

Ao que parece, a crise levou a uma revisão geral dos direitos das minorias existentes no reino. Segundo Tavares, o rei D. Pedro I (1357-1367) reviu e confirmou as cartas de privilégios das comunidades judaicas concedida pelos reis anteriores, e ordenou a separação dos judeus em bairros próprios; em seu reinado surge pela primeira vez nas fontes a palavra

Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo (Homenagem a Anita Novinsky). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002, p. 345.

⁹⁶ Souza classifica os anos de crise dos séculos XIV e XV da seguinte forma: – surtos de peste: 1356, 1361-1363, 1374, 1383-1385, 1389, 1400, 1414-1416, 1423, 1429, 1432, 1433, 1437-1441, 1448-1453, 1456-1458, 1464, 1472, 1477-1497; anos de fome e crises de subprodução cerealífera: 1355-1356, 1364-1366, 1371-1372, 1374-1376, 1384-1387, 1391-1392, 1394, 1397-1400, 1403, 1412-1414, 1418, 1422-1427, 1436-1441, 1445-1446, 1452-1455, 1459-1461, 1467-1468, 1472-1473, 1475-1478, 1484-1488, 1490-1491 e 1494-1496. Listas de guerras civis e conflitos com Castela: 1355, 1369-1370, 1372-1373, 1381-1382, 1383-1385, 1438-1441, 1449 e 1475-1477. Expedições de escaramuça na fronteira entre 1385 e 1396 e das expedições marroquinas de 1415, 1437 e 1458. SOUZA, Armindo; 1325-1480, op. cit., p. 342-344.

⁹⁷ SARAIVA, José Hermano. História Concisa de Portugal. Lisboa: Publicações Europa – América, Coleção Saber, 1983, p. 97.

‘judiaria’. Este mesmo rei proibiu que as cristãs circulassem no interior dos bairros judaicos⁹⁹.

As crises sociais do reinado seguinte, de D. Fernando (1367-1383), segundo o cronista Fernão Lopes, foram causadas pela oposição popular ao casamento entre D. Fernando e Leonor Telles. Para Mattoso, as fontes da época parecem responsabilizar “*a autoridade estabelecida pela situação existente, por sua incapacidade em resolvê-la ou, mais concretamente, pela proteção concedida a alguns indivíduos acusados de aproveitar-se da situação*”¹⁰⁰. Na verdade, as revoltas populares de 1371 estavam relacionadas a um período de crise, com “*enormes desvalorizações monetárias..., aos grandes aumentos de preços, a instabilidade dos soldos, a escassez de produtos agrícolas, a especulação e o êxodo dos campos*”¹⁰¹.

Essas calamidades e guerras que assolavam o reino português eram vistas como castigo divino¹⁰², que, conforme uma leitura do Antigo Testamento, foram enviadas por causa dos pecados do povo. Depois do levantamento do cerco de Lisboa pelas tropas castelhanas (1384), segundo Fernão Lopes, um clérigo fez um sermão cheio de exemplos bíblicos de cidades cercadas, do livro dos Reis e de Judite¹⁰³. Os casos citados pelo religioso forneciam a chave de decifração dos acontecimentos históricos. O cerco de Lisboa, portanto, poderia ser relacionado à tomada de Samaria pelos assírios, permitida por

⁹⁸ MATTOSO, História de Portugal, op. cit., p. 104-111 e 126-127.

⁹⁹ TAVARES, Maria. op. cit., p. 17, 20, 26-7, 31 e 108.

¹⁰⁰ MATTOSO, José. Revueltas y revoluciones en la Edad Media Portuguesa, Hispania p. 49.

¹⁰¹ Idem, p. 49.

¹⁰² CARLÉ, María del Carmen. Los miedos medievales (Castilla, siglo XV). Estudios de Historia de España, IV, Buenos Aires, 1991, p. 140-141.

¹⁰³ As crônicas de Fernão Lopes, op. cit. p. 306-7.

Deus, segundo as Escrituras, porque os israelitas “... entregaram-se a adivinhações e feitiçarias...” (II Reis 17:17).

A própria Igreja contribuía para essa interpretação que associava as calamidades aos pecados do povo. O cânon do Concílio de Avignon (1209) que versa sobre a paz declara que “*par l'exigence de nos péchés, nous l'avons depuis longtemps expérimenté, la guerre et la discorde des barons et des villes amènent l'extermination et à la ruine tant les gens que la terre*”¹⁰⁴. O discurso, claramente influenciado pelo Antigo Testamento, enfatiza uma relação mais próxima entre a realidade humana e o Sagrado, fazendo com que os acontecimentos sejam vistos como produto da ação da Providência Divina.

Tal tendência explica por que D. João I, após o cerco de Lisboa, outorgou cartas régias condenando todas as práticas, costumes e ritos não ligados ao cristianismo, para evitar que o povo fosse castigado novamente por guerras, pestes ou calamidades naturais:

“E vee(n)do como per muitos anos o poboõ desta çidade foy amoestado q(m)se partisse destes pecados e doutros, asy em pregações, come tribulações (...) por q(m) o pecado de brasfemya cõbra deus he huu(m) pecado mui graue, pollo qual testemunho da santa scriptura e dos santos padres [Deus] enveya ao poboõ fomes, e pestelencias e terramotos, e aas de uezes destroy de todo o poboõ q(m) de tal pecado husa (...)”¹⁰⁵

Esta tentativa de explicar não só as catástrofes ibéricas, como identificar os responsáveis por elas, e aplicar medidas preventivas contra esses males. Vários estudos têm indicado que talvez essa mesma interpretação histórica esteja por trás de várias

¹⁰⁴ VICAIRES, M.-H. La Pastorale des Moeurs dans les Conciles Languedociens (fin du Xie. – début du XIIIe. siècle). Le Crédo, la Morale et l'Inquisition. Éditeur Édouard Privat, Cahiers de Fanjeaux, vol. 6, 1971, p. 107- 108. [“*pelas exigências de nossos pecados nós temos por um longo tempo experimentado a guerra e a discórdia dos barões e das cidades que trazem o extermínio e a ruína tanto das pessoas como da terra*”]

¹⁰⁵ OLIVEIRA, Eduardo Freire de . Elementos para a História do Município de Lisboa. Lisboa: Câmara Municipal, 1882, 1ª parte, p. 273-4 e 280.

perseguições contra as minorias, ocorridas nos séculos XIV, XV e XVI na Península Ibérica¹⁰⁶.

Levi propõe que haveria uma tendência das comunidades agrárias do Antigo Regime se refugiarem no sobrenatural, em momentos de extrema crise social e política. Haveria nessas comunidades uma necessidade de buscar explicações únicas para seus males, nos casos em que “... *se apresenta um aumento angustiante das variedades causais, se cria uma forte propensão à receptividade de propostas explicativas que estejam em condições de ordenar hierarquicamente as causas e simplificá-las*”¹⁰⁷. Num universo caótico, no qual causas se perdem em sua multiplicidade, o autor propõe que talvez haja uma necessidade dos indivíduos buscarem uma causa só, de natureza sobrenatural, reforçando o sentimento religioso e as práticas expiatórias, afim de se reconciliarem com a *divindade ofendida*.

Uma solução sobrenatural para as crises terrestres, também foi buscada pelos lisboetas durante a epidemia de 1432. Recorreram a um monge beneditino, o bispo André Dias, que fazia “*sermões ao povo angustiado, explicando como deviam trazer o nome de Jesus nos vestidos e no coração, pintá-lo nas portas e nos barcos etc.*”¹⁰⁸, para evitar serem vítimas da peste. Segundo o próprio biógrafo anônimo do bispo: “*E logo ante todo o poboo,*

¹⁰⁶ WOLFF, Philippe. The 1391 Pogrom in Spain. Social crisis or not? Past and Present, 50 (Feb. 1971), p. 4-18. MACKAY, A. Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile. Past and Present, no. 55, p. 33-67. CHAUNU, Pierre; Minorités et conjoncture: L’ expulsion des Moresques en 1609. Revue Historique, no. 225, jan-mar. 1961, p. 81-98. TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. Los Judíos en Portugal. Madrid: Mapfre, 1992.

¹⁰⁷ LEVI, Giovanni. A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 77-78. Ver também o princípio de causalidade presente na obra de POLIAKOV, Leon. A causalidade diabólica: ensaio sobre a origem das perseguições. São Paulo: Perspectiva: Associação Universitária da Cultura Judaica, 1991, p. 1-10.

*o dicto senhor bispo meestre Andre beenseo e sanctificou a dicta agua do boo senhor Deus Jhesu, e logo per ella çessou a dicta pestelença da dicta çidade*¹⁰⁹.

O mesmo André Dias organizou a confraria do Nome de Jesus, no mesmo ano em que se abatera a peste sobre Lisboa, para difundir o culto ao nome de Cristo¹¹⁰. Ele escreveu cantigas com um forte apelo emocional, que se aproximavam do teatro e dos autos sagrados, centrados nas passagens evangélicas, ou na busca da alma pelo Cristo ressuscitado¹¹¹. Talvez a ressurgência do surto epidêmico tenha facilitado a difusão do culto proposto por André Dias, não apenas por seus pretensos poderes terapêuticos, mas também por seu caráter penitencial, e por reafirmar os compromissos entre os cristãos e a *Divindade*, rememorando o sacrifício de Cristo.

2.7 *Papel da Liturgia na Difusão do Antijudaísmo*

Formatados: Marcadores e numeração

Durante a Baixa Idade Média, apesar da expansão da cultura letrada, esta ainda se reduz a uma minoria de afortunados. Não podemos afirmar, pois, que obras de cunho teológico como a *Corte Imperial* tenham alcançado grande circulação na sociedade da

¹⁰⁸ ANDRÉ DIAS, Mestre. *Laudes e Cantigas Espirituais*. Coligidas, anotadas e comentadas por Mario Martins S. J.. Lisboa: Oficina de Ramos Afonso e Volta, 1951, p. 12-13.

¹⁰⁹ Idem, p. 13.

¹¹⁰ As ordens mendicantes, sobretudo os franciscanos, foram responsáveis pela difusão de culto mais centrado na figura de Cristo, que se caracterizava por um verdadeiro cristocentrismo nas palavras de André Vauchez, uma religiosidade que buscava suas referências exclusivamente no Novo Testamento. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1995, p. 125-6.

¹¹¹ ANDRÉ DIAS, Mestre. *Laudes e Cantigas Espirituais*. Coligidas, anotadas e comentadas por Mario Martins S. J.. Lisboa: Oficina de Ramos Afonso e Volta, 1951.

época. Podemos concluir que ela integre um grupo de obras e tratados teológicos, possuidores de idéias compatíveis com a teologia oficial da Igreja.

O único exemplar da *Corte Imperial* que sobreviveu ao tempo, pertenceu a um cidadão da cidade do Porto, existem também notícias de um outro que pertencente à Infanta Dona Beatriz, deixado por ela em testamento aos monges do Convento de Santo Antônio de Beja¹¹². Tavares nos propõe que o fato de representantes da elite possuírem a obra indicaria que a mesma “*teve grande divulgação no reino*”¹¹³, mas esse dado precisaria ser talvez discutido, dois exemplares não nos indicam muita coisa.

Nesse período, os monges eram responsáveis pela formação tanto da elite intelectual portuguesa como dos pregadores, o que permitiria que as idéias contidas na obra pudessem ter circulado num público bem maior. Mesmo, que a circulação da obra tenha sido bastante restrita, a existência de outras obras polêmicas e apologéticas em língua portuguesa, e também no contexto ibérico nesse período¹¹⁴, indicam uma ampla circulação desse conjunto de idéias, principalmente pelo fato dos pregadores terem acesso a elas durante a sua formação, e poderiam difundi-las durante seu magistério. Esses pregadores cumpriam o papel de difusores do discurso religioso, pelos sermões, pela música sacra e pelo teatro litúrgico.

¹¹² PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica, op. cit., p. 1-2.

¹¹³ TAVARES, Maria José Ferro. O Díficil diálogo entre judaísmo e cristianismo. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) História Religiosa de Portugal. Vol. I, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa / Círculo de Leitores, 2000, p. 78.

¹¹⁴ Reinhardt e Santiago-Otero listam a coleção de 59 tratados antijudaicos na Biblioteca bíblica ibérica, que correspondem a 32 autores, sendo 10 desses tratados, anônimos; citado por ORFALI, Moisés. El ‘Dialogus

A produção das polémicas religiosas era combinada com uma liturgia mais centrada no sacrifício de Cristo, de carácter penitencial, que se desenvolve pela mesma época em Portugal. A emergência desses cultos ligados à espera messiânica podem estar relacionados à grave crise conjuntural da sociedade portuguesa na época. Muitos pregadores defendiam que era vital estar preparados para a Segunda Volta de Cristo, “*daí o impulso em direção à penitência, à peregrinação e, em particular, ao ascetismo pessoal*”¹¹⁵. Tais movimentos geravam uma atmosfera de puritanismo e evangelismo, que teriam consequências funestas para as comunidades judaicas.

Essa liturgia chamada de Cristocêntrica surge no século XIII, como resposta ao crescimento das heresias e da crítica contra a hierarquia eclesiástica, e estava ligada com que pregavam as ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos). O trabalho missionários desses monges caracterizava-se pelo testemunho e pela evangelização, era itinerante e mendicante, inspirado nos textos evangélicos, principalmente na missão da Galiléia e nos reformadores franceses do século XII. São Domingos preocupava-se com a melhor formação dos pregadores, orientando que cada mosteiro de sua Ordem deveria ter um doutor em Teologia, ou professor, aconselhando também que cada pregador possuísse um exemplar do Evangelho de Mateus¹¹⁶, coincidentemente aquele que acusa os judeus de terem matado Cristo (Mt.27:25). Outra passagem do mesmo Evangelho, que deveria ser lida na missa em louvor a Santo Estevão, celebrada em 26 de dezembro, Jesus declara aos judeus: “*Eis que vos envio profetas. E matareis e crucificareis uns e os açoitareis nas vossas*

pro Ecclesia contra Synagoga’: un tratado anónimo de polémica antijudía. Hispania, LIV/2, n. 187 (1994), p. 682, ver especialmente nota 9.

¹¹⁵ RICHARDS, Jeffrey. Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 15.

*sinagogas. E seis perseguidos de cidade em cidade, para que venha sobre vós todo o sangue justo, desde o sangue do justo Abel, até ao sangue de Zacarias, filho de Barraquias...*¹¹⁷.

Outra faceta dessa liturgia é a música, como as *laudes* do bispo André Dias que são centradas na pessoa de Cristo, superdimensionando o seu sofrimento. Elas consistiam em diálogos curtos acerca da Paixão e do sofrimento de Nossa Senhora diante da morte de seu Filho, podendo ser cantadas ou encenadas nas missas do tempo pascal¹¹⁸, possuem um forte apelo emocional ao retratarem o sofrimento materno, deviam causar comoção entre a assistência. Essas *laudes* transformavam a *Via Sacra* numa verdadeira ‘*tortura*’, e enfatizavam a desonra do Cristo:

E depouys foy legado
ante Anas foy levado,
com grande vergonça e sem honor.

(...)

Aly foy examynado,
e ferido e desonrrado,
aquele que he nosso padre
nosso mestre e pastor¹¹⁹

André Dias não apenas representa o Senhor com a sua *honra* ferida, como também deixa claro que os autores da ofensa eram os judeus, não apenas no nível individual, nas personagens de Judas Iscariotes, Herodes ou Caifás, mas também como comunidade, contribuindo para difundir um sentimento antijudaico:

“Aaquella ora foy legado,

¹¹⁶ VICAIRES, M. H. La prédication nouvelle des prêcheurs méridionaux au XIIIe. siècle. Le Crédo, la Morale et l’Inquisition. Édouard Privat, Éditeur, Cahiers de Fanjeaux, vol. 6, 1971, p. 21-64.

¹¹⁷ SOUZA, José Antônio de Camargo R. de. O pensamento social de Santo Antônio. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 427. ver tb. Mt 23, 34-35.

¹¹⁸ ANDRÉ DIAS, Mestre. *Laudes e Cantigas Espirituais*, op. cit. Idem, p. 138 e 141.

¹¹⁹ Idem, p. 150.

a hu(m)a columna e açoutado,
per toda a comuna dos judeus,
e per o sseu arraby mayor¹²⁰

Nos versos acima citados existe um elemento *a-histórico* de reatualização da morte de Jesus, e dos seus carrascos, pois o termo *comuna* se refere às comunidades judaicas em Portugal no século XV, e *arraby mayor* era uma espécie de funcionário real, encarregado da administração e coleta de impostos das comunas do reino. Esse processo não apenas reatualiza o sacrifício de Cristo, mas também reafirma a culpa dos judeus, como assassinos de Cristo.

Existe também uma coincidência entre a difusão do culto do Santíssimo Sacramento e do Corpo de Cristo, e o crescente *ódio* popular contra os judeus nos séculos XIV e XV, em Portugal. Mário Martins afirma que até o século XIV, não existem provas da existência de um teatro religioso em Portugal. Ao contrário do século XV, quando o abade de Alcobaça não poupa esforços para organizar rica procissão, similar a uma representação teatral, na festa de *Corpus Christi*, em 1435¹²¹. Para Delumeau, o teatro religioso foi um dos “*grandes meios da catequese antijudaica*”, principalmente por ressaltar “*a cegueira, a maldade e a covardia dos israelitas*” nas diferentes fases da vida de Jesus, e não sendo incomum que após esses espetáculos, os assistentes se vissem tentados a “*maltratar os judeus de sua cidade*”¹²².

O ciclo ritual da Semana Santa reatualizava a acusação de que os judeus eram responsáveis pela morte de Cristo e recriava a derrota e a humilhação dos judeus.

¹²⁰ Idem, p. 151.

¹²¹ MARTINS, Mário. Estudos de Cultura Medieval. Lisboa: Editorial Verbo, 1969, p. 23-24.

Delumeau indicou uma coincidência entre o teatro religioso da Paixão e uma intensificação do sentimento antijudaico na população¹²³. Esta tendência confirma-se no contexto português, onde tudo indica que antes do século XV, quando a tradição do teatro religioso se inicia no Reino, não havia tumultos, nem casos de lapidações contra os judeus. As primeiras notícias de ataques em Portugal, seriam de 1449¹²⁴, coincidentemente no mesmo período em que o teatro religioso surge em Portugal¹²⁵.

A ação de pregadores individuais também contribuiu para a difusão de um sentimento antijudaico. Na prática, havia um movimento descendente que difundia as idéias concebidas dentro das escolas monacais, centros de formação de pregadores. Um exemplo desse movimento seriam as pregações antijudaicas do Mestre Paulo de Braga, conforme queixa apresentada ao rei pela comuna judaica da cidade. O fato foi mencionado na Carta Régia de 26 de janeiro de 1481, enviada ao deão e cabido da Sé de Braga, em que era solicitado ao pregador para amenizar seu discurso contra os judeus¹²⁶. Mestre Paulo era acusado de obrigar os judeus bracarenses a assistirem suas pregações, e, por outro lado, a pressionar os cristãos para que evitassem todo e qualquer contato com os judeus, “*votando-os ao mais desesperante isolamento através da negação dos bens essenciais para a sua subsistência*”¹²⁷.

¹²² DELUMEAU, Jean. O medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 284.

¹²³ DELUMEAU, Jean. O medo no Ocidente, op. cit., p. 284.

¹²⁴ HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975, tomo I, p. 97-98.

¹²⁵ MARTINS, Mário. Estudos de Cultura Medieval, op. cit., 1969, p. 23-24.

¹²⁶ BAQUERO MORENO, Humberto. Exilados, Marginais e Contestatários na Sociedade Portuguesa, Medieval: Estudos de História. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 143

¹²⁷ Idem, p. 152.

Não é possível saber se ele atendeu ao pedido real de suavizar suas pregações contra os judeus, nem confirmar seu paradeiro após o incidente em Braga. Um ano depois, os ecos da sua pregação continuavam, pois o cabido da cidade negou a renovação do contrato de aluguel do judeu Baruc Cavaleiro, de uma casa situada próxima à praça da cidade, apesar do pedido de renovação demonstrar que as relações entre esta família judia e o cabido municipal eram antigas e amigáveis¹²⁸. A decisão final do cabido bracarense talvez tenha sido influenciada pelas pregações de Mestre Paulo, que chegou mesmo a ameaçar com a excomunhão os cristãos “*que mantivessem uma convivência com os membros da minoria, chegando ao extremo da exaltação religiosa a proibir o aluguel de casas a estes*”¹²⁹.

2.8 Conclusão

Podemos afirmar que a *Corte Imperial* reflete parcialmente a sociedade que lhe deu origem. A alegoria que representa a transmissão de poder do Imperador Celestial à Rainha Católica, tem relações com o princípio que propugnava a supremacia do poder papal, que avançava até mesmo sobre o poder dos reis.

Tal princípio era importante para a Coroa portuguesa, pois legitimava o poder do rei como ‘*defensor da fé*’, e a organização eclesiástica centralizada permitia um melhor controle régio sobre a sociedade. A tendência a centralização real e a formalização de um

¹²⁸ MARQUES, José. O judeu brigantino Baruc Cavaleiro e o cabido de Braga, em 1482; Revista da Faculdade de Letras – História, Universidade do Porto. II Série, vol. III, 1986, p. 93.

¹²⁹ TAVARES, Maria, op. cit., p. 119-120.

território que se sobreponha aos localismos, e a emergência do Direito Romano, conduziram a uma melhor definição daqueles que eram cristãos, em oposição aos não-cristãos. Paralelamente à adoção de uma legislação baseada no Direito Romano, surgiram novas definições de crimes, como a infâmia e crimes impessoais ou contra a Lei, o Estado, a Moral, etc.

As crises dos séculos XIV e XV foram decisivas para o aprofundamento da distância que separava as comunidades cristãs e judaicas, permitindo que aflorasse uma corrente de pensamento mais intolerante. Na medida em que as pessoas entendiam as crises como castigo divino, era necessário buscar o apaziguamento da ira divina ou mesmo uma reparação, afim de garantir colheitas abundantes na estação seguinte, e evitar guerras ou epidemias.

A difusão da metáfora do corpo social contribui para a consolidação de uma comunidade baseada na fé em Cristo, e também para disseminar a certeza de que os judeus formavam grupo à parte da sociedade católica, e podendo oferecer perigo à integridade social, por atraírem para si a ira divina, por serem um povo deicida, que carregava a marca da infâmia. Por outro lado, esse princípio garantia o desvio da insatisfação popular, evitando um questionamento da autoridade da Igreja e da Coroa como intérpretes e intermediárias da Vontade divina.

Esse sentimento de desconfiança frente às comunidades judaicas conduziria a um questionamento, no final da Idade Média, da sua permanência nos Reinos Ibéricos e dos acordos firmados entre elas e os reis. Do ponto de vista social, a difusão do discurso

semelhante àquele presente nas polêmicas religiosas veiculadas pelos pregadores e constantes na liturgia em geral, contribuiu para disseminar o sentimento antijudaico nas diversas camadas da população portuguesa.

3 APOCALÍPTICOS E CONTROVERSISTAS NO FIM DA TERRA

“A Rainha Católica recebe os incrédulos”

3.1 Alegoria e tradição

A *Corte Imperial* pode ser caracterizada como obra alegórica, pois seu autor cria toda uma situação narrativa que lhe serve de pretexto para apresentar argumentos filosófico-teológicos, raciocínios abstratos, à semelhança do que consta no *Livro do Gentio e os Três Sábios*, de Raimundo Lúlio. Como retira esses argumentos de obras anteriores, sua originalidade da *Corte Imperial*, segundo alguns estudiosos, deve-se exatamente, à sua *teatralização*¹, que “*conserva as linhas gerais e severas das cerimônias litúrgicas*”².

Os medievais consideravam que a alegoria possuía um valor didático, permitindo aos fiéis compreenderem melhor as palavras divinas, tanto que era autorizada uma leitura alegórica das Santas Escrituras, cujo objetivo era buscar seus “*sentidos profundos e*

Formatados: Marcadores e numeração

Excluído: , semelhante a presente no Livro do Gentio e os Três Sábios de Raimundo Lúlio

Excluído: seus argumentos a favor da fé cristã

Excluído: su

Excluído:

Excluído: por essas imagens alegóricas, caracterizadas como

Excluído: uma dramatização lírica

¹ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica do Livro da Corte Imperial. Biblos, vol. 32, (Separata); Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Filosóficos, 1957, p. 188.

escondidos”³. A própria *Corte Imperial*, universaliza esse princípio, afirmando que o conhecimento seria precedido pelas impressões ou imagens das coisas percebidas na mente:

“virtude imaginativa, per que ho homem imagina as cousas que já reçoibeo per os sentidos do corpo, posto que as não tenha prestes, asy como o homem que vyo hu(m)a villa ou outra cousa e depois, nom a veendo, imagina-a representando a imagem della ao seu entendimento”⁴.

Esse princípio medieval da percepção, que defende uma primazia da visão sobre os demais sentidos, remonta aos escritos de Santo Agostinho (354-430). Para ele, até mesmo a linguagem era precedida por imagens, pois considerava que os signos fonéticos antes de serem expressas pela voz, eram *impressões* presentes na memória do locutor, que não eram “latinas, nem gregas, nem hebraicas, elas não pertencem a nenhuma nação”⁵.

A prioridade do ver sobre o ouvir parece remontar à tradição grega clássica. Segundo Hartog, o relato de Heródoto torna-se confiável porque ele se afirma como *Histor* em três momentos diferentes: como uma testemunha ocular, ele sabe porque viu. Logo é o juiz que cria “*uma situação de enunciação tal que faça os protagonistas atestarem o que se passou, conseguindo fazer ver o que acontecia no momento da disputa*”. E a seguir, é mestre da palavra, aquele que *faz ver*⁶.

Excluído: legitimava o uso da alegoria, ao

Excluído: er

Excluído: Porta-se como um árbitro, porque ouviu as testemunhas oculares e julgou os relatos verdadeiros.

² MARTINS, Mário. A música religiosa na ‘*Corte Imperial*’ in: Estudos de Literatura Medieval. Braga: Cruz, 1956, p. 421.

³ ZINK, Michel. Literatura (s). in: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2000, II vol, p. 89 e VERGER, Jacques. Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII. Bauru (SP): EDUSC, 2001, p. 116.

⁴ Corte Enperial: edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade, 2000. Baseado no manuscrito no. 803 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, p. 25, grifos nossos.

⁵ Saint Augustin, De catechizandis rudibus; in: Le Magistère Chrétien. Paris: Desclée de Brouwer et cie, 1949. [texte, traduction et notes par G. Combés et J. Farges], p. 21-23.

⁶ Hartog assinala que tal interpretação não seria válida para Tucídides, que escreve em terceira pessoa, fazendo com que o historiador deixe de ser ‘um olho’, tornando-se um *voyeur*. Apresentando a narrativa de uma guerra, proporciona uma função política para a história, deixando um patrimônio. “*Daí em diante, não se trata mais de preservar do esquecimento as ações valorosas, mas de transmitir às gerações futuras um*

Para a tradição grega, o ‘efeito de verdade’ num discurso dependia da sua capacidade de ‘fazer ver’, transformando a assistência em testemunhas dos fatos. É essa característica, presente na obra homérica, que permitiu ao historiador grego Políbio, afirmar que ela estava mais próxima da História (e da Verdade) do que do mito, pois, Homero produz a impressão visual. Os oradores clássicos denominavam enárgeia, os meios retóricos que utilizavam para emocionar e convencer o auditório, ao produzir uma representação ou descrição extramamente realística em um discurso, objetivos que os diferenciavam dos poetas, que pretendiam encantar e cativar os ouvintes⁷.

Certamente, os historiadores gregos e depois os oradores latinos buscavam produzir um efeito de verdade, a partir da ‘impressão visual’ (a enargeia grega ou evidentia, demonstratio dos retóricos latinos), fazendo com que o leitor visualizasse acontecimentos distantes no tempo e no espaço⁸. Sem dúvida, esse objetivo também é compartilhado por Santo Agostinho, que busca dar credibilidade a acontecimentos, não apenas distantes no tempo e espaço, mas que pertencem a uma outra realidade, a do mundo espiritual.

Esse recurso retórico garantia não apenas credibilidade aos pregadores, como também, permitia romper com as barreiras impostas pelo idioma. Por exemplo, a ira é designada de diferentes formas em cada língua, mas todos reconhecem a visão de um homem encolerizado. Deste modo, um orador latino poderia ser compreendido por um público estrangeiro, se conseguisse despertar paixões, transmitindo a imagem de um

instrumento de inteligibilidade de seu próprio presente”. HARTOG, François. O Espelho de Heródoto: “Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 21-25.

⁷ GINZBURG, Carlo. *Montrer et Citer: La vérité de l’histoire*. In: *Le Débat*. Sept.oct. 1989, no. 56, p. 45-46.

⁸ *Idem*, p. 46.

Excluído: Possivelmente, quando Santo Agostinho expôs seu princípio da percepção do real no *De catechizandis Rudibus*, estava pensando como os padres, que se expressavam em latim, poderiam tocar o coração do vulgo inculto, que nem sempre compreendia bem o latim. Para que o pregador

Excluído: e pudesse ser compreendido pelo vulgo, precisava ser capaz de produzir

Excluído: Por exemplo, a

Excluído: diferente

Excluído: . Um

Excluído: ia

Excluído: Mas,

Excluído: sse

Excluído: , sendo capaz de

'homem encolerizado' de forma clara e manifesta, produziindo *impressões* na mente de seu auditório⁹.

Excluído: , ele seria entendido

É esse princípio que permitiu à tradição retórica cristã aceitar a imagem e sua correlata, a [alegoria](#), apesar da posição crítica existente dentro do judaísmo, devido a sua [função de produzir impressões visuais nos fiéis, para que estes compreendessem](#) as realidades abstratas da doutrina. O próprio conceito moderno de alegoria ainda conserva a função de tornar compreensíveis fatos abstratos, que escapam à simples percepção dos sentidos, ao defini-la como um tipo de metáfora

Excluído: ¶

“que compara uma realidade sempre de caráter abstrato com um termo metafórico, sempre concreto, visível, plástico, freqüentemente uma personificação. Assim, as figuras que nascem da Alegoria fixam-se para a representação da mesma realidade”¹⁰.

Para a análise das imagens presentes na *Corte Imperial*, cabe ressaltar que no período medieval, o conceito de representação como algo que evoca o que está ausente, não estava ainda bem claro. Na época, por vezes, o ausente era tomado como estando realmente presente na sua representação¹¹. Mas em relação à *práxis*, podemos deduzir que a ambigüidade presente no conceito de representação permitia um uso pragmático das imagens e alegorias, conforme o contexto ou personagens envolvidos.

O uso indiscriminado das imagens pelos cristãos, no entanto, sofria críticas do judaísmo, segundo a *Corte Imperial*, uma das razões que impediam os judeus de se converterem ao cristianismo, era o fato de não compreenderem o dogma da Trindade e

⁹ Saint Augustin, De catechizandis rudibus, op. cit., pp 22-23.

¹⁰ Dicionário de Literatura. Dir. de Jacinto do Prado Coelho. Figueirinhas/Porto – São Paulo: Laura Livros Limitada, p. 30

pensarem que os cristãos eram “*idoltras mui maaos e por estas razões nom querem elles tomar a fe catolica...*”¹²

Essas críticas judaicas não estavam dirigidas apenas ao uso das imagens ou ao dogma da Trindade, mas também à interpretação alegórica cristã, que citava passagens bíblicas fora de seus contextos originais¹³. Em resposta, a Igreja enrijeceria sua posição em defesa do uso de imagens, como também a interpretação alegórica das Escrituras, aprofundando as fronteiras que separava os dois grupos religiosos.

A Igreja iria defender continuamente não só o uso das imagens como também a interpretação alegórica das Escrituras. Essa tendência aparece na *Corte Imperial*, em duas dimensões: na sua forma teatralizada, que faz a referência a Trindade, na representação de três cortes, a presença da corte do Imperador Celestial, “*a corte da eternamente esposada Igreja Triunfante e a corte da outra rainha, a Igreja Militante, esposa de Deus no plano terreno...*”¹⁴, e, internamente, no debate, no qual, a Rainha defende diante dos rabinos, a legitimidade da sua leitura alegórica do Antigo Testamento, segundo, a qual, a palavra dos profetas e os acontecimentos da história de Israel anunciava o advento de Cristo e da Igreja¹⁵.

¹¹ GINZBURG, Carlo. Representação: A palavra, a idéia, a coisa; in: Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 102-103.

¹² *Corte Imperial*, op. cit., p. 42.

¹³ MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento (os debates judaico-cristãos na Idade Média). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, p. 51.

¹⁴ SLEIMAN, Michel. As reais cortes da Corte Imperial; in: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). A Literatura Doutrinária na Corte de Avis. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 5.

¹⁵ Saint Augustín, De catechizandis rudibus, op. cit., p. 100-101.

Partiremos do pressuposto de que essas *alegorias* presentes na *Corte Imperial* não representavam nenhuma novidade para a época em que foi escrita, pois, inspiravam-se em imagens presentes na tradição portuguesa, Costa, inspirada na Poética de Aristóteles, afirma que uma representação só é bem recebida se produz no destinatário um reconhecimento do objeto representado, determinando uma relação de *verossimilhança* entre o objeto e sua representação¹⁶. Como se trata de uma obra que visava a formação doutrinal, o autor da *Corte Imperial* deveria ter em conta a capacidade de seus leitores decifrarem as alegorias presentes nela. Para isso, era necessário que tanto o autor, como seus leitores, compartilhassem valores culturais, sistemas simbólicos e ideológicos.

3.2 A presença da mensagem apocalíptica na Península Ibérica

O autor da *Corte Imperial* tomou emprestadas do *Apocalipse* de João, as alegorias constantes na obra como, por exemplo, a seguinte descrição do trono do Imperador: “... e em meo do campo esta hu(m)a cadeira real de hu(m)a pedra fina que chamam jaspe, muy alta e muy ricamente lavrada”¹⁷, bastante semelhante à descrição apocalíptica do trono do Filho do Homem: “Fui imediatamente movido pelo Espírito: eis que havia um trono no céu, e no trono, Alguém sentado... O que estava sentado tinha o aspecto de uma pedra de jaspe e cornalina...” (Ap. IV, 2-3)

¹⁶ COSTA, Lígia Miltz da. A Poética de Aristóteles: Mímese e verossimilhança. São Paulo: Editora Ática, 1992, p. 14-15.

¹⁷ Corte Imperial, op. cit., p. 12.

A cultura cristã, desde o seu princípio, sempre trouxe implicitamente as idéias escatológicas inspiradas no *Apocalipse* de João, que se dividiram em duas tradições exegéticas: a literal, acreditando que no Final dos Tempos, haverá tribulações e uma batalha decisiva entre o bem e o mal, e a figurativa, admitindo que a Igreja já realizou o milênio e que a batalha entre o bem e o mal ocorre na alma de cada crente¹⁸. Essas idéias inspiraram as manifestações religiosas, as realizações artísticas cristãs¹⁹, os movimentos milenaristas, e as heresias²⁰.

É importante ressaltar que o discurso apocalíptico tem um papel extremamente desagregador, pois conduz os grupos oprimidos a se identificarem com os cristãos dos primeiros séculos, dominados e perseguidos durante o Império Romano. Esses grupos sociais, ao se identificarem com o grupo sofredor do Apocalipse, procuram, nos seus adversários, reais sinais dos antagonistas revelados a João. Periodicamente, nos momentos de crise, judeus, muçulmanos, feiticeiros, reis ou papas eram acusados de ser enviados da *Besta* (Ap. XIII). Nessas ocasiões, era provavelmente muito difícil ao poder estabelecido passar ileso, pois este '*povo oprimido*' esperava a destruição da grande Babilônia, que abrigava espíritos impuros, prostituía-se com reis terrenos e enriquecia os mercadores (Ap. XVIII, 1-8).

¹⁸ DOBRORUKA, Vicente. Antônio Conselheiro, profeta do sertão? in: História e Milenarismo: Ensaio sobre Tempo, História e o Milênio. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 72-74. COHN, Norman. Na Senda do Milênio, milenaristas, revolucionários e anarquistas na Idade Média. Editorial Presença: 1971, Lisboa, p. 23.

¹⁹ BARREIRO RIVAS, José Luis. La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval: Estudio del camino de Santiago. Madrid: Editorial Tecnos, 1997, p. 143. Esse autor marca essa influência sobretudo nos séculos VIII e IX. A obra de Delumeau, no entanto, demonstra que durante toda a Idade Média, a leitura apocalíptica influenciou as representações na arte cristã do Juízo Final e as visões paradisíacas. DELUMEAU, Jean. O que sobrou do paraíso? São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

²⁰ COHN, Norman. Na Senda do Milênio, milenaristas, revolucionários e anarquistas na Idade Média. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

O Apocalipse estava presente em Portugal na sua forma escrita, como atesta o exemplar do *Apocalipse de Lorvão*²¹, possivelmente anterior ao século XIV²², nas manifestações artísticas, como as representações do Céu durante os séculos IX ao XI²³ e nas representações de São Miguel e o Dragão, vistos em um dos capitéis da porta principal da Sé de Lisboa²⁴, personagem que tem sua inspiração no Apocalipse (Ap. XII, 7).

É sobretudo nas contestações e revoltas políticas que as mensagens apocalípticas ou milenaristas iriam se manifestar em Portugal, nos séculos XIV e XV. Como durante a Idade Média os eventos eram percebidos e construídos conforme um sistema circular em que as Escrituras ofereciam a chave de decifração²⁵, a difícil conjuntura social do reino português nesse período, devastado por crises de fome, pela Peste Negra, por guerras e revoltas internas²⁶, era facilmente identificada com os últimos dias descritos no Apocalipse, segundo o qual a Terra seria devastada por guerras, fomes e peste (Ap. VI, 8)²⁷.

Dessa maneira, multiplicam-se em Portugal, durante o reinado D. Fernando (1367-1383) e após a sua morte, “*sinais da existência de um ambiente acolhedor às teses*

²¹ Um dos códices provenientes do mosteiro de Lorvão. Verbete Bíblia in: LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (org. e coord.). Dicionário de Literatura Galega e Portuguesa Medieval. Lisboa: Editora Caminho, 1993, p. 86

²² MATTOSO, José (coord.). História de Portugal. Vol. II A Monarquia Feudal (1096-1480). Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 260.

²³ Idem, p. 233.

²⁴ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) História Religiosa de Portugal. Vol. I, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa / Círculo de Leitores, 2000, p. 19, foto de Jorge Rodrigues.

²⁵ GENOT-BISMUTH, Jacqueline. Le mythe de l’Orient dans l’Eschatologie des Juifs d’Espagne à l’Époque des Conversions Forcées et de l’Expulsion. Annales ESC, Juillet-août, no. 4, 1990, p. 820.

²⁶ SOUZA, Armindo de. “1325-1480”, in: MATTOSO, José (coord.). História de Portugal. Vol. II A Monarquia Feudal (1096-1480). Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 342-344.

²⁷ Comparar também com os sinais dos tempos, descritos por Jesus Cristo no Evangelho de Mateus (cap. XXIV, 4-9).

*milenaristas e às doutrinas sobre a pobreza evangélica*²⁸. Entre 1350 e 1380 havia por lá um grupo formado por portugueses, espanhóis e italianos, chefiado por Vasco de Portugal, “*que veio de Itália para a Península Ibérica esperar a descida do Espírito Santo... e participar da fundação de uma nova ordem religiosa que reformaria o mundo antes do fim dos tempos*”²⁹.

Fernão Lopes, em suas crônicas, menciona que o Mestre de Avis, futuro D. João I, era visto como salvador ou Messias pelos seus partidários³⁰. É bem provável, que a imagem do Mestre presente na Crônica não seja apenas fruto do esforço de Fernão Lopes para “*enaltecer o fundador da nova dinastia, mas recolha tradições da época do monarca que revelam o ‘ambiente de exaltação messiânica e milenarista’ existente em torno dele*”³¹.

Não é nada surpreendente, portanto, o fato do autor da *Corte Imperial* buscar, no Livro do Apocalipse, inspiração para compor sua obra, contemporânea ao reinado de D. João I (1385-1433). Essa escolha traz algumas implicações políticas e sociais para o trabalho que, como já foi mencionado, não é simples cópia dos versículos do Apocalipse. As imagens do livro profético foram reformuladas de forma original, enfatizando uma leitura figurada do Apocalipse, defendendo o papel da Igreja Católica como única intermediária da vontade divina na Terra.

²⁸ RODRIGUES, Ana Maria S. A. O Surgimento das Correntes Milenaristas e da Questão da Pobreza Voluntária, in: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) História Religiosa de Portugal. Vol. I, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa / Círculo de Leitores, 2000, p. 39.

²⁹ Idem, p. 39.

³⁰ Idem, p. 39. Ver também As Crônicas de Fernão Lopes, seleccionadas e transpostas ao português moderno por António José Saraiva. Lisboa: Portugália Editora, 1969, p. 242.

³¹ Idem, p. 41, (grifos da autora).

3.3 *As cortes do Imperador Celestial*

Ao contrário da polêmica luliana, na *Corte Imperial* não existe um equilíbrio entre as partes. Não estamos mais no ambiente neutro da clareira do tratado luliano³². A ação se passa na *Corte Celestial*, presidida pelo próprio Cristo Ressuscitado, o *Imperador Celestial*, o que conduziria à percepção de um debate derradeiro, antes do Juízo Final, sendo a última oportunidade dos infieis se converterem. O autor justifica a escolha do cenário porque “*na corte do rey e do emperador ou doutro alto principe sooem a seer trautados os grandes negocios e os altos feitos e as arduas questões determinadas*”³³, dando tonalidades definitivas ao seu debate. Na época, a Corte real era considerada o centro político do reino, não apenas por ser o local onde se expressava a vontade real, mas também por ser o centro legislativo e jurídico. A Corte real representava a *alta justiça* do reino, em que ocorriam os julgamentos em última instância.

Assim enquanto, o cenário composto por Lúlio propicia a meditação e o encontro com a Inteligência junto à natureza, no qual o peregrino pode alcançar sozinho e no plano terreno, a iluminação, a razão e no caso, a conversão; o cenário da *Corte Imperial* segue outras premissas, inspirando-se nos modelos de paisagens celestiais da época. Segundo Arala Chaves, havia uma tendência, no período medieval, de representar o Paraíso como uma paisagem que guarda relações com o real, lembrando o pomar ou o jardim de algum mosteiro³⁴. Por outro lado, a representação das cenas paradisíacas se contrapõe a

³² Reportamos à discussão acerca do Livro do Gentio e dos Três Sábios constante no primeiro capítulo deste trabalho.

³³ Corte Imperial, op. cit., p. 9.

³⁴ CHAVES, Maria Adelaide Godinho Arala. Formas de Pensamento em Portugal no séc. XV: esboço de análise a partir de representações de paisagem nas fontes literárias. Lisboa: Livros Horizonte, 1969, p. 127

representação do Inferno, presente, por exemplo, na versão portuguesa da Visão de Túndalo: “*E chegarõ a huu[m] valle tenebroso e muy espantoso e era mujto alto e cheo de carvões e tijnha hu[m]a cobertura de ferro q[ue] avya sete covodos e[m] grosso. e ardia asy que semelhava a sua coor brasas*”³⁵.

O campo plano, claro e agradável, presente na *Corte Imperial*, é construído em oposição ao abismo escuro infernal. A beleza do campo paradisíaco não foi elaborada para simples contemplação, como na obra luliana, mas para uma “*espécie de deleite*”³⁶, ou satisfação de todos os sentidos, em contraposição ao Inferno, que oscila entre todas as sensações desagradáveis: do frio ao calor intenso, as trevas que impedem o uso da visão, os odores pútridos que exala, os flagelos que impedem o descanso corporal, etc.

Esse prado paradisíaco da *Corte Imperial* pode ser considerado como muito próximo do paraíso terrestre, o Jardim do Éden. Este é denominado, nas fontes de viagens ao Além, do século XII, como *locus amoenus*³⁷, não se tratando ainda, do lugar de descanso eterno das almas, mas uma espécie de “*antecâmara do reino dos céus*”³⁸. O destino definitivo dos bons era a Jerusalém Celeste, a cidade nos céus, edificada com ouro e pedras preciosas (Ap. XXI, 18-21). Alguns dos viajantes do Além não entraram na Cidade Celestial, apenas a vislumbraram do *locus amoenus*. Esta tradição literária foi retomada em Portugal na obra que narra as aventuras de Santo Amaro, de como ele chegou ao *locus*

³⁵ Idem, p. 136.

³⁶ Idem, p. 157.

³⁷ DELUMEAU, Jean. O que sobrou do paraíso? São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 80-81.

³⁸ Idem, p. 78-79.

amoenus, do qual conseguiu vislumbrar a Cidade Celestial, em que não pôde entrar por estar vivo³⁹.

A alguns era permitido o acesso ao Paraíso Terrestre ou o *locus amoenus*, mas não à Jerusalém Celestial, morada do Imperador Celestial, onde apenas os santos e mártires tinham seu lugar assegurado. Dessa forma, a Rainha Católica, que representa a comunidade cristã terrena, foi recebida no campo, ou seja, no *locus amoenus*⁴⁰. A simples presença do Imperador nesse local garante a legitimidade da Corte que se forma. Segundo a tradição ibérica, a corte era itinerante, acompanhando o rei em sua viagem pelo reino (a corte está onde está o rei). O lugar do encontro é, sobretudo, um lugar intermediário entre o *Aqui* e o *Além*.

3.4 *O Imperador Celestial e a Rainha Católica*

Formatados: Marcadores e numeração

A *Corte Imperial* descreve o Imperador com base no Apocalipse:

“... alguém semelhante a um filho do Homem, vestido com uma túnica longa e cingido à altura do peito com um cinto de ouro. Os cabelos de sua cabeça eram brancos como lã branca, como neve; e seus olhos pareciam uma chama de fogo. Os pés tinham o aspecto do bronze quando está incandescente no forno... Sua face era como o sol, quando brilha com todo o seu esplendor” (Ap. I, 13-15)

Como em outros casos, não se trata de uma simples cópia do texto apocalíptico: o autor da *Corte Imperial* re-escreve, re-trabalha o texto, certificando-se de que não haja dúvidas quanto à identidade daquele que se assemelha ao *Filho do Homem*: “*Este glorioso*

³⁹ SOUZA, Néri de Almeida. Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e ‘realismo encantado’ numa hagiografia medieval portuguesa. *Revista Brasileira de História*, v. 21, n. 40, 2001.

⁴⁰ Corte Enperial, op. cit., p. 12.

barom avia espartidura em a cabeça asy como aviam em custume os nazareus, que antre os judeus eram os mais santus”⁴¹.

A tradição da realeza de Cristo remonta à instituição da procissão de Ramos, no século V. Nesta época, havia apenas alusões à dignidade real de Cristo, que depois se desenvolve na forma doutrinal nos séculos V e VII entre os Pais da Igreja no Oriente⁴². *“La royauté du Christ est alors considérée sous trois aspects, qu’on peut appeler trinitaire, sotériologique et ecclésiologique: le Christ est roi comme Fils de Dieu et égal à son Père, comme rédempteur et vainqueur de Satan, comme époux de l’Église”*⁴³. Surgiria também, com o tempo, uma analogia entre a entrada de Cristo em Jerusalém e as entradas imperiais do Imperador bizantino⁴⁴.

No Ocidente, a realeza de Cristo era lembrada nos sermões do tempo do Advento (que antecede ao Natal) e no Domingo de Ramos. Esses sermões buscavam inspiração sobretudo no texto de Zacarias: *“Ecce venit rex...”*⁴⁵ e na entrada de Jesus em Jerusalém narrada em Mateus (21, 1-4)⁴⁶. Até o século XII, os sermões reconheciam um verdadeiro

⁴¹ Idem, p. 12.

⁴² LECLERCQ, Jean. “Le sermon sur la royauté du Christ au Moyen Age”, Archives d’histoire doctrinale et littéraire de Moyen Age, XVIII, 1943, p. 144.

⁴³ Idem, p. 144. [“A realeza de Cristo era considerada em três aspectos, que se pode chamar trinitários, soteriológicos, e eclesiásticos: o Cristo é rei como Filho de Deus e igual ao seu Pai, como redentor vencedor sobre Satã, como esposo da Igreja”]

⁴⁴ Idem, p. 144

⁴⁵ Idem, p. 144-145. O que diz o texto de Zacarias IX, 9: “Exulta muito, filha de Sião! Grita de alegria, filha de Jerusalém! Eis que o teu rei vem a ti: ele é justo e vitorioso, humilde, montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho da jumenta”.

⁴⁶ “Quando se aproximaram de Jerusalém e chegaram a Betfaté, no monte das Oliveiras, Jesus enviou dois discípulos, dizendo-lhes: ‘Ide ao povoado aí em frente, e logo encontrareis uma jumenta amarrada e, com ela, um jumentinho. Soltai-a e trazei-nos. E se alguém vos disser alguma coisa, respondereis que o Senhor precisa deles, mas logo os devolverá’. Isso aconteceu para se cumprir o que foi dito pelo profeta”.

poder na realeza de Cristo, pois ele libertava os homens do império do pecado⁴⁷. No século XIII, os sermões elaborados com base no tema *Ecce rex* são encontrados sobretudo na França; no século XIV se difundem na Inglaterra, e no século XV aparecem na Alemanha e na Itália⁴⁸. O tema, todavia, não era desconhecido em terras portuguesas. Sabemos que as ordens francesas cistercienses e cluniacenses estabeleceram-se em Portugal⁴⁹, e que esses mosteiros mantinham relações com suas casas-mães na França, e até mesmo enviando seus monges para completarem sua formação em Paris⁵⁰. Um exemplo de como a erudição medieval colaborava para a expansão geográfica de um tema, seria a obra de Diego García de Campos, cônego de Toledo e chanceler de Afonso VIII (1158-1214), que estudou em Paris, e dedicou, na sua obra *Planeta*, uma glosa ao hino ‘*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*’⁵¹.

Além de apresentar a divindade exercendo um poder imperial, semelhante ao dos imperadores temporais, a *Corte Imperial* também reafirma que nenhum poder terrestre se compara ao divino, que é infinito e eterno. Para tanto, o autor descreve detalhadamente o Imperador Celestial, tanto seus dotes físicos como sua vestimenta, alongando incrivelmente os versículos originais do Apocalipse, concluindo que Ele era o “mais fremeoso que todollos homee(n)s”⁵². Pode parecer que a *Corte Imperial* contraria o princípio de que Deus não poderia ser representado em imagens, no entanto seria possível criar uma imagem alegórica

Excluído: Sendo que Ele exerce seu poder sobre os homens como Criador, semelhante a autoridade incontestada de um pai sobre seus filhos. ¶

Excluído: O

Excluído: tanto

Excluído: como a

Excluído: e

Excluído: e

⁴⁷ LECLERCQ, Jean. Le sermon sur la royauté..., op. cit., p. 145.

⁴⁸ Idem, 148-149.

⁴⁹ VILAR, Hermínia Vasconcelos. A procura de perfeição longe do mundo: da reforma beneditina à influência cluniacense AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) História Religiosa de Portugal. Vol. I, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa / Círculo de Leitores, 2000, p. 206-217. e VILAR, H. V.: A vivência e uma regra entre o mosteiro e o século: os Cônegos regrantes; in: AZEVEDO, C. M. (dir.) História Religiosa de Portugal, op. cit., p. 222-236.

⁵⁰ Dicionário de Literatura. Dir. de Jacinto do Prado Coelho. Figueirinhas/Porto – São Paulo: Laura Livros Limitada, p. 29-30, v. verbete: Alcobça.

das grandezas divinas na imagem de Cristo (que é consubstancial ao Pai), para que os fiéis pudessem decifrá-las adequadamente. Segundo a *Corte Imperial*, Deus é a substância superior

“que he a mayor e melhor e em mais alto graao que seer pode, he Deus, que há suma bondade, ao qual convem a aver suma grandeza e sumo poderio e suma virtude e suma verdade e suma gloria, ca sem estas cousas nom poderia elle aver bondade”⁵³.

Por ser a bondade uma das dignidade divinas, Deus só pode ser também belo, pois o bem e o belo, na Escolástica, pertencem a uma mesma realidade⁵⁴. Guilherme de Alvegne, no *Tractatus de bono et malo* (1228), estabelece uma equivalência entre beleza moral e *honestum*, que significa para o citado autor, retidão moral. Para Roberto Grosseste (século XIII), como a beleza está associada à harmonia dos objetos, Deus só pode ser Belo e Bom, pois criou todas as coisas que são conduzidas para o bem, produzindo “*a harmonia entre todos os objetos...*”⁵⁵.

Ao ser relacionado com o divino, o belo torna-se uma propriedade transcendental, à qual a beleza terrena dificilmente poderá ser comparada. Para São Bernardo (século XII) “*la contemplación de la belleza espiritual supera en alegrías profundas, puras y totales la visión de las formas sensibles*”⁵⁶. E segundo Tomás de Citeaux (século XII), um homem só é verdadeiramente belo se conserva puro seu coração, sendo virtuoso em seus atos e atitudes. A alma realmente bela era um reflexo de Deus e Cristo, Verbo Encarnado⁵⁷. Mas a

⁵¹ RUCQUOI, Adeline. *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris: Éditions du Seuil, 1993, p. 331.

⁵² Corte Enperial, op. cit., p. 12-13.

⁵³ Idem, p. 19.

⁵⁴ ECO, Umberto. *Arte e Beleza*, op. cit., p. 109-110

⁵⁵ Idem, p. 37-38.

⁵⁶ BRUYNE, Edgar de. *Estudios de Estética Medieval*. Vol. III: El siglo XIII. Madrid: Editorial Gredos, 1959, p. 46. [“A contemplação da beleza espiritual supera em alegrias profundas, puras e totais a visão das formas sensíveis”.]

⁵⁷ Idem, p. 61.

beleza de Cristo seria inexplicável, “*supera toda armonía sensible*”, assim só temos acesso ao seu reflexo⁵⁸.

O autor da *Corte Imperial*, ao descrever cuidadosamente a beleza de Cristo, tem uma dupla intenção: acentuar sua qualidade como Ser divino, fazendo com que a sua beleza supere qualquer beleza terrena, e enfatizar sua natureza indescritível. Sua beleza torna-se parte de sua dignidade, assim como a bondade, a grandeza e o poder, este último origem de seu domínio celestial. Para tanto, recorre ao princípio escolástico de que as partes devem seguir o todo. Por isso, os membros do corpo devem ser belos e harmoniosos com o todo corporal, e suas cores devem ser esplendorosas. O Imperador Celestial é cuidadosamente descrito como o mais belo dos homens, e o mais ricamente vestido, para que esteja acima de qualquer ser vivo.

3.5 *O triunfo da Igreja Militante*

Formatados: Marcadores e numeração

Segundo o Apocalipse, “*a Mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas*” (Ap. XII, 1) refugiou-se no deserto devido à perseguição do Dragão (Ap. XII,14). E que só voltará depois as atribuições dos últimos tempos, quando será recebida pelo seu noivo, o Cordeiro (Ap. XIX, 7 e XXI, 2). Na *Corte Imperial*, a Rainha Oriental não pode ser a Igreja Ortodoxa Grega, pois um dos antagonistas que iriam debater com a Rainha Católica é exatamente um bispo grego:

⁵⁸ Idem, p. 63.

“Entom se levantou hu(m) barrom vistido em vistimentas de bispo e sua mitra em na cabeça, (...) e começou sua razom em esta guira: ‘Eu são hu(m) sacerdote grego e, segundo eu creio, tenho-me por fiel e verdadeiro christão. E ora em esta real corte ouvi dizer cousas que eu nom creio...’”⁵⁹

O Oriental da alegoria tem relação com a origem da Igreja cristã, na Palestina, extremo Leste do mundo mediterrâneo, região também denominada como Levante, onde o Sol se levanta. O Imperador certamente a chama de Rainha Oriental por toponímia, mas considerando o local do encontro, o *finisterre*, podemos inferir uma segunda questão.

O conceito de *Finis terrae*, na passagem da Antigüidade Tardia para a Alta Idade Média, sofreu uma mutação, perdendo seu sentido alegórico inicial, identificando-se com um ponto geográfico concreto, o extremo Ocidente europeu: o litoral da Galícia. Segundo Barreiro Rivas, a idéia de *Finis terrae*, ou confins do mundo no Antigo Testamento e na literatura neotestamentária, indicava metaforicamente a idéia de universalidade, significando por exemplo, que os apóstolos deveriam pregar a mensagem evangélica até os confins da Terra⁶⁰. Por volta do século IV, o *Finis terrae* passou a ser identificado com o limite mais ocidental do Império Romano, a Galícia, onde a terra encontrava o mar e não havia nada além do que o *Mar Tenebroso*. O *Finis terrae* evoluiu de um sentido metafórico para outro puramente geográfico e concreto⁶¹. Seria em Portugal, extremo ocidente do mundo europeu, onde se realizaria o destino da Igreja?

Podemos também deduzir que, ao comparar implicitamente a trajetória da Igreja Militante com o movimento solar, do Oriente para o Ocidente, significa que ela, como o

⁵⁹ Idem, p. 109.

⁶⁰ BARREIRO RIVAS, J. L. La función política de los caminos de peregrinación, op. cit. p. 255-271.

⁶¹ Idem, p. 269.

astro rei, percorreu toda a superfície terrestre, tornando universal o alcance da sua mensagem, concretizando sua missão de evangelizar o mundo. Por outro lado, também a localiza no tempo, pois o fim existencial metaforicamente pode ser comparado com o pôr-do-sol. Já o seu esplêndido traje solar, pode ser relacionado tanto com a sua realeza, pois os senhores medievais deveriam ostentar riquezas como sinal de seu domínio e superioridade sobre o restante da população⁶², quanto com a promessa bíblica de que “...os justos brilharão como o sol no Reino de seu Pai” (Mt. 13, 43); não esqueçamos que a Igreja é uma palavra que possui sentido coletivo, neste caso equivalendo à comunidade dos fiéis, os justos.

Dentro da Corte *Imperial*, o traje solar tem outro significado ligado à própria dinâmica do debate representado; a Rainha Católica, conforme o coro angélico da Corte do Imperador Celestia, é considerada “aquella reinha de que falla o propheta, vistida em ouro de sabedoria com muitas desvairadas graças e virtudes”⁶³. Ela resplandesce, pois está repleta de bens espirituais, como a sabedoria, graça e virtudes. Sua luz, entretanto, não tem origem própria; como ocorre aos planetas, ela reflete a luz do Imperador, pois ele é a “estrella branca matinal” e o “Sol ouriente em as altezas, splendor da luz perduravel!”⁶⁴.

A relação entre Jesus e a luz remonta ao texto evangélico de João, no qual o próprio Cristo afirma: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo. VIII, 12). Cristo como luz não possui apenas sentido espiritual, como aquele que ilumina, permitindo o acesso ao conhecimento divino, mas, também, como o

⁶² DUBY, Georges. São Bernardo... op. cit., p.10.

⁶³ Corte *Imperial*, op. cit., p. 15.

que ilumina a estrada, como guia, o que lidera o povo. Apesar de Cristo possuir a dignidade de *Imperador Celestial*, ele prefere exercer seu poder por meio da Igreja. Conforme a *Corte Imperial*, é por intermédio dela que as pessoas comuns e mesmo os reis terrenos têm acesso ao Monarca Celestial:

“Esta he prelada de totalas gentes, per esta as filhas dos gentiis adoram a face de Jhesu Christo, oferecendo-lhe doões de devaçom. E os reis dos poentes e os príncipes e as virge[n]s som trazidos ao rey Çelestial Enperador em prazer e em grande allegria per esta rainha”⁶⁵.

A origem dessa preeminência da Igreja sobre a humanidade deve-se ao fato de que ela foi elevada à honra de esposa de Cristo, necessariamente compartilhando do seu poder, como os próprios anjos reconhecem: “*rainha do splendor divinal, sposa do Çelestial Enperador*”⁶⁶. A *Corte Imperial* explicita a relação marital entre Cristo e a sua Igreja, ao descrever a forma como o Imperador recebe a Rainha Católica: *E elle a tomou per a mão e dise-lhe: ‘Ven-te, sposa minha, fremeosa minha, poomba minha, ven-te. e seeras coroada. E poer-te-ey na cadeira real, que muito cobiiço a tua fremusura*”⁶⁷. E logo, a união entre os Noivos Celestiais é concretizada: “*Entom ofereceu aquella rainha ao Enperador Çelestial muitas espeçias e muyto ouro. E elle a beyjou na boca*”⁶⁸.

Esse beijo lembra parte do ritual de vassalagem, e é como um vassalo, que a Igreja Militante pede ao Imperador segurança e compromete-se a defendê-lo ou ‘*batalhar*’ para a sua glória: “*Oo rey todo poderoso, beyja-em do beyjo da tua boca e conforta-me! E dá em a minha lingoa palavra direita e bem soante para eu demostrar a tua gloria e a tua*

⁶⁴ Idem, p. 15.

⁶⁵ Idem, p. 15.

⁶⁶ Idem, p. 15.

⁶⁷ Idem, p. 14-15.

⁶⁸ Idem, p. 15.

*grandeza*⁶⁹ E tal como um vassalo, recebe do Imperador um feudo ou domínio, onde deve exercer sua autoridade em nome do seu Senhor:

“Eu te estabeleço sobre as gentes e sobre os reinos e te dou poder que destruas e desfaças as maldades e falsidades e plantes as virtudes e a verdade. E aquello que tu determinares sobre a terra sera determinado em no çeeo. E a ty dou as chaves do reynos dos çeeos.”⁷⁰

Dessa forma, a Igreja recebe autoridade sobre a esfera terrestre, para cumprir o lhe foi ordenado pelo próprio Senhor: destruir as maldades e espalhar as virtudes e a verdade. É em nome dessa ordem que a Rainha Católica se dispõe a responder às questões dos que tiverem “*sede e desejo de sabedoria*”⁷¹. Mas ela não inicia de imediato, porque “*stava mui pensosa porque ella avia de livrar todos los negocios daquellas cortes*”⁷², em pleno século XV, quando já existe uma tendência em favor da conversão forçada, e de uma atuação mais rígida da lei em defesa da fé católica; ao contrário de se mostrar confiante, a Rainha Católica está receosa diante da sua difícil tarefa, pois a violência contradiz a moral cristã.

Apesar dos seus receios iniciais, a Rainha é levada a agir não por vontade própria, mas por inspiração divina: depois uma conversa com o Imperador Celestial, este a coloca em sua cadeira real e lança “*sobre ella hu(m) rayo de luz asy como fogo muy sprandeçente que a fazia seer mui clara e mui fremosa. E totalas conpanhas a olhavam com grande maravilha e estavam todos callados*”⁷³. E finalmente, como para incentivar a atividade evangelizadora, garante aos convertidos e aos conversores:

“Aquelles que forem ensinados que esplandeçeram asy como o resplendor do firmamento do çeeo e aquelles que ensinam muitos aa justiça seram taaes como as estrellas em eternidades perpetuas, vivendo e durando eternalmente por senpre”⁷⁴.

⁶⁹ *Corte Imperial*, op. cit, p. 15.

⁷⁰ *Idem*, p. 15.

⁷¹ *Idem*, p. 15.

⁷² *Idem*, p. 16.

⁷³ *Idem*, p. 16.

⁷⁴ *Idem*, p. 16.

Na seqüência do texto, a Rainha Católica, como compartilha da realeza de Cristo, convida todos ao debate, assegurando que os convertidos alcançariam o esplendor celestial, enquanto, que os conversores seriam semelhantes às próprias estrelas celestiais. Esse princípio seria de crucial importância no período em que a *Corte Imperial* foi escrita. A Igreja vivia sob o Grande Cisma (1378-1417), com papas em Roma e Avignon, fato que dividiu a obediência dos reinos cristãos. Avignon contava com o apoio da França, Escócia, Castela, Aragão e alguns Príncipes Alemães, enquanto que Roma era apoiada pela Inglaterra, a Escandinávia e a maioria dos italianos. Quanto ao reino português, o Grande Cisma coincidiu com a Revolução de Avis, em que o partido que apoiava o Mestre se identificava com Roma, sendo seus adversários chamados de cismáticos, simpatizantes de Avignon.

Leclerq afirma que aqueles que defendiam a unidade e uma organização centralizada da Igreja, apoiavam o princípio segundo o qual o corpo da Igreja representava a universalidade dos fiéis e que ela era a esposa do Cristo-Rei. Ao retomar as teorias defendidas pelos teólogos desse período, sobre a relação marital que se estabelece entre a Igreja e Jesus Cristo o autor produz uma passagem semelhante às imagens presentes na *Corte Imperial*, como a influência apocalíptica, a presença de Cristo e das duas Rainhas (e o mais interessante, esclarece-nos quanto à identidade da Rainha Triunfante):

“... ‘ce mariage, dont il est dit qu’un roi fit des noces à son fils, a été célébré dans le sein de la Vierge’. L’Église, donc, est reine, comme le dit Apocalypse. Reine du peuple chrétien, elle se tient toujours à la droite du roi son époux, comme celui-ci se tient à la droite de son Père. Elle participe à puissance: le Christ l’assise, ainsi que la Vierge Marie qui est mère du roi suprême et reine de l’Église triomphante”⁷⁵.

⁷⁵ LECLERQ, Jean. L’idée de la Royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire. Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XXIV, 1949, p. 251. [“... esse casamento, o qual esta dito que um rei fez as núpcias ao seu filho, a ser celebrada no seio da Virgem’. A Igreja, portanto, é rainha, como o diz o Apocalipse. Rainha do povo cristão, ela está junto a direita do rei, seu esposo, como ele

A crise não atingiu somente a unidade da Igreja, mas a forma como esta se organizava. Tendências mais democráticas desejavam submeter a vontade papal aos Concílios. Prevaleceu, no entanto, a visão de uma Igreja centralizada, e do papa exercendo um poder quase monárquico, pois como Esposa de Cristo, a Igreja é também mãe de todos os reis cristãos, e estes devem respeitar o “soberano pontífice como o Cristo, rei e juiz”⁷⁶; coincidentemente, na *Corte Imperial*, o Cristo foi representado como monarca e juiz. Cabia aos monarcas temporais, portanto, defender e favorecer a união da Igreja.

Essa reafirmação da teocracia papal não encontra ecos num momento em que as monarquias nacionais estão se afirmando. Em 1406, na Universidade de Paris, Pierre d’Ailly defende que a realeza francesa era sagrada e independente do imperador, descrevendo o rei francês com adjetivos antes destinados apenas ao Cristo Rei⁷⁷, demonstrando uma mudança na natureza da concepção de poder eclesiástico, e da relação que se estabelece entre este e os reis temporais.

Ocorre no período uma limitação da autoridade papal sobre os reis, ao mesmo tempo em que se confirma a centralização eclesiástica, reafirmando o primado papal sobre os bispos. O teólogo francês Jean Gerson (1363-1429) conseguiu limitar o poder papal dentro dos justos limites do Cristo Rei, afirmando que sua realeza é puramente espiritual e sacerdotal; desse modo, o Papa não possui um poder humano, seu poder exprime-se numa

está à direita de seu Pai; ela participa de seu poder: o Cristo lhe assiste, assim que a Virgem Maria, que é a mãe do rei supremo e rainha da Igreja Triunfante”]

⁷⁶ Idem, p. 258 [“soberano pontífice como o Cristo, rei e juiz...].

⁷⁷ Idem, p. 259-260.

esfera essencialmente religiosa⁷⁸. Gerson liberou o poder temporal da influência papal, mas estendeu o domínio da Igreja sob todas as almas.

Desse ponto de vista, não é ilegítima a imagem segundo a qual, a Rainha Católica lidera uma grande procissão, na qual se integram Gentios, Judeus, Muçulmanos e Católicos Ortodoxos Gregos⁷⁹. Esse princípio, porém, poria em xeque o delicado jogo de forças que permitiam uma ‘convivência’ inter-religiosa em Portugal. D. Duarte tomara partido de que era obrigação dos reis fazerem guerra contra os muçulmanos, para recuperar as terras que antes pertenciam à Cristandade, mas não lhe parecia legítimo obrigá-los a se converterem, pugnando por uma idéia de domínio cristão material sobre os territórios. Ao ser deslocado para a esfera espiritual, o princípio que permitia certa segurança às minorias ficaria comprometido, então no século XVI permitiu ao clero interferir no destino das populações do Novo Mundo, mas, sobretudo, contribuiu para a cisão entre o temporal e o espiritual, que se confirmaria na época moderna, separando a *Religio* da *Legio*.

3.6 A Sábia Rainha e seus antagonistas

Um dos principais objetivos da *Corte Imperial* é convencer os incrédulos da veracidade da fé católica. Sob este ponto de vista, o belo e o feio dentro da obra têm funções bem claras dentro do discurso. Para Citelli “vivemos em um mundo que não gosta do feio. Ainda que não saibamos muito bem o que vem a ser tal categoria estética, a

⁷⁸ LECLERQ, Jean. L’ idée de la Royauté du Christ pendant le Grand Schisme..., op. cit., p. 265.

⁷⁹ *Corte Imperial*, op. cit., p. 15.

*simples palavra já nos atemoriza. Ser belo é o mesmo que estar estigmatizado pelo sucesso e pelo triunfo*⁸⁰. Apesar deste autor analisar um objeto diferente, pertencente também a um contexto diferente (a propaganda, como um discurso persuasivo), acredito que suas conclusões auxiliam a entender um pouco a complexidade da obra estudada.

Séculos antes, a Retórica de Aristóteles já mencionava a importância dos adjetivos dentro do discurso persuasivo, segundo a qual “*quando se louva ou se censura, as referências são feitas ao belo ou ao feio...*”⁸¹. A própria Rainha Católica, para comprovar a veracidade das provas que apresenta no debate em defesa da doutrina, faz referências a essa obra de Aristóteles, ao lembrar que a reputação do orador pode contribuir para comprovar a veracidade dos argumentos constantes num discurso⁸²:

“Ora asy he que muitas obras divinaes e manifestas e claras som feitas per declaraçom e prova da doutrina de Cristo e dos apóstolos, asy como se mostra pelos scerpvedores muy verdadeiros e per fama publica continuada ataa que faz fe suficiẽte em taaes cousas, asy como teemos firmemente que Aristoteles foy filosofo e per nom avemos outra prova senom a fama plublica continuada ataa ora...”⁸³

Por tudo isso é que os atributos, tanto físicos como morais, tornam-se importantes dentro do discurso, portanto, não será apenas o cenário ou o fato da Rainha Católica estar mais próxima do Imperador Celesital que tornará o debate mais favorável a ela, mas também a forma como os diferentes personagens são descritos na obra, conforme pode ser observado na seguinte tabela⁸⁴:

⁸⁰ CITTELLI, Adilson. Linguagem e Persuasão. São Paulo, 1997, p. 44.

⁸¹ ARISTÓTELES. Arte Retórica; in: Arte Retórica e Arte Poética. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964, p. 31.

⁸² Idem, p. 22-23.

⁸³ *Corte Imperial*, op. cit., p. 169.

Personagens	Adjetivação / qualitativos
Rainha católica	Mui clara, mui fremosa, sabedor, muy sages , gloriosa, honrada, senhora, santa, conprida de muitos be(n)s, vosa real presença, amiga, vós, mui cortês.
Gentio néscio (que não acredita em Deus)	Mui feo, maa catadura e torvado, sandeu , de pouco saber , sem juízo.
Filósofos gentios	Velho, vestido honestamente, vós, amigo, sodes trigoso.
Judeus	Barba grande, barba espessa, barba longa nariz longo , nariz longo em mesura, vestido de negro , engenhosos, estudiosos, amigo, dom, velho, amarelo, jovem (mancebo), escuro , magro , cabelos longos, calvo, muy desassemelhado, todo cão , negro, feo, perfidia, falso, confundidos, sutil, presunçoso, autoridade, cegos, pesarosos, perfioso,.
Mouros	Velho, vestido com a aljuba preta e alfaleme branco na cabeça, amigo.
Bispo Grego	Amigo.

As qualidades da Rainha Católica contrastam com a descrição dos demais personagens, principalmente com a do Gentio Néscio e dos Judeus. Não causa espanto, entretanto, o fato do Gentio Néscio acumular em sua pessoa a feiúra e a loucura, devido ao seu estado de total descrença da existência divina, ao contrário dos filósofos gentis, que por se mostrarem mais simpáticos à Rainha, são descritos com maior leveza ou simplesmente ignora-se a sua aparência. Quanto aos mouros, o único cuidado do autor, foi identifica-los pela forma de vestir, como se houvesse enorme distância entre eles e a Rainha, o que dificultaria um contato visual capaz de individualizá-los.

Esses contrastes entre os diferentes personagens ficam mais claros quando se observa a forma como o autor descreve a conversão daqueles que passam a acreditar na Trindade:

“... fillosopho gintill falou altamente, dizendo: ‘Senhora muy sabedor reinha, eu creoo e entendo todo aquele quy vós dito avedes do Senhor Deus e da sua Trindade...’ E, tanto quy

⁸⁴ Seguimos como modelo de tabela presente no artigo: VASILACHIS DE GIALDINO. Las acciones de privación de identidad en la representación social de los pobres. Un análisis sociológico y lingüístico. Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad. Vol. 1, Mar/1999, p. 73.

ell esto dise, logo todos os gentiis quy aly estavam outorgarom com elle. Mais dos judeus muy poucos tenerom aquela razom nem creerom nem quiserom entender, mais ficarom em sua perfíia. Ca o reby dos judeus confesou a Trindade, mais muy poucos tenerom com elle. Outrosy dos mouros muy mais poucos entenderom nem creerom as razões da catolica reinha. E o seu alfaquy nunca quis creer o quy ella dizia, mais quy muy grandes conpanhas dos gentiis crerom as suas razões e achegaron-se a ella”⁸⁵.

Há uma valorização da mudança de crença dos gentios, ao mesmo tempo em que realça o reduzido número de mouros e judeus convertidos. Enquanto que apenas o rabino e alguns poucos judeus aceitam a fé cristã, os demais preferem ficar na sua perfídia (deslealdade), diferentemente dos mouros, que não se convertiam por não entenderem os dogmas cristãos.

Como se pode observar na tabela, o autor teve mais cuidado na descrição dos judeus, destacando sua aparência. Mesmo com toda a simpatia que ele guarda em relação aos filósofos gentios, apenas os rabinos judeus têm o privilégio de possuir nomes⁸⁶, fato que aliado aos adjetivos usados, os identifica e individualiza. Mostra como são confundidos pela Rainha⁸⁷, chamados de presunçosos, cegos por não quererem ver a verdade⁸⁸, falsos⁸⁹, ‘*perfiosos*’⁹⁰, presunçosos⁹¹, acusando-os, ainda, de terem corrompido as Santas Escrituras⁹². Além de todos esses defeitos morais, os judeus, são descritos como personagens acentuadamente feios, barbudos⁹³, narigudos⁹⁴, ‘*desassemelhado*’ e ‘*caão*’⁹⁵. Apesar de sabidamente existirem elementos provenientes da África entre os muçulmanos

⁸⁵ Idem, p. 117.

⁸⁶ Idem. Aparecem na obra: o rabi Mosse (p. 55), rabi Papias (p. 60, 61), rabi Baruc (p. 64), rabi Narto (p. 127), rabi Zarom (p. 156), rabi Moises (p. 167) e rabi Salomão (p. 172).

⁸⁷ Idem, p. 166.

⁸⁸ Idem, p. 179.

⁸⁹ Idem, p. 164.

⁹⁰ Idem, p. 117, 162, 166, 184 e 211.

⁹¹ Idem, p. 171.

⁹² Idem, p. 122.

⁹³ Idem, p. 41, 55, 53, 156.

⁹⁴ Idem, p. 41, 53.

ibéricos⁹⁶, e da tradição portuguesa ter cristalizado o indivíduo ruivo como o típico descendente de judeus⁹⁷, somente a estes são reservados os epítetos de escuro⁹⁸ e negro⁹⁹.

Esse cuidado em representar os personagens judaicos, dotando-os de características negativas, traz à tona a própria incompreensão cristã diante da existência ou persistência judaica, que, implicitamente, desafia a legitimidade da mensagem cristã. Como o apresentado pelo rabino Nahmânides, no Debate de Barcelona (1263), em resposta à afirmação cristã de que o Talmud reconheceria Jesus Cristo como o Messias: “*Se eles [os sábios] sabiam que Jesus Cristo era o messias, por que não se converteram ao cristianismo*”¹⁰⁰?

A Rainha Católica busca provar, baseada nas Santas Escrituras, aceitas pelos judeus, que eles sempre estiveram com a Verdade diante dos olhos e não quiseram vê-la. Seguindo um princípio proposto por Aristóteles, a favor do uso de “*antigas autoridades reconhecidas*”, que dificilmente poderiam ser consideradas duvidosas¹⁰¹, Santo Agostinho, também recomendava o uso das autoridades¹⁰², e aconselhava ainda ao pregador adaptar os argumentos conforme os de seus adversários¹⁰³. Portanto, para combater os erros judaicos, era necessário encontrar em seus próprios Livros Sagrados, sinais de contradição ou mesmo

⁹⁵ Idem, p. 55.

⁹⁶ MACEDO, José Rivair. Afonso, o Sábio, e os Mouros: uma leitura das Siete Partidas. Anos 90, Porto Alegre, no. 16, 2001/20002, p. 73-74.

⁹⁷ FONTES, Manuel DaCosta. O justo juiz cristão e a Inquisição em duas orações criptojudaicis de Rebordele. Hispania, vol. 80, no. 1, march, 1997, p. 1-8.

⁹⁸ Corte Imperial, op. cit., p. 55.

⁹⁹ Idem, p. 64.

¹⁰⁰ MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento (os debates judaico-cristãos na Idade Média). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, p. 112-113.

¹⁰¹ ARISTÓTELES, Arte Retórica ..., op. cit., p. 90-91.

¹⁰² Saint Augustin, De catechizandis rudibus, op. cit., p. 63-65.

provas em favor da verdade cristã, como no Debate de Tortosa (1413-1414), quando os rabinos foram convocados para a discussão, porque frei Jerônimo afirmara poder provar com base no Talmud, que o Messias já veio¹⁰⁴.

Por outro lado, a legitimidade do Cristianismo depende do fato de Cristo ter cumprido em si as profecias do Antigo Testamento: “*E se asy fosse que, por as Escrituras que vós creedes e rezebedes, nom se podese provar a creença dos christãos, nom diria verdade o Salvador, a qual cousa nom pode seer*”¹⁰⁵. A questão é tão importante, que foi apresentada também no Debate de Barcelona (1263), no qual a resposta do rabino Nahmânides foi semelhante ao da *Corte Imperial*:

“Muitos judeus sotiis e engenhosos e mui estudiosos em nas Scripturas morreram judeus, a qual cousa nom parece que fora se pellas Scripturas que os judeus rezebem podese seer provado o feito de Jhesu Christo. Ca elles veeriam e entenderiam que estavam em error e partir-se-hyam del”¹⁰⁶.

Diante dessa questão, a Rainha afirma que os judeus não aceitam a fé cristã pelos seguintes motivos: pelo amor que tem aos bens temporais, pelo fato de serem criados desde pequenos para odiar os cristãos, e que a fé cristã é falsa, por não entenderem dogmas cristãos, como a Trindade, a Encarnação e a Eucaristia, o que os leva a crer que os cristãos adoram três deuses, e são idolátras¹⁰⁷.

¹⁰³ REFOULÉ, François, fr. Misère des enfants et Péché Originel. Revue Thomiste, Juil-sept./ 1963, t. LXIII, no. 3, p. 349.

¹⁰⁴ MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento (os debates judaico-cristãos na Idade Média). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, p. 183.

¹⁰⁵ *Corte Imperial*, p. 41. A Rainha afirma também se não fosse verdadeira a doutrina que Cristo ensinou então “seguir-se-hia que ele seria *falso profeta* e que, falsamente brafamando, dira e poera taes cousas a sy mesmo” (Idem, p. 169).

¹⁰⁶ Idem, p. 41-42.

¹⁰⁷ Idem, p. 42.

Os rabinos respondem que não podem crer que Jesus seja o messias prometido, porque ele não cumpriu todas as profecias do Antigo Testamento, como a libertação do povo de Israel do cativeiro, e pelo fato de Cristo não ter reunido todas as pessoas em seu redor, como vaticinado¹⁰⁸, sendo que ainda existiam muitos, sobre a superfície terrestre, que não eram cristãos. A Rainha responde misturando os significados de ‘*gentes*’ (pessoas em geral) com o significado de ‘*gentio*’ (não judeu) o que implicitamente explica por que a obra é tão mais simpática aos gentios:

“segundo a verdade do hebraico, ‘e ajuntar-se-am’ a ele gentes’, esntende-se asy que os judeus pela mayor parte som abstinados, teendo o entendimento legado contra a verdade em sua descrença. E o jentiis, que som demostrados per nome de gentes, som ajuntados a Christo, reęebendo a sua fe de vontade, porem se diz em na sobredita profiçia ‘ajuntar-se-am a ele as gentes’, que som os gentiis...”¹⁰⁹

Talvez por colocarem em dúvida o cerne da doutrina cristã, os judeus eram vistos como um perigo maior que os muçulmanos, apesar destes últimos terem sido, até o século XIII, um adversário militar formidável. Machado também, ao analisar a imagem dos judeus nas Cantigas de Santa Maria, chega à mesma conclusão: que os adjetivos negativos usados em relação aos judeus representam uma hostilidade maior do que a dirigida aos mouros¹¹⁰. Bagby Jr., analisando o mesmo *corpus* de fontes, conclui que os judeus são representados como um inimigo pior que os muçulmanos, por habitarem o seio da comunidade cristã, sob a proteção real, e serem “*dados a perfidia*”¹¹¹. Também, na *Corte Imperial*, o defeito moral atribuído aos judeus que mais aparece é a ‘*perfidia*’ ou a deslealdade¹¹².

¹⁰⁸ Idem, p. 157-158 e 163-164.

¹⁰⁹ Idem, p. 158.

¹¹⁰ MACHADO, Heloísa Guaracy. A imagem dos judeus na representação cristã ibero-castelhana do século XIII: uma leitura das Cantigas de Santa Maria. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado, PUCMINAS, 1996, p. 202.

¹¹¹ BAGBY Jr., Albert I. “Alfonso X el Sábio compara moros y judíos”, *Romanisch Forschungen* 82 (Köln, 1970), p. 578-583.

O *Tratado Teológico*, polémica portuguesa do século XIV, esclarece, com base em argumentos teológicos, por que os mouros são melhores do que os judeus, porque o Alcorão reconhece que Santa Maria concebeu do Espírito Santo e

“os mouros beenzem Sancta maria, por esto ham reis e principes e am sua parte da honrra deste mundo... E ham reis e principes... E porque os judeus a doestam em logar de a honrrar e louvar e por esso som mazcabaos e servos dos christãaos e cativos e assy o fazem dos mouros. E nom ham reis nem principes nem prellados”¹¹³

A acusação de que os judeus desrespeitavam Jesus Cristo e sua Mãe, parece remontar a difusão de uma obra judaica chamada *Toledoth Yeshu*, paródia da vida de Jesus, em que ele era descrito como filho de um ímpio¹¹⁴. Agobardo, bispo de Lyon (séc. IX), parece ter conhecido essa produção, pois afirmou que os judeus haviam deturpado a vida de Jesus¹¹⁵. A informação acerca da existência do escrito chegou ao autor da *Corte Imperial* por intermédio dos registros de Nicolau de Lyra (franciscano francês do séc. XIII)¹¹⁶:

“Ca em hu(m) livro que os judeus chamam da *Jeeraçom da Jhesu Nazareno* he scripto que Jhesu de Nazaret curou um gafo e faz saão hu(m) que naçera çopo e resuçitou hu(m) morto e outras cousas taaes que nom podiam ser feitas sentom per virtude de Deus”¹¹⁷.

O principal problema das fontes judaicas acerca de Jesus Cristo seria o fato de reputar-lhe um nascimento desonroso, principalmente no que diz respeito à sua mãe, considerando-o bastardo, ao contrário das fontes árabes, como o *Bucari*, citado pela *Corte Imperial*:

“... dise Mafomede, em na terceira parte do *Alcarom*, que os angeos diserom: ‘O! Maria, Deus te escolheu e te purificou e muito te escolheu sobre as mulheres do mundo’. E dise outrosy Mafomede, em na sexagesima sexta parte em no *Alcarom*, Maria, filha d-Unbra, que

¹¹² *Corte Imperial*, p. 117, 162, 166, 184 e 211

¹¹³ O Livro das tres creencias ou *Tratado Theologico*; in: ANTUNES, José. *A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV* (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 684-685.

¹¹⁴ NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel. Iconografia de uma marginalidade: o repúdio do ‘outro’. Em: *Signum*, no. 2, 2000, p. 65-66.

¹¹⁵ PONTES, J. M. da Cruz. Estudo para uma Edição Crítica do Livro da Corte Enperial. *Biblos*, vol. 32, (Separata); Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Filosóficos, 1957, p. 23.

¹¹⁶ *Idem*, p. 23.

¹¹⁷ *Corte Imperial*, op. cit, p. 169.

foy casta, sopramos em ela do nosso spritu e creio as palavras do su Senhor Deus e ao seu livro, e foy das devotas”¹¹⁸

A obra é mais simpática aos muçulmanos porque eles respeitam e aceitam a santidade de Nossa Senhora, reconhecendo que Jesus Cristo teria um lugar especial junto à divindade.

3.7 *Entre as coisas do mundo e as coisas espirituais*

Formatados: Marcadores e numeração

Para a Rainha Católica, como já foi mencionado, uma das razões pelas quais os judeus não se convertiam ao Cristianismo seria:

“por temor da mingua dos be(n)s temporaes porque senpre foram cobiiçosos e em na sua ley muito ameude lhes he prometida avondança das cousas temporaes. E porem avorreçem sobreguysa o contrairo , que a ley de Christo conselha”¹¹⁹.

Sem dúvida, a ética cristã, desde seus primórdios, defende o desapego aos bens materiais, a pobreza. Os pregadores a partir do século XII, com a expansão comercial e pela circulação da moeda, irão denunciar a avaréza, a usura, que levavam a outros pecados como a fraude, o roubo, a usurpação e a simonia. O mais importante de tudo é que a nova riqueza gerada pelo comércio atenta contra a ordem divina, não apenas porque reproduz “*a riqueza a partir de um bem totalmente estéril como é o caso do dinheiro*”¹²⁰, mas também porque a

¹¹⁸ Idem, p. 224.

¹¹⁹ Idem, p. 42.

¹²⁰ CARRETO, Carlos F. Do Verbo à Literatura ou as ambivalências do signo usurário na ficção medieval. Conferência apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (17/09/2004, mimeo.), p. 9

satisfação gerada pela riqueza material pode levar o homem a confundi-la “*ilusoriamente com a vida eterna ou com a felicidade*”¹²¹.

A questão surge quando a realidade não se conforma com o pensamento eclesial, eis que os judeus enriquecem pelo comércio ou com a usura, interferindo nos lugares sociais ditados por Deus pelo nascimento. Em razão disso, o papa Inocêncio III afirmou que “*os judeus haviam invertido a ordem natural – o cristão livre se tinha tornado o servo do escravo judeu, e o governo devia restaurar a natureza...*”¹²²

Para a Igreja, era mais uma atitude condenável e subversiva dos judeus, que não se conformavam com a vontade divina, buscando formas ‘*artificiais*’ de burlar a Ordem social. No *Policratus*, João de Salisbury criticava a hipocrisia “*que equivale a uma usurpação dos lugares sociais por causa da cobiça ou da ambição*”¹²³. De forma subentendida, reproduz uma imagem negativa daqueles homens que, enriquecidos pelo comércio, *compram* entrada no seletivo grupo da nobreza de sangue.

A nova realidade social produzida pela expansão comercial, a começar do século XII, apenas ratificou um argumento contra os judeus que remonta à tradição patrística. Segundo Santo Agostinho, os judeus haviam recebido a Lei, escrita sobre tábuas de pedra, para significar a dureza dos seus corações, decididos que estavam a não observar os mandamentos. Desejavam, antes do único Deus, os dons materiais, eles permaneciam na fé mais pelo temor carnal do que pela caridade espiritual. Devido a esse fato, não puderam

¹²¹ Idem, p. 6

¹²² JOHNSON, Paul. História dos Judeus. São Paulo: Editora Imago, 1989, p. 222.

identificar os sinais espirituais destinados a anunciar a chegada de Jesus Cristo, e entender que o reino messiânico prometido não era deste mundo¹²⁴. Por esse motivo, os judeus mataram Cristo e perseguiram os apóstolos, porque esperavam um Messias como um rei terrestre num reino terrestre, não entendendo a promessa de vida eterna anunciada¹²⁵.

E pela má interpretação destes sinais, eles pensam que a libertação ainda não veio, pois continuaram a suportar atribulações e desgraças nas mãos dos gentios, não entendendo a natureza da libertação espiritual proposta por Cristo¹²⁶. Para Santo Agostinho, o Novo Testamento consiste num testemunho da herança eterna, que veio renovar a graça divina e conduzir o homem para uma nova vida, uma vida espiritual¹²⁷.

A origem do argumento segundo o qual os judeus eram um povo carnal, dado a desejar bens materiais, e que havia corrompido as Sagradas Escrituras, perde-se na névoa dos primeiros tempos do Cristianismo. Santo Agostinho o atribuiu a Santo Ambrósio de Milão, que por sua vez recorria à tradição que remonta a Orígenes, mas ao que tudo indica esse argumento foi continuamente retomado pelos polemistas cristãos ao longo dos séculos. Por exemplo, no século XIII, Raimundo Lúlio afirma que pelo fato da linguagem e da escrita em hebraico ser “*abreviada por falta de ciência*”, eles estavam mais inclinados a se satisfazerem com os bens deste mundo¹²⁸.

¹²³ CARRETO, Carlos F. Do Verbo à Literatura... op. cit., p. 6.

¹²⁴ Saint Augustin, De catechizandis rudibus, op. cit., p. 108-109 e retoma a questão na De doctrina christiana, in: Le Magistère Chrétien. Paris: Desclée de Brouwer et cie, 1949. [Texte, traduction et notes par G. Combés et J. Farges], p. 408-409.

¹²⁵ Idem, p. 122-123.

¹²⁶ Idem, p. 114-115.

¹²⁷ Idem, p. 118-119.

Assim, a imagem que os cristãos fazem dos judeus entra num ‘círculo vicioso’: primeiro são acusados de ser carnais, em oposição aos cristãos espirituais, depois, por serem identificados como diferentes e excluídos da Ordem Feudal, estavam proibidos de fazer homenagem e se tornarem vassallos, de possuírem terras ou jurarem nas comunas, impedidos de exercer ofícios, mesmo o mercantil, pois “*não podiam enveredar senão por formas marginais ou ilícitas de comércio e usura*”¹²⁹. E por estarem envolvidos nessas atividades ilícitas, confirmavam o argumento eclesiástico de que estavam mais inclinados a desejar os bens materiais que os espirituais.

3.8 *É preciso livrar-se do peso dos bens materiais para ver a Luz divina*

Formatados: Marcadores e numeração

A Rainha Católica adverte, no início do debate, “*ca nom pode seer que a alma ocupada em nos cuydados mundanaaes mereça o dom e graça da verdadeira sabedoria nem seja geerador dos sentidos sprituaaes*”¹³⁰. Recorrendo ao princípio segundo o qual a Verdade divina deve estar mais próxima daqueles que levam uma vida honrada e virtuosa, apesar de reconhecer que o entendimento humano não pode alcançar as verdades divinas, afirma que, em nome do desejo de conhecê-las, desistiu dos prazeres e sentimentos do corpo:

“Senhor, eu, que são tua criatura, confeso e outorgo que todalas minhas sensualidades, que som os poderios e propiadades dos sentidos corporaaes e todolos poderios e propiadades do meu intendimento, desfaleçem e som minguados pera conheçer e entender aquello que he en sy a tua essência gloriosa”¹³¹.

¹²⁸ LÚLIO, Raimundo. O Livro do Gentio e dos Três Sábios, op. cit., p. 113.

¹²⁹ LE GOFF, Jacques; A Civilização do Ocidente Medieval, vol II. Lisboa: Estampa, 1984, p. 79.

¹³⁰ *Corte Imperial*, op. cit, p. 16.

Para alcançar o conhecimento divino é preciso abandonar os negócios do século, como amores e bens materiais, e posteriormente a Rainha Católica afirma que não adianta sacrificar o corpo e as riquezas, se a busca de conhecimento for feita apenas para ganhar prestígio e louvores dos homens; segundo ela: “*outrossy seer nom pode que aquelle que, com proposito de gaança louvor dos home(n)s, aprende ou estuda ou lee, que mereça o dom e graça da verdadeira ciência*”¹³².

Aquele conhecimento verdadeiro não estava ao alcance de todos; segundo a Rainha, existem alguns empecilhos para a conversão, como o amor aos bens materiais, fato que iria citar em relação aos judeus para explicar a sua pertinácia em não se converterem, declarando que eles não conseguem compreender o dogma católico, por este exigir alto grau de raciocínio:

“... a alteza e aquarez daquellas cousas que som postas em a fe catolica pera creer, asy como he a Triindade das pesoas em na natura e duas naturas em a pesoa de Jhesu Christo, e o sacramento do corpo de Christo que elles nom podem comprender per ne(n)hu(m)a guisa”¹³³

A Rainha, entretanto, acusa-os de não quererem entender ou aceitar a verdade: “*mais vós nom queredes entender a vosa Escriptura...*”¹³⁴. Lembra a mesma acusação que figura no *Tratado Teológico*, segundo a qual os sábios judaicos eram mentirosos, pois sabiam que as Escrituras previam a vinda de Cristo e enganaram seu povo, e, acusa-os de impiedade:

“E assy parece que os acalçam por mentirosos e nom sabedores pero os vos outros chamades sabedores”; “assy o diz David por aquelles que creem nos ydollos, que diz assy: que çigidade e que torpidade he esta com leixardes de creer nos vossos sanctos prophetas em a ley que vos

¹³¹ Idem, p. 10.

¹³² Idem, p. 16.

¹³³ Idem, p. 42.

¹³⁴ Idem, p. 61.

enviou Deus dos çeeos e queredes vos mais creer em nos vossos nom sabedores por suas razões delles dam testemunho que som enganadores e mentirosos”¹³⁵.

Pelo fato de terem negado a Lei de Deus, passaram “*por mentirosos e mingoados de sabedoria*”¹³⁶. Ao que parece, a ‘*mingua de sabedoria*’ fora uma escolha dos mestres judaicos por não terem acreditado em Cristo, e não algo inscrito em sua natureza.

Em outro momento, a *Corte Imperial* repete o *Tratado Teológico*, mas de forma mais cortês, reivindicando um conhecimento compartilhado com o rabino, como se ele reconhecesse que Jesus Cristo era o Messias esperado: “*Dom reby, vós sabedes que a Santa Escripura fala de duas viindas de Christo: hu(m)a foy quando veeo ao mundo e a outro he a viinda ao júzo*”¹³⁷. Logo em seguida, entretanto, conclui que os judeus são cegos, e não se aperceberam dessas “*duas viindas de Christo departir hu(m)a da outra*”¹³⁸.

Afirma que eles vêem nas Escrituras apenas o que desejam ver: “*Mais vós nom queredes entender a vosa Escripura, senom a vosa entençom, pero que quer que seja, ainda vos quero mais prova trazer da vosa Escripura*”¹³⁹. E apesar de toda a má vontade judaica, seus argumentos podem ser demonstrados a partir dos textos bíblicos, e portanto, não podem ser negados:

“Ora reby amigo, bem veedes como, per as vosas escripturas autenticas que vós neguar nom podees, vos ey provada a verdade da muy alta Triindade, a qual vós outros, judeus, nom queredes creer por a dureza dos vossos corações”¹⁴⁰.

¹³⁵ O Livro das tres creencias ou Tratado Theologico; op. cit., p. 677.

¹³⁶ Idem, p. 678.

¹³⁷ *Corte Imperial*, op. cit., p. 179.

¹³⁸ Idem, p. 179.

¹³⁹ Idem, p. 61.

¹⁴⁰ Idem, p. 62.

A *Corte Imperial* evita utilizar adjetivos pejorativos de forma direta nos seus enunciados, como no *Tratado Teológico*, no qual são acusados de ser enganadores, mentirosos, e que a boca dos rabinos era infame¹⁴¹, ou como o “*Dialogus pro Ecclesia contra Synagogam*”, publicado em Saragoça, no século XV, em que a sinagoga é chamada de *lupa* (loba), *vipera* (víbora), *vulpa* (raposa), *talpa terrigina* (toupeira), *antichristus*, etc.¹⁴². A Rainha não os chama diretamente de mentirosos, mas se propõe a provar que os argumentos são falsos¹⁴³, equivocados¹⁴⁴, inválidos¹⁴⁵, sem razão¹⁴⁶, inverdades¹⁴⁷ e falácia¹⁴⁸. A Rainha prefere provar que os argumentos judaicos são falsos e que lhes falta a razão: “ ‘*Eu provo*’, *dise ela*, ‘*que a vosa esposiçom, dom reby, he falsa e extorçida...*’”¹⁴⁹

3.9 A servidão judaica

Os rabinos, na *Corte Imperial*, afirmam não acreditar que Jesus Cristo seja o Messias, porque segundo as profecias, o Messias deveria libertá-los do cativeiro em que estavam¹⁵⁰. A Rainha Católica retoma as Escrituras para responder a essa questão, afirmando que todas as vezes que os Filhos de Israel serviram ao Senhor Deus, passaram bem, e o contrário quando se tornaram “*matadores dos profetas que os queriam tirar dos pecados,... asy como sediz no quarto livro dos Reys, muitos males fezerom, por a qual*

¹⁴¹ O Livro das tres creencias ou Tratado Theologico; op. cit. p. 671-674, 684, 685, 689, 700, 725 e 728-729.

¹⁴² ORFALI, Moisés. El ‘*Dialogus pro Ecclesia contra Synagogam*’: un tratado anonimo de polemica antijudia. Hispania, LIV/2, n. 187 (1994), p. 687.

¹⁴³ *Corte Imperial*, op. cit., p. 164.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 129.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 123, 127, 159.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 47, 49, 55, 119, 128, 130.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 169, 157-158.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 125.

*razom foram cativos em Babilonia...*¹⁵¹. Mas como o atual cativo judeu, segundo a *Corte Imperial*, já durava mais de mil e duzentos anos, a Rainha propõe

“que o pecado per que eles som em cativo per tanto tempo seja mayor que os pecados d-ante o cativo de Babilonia porque a pena deve conrresponder ao pecado em igualeza. E esto nom se pode dizer que he senom por aquelle muy grave pecado, que eles neguaron e persiguirom e matarom cruelmente Christo, prometido a eles em na ley, porque, depois que els tonraron do cativo de Babilonia, nom se lee que eles adorasem idolos nem que matasem profetas nem que fezesem tantos pecados em outras cousas como antes”¹⁵².

O mesmo argumento permitiu que os juristas medievais considerassem os judeus como ‘*servos*’ dos cristãos, com o agravante de terem matado Cristo de forma aviltante ou desleal, motivo que ao ser transcrito para a legislação, ganha força de lei e se torna uma realidade social, como podemos observar nas *Siete Partidas* (obra legislativa castelhana do século XIII):

“Antigamente os judeus foram muito honrados, obtiveram muito grande privilégio sobre todas as outras gentes. Que eles tão somente eram chamados povo de Deus. Mas porque eles forma desconhecidos a aquele, que a eles havia honrado, e privilegiado, e em lugar de lhe fazer honra, desonram lhe dando a morte muito aviltadamente na cruz: de modo que a coisa foi, e direita que por tão grande erro, e maldade, que fizeram a honra, e o privilégio que tinham”¹⁵³.

Nos mesmos termos, o *Tratado Teológico* questiona a permanência dos judeus em terras cristãs, dentro de uma ótica contratualista feudal, portanto segundo as relações de vassalagem. Como os judeus conspiraram, venderam, traíram e mataram seu Senhor¹⁵⁴, na pessoa de Cristo, deixaram-No tão aborrecido, que os deserdou¹⁵⁵. E por fim o autor

¹⁴⁹ Idem, p. 164.

¹⁵⁰ Idem, p. 163-164.

¹⁵¹ Idem, p. 167.

¹⁵² Idem, p. 168. (A contagem de 1.200 anos passados da morte de Cristo permite concluir que a obra consultada pelo autor para escrever essa passagem, seja do século XIII).

¹⁵³ SÉTIMA PARTIDA, Título XXIII. Dos Judeus, in: AFONSO X, O SABIO. *Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alfonso El Nono*. Salamanca: Casa de Andrea de Portonariis, 1565. 4 vol, p. 75.

¹⁵⁴ O Livro das tres creencias ou Tratado Theologico; in: ANTUNES, José. *A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*. Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 671-673, 674, 676, 689, 725.

¹⁵⁵ Idem, 727.

demonstra que a melhor forma de tratar os traidores era sua expulsão do reino. “*Pois esto há mester a todos aquellos que negam a verdade e o senhorio de Deus*”¹⁵⁶.

Interpretar criminalmente a natureza da morte de Cristo traz outras conseqüências funestas para o judaísmo; considerando o dogma da Trindade, o Filho (Jesus Cristo) e o Espírito Santo compartilham da natureza divina do Pai. O crime contra Cristo torna-se um crime contra a divindade, que lembra o pecado de Adão. Este pecado por ser contra o mandado divino, tornou-se hereditário, e por isso todos os homens passam necessidade, “*asy os justos come os pecadores. Ergo parece qui o pecado e a culpa per quy esto veo nom he da criaçom, mais he per pecado e culpa jeerall dos primeiros padres*”¹⁵⁷. E como os primeiros pais pecaram, a humanidade foi gerada pecadora, ‘tingida’ (manchada) e corrupta¹⁵⁸. Considerando que a natureza de Cristo seja a mesma do Pai, uma falta cometida contra Ele, adquire a mesma natureza do Pecado Original, tornando-se também hereditário. Esse princípio parece explicar em parte que a instituição de uma liturgia mais centrada em Cristo, que defendia sua natureza divina, tenha colaborado para o aumento do sentimento antijudaico na Europa. Por outro lado, a difusão do tema Pecado Original durante o século XV, na teologia, na pregação e na literatura, faz com que os fiéis busquem uma purificação pessoal semelhante a uma cruzada interior, que substitui a cruzada contra o muçulmano, num momento em que a Reconquista entra em sua fase final. A purificação pelo batismo passa a ser um tema freqüente nos tratados canônicos e a existência dos judeus a ser vista como um escândalo¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Idem, p. 677-678.

¹⁵⁷ Idem, p. 139.

¹⁵⁸ Idem, p. 140-143.

¹⁵⁹ RUCQUOI, Adeline. *Histoire médiévale...*, op. cit., p. 380-381.

A Rainha Católica, além de afirmar que eles sofriam inúmeras aflições por terem assassinado Cristo, retira-lhes mesmo a identidade, ou seja, seu nome como povo, transferindo-a para os cristãos:

“Eu digo que aqueles que padeçeram tantas mizquindades depois da vinda e morte de Jhesu Christo nom eram ja filhos de Israel nem de Juda, falando propriamente, porque Israel quer dizer ‘que vee Deus’ e Juda quer dizer ‘qui o confesa’. E elles ja em aquele tenpo contrairos a Deus porque negarom e matarom Jhesu Christo, por a qual razom eles mereçeram aquela mezquindade e porem per razom daquela mezquindade que ouverom. Mais podemos concluir nosso preposito asy como ja dito avemos, mais aqueles que eram filhos de Israel e de Juda propriamente, que reçoerom seu Christo, foram salvos per ele nom tam solamente spritualmente quanto aas almas, mais ainda corporalmente...”¹⁶⁰

Sem dúvida, um dos pontos conflitantes entre judeus e cristãos dizia respeito às questões que envolviam noções de filiação cultural e identidade, como a apropriação e leitura legítima das Santas Escrituras¹⁶¹. Tanto que os judeus comparavam o Ocidente cristão a Esaú-Edom, irmão de Jacó-Israel¹⁶². A exegese cristã também se apropria do mesmo relato bíblico, mas para identificar os judeus medievais com Esaú, uma tradição que remonta às epístolas paulinas aos Romanos (9:12), segundo as quais a expressão “irmãos mais velhos” se relaciona aos judeus e ganha colorações proféticas. Segundo Ginzburg, esse fato teria implicações anti-semitas, recordando a profecia de que o “mais velho será servo do mais moço”, assim “os judeus (Esaú) serão servos dos gentios convertidos ao cristianismo (Jacó)”¹⁶³. Essas duas interpretações que se excluía mutuamente, traz à tona os conflitos relativos à legitimidade da herança cultural compartilhada pelos dois povos.

¹⁶⁰ Corte Imperial, op. cit., p. 178, ver também p. 167-168.

¹⁶¹ OVERMAN, Andrew J. O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo: O mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 80-81.

¹⁶² GENOT-BISMUTH, J. Le mythe de l’Orient... op. cit., p. 819-820.

¹⁶³ GINZBURG, Carlo. Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 220-1.

3.10 *Estética e juízo de valores na Corte Imperial*

A *Corte Imperial* não apenas atribui aos judeus a culpa de um crime atávico, mas os descreve negativamente em sua aparência física. A feiúra dos judeus dentro da *Corte Imperial* está ligada à sua falta de verdade, pela qual são tantas vezes acusados. Mas para entender essa idéia de feiúra medieval é preciso retornar ao conceito de beleza, pois um não faz sentido sem a existência da outra.

Havia um consenso entre os escolásticos de que a alma era imagem do infinito divino¹⁶⁴, provinha de Deus, e portanto compartilhava dos atributos divinos como unidade, verdade, bondade e beleza¹⁶⁵. Essa beleza espiritual, para São Bernardo, sobrepujava toda beleza externa¹⁶⁶, entretanto, essa mesma beleza poderia se expressar no corpo, definindo a beleza corporal como uma irradiação da alma virtuosa¹⁶⁷. Se a harmonia exterior, classificada como beleza, tem sua origem numa alma virtuosa, a feiúra ou a deformidade física teria sua origem no pecado, ou numa existência viciosa.

Como a mentira é considerada pecado, de alguma forma ela atinge a alma, e, por conseguinte, também o corpo. Por isso, os juízes medievais, segundo a obra legislativa do rei castelhano Afonso X (século XIII), são aconselhados não só a escutar, como a estar atentos aos traços físicos da testemunha, buscando os sinais corpóreos que indicam a perturbação da violência feita à alma por uma mentira. Os juristas medievais afirmavam

¹⁶⁴ BRUYNE, Edgar de. *Estudios de Estética Medieval*. Vol. III: El siglo XIII. Madrid: Editorial Gredos, 1959, p. 48.

¹⁶⁵ POUILLON, Henri. *La beauté, propriété transcendante*. Chez les scolastiques (1220-1270). *Archives du d' Hitoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XXI, 1946, p. 265.

¹⁶⁶ BRUYNE, E., op. cit., p. 46.

que os juízes deviam decifrar a palidez, a hesitação e a perturbação que indicassem o grau de veracidade da testemunha¹⁶⁸.

É essa mesma palidez, transmitindo perturbação e engano, que consta na *Corte Imperial*, pois o judeu que se levanta e argumenta contra a Rainha é “*velho e amarello em no rosto*”¹⁶⁹. Os tons amarelos e dourados, no período, eram associados à falsidade, aos personagens maldosos, indicando a presença do mal, “*dentro de uma associação simbólica valorativa*”¹⁷⁰. O amarelo/dourado é também a cor do ouro, metal símbolo do engano que representava o apego às riquezas¹⁷¹ e às paixões mundanas, e a cor das insígnias que os judeus eram obrigados a carregar¹⁷².

A dualidade belo/feio era empregada também para diferenciar as virtudes, dos vícios. Guilherme de Auvergne (século XIII) na sua obra *De universo*, desenvolve uma noção de estética moral baseado em Santo Agostinho e Cícero. Para ele, a beleza estaria ligada à bondade, e era identificada com a honestidade¹⁷³. A feiúra, quando proveniente do vício, devia ser reprovável.

¹⁶⁷ Idem, p. 59 e 328.

¹⁶⁸ MADERO, Marta. Façons de Croire: les témoins et le juge dans l’oeuvre juridique d’Alphonse X le Sage, roi de Castille. *Annales HSS*, janvier-février 1999, no. 1, p. 203-204.

¹⁶⁹ *Corte Imperial*, op. cit., p. 48.

¹⁷⁰ COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. Beato de Liébana (730-785) e uma iluminura dos quatro cavaleiros do Apocalipse de São João – Análise Iconográfica. Comunicação apresentada no II Encontro Internacional de Estudos Medievais, Porto Alegre, 23- 26 de Setembro de 1997, p. 8.

¹⁷¹ CARRETO, Carlos Clamote. Do Verbo à Literatura ou as ambivalências do signo usurário na ficção medieval. Conferência apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS (17/09/2004, mimeo).

¹⁷² CABANAS, Maria Isabel Morán. “Acerca do simbolismo das cores na indumentária do amante e/ou da amada na lírica amorosa do **Cancioneiro Geral**”. In: LEÃO, Angela Vaz e BITTENCOURT, Vanda de Oliveira (org.) Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais de 4 a 7 de julho de 2001. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, p. 200. (A autora propõe também outros significados para o amarelo, todos negativos, como morte, hostilidade, sentimento de despeito, bem como abulia, longa doença e mágoa provocada por uma paixão [idem, p. 199])

¹⁷³ POUILLON, Henri, op. cit., p. 269.

Entre as características do belo, segundo Robert Grosseteste (século XIII), estavam a harmonia entre as partes, e a unidade. Essa unidade que faz as coisas belas, somente é apreendida pela ação da luz solar:

“... a luz solar reuni, unifica e pacifica tanto que possível todas as coisas no mundo sensível, ela as atrai para sua unidade na luminosidade. Por aí, elas lhe são entregues belas. Pois é sobretudo a luz que entrega bela todas as coisas e que faz ver a beleza”¹⁷⁴.

Alberto Magno uniu a noção de belo, ligada à harmonia dos membros, com o jogo de cores e luz. Para o dominicano, o belo consistiria no brilho das cores (*claritas, splendor, resplendentia*) sobre os membros proporcionais. “*Dois elementos nesse lugar contribuem: a proporção como elemento material, e o brilho como sua essência. Pois a beleza é um efeito da luz*”¹⁷⁵. Nesse mesmo período, os juristas também recorrem a metáforas visuais em relação à verdade jurídica, pois a verdade seria como a luz, que esclarece, Deus também é luz¹⁷⁶.

À idéia do belo é, portanto, integrada à de virtude (como a bondade, a verdade e a honestidade), de harmonia, unidade, paz, claridade (luz) e cor. A origem da beleza da Rainha Católica é divina; como a *Corte Imperial* afirma, o Imperador Celestial lançou sobre ela “*hu(m) rayo de luz asy como fogo muy sprandeçente que a fazia seer mui clara e mui fremosa*”¹⁷⁷.

¹⁷⁴ GROSSETESTE, Robert, apud. POUILLON, Henri, op. cit., p. 287.

¹⁷⁵ Alberto Magno, apud., _____, op. cit., p. 295.

¹⁷⁶ MADERO, Marta. *Façons de Croire...*, op. cit., p. 199.

¹⁷⁷ Idem, p. 16.

Vimos anteriormente que o autor da *Corte Imperial* concentra a maioria dos adjetivos negativos nos personagens judaicos, o que nos conduz a afirmar que os judeus seriam o *duo* negativo, ou o espelho invertido da Rainha, recebendo suas características inversas. Se a Rainha Católica é ‘*fremosa*’ (bela), honrada, sábia e luminosa, representa a unidade da fé católica, a sabedoria, a harmonia e a verdade. Os judeus por sua vez, são feios, *desassemelhados* (diferentes), perfidiosos, confundidos, negros e escuros, representando o raciocínio falso, equivocado, a dissensão e a falsidade. Na opinião de Raimundo Lúlio, é exatamente essa tendência à dissensão que conduz à pluralidade de pensamento e polifonia, que se torna um empecilho para que todos vivam em paz, desejando firmemente que “... *fôssemos amantes e ajudantes uns dos outros, e entre nós não houvesse nenhuma diferença nem contrariedade de fé, nem de costume*”¹⁷⁸.

A qualificação dos judeus como feios e escuros, seriam ecos distantes de outro estigma que era atribuído a eles: a sua conformidade com o mal, com as trevas ou com o Diabo. Alguns versos das *Cantigas de Santa Maria* cantam “‘*ao demo mais ca pez negro*’ [ao demo mais negro que o piche] (CSM 3, v. 47-48)”¹⁷⁹. O *Tratado theologico* (século XIV), os associa explicitamente com o Diabo, afirmando que devido a seu enorme pecado, deixaram Deus tão aborrecido que “*deserdou vos ove ell desamor e avorçedidos e ante erades herdade de Deus e ora sodes chamados herdade do diaboo*”¹⁸⁰.

¹⁷⁸ LÚLIO, Raimundo. O Livro do Gentio e dos Três Sábios (1274-1276). Petrópolis (RJ): Vozes, 2001, p. 246.

¹⁷⁹ *Cantigas de Santa Maria*, apud. MACHADO, H. G., op. cit., p. 228.

¹⁸⁰ O Livro das tres creencias ou Tratado Theologico; op. cit. p. 727[grifos nossos].

A *Corte Imperial* não faz essa associação diretamente, ainda que fossem muito difundidos na cultura medieval os binômios *bom/ belo* e *mau/ feio*. O *Fuero Real* de Afonso X de Castela afirma que Lúcifer e seus demônios conspiraram contra o poder de Deus, e por isso foram derrubados “...dos céus e *astragados* com todos os outros que foram com ele naquela culpa e meteu – os no fundo dos infernos”¹⁸¹.

Devido ao seu delito, os diabos foram deformados pela ira divina: a fonte afirma que eles foram “*astragados*”. Na *Divina Comédia* (1310-1321), a deformação do ‘*Imperador do Reino Doloroso*’ também se explica por seu crime de traição/ rebelião: “*Se um dia foi belo, quanto é hoje horrendo; se contra seu Criador alçou a fronte, bem entendo seja ele a fonte única do mal que o mundo chora*”¹⁸². Segundo a tradição, os anjos eram representados como criaturas diáfanas, claras e belas, enquanto os demônios apareciam com cores escuras, e feios; por garregarem inúmeras faltas, perderam sua beleza angelical, daí a associação entre falta, erro, maldade, pecado, e as deformidades físicas e doenças.

Essa tradição pictórica consta também nos contos medievais, como numa narrativa que faz parte dos *exempla* castelhanos compilados no século XV, que repete uma Cantiga de Santa Maria¹⁸³. Segundo ela, um Diabo ficou furioso com um pintor que o representara muito feio numa obra em que a Virgem Maria aparecia muito bela. O artista defendeu-se

¹⁸¹ AFONSO X, O SÁBIO. *Fuero Real de Afonso X, o Sábio: versão portuguesa do século XIII*. Edição de ALFREDO PIMENTA. Lisboa, Edição do Instituto para a Alta Cultura, 1946, Lv. I: 135-145 .

¹⁸² ALIGHIERI, Dante, *A Divina Comédia*. Porto Alegre: L&PM, 2004, p. 116.

¹⁸³ Poema no. 74, citado por MACHADO, H.G. *A imagem dos judeus...*, op. cit., p. 38.

afirmando “*que hera assi la verdad como el pintara, ca el era muy suzio e muy feo e la Virgen muy linpia e muy hermosa*”¹⁸⁴.

É nas imagens das igrejas que se percebe mais claramente a analogia existente entre a representação do diabo e a do judeu, como por exemplo a imagem de Jesus tentado pelo Diabo (século XV, Retábulo Catedral Velha, Salamanca), “*propõe-nos a personificação do mal ataviado com a esclavina e o capuz do povo acusado de deicídio*”¹⁸⁵.

A representação estética não apenas orienta a simpatia do público/leitor, indicando quem é confiável, pois como o bem, ligando-se as idéias de perfeição, harmonia e alegria confunde-se com o belo, já o mal por imperfeito, desarmonioso e odioso confunde-se com o feio. A má fama que a *Corte Imperial* atribui aos judeus opõe-se à boa fama da Rainha, para a qual sobram adjetivos positivos, como *sábia, honrada e gloriosa...*¹⁸⁶.

Essa descrição das personagens dentro da obra segue as regras da retórica clássica¹⁸⁷, pois os oradores não comprovavam a veracidade dos seus argumentos apenas por provas, testemunho das autoridades, mas, também, por sua conduta moral. Segundo a tradição retórica, o discurso se tornava mais aceitável, se o orador possuísse uma conduta moral virtuosa, demonstrando ser digno de confiança.

¹⁸⁴ SANCHEZ VERCIAL, Clemente. Libro de los Ejemplos, por A, B, C. Clássicos Hispánicos, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, p. 203.

¹⁸⁵ NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel. Iconografia de uma marginalidade: o repúdio do ‘outro’. Em: Signum, no. 2, 2000, p. 51-52.

¹⁸⁶ *Corte Imperial*, op. cit., os adjetivos usados em relação à Rainha são: Sabedor (p.16, 17, 26, 62, 117, 134, 149, 156, 171, 173), gloriosa (p. 16, 17, 26, 35, 64, 117, 123, 127, 128, 131, 156), honrada (p. 26), nobre (p. 49, 63), santa (p. 62), e mui cortês (p. 134).

¹⁸⁷ Ver ARISTÓTELES. Arte Retórica, op. cit, p. 22-23, p. 105-106 e GINZBURG, Carlo. Montrer et Citer: La vérité de l’histoire. In: Le Débat. Sept.oct. 1989, no. 56, p. 45-47.

Inversamente, era interessante, na medida do possível, pôr em dúvida a conduta dos adversários, apresentando-os como culpados de atos e atitudes odiosas, porque as pessoas em geral se encolerizam “*contra aqueles que também mostram desdém pelos seres aos quais seria vergonhoso não socorrermos, tais como nossos pais, filhos, nossa mulher, as pessoas que estão sob nossa dependência*”¹⁸⁸. Sem dúvida, dentro dessa orientação retórica que é possível compreender o porquê dos tratados medievais acusarem os hereges e judeus de perversões sexuais, de assassinatos de crianças (pessoas sob a dependência familiar), etc. Richards citando o trabalho de Cohn, afirma que as alegações dos católicos medievais contra hereges e bruxos

“eram substancialmente as mesmas que faziam os escritores pagãos clássicos contra os cristãos dos primórdios – incesto, infanticídio, canibalismo e orgias. Era de fato prática padronizada estigmatizar todos os grupos religiosos dissidentes com os crimes mais hediondos constantes dos códigos de conduta...”¹⁸⁹

A longa tradição de propaganda negativa pelos pregadores medievais, respaldada nos tratados de retórica e manuais de pregadores, levava a repetição constante dos lugares-comuns (*topoi*) negativos, contribuiu para estigmatizar os grupos dissidentes¹⁹⁰.

Excluído: tenha

3.11 O domínio da palavra: entre o falar e o calar

A Rainha Católica encaminha o debate dentro das regras cortesões, mantendo sempre uma conversa civilizada, tanto que Mário Martins descreveria o debate da seguinte forma:

“Lembra uma justa religiosa em que os cavaleiros do paganismo, Alcorão, judaísmo e gregos ortodoxos quebram, cortêsmente, as lanças, contra a ofensiva dialéctica da católica rainha, a

¹⁸⁸ Idem, p. 105.

¹⁸⁹ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 86-87.

¹⁹⁰ Idem, p. 86.

Igreja, e fazem-no galhardamente que até dá gosto ouvi-los, mesmo quando eles não têm razão”¹⁹¹.

Sem dúvida, a citação mostra a quem o autor deve a sua lealdade, mas ele tem razão quando afirma que o debate se mantém dentro das normas da civilidade cortesã. A Rainha chama seus antagonistas de amigo¹⁹², às vezes num tom convidativo, outras num tom irônico, quando os refuta ou os corrige.

O único realmente hostilizado no debate, foi Gentio Néscio, quando declarou que não acreditava em Deus: a audiência chegou a aconselhar a Rainha que “*tal palavra nem mereça resposta*”¹⁹³. Mesmo nessa ocasião, ela não foge das regras cortesãs e prefere falar ao Gentio Néscio, para provar a existência divina. Mas se de início o chama de homem sem juízo¹⁹⁴, passa a tratá-lo com maior deferência, quando ele mostra sinais de estar convertido: “*Ora parece que já quanto começa a cobrar siso por aquello que de mim ataa ora ouviste...*”¹⁹⁵

A atitude cortês da Rainha e de seus contendores é um reflexo das cortes européias da época, que se tornam mais ‘civilizadas’, demonstrando preocupação maior com as regras de etiqueta. A partir dos séculos XIV e XV, o comportamento da alta nobreza portuguesa muda sensivelmente, como consequência do esforço literário, sob influência do humanismo, acompanhado de uma “*modernização cultural de uma parte da aristocracia,*

¹⁹¹ MARTINS, Mário. A Polémica Religiosa Nalguns Códices de Alcobaça; in: Estudos de Literatura Medieval. Braga: Cruz, 1956, p. 307.

¹⁹² *Corte Imperial*, op. cit., p. 46, 49, 50, 51, 54, 55, 60, 61, 62, 64, 109, 148, 151, 153, 156, 185, 189, 193, 196, 198, 199, 203, 214, 222.

¹⁹³ Idem, p. 17.

¹⁹⁴ Idem, p. 17, 41.

¹⁹⁵ Idem, p. 27.

*curiosamente por estímulo do próprio monarca...*¹⁹⁶ Essa ‘nova nobreza’ defendia os valores da *civilitas*, que para o latim pós-ciceroniano relacionava-se semanticamente com benignidade, bondade, simplicidade, “*todos aspectos que giram à volta do ideal de um relacionamento pacífico e amável com os outros*”¹⁹⁷.

Sem dúvida, a obra do latino Cícero era conhecida em Portugal; o Condestável D. Pedro possuía um exemplar do livro ‘*De Officiis*’ (Dos Deveres) em latim, o qual traduziu para o rei D. Duarte (1433-1438)¹⁹⁸. Nessa obra, Cícero aconselha o orador a falar de forma ‘*doce e clara*’¹⁹⁹, e que se mostrasse “*brando, e nom perfioso, e que aja em elle graça. E que nom torve os outros de fallarem, assi como se fizesse conta que o fallar he de sua herança, mas assi como nas outras cousas, assi enno fallar dê aos outros sua vez*”²⁰⁰.

Segundo Cícero, as matérias de juízo devem ser ditas com autoridade, conforme as exigências da situação. O orador deve trabalhar para que suas falas sejam agradáveis, evitando os movimentos do coração, que não obedecem à razão, não deixando transparecer “*sanha nem cobiça nem prigiça nem delleixamento. E muyto nos devemos trabalhar que aquelles, com que fallamos, conheçam que os amamos e honrramos*”²⁰¹.

¹⁹⁶ OSÓRIO, Jorge A. Erasmo, a cortesia e a piedade. Revista da Faculdade de Letras – Língua e Literaturas. Anexo V – Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII, Porto, 1993, p. 11-12.

¹⁹⁷ Idem, p. 15.

¹⁹⁸ CICERAM, Marco Tullio. Livro dos officios, o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, duque de Coimbra. Edição crítica, segundo o manuscrito de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário por Joseph M. Piel. Universidade de Coimbra, 1948, p. V-VII.

¹⁹⁹ Idem, p. 78.

²⁰⁰ Idem, p. 79.

²⁰¹ Idem, p. 80.

A Rainha se mantém, durante todo o debate, calma, ‘*razoando*’ de forma equilibrada, respondendo cortesmente aos seus adversários, e mesmo quando precisa usar uma palavra mais dura, o faz de forma como a se desculpar:

“Dom reby, nom ajades por descortesia o quy vos quero dizer, ca he forçado quy sy diga, a vós e aos outros quy esta razom tomades contra my: conronpedes a verdadeira letera da Santa Escripura em todos vosos livros...”²⁰²

No debate, a calma deve ser mantida, mesmo quando os adversários partem para ofensas e agressões, a fim de que não se perca a razão, visot que deseja demonstrar a posse da verdade, transmitindo autoridade e certeza:

“Cousa dereyta he ainda que nos debates que avemos com aquelles que ssom muito nossos [i]mi[i]gos, que se nos elles disserem alguu(n)s doestos, que nos retenhamos nossa autoridade e arredemos de nos a sanha; por que as cousas que se fazem contra razom, nunca som factas dereitamente nem firmemente nem de guysa que as louvem os que as veem”²⁰³

Ao repreender, a voz não deve ser dura demais, para que o castigo não pareça injusto, mas, pelo contrário, deve-se persuadir o castigado de que a punição visa seu próprio bem²⁰⁴. No decorrer do debate, os adversários precisam ser convencidos de que estão enganados; na *Corte Imperial*, os judeus ficam *espantados* diante dos argumentos da Rainha²⁰⁵, são *confundidos*²⁰⁶ e se mostram *pesarosos*²⁰⁷, por isso é necessário induzi-los a entender que estão errados.

Por outro lado, a Rainha, ao se mostrar benevolente, prudente e virtuosa, transmite confiança²⁰⁸, pois a imposição pela força não se caracterizava exatamente um bem, e como Deus é sumamente bom, não convém aos seus seguidores fazer com que os debatedores

²⁰² *Corte Imperial*, op. cit., p. 122.

²⁰³ CICERAM, Marco Tullio. *Livro dos officios*, op. cit., p. 81.

²⁰⁴ Idem, p. 79-80.

²⁰⁵ *Corte Imperial*, op. cit., p. 118.

²⁰⁶ Idem, p. 166.

²⁰⁷ Idem, p. 208.

adversários se sintam coagidos ou pressionados. De acordo com os princípios aristotélicos, qualquer ato compulsório iguala-se a um ato forçado, e “*quem age sob compulsão e involuntariamente, age sofrendo*”²⁰⁹. E como o sofrimento não pode ser considerado uma manifestação divina, a conversão nesses casos não é real, pois no interior do indivíduo não se manifestou a Graça Divina²¹⁰.

Toda a benevolência que existe na *Corte Imperial* não pode encobrir a natureza do debate medieval, que era visto como uma *justa*, um combate, no qual estava em jogo o domínio e a posse da *palavra*. Nesse caso, ser silenciado podia representar uma derrota. Talvez seja por este motivo que os judeus são inúmeras vezes calados ou reduzidos ao silêncio pela Rainha²¹¹.

O próprio silêncio é necessário para ouvir; Santo Agostinho já aconselhava que uma refutação deve ser ouvida em silêncio, pois é preferível velar do que corrigir, pois nem sempre as palavras corretas e verdadeiras são bem compreendidas²¹². É esse silêncio necessário para se fazer ouvir, a fim de corrigir erros declarados, que a Rainha reivindica em uma passagem da *Corte Imperial*, em que o rabino se une aos filósofos gentios e muçulmanos, reconhecendo que todos possuem em comum a crença da existência de um único Deus, declarando tal fato em ‘*altas vozes*’²¹³. Após escutar as declarações do rabino, a Rainha ordenou que todos ficassem em silêncio: “*...a santa reynha catolica mandou que*

²⁰⁸ ARISTÓTELES. *Arte Retórica*, op. cit., p. 100.

²⁰⁹ _____ . *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 50-51.

²¹⁰ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Contra los Gentiles*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1951, Libro Tercero, p. 309-310

²¹¹ *Idem*, p. 47, 48, 49, 51, 55, 61, 62, 118, 121, 122, 127, 131, 162, 166, 184, 217.

²¹² Saint Augustin, *De catechizandis rudibus*, op. cit., p. 62-65.

²¹³ *Corte Imperial*, op. cit., p. 64.

*se calasem todos. ‘Dom reby amigo, nom vos alegredes tanto e tam subitamente, ca ainda nom sabedes o que há-de seer dito despois destas cousas’*²¹⁴.

Como corrigir o erro interior, encoberto pelo silêncio? Santo Agostinho considerava que os erros silenciosos eram menos prejudiciais, e que se poderia contar com o remédio divino para corrigi-los, pois o Senhor se manifesta no silêncio²¹⁵.

Seguia talvez o princípio de que era no silêncio que Deus se revelava. Os eremitas rumavam para os lugares desertos, à procura Dele. Lá, esses santos homens foram capazes de conhecer o bem e o mal, e resistir às tentações. O monge não apenas procura o silêncio da área desabitada, mas é chamado a ele: *“solitário de toda solidão, o monge – puríssimo ouvinte – se entrega ao silêncio irreduzível, manifestação da presença ilimitada de Deus”*²¹⁶. Em seus escritos, São Bento aconselhava os monges se convervarem em silêncio, pois evitar a comunicação era uma das formas de manter-se separado das coisas do século. O silêncio *“era uma importante prova de continência e abstinência na busca do aprimoramento espiritual, e, por conseqüência, uma forma de fortalecer a ligação dos indivíduos com Deus”*²¹⁷.

O silêncio era também necessário para a conversão, pois ela não é nada mais que estar repleto do espírito divino, proporcionando ao converso uma nova identidade. Esse processo foi antecedido pelo silêncio, pelo retiro, pelo abandono de si e necessário

²¹⁴ Idem, p. 64.

²¹⁵ Saint Augustin, De catechizandis rudibus, op. cit., p. 62-65.

²¹⁶ KOVADLOFF, Santiago. O silêncio primordial. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, p. 118.

²¹⁷ MACEDO, José Rivair. Disciplina do Silêncio e Comunicação Gestual: os *Signa Loquendi* de Alcobaça, Signum, vol. 4, 2002, p. 90.

esvaziamento das antigas palavras, ligadas à velha identidade. É este vazio de palavras a ser preenchido pela graça divina que leva o convertido a assumir um novo discurso e, portanto, outra identificação. O silêncio divino não é estéril, pois prepara o indivíduo para receber a Palavra e a Vida. Mas esse processo de conversão limitaria o movimento dos sentidos, pois o converso, ao se tornar um *sujeito religioso*, deixa de ser um intérprete, acreditando numa literalidade da palavra divina, passando a proferir um discurso que se filia a outro, o das autoridades²¹⁸.

A tendência dos eruditos medievais em preferir a unidade ao múltiplo, por vezes os conduziam a olhar com desconfiança para o silêncio, porque este retém as palavras, tornando difícil sua correta decifração, podendo levar ao equívoco e à contradição²¹⁹. Por esse motivo, longe de ser considerado edificante, o silêncio judaico é visto como recusa, uma negativa: “*Depois que a rainha católica ouve dita estas razões, calarom-se os judeus, ficando, todavia, em sua perfia...*”²²⁰

Os judeus na *Corte Imperial* tornam-se irredutíveis ante os argumentos razoáveis da Rainha, e por isso são continuamente silenciados, emitem uma palavra que não retorna. Analisando casos em que a censura atua no discurso, silenciando os sujeitos, Orlandi

²¹⁸ ORLANDI, Eni Puccinelli. Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 91-92. Grigoletto chama a atenção de como a tradição católica, ao longo dos séculos, fixou certos saberes na memória coletiva, que mesmo as inovações do século XX, para se afirmarem, precisaram travestir-se com a roupagem retórica clássica. GRIGOLETTO. Sob o rótulo do novo, a presença do velho: análise do funcionamento da repetição e das relações divino/temporais no discurso da Renovação Carismática. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

²¹⁹ ORLANDI, Eni Puccinelli. As formas do Silêncio: no movimento dos sentidos. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993, p. 15 e 21-22.

²²⁰ *Corte Imperial*, op. cit., p. 184.

destaca que o discurso uníssonos, proferido pelo dominante, se traduz como opressão, e se contrapõe ao silêncio do oprimido que se manifesta como resistência²²¹.

A censura do discurso atua também como negação do sujeito, pois impede a circulação da palavra e uma identificação mútua entre os interlocutores, ou obsta o reconhecimento dos sujeitos. A linguagem proporciona visibilidade ao sujeito, se constitui para asseverar e unificar o sentido (e os sujeitos), proporcionando ao discurso coerência, totalidade e unicidade. O silêncio se constitui numa oportunidade de perturbar essa unicidade²²².

Se a identidade precisa da palavra para se construir e ser conhecida no mundo, seu silenciamento conduz à sua negação, do ponto de vista dos dominadores. Como a trajetória da palavra ficou mutilada, o único discurso proferido é o dominante, dando margens à constituição de estereótipos, pois nega o ponto de vista do outro, como sujeito. O estereótipo no discurso, entretanto, possui um efeito inverso ao esperado, “*dando ao sujeito a impressão de que só ali os sentidos retornam, protegendo-o assim do mesmo sentido e da sua intercambiabilidade com outro sujeito qualquer*”²²³. Opinião similar foi desenvolvida por Maccoby, ao observar que quando os cristãos chamaram os judeus para discutir em torno das questões de fé, apenas acentuaram as diferenciações existentes entre ambos²²⁴.

²²¹ ORLANDI, E. P. As formas do Silêncio..., op. cit., p. 30-31.

²²² Idem, p. 36. Para Levinas, falar ao outro, invocar-lhe o nome já é aceitar a sua existência enquanto ‘outro.’ “*Compreender uma pessoa é já falar-lhe*” e “*ao falar-lhe já retiro o outro do universal, o personalizo, o individualizo, particularizo*”. LEVINAS, Emmanuel. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997, p. 27-28.

²²³ ORLANDI, E. P. As formas do Silêncio..., op. cit., p. 129.

Se por um lado era preciso afirmar apenas a visão cristã, reduzindo ou reinterpretando a fala dos rabinos, por outro, a confusão entre nome e valores morais, desqualificava a fala judaica, “*eles mentem porque são judeus*”. É essa confusão entre valores morais e indivíduo que teria conduzido a Nahmânides afirmar ao rei de Aragão: “*Vós, senhor nosso rei, sois cristão e filho de cristão, e por toda a vida ouvistes os padres que atulharam vosso cérebro e a medula de vossos ossos com esta doutrina, e ela se instalou em vós, devido àquele hábito entranhado*”²²⁵. Afirmação esta que conduzia ao princípio de que não apenas os valores morais mas também a fé e os hábitos, fazem parte da própria natureza humana, e, mais tarde, a formulação de teorias que defendiam que a infâmia judaica não poderia ser apagada pelo batismo.

3.12 O silêncio como resistência e sobrevivência

Santo Agostinho já havia entrevisto a existência de outro silêncio, diferente daquele que permitia a manifestação divina, que atua como negação, tanto que aconselha os padres, no caso do ouvinte apresentar resistência, recusando a cura de seu erro, os padres devem se consolar no exemplo do Senhor²²⁶. Talvez, seja dentro desse espírito de resistência que as máximas talmúdicas aconselham os judeus a evitarem o confronto ou a discussão:

- “*O mundo existe pelo mérito dos que fecham a boca no momento das disputas*”²²⁷.
- “*De dois que discutem, o primeiro a calar é, certamente, o de mais nobre família*”²²⁸.

²²⁴ MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento (os debates judaico-cristãos na Idade Média). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, p. 99.

²²⁵ Idem., p. 128-129.

²²⁶ Saint Augustin, Le Magistère Chrétien, op. cit., p. 62-65.

²²⁷ TALMUD: ‘Florilégios’ com os assuntos dispostos em ordem alfabética. São Paulo: Edições Cultura, 1942, p. 147.

Em diversos momentos dos debates judaico-cristãos que se realizaram, os judeus mostram-se preocupados e pedem para ser liberados, ou que os debates sejam suspensos. No relato de Tortosa (1413-1414), os judeus pedem sua saída do debate, pois se consideram inexperientes *nos métodos de silogismos e lógica...*²²⁹ No mesmo debate, um dos rabinos reivindica algo muito próximo de uma ‘*tolerância religiosa*’, que na realidade se torna um pedido pelo fim do debate, pois não haveria nada mais a ser dito:

“Eu sustento que todas as polêmicas sobre um princípio religioso sejam proibidas, de modo que um homem não se afaste dos preceitos de sua fé. Parece-me que somente a ciência deva ser objeto de disputas e discussões; mas a religião e a crença devam ser confiadas de bom grado à fé e não à discussão, para que ele não se aparte delas... Outrossim, não queremos dizer em absoluto que não sabemos mais nada, mas que nossos argumentos anteriores já foram suficientes para responder às perguntas feitas por Mestre Jerônimo e que, no momento, não sabemos mais nada...”²³⁰

O rabino conclui que não poderia sentir-se derrotado, porque suas declarações foram devidas à fé, e considerava desnecessário saber mais, no tocante às perguntas dos cristãos²³¹. Maccoby comenta que o rabino talvez “*estivesse dizendo apenas que, quando já se repetiu tantas vezes um argumento válido, sem se conseguir convencer o interlocutor, é inútil continuar a insistir*”²³². Em outro momento, no mesmo debate, os rabinos pressentem que suas palavras poderiam ser revertidas contra eles, e assim, conforme o relato, decidiram

“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’”²³³.

²²⁸ Idem, p. 165.

²²⁹ MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento..., op. cit., p. 184. Argumento estranho, se considerarmos que parte dos ensinamentos aristotélicos tornaram-se conhecidos devido à contribuição da cultura judaica, o que talvez seja uma tentativa de subtrair-se do debate.

²³⁰ Idem, p. 93.

²³¹ Idem, p. 93.

²³² Idem, p. 93.

²³³ Idem, p. 191.

Séculos antes, Nahmânides já havia acentuado no Debate de Barcelona (1263) que era inútil discutir coisas relativas à fé²³⁴, e também reivindicou o fim do debate, segundo ele não por se sentir incapaz de responder às questões postas pelos cristãos, mas por temer por sua segurança e a de sua comunidade:

“A comunidade judia aqui é grande, e todos procuraram me impedir e me rogaram que desistisse, pois estão com muito medo desses homens, os frades pregadores, que espalham o temor no mundo;... os maiores do clero me procuraram para dizer que eu não deveria continuar; ... e muitos cavaleiros ... me disseram que eu fazia mal em falar contra sua fé diante deles”²³⁵.

Do ponto de vista cristão, tentar fugir do debate poderia ser interpretado como sinal de covardia, uma das acusações mais danosas numa sociedade guerreira como a medieval. Principalmente entre os séculos X e XI, os valores de luta passam a impregnar a vida religiosa, tanto que esta passa a ser vista como “*um combate incessante contra o ‘inimigo antigo’, ...como um combate entre o Bem e o Mal*”²³⁶. As armas desse combate eram sobretudo espirituais, como a oração e a Palavra. A partir do século XII, com a ascensão do comércio e das cidades, as transações comerciais passam a ser vistas como uma necessidade, para a circulação vital dos bens, ligando-se a um valor positivo da comunicação, para que a palavra divina frutificasse. A retenção da palavra era comparada, por vezes, com a retenção danosa dos bens para a sociedade, representadas pelos pecados da avareza e a usura²³⁷.

Como foi antes demonstrado, manter-se em silêncio impede a refutação do outro e a emergência de um discurso unísono. Talvez essa seja a razão do silêncio ser impossível na

²³⁴ Idem, p. 128-129.

²³⁵ Idem, p. 143.

²³⁶ VAUCHEZ, André. A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1995, 51.

²³⁷ CARRETO, C. C. Figuras do Silêncio..., op. cit., p. 198.

Corte Imperial, pois sempre a conclusão da Rainha é seguida por corais de louvores e canções, quando os anjos tocam diferentes instrumentos, bem ao gosto da polifonia dos corais monásticos, das cerimônias e representações litúrgicas²³⁸. O silêncio necessário à reflexão não é permitido, pois a síntese ou a dúvida não é benquista, importando apenas que todos concordem com a voz da Rainha.

Essa ojeriza pelo silêncio atinge até mesmo os judeus, que se apresentam na *Corte Imperial*, surpreendentemente falantes; interrompem a Rainha, falam deseducadamente em voz alta²³⁹, reivindicando o direito de ser ouvidos²⁴⁰. Tentam refutar os argumentos demonstrados pela Rainha²⁴¹. Mostram profundo descontentamento com a conversão do filósofo gentio²⁴². Enfatizam sua identidade em relação aos cristãos e em relação aos judeus bíblicos:

- “*Reynha senhor, sabede que nós outros, judeus deste tempo, dizemos...*”²⁴³
- “*Raynha senhor, praza-vos de me ouvi...*”²⁴⁴
- “*“A esto fallou o reby judeu e dise: ‘Nós os judeus, dizemos que a alma do homem he feita aa imagem de Deus por estas propriedades que há porque, asy como a alma enche todo o corpo, asy enche Deus todo o mundo’*”²⁴⁵

Essa atitude verborrágica dos judeus na obra pode ser considerada espantosa, por transgredir os conselhos talmudicos em casos de discussão, ou ainda, quanto às regras de conversação: “*Todo que fala muito atrai o pecado*”²⁴⁶; ou ainda, que o sábio

²³⁸ MARTINS, Mário. A música religiosa na ‘*Corte Imperial*’ op. cit., p. 420-421.

²³⁹ *Corte Imperial*, op. cit., p. 64 e p. 118.

²⁴⁰ Idem, p. 47, 48,

²⁴¹ Idem, p. 121-122, 123, 124.

²⁴² Idem, p. 156.

²⁴³ Idem, p. 58

²⁴⁴ Idem, p. 58

“Não interrompe as conversas alheias;
 Não se impacienta por responder;
 Pergunta e responde oportunamente;
 Guarda a ordem em seu falar...”²⁴⁷

O fato dos judeus na *Corte Imperial* serem falantes, talvez seja exigência da própria dinâmica do debate. As interrupções, refutações ou questões interpostas pelos rabinos, quase sempre são seguidas pelos longos dizeres da Rainha, caracterizados por Martins como “*raciocínio puro e descarnado*”²⁴⁸, que poderiam até cansar os desinformados, mas que na obra servem para silenciar os judeus. Eles cumprem, pois, um papel importante, suas falas servem como ‘desculpa’ para que a Rainha introduza a sua versão e possa fazer com que eles se calem. Se os debates eram vistos como combates de cavaleiros armados, sem dúvida o primeiro a ficar em silêncio significava que fora derrubado de sua posição e perdera suas ‘*armas*’ (palavras), sinal de derrota²⁴⁹.

Reduzir o outro ao silêncio pode significar condená-lo ao vazio, à morte como sujeito. Se as palavras significam vida, pois está escrito que no princípio havia o Verbo e Dele foram criadas a luz e a vida (Jo. 1, 1-5), o seu oposto, o silêncio só pode ser a morte, o vazio. Isso torna necessário cercar e silenciar o discurso do *Outro*, para que as palavras destoantes não espalhem a dúvida e a dissensão. Foi seguindo esse princípio, que os rabinos reivindicaram ao rei Afonso VI de Castela (1065-1109) para que calasse os hereges

²⁴⁵ Idem, p. 60.

²⁴⁶ TALMUD: ‘Florilégios’, op. cit., p. 89.

²⁴⁷ Idem, p. 172-173.

²⁴⁸ MARTINS, Mário. A Polémica Religiosa... op. cit., p. 307.

²⁴⁹ VICAIRES, M.-H. Un auxiliaire de la controverse le ‘*Quaestiones ad Decipiendum*’. Le Crédo, la Morale et l’Inquisition. Édouard Privat, Éditeur, Cahiers de Fanjeaux, vol. 6, 1971, p. 71.

caraitas²⁵⁰, porque “*perros mudos no pueden ladrar*” (cães mudos não podem latir)²⁵¹. Séculos antes, as primeiras leis contra os judeus, no período visigótico e no medieval, interditavam exatamente as formas de comunicação inter-religiosa²⁵².

Era preciso silenciar as vozes destoantes, porque a diversidade de opiniões tem um valor negativo, como no Livro do Gentio e dos Três Sábios, no qual o Gentio se desespera ao constatar que os sábios estavam em desacordo, pois cada um seguia uma crença diferente²⁵³, ou quando critica o fato dos judeus viverem “*divididos e repartidos em diversas opiniões sobre [os artigos da fé]*”²⁵⁴. A própria Rainha Católica na *Corte Imperial* afirma que não haveria desigualdade e nem contrariedade em Deus, pois a “*desygualdade e contrariedade demostram mingua e malícia. E porem convem de neçesidade de seer Deus apartado de desygualdade e de contrariedade, ca em Deus nom pode seer mingua nem malícia*”²⁵⁵. Ou seja, no domínio divino só há espaço para uma opinião, e a existência de múltiplas opiniões era um sinal de malícia e, talvez por analogia, espaço próprio do Demônio.

A presença de uma única voz autorizada no cristianismo, assegurando uma interpretação ortodoxa, exige defesa contínua das verdades da fé, fato que levou, ao longo dos séculos, muitos cristãos aceitarem que estão de posse de escrituras autorizadas,

²⁵⁰ Caraitas, seita judaica surgida no século VIII, rejeitavam os ensinamentos do Talmud, preferindo seguir uma interpretação literal da Bíblia. UNTERMAN, Alan. Dicionário judaico de lendas e tradições. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 56-57.

²⁵¹ DAVID, Abraham ben. Sefer Ha-Kabbalah (Libro de la Tradicion). Valência: Anubar Ediciones, 1972, p. 74.

²⁵² BEINART, Haim. Los Judíos en España. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

²⁵³ LÚLIO, Raimundo. O Livro do Gentio e dos Três Sábios (1274-1276). Petrópolis (RJ): Vozes, 2001, p. 83.

²⁵⁴ Idem, p. 113.

²⁵⁵ *Corte Imperial*, op. cit., p. 73.

raramente se posicionando em atitude crítica diante delas, ou apenas revelando-se incapazes de percebê-las como fruto de uma evolução histórica²⁵⁶. Como foi dito antes, o discurso religioso dissolve o sujeito, impedindo a circulação dos sentidos e a atividade interpretativa, mas essa tendência só se consolidou devido ao esforço dos primeiros cristãos e seus continuadores para expulsar a dúvida. Um exemplo dessa tendência seria a obra de Raimundo Lúlio, na qual somente aos infiéis é permitida a dúvida, a discussão e a dissidência, pois não conhecem a verdade em sua totalidade.

O judaísmo ibérico no século XV parece ter compartilhado do mesmo destino dos dissidentes judaicos do século XII, uma não-existência confinada ao silêncio, como eles mesmos pedem à Rainha Católica: “... *leixade-nos viver e morer em a ley dos nosos padres, asy como em ella he conteudo*”²⁵⁷.

Em Portugal, no século XV, onde já estavam em vigência leis anti-judaicas, o rei, antes de optar pela expulsão definitiva dos judeus e de sua conversão forçada, ordenou o confisco dos livros hebraicos, das sinagogas e dos cemitérios judaicos, enfim das formas de expressão material da cultura hebraica. A ação real estendeu-se mesmo contra as suas formas sociais de reprodução, pois ordenou também a retirada dos filhos menores das famílias judaicas, para que fossem batizados e criados na fé cristã. Tavares considera que esses eventos foram um verdadeiro ‘*religiocídio*’, pois não visavam primeiramente a

²⁵⁶ PAGELS, op. cit., p. 36-39. O estudo dos evangelhos apócrifos e da literatura apocalíptica dos primeiros séculos tem demonstrado que havia diferentes opiniões acerca de Jesus Cristo e da relação entre Deus e o homem, mas aos poucos as vozes destoantes da doutrina oficial da Igreja foram silenciadas e consideradas heréticas.

²⁵⁷ *Corte Imperial*, op. cit., p. 223.

supressão física do indivíduo, caso recebesse o batismo, mas tinham por meta apagar qualquer permanência ou lembrança da fé judaica no Reino²⁵⁸.

3.13 Conclusão

A *Corte Imperial* recria uma situação imagética que mistura as percepções auditivas (o discurso) com as visuais (a alegoria), permitindo tanto trabalhar com o raciocínio do leitor, como com a sua emoção. Daí os estudiosos destacarem a sua dramatização lírica, pois conserva as características das cerimônias litúrgicas. Por outro lado, a obra retomando imagens apocalípticas, apresenta um resposta a profunda crise, em que se encontra a sociedade portuguesa, no século XV, daí a preocupação do autor em provar a preeminência do poder espiritual sobre o temporal, reivindicar a soberania da Igreja sobre todas as almas, sejam cristãs ou não, e assegurar a importância da manutenção da *Ordem*.

Segundo a obra, dentre os adversários da Igreja (Rainha Católica), o mais perigoso era o judeu, pois sua forma de interpretação da Bíblia atinge o centro da interpretação cristã. A imagem negativa dos hebreus presente na obra teria certas funções, como reafirmar a legitimidade da Igreja e mostrar sua benevolência, ao chamá-los para conversar e ouvi-los cortesmente, dando-lhes uma oportunidade para se converterem. Eles são representados na obra como um negativo da Igreja, tanto físico, quanto moral, seguindo os cânones da estética moral medieval. O judaísmo representado na obra repete diversos motivos da tradição medieval concernente ao judeu. Portanto, o judeu português real nos

²⁵⁸ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Los Judíos en Portugal*. Madrid: Mapfre, 1992, 164-5.

escapa nas entrelinhas da obra, e vemos apenas sua imagem deformada pelo ponto de vista cristão.

A negativa dos judeus em se converterem, e sua redução ao silêncio, demonstram que seriam infrutíferas tentativas como essa, e que o problema judaico deveria ser resolvido de maneira mais dura, como se demonstra na promulgação das leis antijudaicas, e, finalmente, com a expulsão deles do Reino, situação condicionante para a afirmação de uma fé única, necessária para a manutenção da coesão social e da legitimidade da monarquia portuguesa como defensora da fé.

A literatura controversista contribuiu também para a fixação das identidades, encerrando em categorias fechadas, intransponíveis, quem era judeu e quem era cristão. Por outro lado, o *nome*, durante o período medieval, tinha uma natureza hereditária, o que com o tempo contribuiu para que os cristãos-novos durante séculos, fossem discriminados por serem descendentes de judeus. Esse mesmo processo de nomeação foi acompanhado pelo silenciamento, como forma de reafirmar o único caminho possível de salvação, a Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que obras polêmicas como a *Corte Imperial* fazem parte da cultura cristã desde seus primórdios; podemos mesmo inferir que se originaram dos escritos evangélicos. O objetivo dessa literatura era enaltecer o cristianismo como único caminho possível para alcançar as verdades divinas e a própria salvação humana, convertendo o maior número possível de pessoas à nova fé. Como a doutrina apresentava-se no começo como uma dissidência do judaísmo, que reinterpreta as Santas Escrituras, e por isso seus escritos estavam carregados de sentimento antijudaico. Outro fator que comprometia as relações judaico-cristãs eram as disputas por novos adeptos no mundo romano. Como a *Corte Imperial*, esses primeiros exemplos de literatura polêmica representavam um debate, em que eram citadas diversas passagens do Antigo Testamento, que iam sendo exaustivamente comparadas com os Evangelhos, de forma literal ou alegórica.

A partir do século IV, a nova situação do cristianismo como religião oficial do Império Romano permitiu um movimento de integração da cultura clássica à tradição cristã, e um dos mais importantes protagonistas dessa corrente foi Santo Agostinho. Ele não apenas defendeu a conservação da herança cultural do classicismo, como aplicou as regras

retóricas clássicas em seus escritos, não só nos polêmicos mas também naqueles em que procurava orientar a pastoral da Igreja, e servem de exemplo suas obras *De catechizandis rudibus* e a *De doctrina christiana*. Para Agostinho era importante que os pregadores estivessem sempre prontos para evangelizar e para combater os hereges pela palavra, com a citação de provas e declarações das autoridades respeitadas. Essa preocupação em formar pregadores incentivou indiretamente a contínua produção da literatura polêmica, que servia tanto na formação dos oradores, como no fornecimento de material para seus sermões. Estes eram os veículos de difusão das imagens presentes nas controvérsias religiosas, pois a literatura controversista tinha a tendência de retratar negativamente os não-cristãos, contribuindo para uma visão estereotipada das minorias e da realidade.

As dissensões internas do judaísmo no século XIII permitiram que os clérigos entrassem em contato com o Talmud e com a língua hebraica, levando a uma mudança na literatura polêmica e na forma com que os cristãos abordavam as comunidades judaicas. Esse contato direto com o pensamento judaico deixou claro que os clérigos deviam dedicar-se ao estudo do árabe e do hebraico, a fim de que estivessem melhor preparados para converter os infiéis e instruí-los na fé cristã, o que conduziu à fundação de escolas de tradutores e universidades. Disso resultou um desenvolvimento da filosofia ocidental cristã, graças aos conhecimentos adquiridos pelo estudo de livros árabes e judaicos, o que levou à produção de obras teológicas de melhor qualidade.

Isso, no entanto, conduzia a um problema ético-filosófico, pois se o Príncipe da Paz, Cristo, já reina, por que as promessas bíblicas ainda não foram cumpridas, como o estabelecimento da paz e o fim dos males que assolavam a humanidade? Portugal, no

período em que a obra foi escrita, enfrentava crises econômicas, reincidência dos surtos de peste, guerras civis e contra Castela. A grave situação político-social no período enfraquecia a fé dos cristãos e contribuía para a difusão das críticas judaicas contra Jesus, sendo as quais Ele não poderia ser o Messias, pois não havia libertado os judeus do cativeiro e nem havia acabado com as guerras.

A *Corte Imperial* responde a essas críticas dentro do debate entre a Rainha Católica e os rabinos, e na sua própria alegoria da Igreja Triunfante, no outro mundo, reafirmando a idéia de que a libertação proporcionada por Cristo tinha um sentido espiritual, e não material. A obra também faz referência à posição do aragonês Raimundo Lúlio, para o qual a paz só seria possível se todos estivessem sob uma só Lei e uma só crença, de preferência a cristã.

A alegoria do casamento entre o Imperador Celestial e a Rainha Católica tem também um uso político dentro do reino português, pois a Coroa iria defender a universalidade do poder da Igreja para reivindicar o monopólio da navegação no Atlântico, e seu domínio nas terras recém-descobertas. Por seu turno, a institucionalização do milênio dentro da Igreja proporcionava o controle das insatisfações populares diante da crise, pois relegava a paz e a segurança para o Além-mundo, ou mesmo para o futuro, quando o próprio Cristo voltaria para estabelecer seu reinado pacífico na Terra, o que não era possível no período, pois esbarrava na pertinácia judaica, na sua negativa em se converter.

O autor da *Corte Imperial* iria afirmar que o problema estava nos próprios judeus, que se negavam à conversão, continuando por isso sob cativeiro, não reconhecendo que haviam condenado e matado o Messias e verdadeiro Deus. Considerava ainda que os judeus não conseguiam alcançar o conhecimento das coisas espirituais mais elevadas, por estarem muito preocupados com os bens materiais, e pelo fato da língua hebraica não permitir aproximação a realidades superiores.

A *Corte Imperial* responde a essa crítica dentro do debate entre a Rainha Católica e os rabinos, e na sua própria alegoria da Igreja Triunfante, no outro mundo, reafirmando a que a libertação proporcionada por Cristo tinha um sentido espiritual, e não material. A obra também faz referência à posição do aragonês Raimundo Lúlio, para o qual a paz só seria possível se todos estivessem sob uma só Lei e uma só crença, de preferência a cristã.

Essas acusações contra os judeus, que figuravam na *Corte Imperial*, eram vistas também em outras obras de polêmica religiosa, e procuravam ressaltar a infâmia judaica e sua perfídia, buscando retoricamente legitimar seu regime de servidão, e confirmar a legislação discriminatória e os privilégios sociais desfrutados pelos cristãos. Os próprios textos legais do período repetem argumentos similares aos constantes nessas obras de controvérsia religiosa, sendo que a legislação antijudaica e a pressão fiscal discriminante era defendida por setores da Igreja como incentivo à conversão.

Além disso, a *Corte Imperial* reflete um dualismo da sociedade portuguesa, dos salvos e não-salvos, cristãos e não-cristãos, apresentando a tendência de enaltecer os cristãos às custas da desqualificação dos demais. Essa propensão em defender a

autenticidade do culto cristão, faz com que a *Corte*, sem nenhuma pudor, descreve a comunidade em termos caricaturais, como o Tratado theológico do século XIV, que acusa os judeus de serem enganadores, mentirosos, cegos e duros de coração, de terem conspirados e assassinado Cristo, etc. Por fim questiona a presença física das comunas judaicas do reino, pois afirma que devido ao seu tão grande pecado (a morte de Cristo), aborreceram de tal maneira a Deus que este acabou por deserdá-los. Na *Corte Imperial*, apesar da Rainha mostra-se amigável no debate, acusa o rabino de ser descortês, os judeus de terem corrompido as Santas Escrituras, e de preferirem permanecer em sua perfídia, além de possuírem aparência desagradável.

Essa imagem negativa visaria promover um contraste com a outra, extremamente positiva, que o clero fazia de si, colocando-se na posição de um conjunto de homens sábios, portadores da Verdade, e, sobretudo, que viviam castamente, desprezando as coisas do mundo para estarem mais perto das coisas espirituais. Os argumentos desta oposição eram amplificados ou enfatizados pelo processo de adjetivação, sob a influência de uma estética moral segundo a qual o bem só poderia ser também belo, pois, como o bem, a beleza é agradável aos sentidos. Da mesma forma, o feio, por inspirar repulsa era associado ao mal. A *Corte Imperial*, portanto, segue retoricamente a seguinte oposição: de um lado temos os cristãos que seriam bons, belos, puros, verdadeiros e espirituais (ou angelicais), e de outro os judeus, associados à maldade, feios, impuros, falsos, materialistas e diabólicos. Esse processo de representação busca conduzir a visão do leitor, conquistando sua simpatia, pois o belo atrai o olhar, da mesma forma que a disformidade ou a feiúra o afasta, trabalhando, pois, com o lado emocional.

Já o debate na *Corte Imperial* caracteriza-se por ser uma disputa, em que perde quem primeiro for calado. Mas para tanto, é preciso antes ter falado; por esse motivo, os judeus a todo momento infringem as orientações bíblicas, talmúdicas e rabínicas, falando muito, de forma inapropriada e em altas vozes, apenas para que a Rainha Católica tenha a oportunidade de fazer com que se calassem, embaraçando-os.

Os debates judaico-cristãos e a literatura controversista medieval não apenas contribuíram para a fixação do estereótipo do judeu, uma difusão social do anti-semitismo, como lançaram profundas raízes na cultura ocidental, fixando as fronteiras existentes entre o cristianismo e o judaísmo, impedindo uma possibilidade de diálogo ou mesmo de assimilação.

Além disso, no que concerne especificamente à Corte Imperial, consideramos que ela se relaciona com seu próprio contexto histórico, tornado-se exemplo de uma concepção de mundo, marcadamente ideológica, procurando agir sobre a sociedade, reformando-a, organizando-a, afim de conduzir o múltiplo e diverso em direção ao único, a desordem em direção à ordem, para que se estabelecesse uma Fé universal e católica, fechando-se hermenêuticamente em si mesma, para evitar o lacerismo em pleno humanismo do século XV.

Nem sempre um discurso persuasivo alcança seus objetivos. Se assim, acontecesse haveria um pensamento único. A experiência histórica tem mostrado que nos momentos de maior hegemonia ideológica e repressiva, a unanimidade dentro de uma sociedade nunca é total, existindo sempre pontos de fuga e resistência. Fuga quando o discurso não encontrou

eco e simplesmente não surtiu efeito, e resistência porque o discurso afrontou, ofendeu e gerou contradição. Pode existir, no entanto, uma terceira situação: aquela em que o discurso foi apropriado e deformado, e, dependendo do contexto, chegar até um consenso, uma adaptação (como podemos ver na cristianização de símbolos pagãos da Alta Idade Média). Assim, apesar de toda tentativa de imposição, domesticação e disciplinamento das almas, o não-sujeito, aquele que não se sujeita, o outro, estará sempre lá.

APÊNDICES

A. Literatura Polêmica

Formatados: Marcadores e numeração

Data	Título	Autor
séc. I	<i>Epístola</i>	Atribuída a Bernabé
Sem datas	<i>Cânnon da Igreja ou Contra los judaizantes</i>	São Clemente de Alexandria
	<i>De incarnatione Dei verbi</i>	Anastácio de Alexandria
	<i>Demonstratio evangelica</i>	São Eusébio
	<i>Himnos</i>	Efraem Syrus
	<i>Adversus haereses y o Ancyrotus</i>	Epiphanius
c. 135-178	<i>Artecatio Jasonis et Papisci</i> (perdido)	Aristão de Pella
c. séc. II	<i>Diálogo com Trifão</i>	São Justino
c. 178	<i>Discurso Verdadeiro</i>	Celso, contra o cristianismo
c. 200	<i>Adversus Judaeos</i>	Tertuliano
	<i>Demonstratio contra Judaeos</i>	Santo Hipólito
245-250	<i>Contra Celsum</i>	Orígenes
	<i>Liber Testimoniorum ou Ad Quirinum</i>	S. Cipriano (m. 304)
	<i>Oito Homílias contra os judeus.</i>	São João Crisóstomo (c. 347-407)
	<i>Dialogus christiani et judaei de sancta trinitate</i>	São Jerônimo (c. 341-420)
c. 384	<i>Consultationum Zacchaei Christiani et Apollonii Philophi Libri Tres</i>	Narram polêmicas acontecidas em três dias, contra gentios e judeus,
	<i>Altercatio Legis inter Simonem Judaeum et Theophilum</i>	Evagrius
405	<i>Apoteose</i>	Prudêncio, nascido em Saragoça
Séc. V	<i>Contra Judaeos</i>	Máximo, bispo ariano de Hipona
	<i>Tractatus adversus Judaeos e o Tratado Contra as Cinco Heresias</i> (pagãos, judeus, maniqueus, arianos e sabelianos)	Santo Agostinho (354-430)
c. séc. V	Diálogo de disputa entre a Igreja e a Sinagoga	(representação dramática)
c. de 600	Sermão sobre o Credo	Pseudo-Agostinho
Séc. VII	<i>Doctrina Iacobi nuper baptizati</i>	Original em grego, traduzido para o etíope, árabe e eslavo.
Entre 600-640.	<i>Controvérsia judaico-cristã</i>	<i>Sargis d' Abergá</i> ; Texto etíope, tradução da <i>Doctrina Iacobi nuper baptizati</i>
	<i>Troféu de Damasco.</i>	Texto grego

	<i>De fide catholica contra Judaeos</i>	Sto. Isidoro de Sevilha (c. 560-636)
Séc. VII	<i>Liber de Virginitate S. Mariae contra tres infideles</i>	Sto. Ildefonso, bispo de Toledo (657-667)
	<i>De comprobatione aetatis sextae</i>	Bispo de Toledo, S. Julião (m. 690)
	<i>Adversus Judaeos</i>	Rabanus Maurus, discípulo de Alcuíno (735-804).
c. 740	<i>Dialogo de Papisco e de Philon</i>	Escrito por um monge.
Séc. IX	Cartas	Agobardo, bispo de Lião (m. 840)
	Carta ou Livro contra os Judeus	Amulo, sucessor de Agobardo
Séc. XI	<i>Ordo Profetarum</i> , peça teatral	na Abadia de S. Marçal de Limoges
Séc. XI	<i>Compêndio de História</i> , cita uma disputa judaico-cristã havida em Roma, na presença de Constantino, no séc. IV	Cedrenus, morto em 1100
Séc. XI	<i>Tratado contra os Judeus</i>	S. Fulberto (960-1028), bispo de Chartres.
Séc. XI	Dois opúsculos: 1º sobre a Trindade e a Encarnação e o 2º responde questões gerais de um Judeu sobre a doutrina cristã.	Pedro Damião (1007-1071)
Séc. XI	Diálogo (<i>Dialogus Petri et Moysi Judaei</i>)	Pedro Afonso (Mose Sefaradi, convertido em 1106, em Huesca)
c. 1072	Carta do Rabi Samuel	Escrita em árabe pelo rabi Samuel de Fez.
1084-1117	<i>Disputatio</i>	Gilberto Crispim, Abade de Westminster,
	<i>Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum</i>	Pedro Abelardo (1079 – 1142)
Séc. XII	<i>Disputa contra um judeu de nome Leão</i>	Ôdon, bispo de Cambrai, morto em 1113.
Séc. XI-XII	<i>Diálogo entre um judeu e um cristão sobre a fé católica</i>	Guilherme de Champeaux (1070-1122)
Séc. XII	<i>Tractatus de Incarnatione contra Judaeos</i>	Guiberto de Nogent, morto em 1124.
	<i>Diálogo</i>	Ruperto de Deutz (morto em 1135)
c. 1143	<i>Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiam</i>	Pedro, o Venerável, abade de Cluny, (c. 1092-1156)
1166	Tratado anônimo do mosteiro beneditino de Conches-en-Ouche, diocese de Évreux	
	<i>De Emmanuele libri duo</i>	Ricardo de São Vítor (m.1173)
	<i>Tratado ou Diálogo contra os judeus</i>	Gualter de Castellione (1160-1200)
c. 1200	<i>Contra perfidiam judaeorum</i>	Pedro de Blois
	<i>Contra Haereticos</i>	Alanus de Insulis ou Alano de Lille, morto em 1202, em Cister

1278	<i>Capistrum Judaeorum e o Pugio fidei contra Judaeos</i>	Raimundo Martí (c. 1230 – 1284), no Pugio o autor recorrerá a passagens da Agadá e do Midrash.
1248-1255	<i>Excerpta talmudica ou Extractions de Talmud</i>	Teobalde de Sezanne, ex-rabino e converso, da ordem de São Domingos.
1274-1276	<i>O Livro do Gentio e dos Três Sábios</i>	Raimundo Lúlio (1235-1315),
Séc. XIV	<i>El libro de las batallas de Dios, Libro de las tres Gracias e El Monstrador de la Justicia</i>	Afonso de Valladolid (convertido, Abner de Burgos, 1270 – 1340 ou 1348.
	<i>Tractatus contra coecitatem iudeorum</i>	Valenciano Frei Bernardo Oliver, bispo de Tortosa.
	<i>Libellus ... continens pulcherrimas quaestiones judaicam peridiam in catholica fides improbant e o Tractatulus ... contra quemdam Judaeum ex verbis Evangelii Christum et ejus doctrinam impugnantem</i>	Nicolau de Lyra (1270 – 1340)
	<i>Tractatus contra perficiam judaeorum</i>	Vicente Ferrer (1316 – 1419)
Séc. XIV	<i>Scrutinium Scripturarum sive dialogus Sauli et Pauli contra Judaeos</i>	Paulo de Burgos ou Paulo de Santa Maria (1350 – 1435)
Séc. XV	<i>Ad convencendum perfidiam Judaeorum e De Judaicis errorious ex Talmud juntos no Hebraeomastix</i>	Jerônimo de Santa Fé (ex- Joshua Ibn Vives al-Lorqui
1459	<i>Fortalitiium Fidei</i>	Afonso de Spina, franciscano
1453 – 1458	<i>De Verbo contra Judaeos</i>	Frei João de Fuente Sauco
	<i>Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et Infideles</i>	Pedro de la Cavalleria
c.1488-1497	<i>Dialogus pro Ecclesia contra Synagogus</i>	Texto do séc. XIII, com edição e prólogo do cartuxo converso Gonzalo García de Santa Maria

B. Manuscritos Polêmicos em Portugal.

Local	Manuscritos
Biblioteca do Porto	<i>Dialogi cum Judaeo</i> de Pedro Afonso, <i>Isidori Junioris adversus Hebraeos liber</i>
Universidade de Coimbra	<i>Secunda et Tertia Partes Pugionis Jugulantis Perfidiam Judaeorum. Auctor Raymundus Martinus, etiam catalanus.</i>
Biblioteca de Braga	Carta do Rabi Samuel (c. 1072)
Mosteiro de Alcobaça	<i>Disputatio christiani et judaei</i> de Gilberto Crispim e o <i>Diálogo</i> de Pedro Afonso, em letra do século XIII, existia também em grafia do século XIII, um manuscrito de Santo Isidoro de Sevilha, o <i>Liber de veritate fidei contra errores infidelium</i> de S. Tomás de Aquino (1225-1274), <i>Speculum disputationis contra Hebraeos ou Speculum hebraeorum</i> do Frei João (primeira metade do século XIV), no século XVI, o monge Francisco Machado compôs o <i>Espelho de Christãos novos</i> e o <i>Veritatis Repertorium in Hebraeos</i>
Não identificamos o local.	<i>Apologeticus Beati Jheronimi ad Pammachium</i> , século XIII. <i>Tratado theologico em que se prova a verdade da religião de Jesus Christo, a falsidade da lei dos judeos e a vinda do Messias</i> ; século XIII. <i>Diálogo de Robim e do Teólogo</i> (c. sécs. XIII-XIV)
Biblioteca de Santa Cruz de Coimbra (mosteiro)	<i>Corte Enperial</i>
Não identificamos o local.	<i>Ajuda da Fé</i> de mestre Manuel Antônio, convertido e médico de D. João II (séc. XV).

BIBLIOGRAFIA:

Fontes Primárias:

AFONSO X, O SÁBIO. Fuero Real de Afonso X, o Sábio: versão portuguesa do século XIII. Edição de ALFREDO PIMENTA. Lisboa, Edição do Instituto para a Alta Cultura, 1946.

AFONSO X, O SABIO. Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alfonso El Nono. Salamanca: Casa de Andrea de Portonariis, 1565. 4 vols.

ANDRÉ DIAS, Mestre. *Laudes e Cantigas Espirituais*. Coligidas, anotadas e comentadas por Mario Martins S. J.. Lisboa: Oficina de Ramos Afonso e Volta, 1951.

BRAGANÇA, Joaquim (introdução, leitura e notas). Missal de Mateus (Manuscrito 1000 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d?

CICERAM, Marco Tullio. Livro dos ofícios; o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro, duque de Coimbra. Edição crítica, segundo o ms. de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário por Joseph M. Piel. Universidade de Coimbra, 1948.

CINTRA, Luis F. Lindley. A Linguagem dos Foros de Castelo Rodrigo. Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1959, pag. 26-128.

Corte Enperial: edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado. Aveiro: Universidade, 2000. Baseado no manuscrito no. 803 da Biblioteca Pública Municipal do Porto.

Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro II. Coimbra: impresso na Real Imprensa da Universidade, 1792.

Ordenações Afonsinas, Livro II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

O Livro das tres creencias ou Tratado Theologico; in: ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995, p. 655-732.

SANCHEZ VERCIAL, Clemente. Libro de los Exemplos, por A, B, C. Clássicos Hispánicos, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956.

Fontes Secundárias:

ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. Porto Alegre: L&PM, 2004.

AQUINO, Santo Tomás. Suma Contra los Gentiles. Buenos Aires: Club de Lectores, 1951 (libro tercero).

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. Arte Retórica e Arte Poética. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

As Crônicas de Fernão Lopes, seleccionadas e transpostas em português moderno por António José Saraiva. Lisboa: Portugália Editora, 1969.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Dir. editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Editorial Paulus, 2002.

DAVID, Abraham ben. Sefer Ha-Kabbalah (Libro de la Tradicion). Valência: Anubar Ediciones, 1972.

LÚLIO, Raimundo. O Livro do Gentio e dos Três Sábios (1274-1276). Petrópolis (RJ): Vozes, 2001.

MACCOBY, Hyam (org.) O Judaísmo em Julgamento (os debates judaico-cristãos na Idade Média). Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

OLIVEIRA, Eduardo Freire de . Elementos para a História do Município de Lisboa. Lisboa: Câmara Municipal, 1882, 1ª parte.

SARGIS d' Abergá: *Controverse judéo-chrétienne*. Texte éthiopien publié et traduit par Sylvain Grébaud. Paris: Firmin-Didot, 1908 (Patrologia Orientalis, III e XIII).

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. História da Idade Média: textos e testemunhas. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PLATÃO, Fedro. Lisboa: Guimarães, 1986.

Saint Augustin, Le Magistère Chrétien: De catechizandis rudibus, De doctrina christiana. Paris: Desclée de Brouwer et cie, 1949. [texte, traduction et notes par G. Combés et J. Farges]

TALMUD: 'Florilégios' com os assuntos dispostos em ordem alfabética. São Paulo: Edições Cultura, 1942.

TROPHÉES de Damas: *Controverse Judéo-chrétienne du VII siècle*. Ed. Gustave Bardy. Paris: Firmin Didot, 1920 (Patrologia Orientalis, XV f.2).

Obras consultadas:

ALMEIDA, Cybele Crossetti. Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X. Anos 90, Porto Alegre, no. 16, 2001/20002, p. 13-36.

ANTUNES, José. A Cultura Erudita Portuguesa nos Séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos). Coimbra, Fac. de Letras, 1995.

_____; Acerca da liberdade de religião na Idade Média: Mouros e Judeus perante um problema teológico – canônico. Coimbra, Faculdade de Letras, 1989, – Separada da Revista de História das Idéias, 11, p. 63-84.

ARTUS, Walter. Judaísmo e islamismo en la autobiografía y en alguns escritos de Raimundo Lulo, Mediaevalia – Textos e Estudos, “Diálogo Filosófica – Religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica, comunicaciones”, no. 5-6, 1994, p. 191-203.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) História Religiosa de Portugal. Vol. I, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa / Círculo de Leitores, 2000.

BAGBY Jr., Albert I. “Alfonso X el Sábio compara moros y judíos”, Romanisch Forschungen 82 (Köln, 1970), p. 578-583.

BALANDIER, Georges. Antropologia Política. São Paulo: Difusão Européia do Livro/ Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BAQUERO MORENO, Humberto. Exilados, Marginais e Contestatários na Sociedade Portuguesa, Medieval: Estudos de História. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

BARREIRO RIVAS, José Luis. La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval: Estudio del camino de Santiago. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

BARRETO, Luís Filipe. Caminhos do Saber no Renascimento Português: estudos de história e teoria da cultura. Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1986.

BARROS, Henrique da Gama. Judeus e Mouros em Portugal em tempos passados (apontamentos históricos-etnográficos); Revista Lusitana, vol. 34, no. 114, 1936, p. 165-265.

BAUMAN, Richard. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. Annu. Rev. Anthropol, 1990, 19: 59-88.

BEINART, Haim. Los Judíos en la España. Madrid: Ed. Mapfre, 1992.

BÉNIAC, Françoise. O medo da lepra; in: LE GOFF, Jacques (apresentação). As Doenças têm história. Lisboa: Terramar, 1997, p. 127-145.

BLOCH, Marc. Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio (França e Inglaterra). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOLULENGER, A. Manual de Apologética. Porto: Edições do Apostolado da Imprensa, 1934.

BONNER, A. La situación del Libre del Gentil dentro de la enseñanza luliana en Miramar. *Estudios Lulianos*; vol. XXII: Miramar en la vida y la obra de Ramon Lull, num. 64-66, 1978, p. 49-55.

BORGER, Hans. *Uma história do povo judeu. Vol. 1: De Canaã à Espanha*. São Paulo: ed. e livraria Sêfer, 1999.

BOUDON, Raymond; BOURRICAND, François. *Dicionário Crítico de Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1993, ver verbete 'minorias', p. 342-347.

BRUYNE, Edgar de. *Estudios de Estética Medieval. Vol. III: El siglo XIII*. Madrid: Editorial Gredos, 1959.

BUC, Philippe. *Anthropologie et Histoire (note critique)*. *Annales*, p. 1243-1249.

BURKE, Peter. *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa editorial, 1996.

CABANAS, Maria Isabel Morán. "Acerca do simbolismo das cores na indumentária do amante e/ou da amada na lírica amorosa do Cancioneiro Geral". In: LEÃO, Angela Vaz e BITTENCOURT, Vanda de Oliveira (org.) *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais de 4 a 7 de julho de 2001*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, pp. 197-207.

CARDAILLAC, Louis, org. por. Toledo, séculos XII-XIII - "muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

CARLÉ, María del Carmen. *Los miedos medievales (Castilla, siglo XV)*. *Estudios de Historia de España*, IV, Buenos Aires, 1991, p. 109-157.

CARNEIRO, Maria Luíza Tucci. O sangue como metáfora: do anti-semitismo tradicional ao anti-semitismo moderno; in: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria Luiza (org.) *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo (Homenagem a Anita Novinsky)*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002, p. 341-373.

CARPENTER, Dwayne; Alfonso X and the Jews: na Edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judíos". *University of California Publications in Modern Philology*. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press, 1986.

CARRETO, Carlos Clamote. *Figuras do Silêncio: do inter/ dito à emergência da palavra no texto medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

_____. Do Verbo à Literatura ou as ambivalências do signo usurário na ficção medieval. Conferência apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (17/09/2004, mimeo.).

CARVALHO, Mário A Santiago de. A Temática da Fidelidade no 'Collyrium' de Álvaro Pais: Juridificação e Relação. *Revista da Faculdade de Letras – Série Filosofia*, Universidade do Porto, nos. 5-6, segunda série, 1988-1989; p.453-479.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. L'Arte des équivoques: Hérésie, Inquisition et Casuistique. *Question sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'époque moderne*. *Médiévales* 43, automne 2002, p. 119-146.

CESCHIN, Osvaldo Humberto Leonardi. A irreverência na sátira medieval galego-portuguesa. *Língua e Literatura*. São Paulo vol. 4, 1975, p. 435-454.

- CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Lisboa: DIFEL, 1988.
- CHAUNU, Pierre; *Minorités et conjoncture: L'expulsion des Moresques en 1609*. *Revue Historique*, no. 225, jan-mar. 1961, p. 81-98.
- _____. *O Tempo das Reformas (1250-1550). I. A Crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- CHAVES, Maria Adelaide Godinho Arala. *Formas de Pensamento em Portugal no séc. XV: esboço de análise a partir de representações de paisagem nas fontes literárias*. Lisboa: Livros Horizonte, 1969.
- CHÉLINI, Jean. *Histoire Religieuse de l'Occident Médiéval*. Paris: Librairie Armand Colin, 1968 (Collection U – Série "Histoire médiévale" dirigée par Georges Duby).
- CHENON, Émile. *Recherche Historiques sur Quelques Rites Nuptiaux*. *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 36^a Année, 1912, p. 573-590.
- CITTELLI, Adilson. *Linguagem e Persuasão*. São Paulo, 1997.
- COELHO, Antonio Borges. *Clérigos, mercadores, 'judeus' e fidalgos*. Lisboa: Editorial Caminho, 1994.
- COELHO, Jacinto do Prado; AMORA, Antônio Soares e CAL, Ernesto Guerra da. *Dicionário de Literatura (literatura brasileira, portuguesa, galega e estilística literária*. Rio de Janeiro: GB. Companhia Brasileira de Publicações, s/d.
- _____. (dir.) *Dicionário de Literatura*. Figueirinhas/Porto – São Paulo: Laura Livros Limitada, s/d.
- COHN, Norman. *Na Senda do Milênio, milenaristas, revolucionários e anarquistas na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1971.
- COSTA, Lúcia Militz da. *A Poética de Aristóteles: Mimese e verossimilhança*. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polémica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/ UNICAMP, 2002.
- COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. *A Guerra na Idade Média: Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.
- _____. *Beato de Liébana (730-785) e uma iluminura dos quatro cavaleiros do Apocalipse de São João – Análise Iconográfica*. Comunicação apresentada no II Encontro Internacional de Estudos Medievais, Porto Alegre, 23-26 de setembro de 1997, pp. 1-10.
- CRISTIANI, Mgr. *La Tolérance et l'Intolérance de l'Église en matière doctrinale, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*. *Cahiers d' Histoire Mondiale*, vol. 1-5, 1959, p. 71-93.
- CUNHA, Maria Cristina. *Forais que tiveram por modelo o de Évora de 1166*. *Revista da Faculdade de Letras: História*. Universidade do Porto. II Série, vol. V. Porto, p. 69-94.
- D'HAUCOURT, Gnevière. *A vida na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

DELARUELLE, E. La spiritualité aux XIVe. et XVe. Siècles. Cahiers d'Histoire Mondial, vol. I-5, 1959, p. 59-70.

DELUMEAU, Jean. O medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. O que sobrou do paraíso? São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DOBRORUKA, Vicente. História e Milenarismo: Ensaio sobre Tempo, História e o Milênio. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

DUBRUCK, Edelgard. The Devil and Hell in Medieval French Drama: Prolegomena. Romania, 100-2, 1979, p. 165-179.

DUBY, Georges. O ano mil. Lisboa: Edições 70, c1967.

_____. Eva e os Padres. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

_____. Guerreiros e camponeses: os primórdios do crescimento económico europeu(séc. VII-XII) Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

_____. História social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, Jacques. História: novos problemas, direção de Jacques Le Goff e Pierre Nora. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1995, p. 130-145.

_____. São Bernardo e a Arte Cisterciense. São Paulo: Martins Fontes, 1990

_____. As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DUPRONT, Alphonse. "A religião: Antropologia religiosa". In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (dir.); História: novas abordagens. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 83-105.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____; et MAUSS, Marcel. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives (1903). In: MAUSS, Marcel. Oeuvres. Paris: Editions de Minuit, 1969, V. 2: Représentations Collectives et Diversité des Civilisations, p. 13-89.

ECO, Umberto. Arte e Beleza na Estética Medieval. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

_____. Conceito de Texto. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

_____. A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

FERNANDES, Fátima Regina. Sociedade e poder na Baixa Idade Média Portuguesa: dos Azevedo aos Vilhena: as famílias da nobreza medieval portuguesa. Curitiba: Ed. UFPR, 2003.

FLORI, Jean. Une ou plusieurs 'première croisade'? Le message d'Urbain II et les plus anciens pogroms d'Occident. Revue Historique, 577, janvier-mars 1991, p. 3-27.

FONTES, Manuel DaCosta. O justo juiz cristão e a Inquisição em duas orações criptojudaias de Rebordelo. Hispania, vol. 80, no. 1, march, 1997, p. 1-8.

GENOT-BISMUTH, Jacqueline. Le mythe de l'Orient dans l'Eschatologie des Juifs d'Espagne à l'Époque des Conversions Forcées et de l'Expulsion. *Annales ESC*, Juillet-août, no. 4, 1990, p. 819-838.

GINZBURG, Carlo. [Montrer et Citer: La vérité de l'histoire. In: Le Débat. Sept.oct. 1989, no. 56, p. 43-54.](#)

Excluído:

[. O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.](#)

Excluído: Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

[. Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.](#)

Excluído: O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

[. Relações de força: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.](#)

GEREMEK, Bronislaw. Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura européia (1400-1700). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GRIGOLETTO. Sob o rótulo do novo, a presença do velho: análise do funcionamento da repetição e das relações divino/temporal no discurso da Renovação Carismática. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

HARTOG, François. O Espelho de Heródoto: "Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975, tomo I.

HERLIHY, David. Medieval households. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

HERNÁNDEZ, Francisco J. A catedral, instrumento de assimilação; in: CARDILLAC, Luiz (org.) Toledo, séculos XII-XIII: muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 65-79.

HUNT, Lynn. História, Cultura e Texto, in: A Nova História Cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 1-29.

IOGNA-PRAT, Dominique. Pode-se falar de anti-semitismo medieval? In: *Signum*, 4, 2002, p. 71-86.

JOHNSON, Paul. História dos Judeus. São Paulo: Editora Imago, 1989.

JOHNSON, Willis. The myth of Jewish male menses. *Journal of Medieval History*, vol. 24, Issue 3, September 1998, pages 273-295.

KAMEN, Henry. O amanhecer da tolerância. Porto: Editorial Inova Limitada, 1968.

KAYSERLING, Meyer. História dos Judeus em Portugal. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.

KRIGEL, Maurice. Um Trait de Psychologie Sociale dans le Pays Méditerranéens du Bas Moyen Age: Le Juif comme Intouchable. *Annales, Économies, Sociétés e Civilisations*. 31a. Année, no. 2 Mars-Avril/1976, p. 326-329.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado: Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993

- KOVADLOFF, Santiago. O silêncio primordial. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
- LACAVE, José Luís. Juderías y sinagogas españolas. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (org. e coord.). Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa. Lisboa: Editora Caminho, 1993.
- LE GOFF, Jacques. A Civilização do Ocidente Medieval, vol II. Lisboa: Estampa, 1984.
- _____. História e Memória. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1990.
- _____. O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa: Edições 70, 1983.
- _____. Os marginalizados no Ocidente Medieval, in: O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 175-183.
- LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2000, vol. I.
- _____. L' Histoire médiévale". Cahiers de Civilisation Médiévale, vol. 39, 1996, p. 9-25.
- LECLERCQ, Jean. L' idée de la Royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliarire. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XXIV, 1949, p. 249-265.
- _____. Le magistère du prédicateur au XIIIe. siècle. Archives d' histoire doctrinale et littéraire de Moyen Age, XXI, 1946, p. 105-147.
- _____. "Le sermon sur la royauté du Christ au Moyen Age", Archives d' histoire doctrinale et littéraire de Moyen Age, XVIII, 1943, p. 143-180.
- LEVI, Giovanni. A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.
- LEWIS, Bernard. Judeus no Islã. São Paulo: Ed. Xenon, 1990.
- LIKERMAN DE PORTNOY, Suzana M. Intromision del poder político-religioso en las relaciones judeo-converso-cristianas (sigolos XIV-XV). Estudios de Historia de España, IV, Buenos Aires, 1991, p. 67-83.
- LIPINER, Elias. O tempo dos judeus: segundo as ordenações do Reino. São Paulo: Nobel – sec. de Est. Da Cultura, 1982.
- LOYN, Henry R. (org.) Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- MACEDO, José Rivair. Afonso, o Sábio, e os Mouros: uma leitura das Siete Partidas. Anos 90, Porto Alegre, no. 16, 2001/20002, p. 71-92.
- _____. Disciplina do Silêncio e Comunicação Gestual: os *Signa Loquendi de Alcobaça, Signum*, vol. 4, 2002, pp. 82-104.
- _____. O historiador e a Literatura Medieval. Consciência: Revista Cultrual e Técnica e Científica da UESB. Vitória da Conquista, no. 7, 1997, p. 48-63.

- MACHADO, Heloísa Guaracy. A imagem do judeu na representação cristã ibero-castelhana do século XIII: uma leitura das Cantigas de Santa Maria. Belo Horizonte: PUC de Minas Gerais, 1996, Dissertação de Mestrado
- MACKAY, A. Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile. *Past and Present*, no. 55, p. 33-67.
- MADERO, Marta. Façons de Croire: les témoins et le juge dans l'oeuvre juridique d'Alphonse X le Sage, roi de Castille. *Annales HSS*, janvier-février 1999, no. 1, p. 197-218.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. Breve História de Portugal. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- MARQUES, José. O judeu brigantino Baruc Cavaleiro e o Cabido de Braga, em 1492. *Revista da Faculdade de Letras (História)*, II série, vol. III, Porto, Universidade do Porto, 1986, p. 91-99.
- MARTINS, Abílio. Literatura judaica e a '*Corte Imperial*'. *Brotéria*, vol. XXXI, julho – 1940, fasc. I, p. 15-24.
- MARTINS, Mário. *Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.
- _____. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Cruz, 1956.
- MARTINS, Rui Cunha. A linguagem "política" dos foros de Castelo Rodrigo: identidade e exclusão no contexto municipal (raia luso-leonesa: século XIII). *Anuário de Estudos Medievais*. Barcelona, 1997, vol. 27/1, p. 3-21.
- MATTOSO, José (coord.). *História de Portugal*. Vol. II A Monarquia Feudal (1096-1480). Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- MESSADIÉ, Gerald. *História geral do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *De Paganos, Judíos y Cristianos*. México: Fondo de Cultura Económico, 1996.
- MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MOORE, Robert Ian. *The formation of a persecuting society*. Oxford: Blackwell Publishing, 1990.
- NIREMBERG, David. Les juifs, la violence et le sacré. *Annales HSS*, Jan. –féb. 1995, no. 1, 109-131.
- _____. Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain. *The American Historical Review*. Vol. 107, num. 4, october/2002, p. 1065-1093.
- Novo Dicionário latino-português*. (SOUZA, F. A./ LELLO, J./ LELLO, E. Org.) Porto, Lello e irmãos ed. , 1984.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel. Iconografia de uma marginalidade: o repúdio do 'outro'. *Em: Signum*, no. 2, 2000, p. 43-78.

ORFALI, Moisés. El *'Dialogus pro Ecclesia contra Synagoram'*: un tratado anónimo de polémica antijudía. *Hispania*, LIV/2, n. 187 (1994), p. 679-732.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

_____. *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996

OSÓRIO, Jorge A. Erasmo, a cortesia e a piedade. *Revista da Faculdade de Letras – Língua e Literaturas. Anexo V – Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Porto, 1993, p. 7-22.

OVERMAN, Andrew J. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo: O mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

PAGELS, Elaine. *Além de toda crença: O evangelho desconhecido de Tomé*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

PARDO MOLERO, Juan Francisco. “*'Per salvar la sua ley'* . Historia de levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526)”. *Sharq al-Andalus*, 14-15 (197-1998), pp. 113-154.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *Os Judeus na Espanha*. São Paulo: Editora Giordano, 1994.

PIMPÃO, Álvaro J. da Costa. *História da Literatura Portuguesa: Idade Média*. Coimbra: Atlântida, 1959.

POLIAKOV, Leon. *A causalidade diabólica: ensaio sobre a origem das perseguições*. São Paulo: Perspectiva: Associação Universitária da Cultura Judaica, 1991.

_____. *De Maomé aos marranos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

POMIAN, Krzysztof. De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire. In: *Sur l'histoire*. Paris: Gallimard, 1999, p. 263-342.

PONTES, J. M. da Cruz. *Estudo para uma Edição Crítica do Livro da Corte Enperial*. *Biblos*, vol. 32, (Separata); Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Filosóficos, 1957.

POUILLON, Henri. La beauté, propriété transcendante. *Chez les scolastiques (1220-1270)*. *Archives du d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XXI, 1946, p. 263-328.

PRIVAT, Édouard (éditeur). *Le Crédo, la Morale et l'Inquisition*. Édouard, Éditeur, *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 6, 1971.

PUENTE OJEA, Gonzalo. De la funcion y el destino de las ideologias. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 202/7, p. 96-116.

REFOULÉ, François, fr. Misère des enfants et Péché Originel. *Revue Thomiste*, Juil-sept./1963, t. LXIII, no. 3, p. 341-361.

- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, SP: Papyrus 1988
- RODRIGUES, Maria Paula; *O poder de ensinar: disputa entre mestres cristãos e judeus* comunicação apresentada no IX Simpósio de História Antiga; III Simpósio Internacional de História Antiga do Cone Sul e II Encontro Nacional do GT História Antiga – ANPUH, Porto Alegre: UFRGS, 02 a 06 de setembro de 2002.
- ROSENFELD, Katharina Holzermayr. *A história e o conceito na literatura medieval: problemas de estética*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- RUCQUOI, Adeline. *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- RÜPPEL, Ernesto. *A captação da realidade segundo São Tomás de Aquino*. Braga: Livraria Cruz, 1974.
- SALA-MOLINS, Louis. Le ‘Libre del Gentil e los Tres Savis’: Le Dialogue au Temps du Mépris. In: *Juifs et source juive en Occitanie*. Valdarias: Vent Terral, 1988, p. 41-51.
- SARAIVA, José Hermano. *História Concisa de Portugal*. Lisboa: Publicações Europa – América, Coleção Saber, 1983.
- SHAHAR, Shulamith. Le catharisme et le début de la Cabale. *Annales*, no. 5, septembre – octobre, 1974, p. 1185-1210.
- SILVA, Gilvan Ventura da. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d. C.: a oposição Ísis x Atargatis nas Metamorfoses de Apuleio. *História: Revista do Departamento de História da UFES*, no. 9, 2001, p. 27-39.
- SLEIMAN, Michel. As reais cortes da Corte enperial. In: Mongelli, Lênia Márcia (coord.). *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 3-49.
- SOUZA, José Antônio de Camargo R de. *O pensamento social de Santo Antônio*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- SOUZA, Néri de Almeida. Peregrinação, conquista e povoamento. Misto e ‘realismo encantado’ numa hagiografia medieval portuguesa. *Revista Brasileira de História*, v. 21, n. 40, 2001.
- SPINA, Segismundo. *A Cultura Literária Medieval: uma introdução*. São Caetano do Sul [SP]: Ateliê Editorial, , 1997.
- STRATHERN, Paul. *Aristóteles (384-322 a.C.) em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O império português, 1500-1700. Uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1994.
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Los Judíos en Portugal*. Madrid: Mapfre, 1992.
- TOBIAS, José Antônio. Sentimento Estético do Feio. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 9, 1959, fasc. I, jan-mar, p. 88-104.

TODOROV, Tzvetan. Nós e os Outros: A Reflexão francesa sobre a diversidade humana – 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

UNTERMAN, Alan. Dicionário judaico de lendas e tradições. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

VADJA, G. Un traité maghrébin “*Adversus Judaeos*”: “Ahkam ahl Al-Dimma du Sayh Muhammad B. ‘Abd Al-Karim Al-Magili”; in: Études d’ Orientalisme dédiées a la mémoire de Lévi-Provençal, Tome II. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris. G. P. Maisonneuve et Larose, 1962, p. 805-813.

VASILACHIS DE GIALDINO. Las acciones de privación de identidad en la representación social de los pobres. Un análisis sociológico y lingüístico. Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad. Vol. 1, Mar/1999, p. 55-104.

VAUCHEZ, André. A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1995.

VERGER, Jacques. Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

VOLVELE, Michel. Ideologias e Mentalidades. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

WAUHKONEN, Rhonda. The authority of text: Nicholas of Lyra’s and the Canterbury Tales. *Florilegium*, 11, 1992, pp. 141-159.

WOLFF, Philippe. The 1391 Pogrom in Spain. Social crisis or not? *Past and Present*, 50 (Feb. 1971), p. 4-18.

ZAREMSKA, Hanna. Marginais in: Le Goff, Jacques e Schmitt, Jean-Claude (coord.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2000, 2 vol, p. 121-135.

ZILBERMAN, Regina. Estética da Recepção e História da Literatura. São Paulo: Ática, 1989.

ZOPPI-FONTANA, M. G. É o nome que faz a fronteira. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (org.) Os múltiplos territórios da Análise do Discurso. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 1999, p. 202-214.