

**Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-graduação em História**

**TENSÕES E INTERAÇÕES ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS EM
PORTUGAL NO FINAL DO SÉCULO XV**

Israel Coelho de Sousa

Orientadora: Profa. Dra. Dulce Oliveira Amarante dos Santos

Goiânia

2007

Israel Coelho de Sousa

TENSÕES E INTERAÇÕES ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS EM PORTUGAL NO FINAL DO SÉCULO XV

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em História, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre em História.

Área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG).

Goiânia

2007

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(GPT/BC/UFG)

S725t Sousa, Israel Coelho de .
Tensões e interações entre judeus e cristãos em Portugal no final do século XV / Israel Coelho de Sousa. – Goiânia, 2007.
137f. : il., figs.

Orientadora: Dulce Oliveira Amarantes dos Santos.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.

Bibliografia: f.132-137.

Inclui lista de figuras e de abreviaturas.

1. Judeus – Historia – Portugal – Séc.XV 2. Judeus – Identidade – Séc.XV 3. Antisemitismo 4. Portugal – Comunidades judaicas – Séc.XV I. Santos, Dulce Oliveira Amarantes dos II. Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia III. Título.

CDU: 94(469)(=411.16)''14''

Israel Coelho de Sousa

TENSÕES E INTERAÇÕES ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS EM PORTUGAL NO FINAL DO SÉCULO XV

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em História da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, aprovada em ____ de _____ de 2007, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG)
(Orientadora)

Profa. Dr. Sergio Alberto Feldman (UFES)

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)

Prof. Dr. Noé Freire Sandes (UFG)
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

Ao meu Senhor Jesus Cristo,

por ter me proporcionado a realização deste sonho que em certos momentos pensava que não se realizaria, mas com sua infinita misericórdia e graça, Ele interveio, e o que antes era promessa, agora é realidade. Toda honra e toda glória seja dada a Ele.

Aos meus pais, Lusía Coelho dos Santos e Eurípedes Bomtempo Sousa,

sempre me incentivaram e apoiaram na minha opção pela carreira profissional de historiador. Proporcionaram-me todos os meios para que eu pudesse estar focado somente nos estudos, e esta dissertação ofereço-lhes como recompensa pela dedicação, carinho, amor e empenho com que me educaram e se esforçaram para que eu pudesse alcançar esse patamar. Eu concluo esta dissertação, mas o título de mestre é do senhor e da senhora.

A minha professora e orientadora Dulce,

que desde a graduação vem me orientando em minha pesquisa, dando todo o apoio necessário para que ela se transformasse nessa dissertação. Agradeço a insistência e a paciência com que teve comigo nas minhas teimosias e divagações, nas quais quase me tornei um judaizante. Agradeço a honra e o prazer por ser seu orientando.

A professora Ana Teresa Marques Gonçalves,

a qual desde a defesa da monografia vem fazendo a leitura crítica da minha pesquisa e fornecendo contribuições muito significativas para que este trabalho tivesse o formato que tem hoje. Muito obrigado e foi um grande prazer.

Ao professor Noé Freire Sandes,

pessoa a qual estimo muito e tenho uma particular admiração dentro do quadro profissional que a Faculdade de História da UFG possui. O professor não só contribuiu com minha dissertação na leitura crítica, mas também pelas discussões ao longo das aulas de História do Brasil na graduação. Foi um prazer e uma honra tê-lo como professor.

Ao professor Sergio Alberto Feldman,

por ter me dado o aporte necessário para a minha pesquisa, prontamente me ajudou com uma receptividade cativante. É uma honra e um grande prazer tê-lo como argüidor do meu trabalho.

Aos professores Armênia Maria de Souza, Cristiano, Eugênio Resende de Carvalho, Nei Clara de Lima, Joana Aparecida Fernandes Silva, Isa Paniago, Dalva Dias, Fernanda Costa, Leandro Mendes Rocha, Luis Sérgio Duarte da Silva, Heliane Prudente, Adriana Dias, Marlon Salomon, Barsanufu Gomides, Libertad Borges Bittencourt, João Alberto da Costa Pinto, Cristina, Cristiane Portela, Élio Cantalício e Oiti Berbet,

tenho admiração por todos e reconheço aqui a contribuição que cada um tem na minha formação profissional. Meu sincero e grato agradecimento a todos estes mestres e doutores.

À minha namorada Érika Maria Jaques,

mesmo que tenha pouco tempo que nos encontramos tenho um grande carinho e sentimento por você. Amor, você é única e tenha certeza de que tem me proporcionado grande felicidade por tê-la conhecido e ter o grande prazer de ser seu namorado, que Deus possa perpetuar esse amor.

À Suzie e Sonia,

por compartilharmos bons momentos juntos, cada uma possui minha admiração por ter me proporcionado à felicidade de ter sido companheiro mesmo que por um breve momento. Muito obrigado pelo carinho e pelo grande sentimento que vocês possuem por mim.

À minha amiga Giovanna Schitinni,

pela amizade e pelo grande favor que me prestou na sua viagem à Portugal, dedicando-se a me ajudar na busca de documentos. Muito obrigado pela sua dedicação e apoio.

Aos meus amigos Marcello Carrijo, Rodrigo Freitas e suas famílias,

por me ajudarem na formatação da dissertação e também pela amizade que tem sido ímpar neste mais de dez anos que nos conhecemos.

Aos meus amigos Werley e Vanessa, Cinara, Junior, Adilson, Weder, Ana Paula, Alan e Cristiane, Carlindo, Nilton, Fábio, Luziano, Aline, Priscila, Camilla, Mateus e Talita,

pelo apoio moral e orações em prol da iniciação e conclusão do meu mestrado. A amizade de vocês é singular e ficará registrada nestas páginas como prova da importância que todos possuem na minha caminhada por este mundo.

Aos amigos da graduação Elby, Rodrigo, Leandro Francisco, Alfredo, Lorena Costa, Fernando, Leonardo Silva, Cibele, Vanessa Uchoa, Lorena Burjack, Luana Neres, Aline, Isis e Daiene,

pela amizade e companheirismo que se estende além da graduação.

Ao CNPq,

pelos 24 meses de bolsa que foram de suma importância para que esta pesquisa viesse a ser concretizada.

Judío es dicho aquel que cree e tiene la ley de Moysén segunt que suena la letra della, e que se circuncida e faze las otras cosas que manda esa su ley. E tomó este nombre Del tibu de Judá [...] e la razón por que la eglesia e los emperadores e los reyes e los outros príncipes sufrieron a los judíos vivir entre los cristianos es esta: porque ellos vivisen como em cautiveiro para siempre e fuese remembrança a los homes que ellos vienen Del linage de aquellos que crucificarona nuestro señor Iesus Cristo.

Siete Partidas

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo analisar os motivos que levaram o monarca português D. Manuel I outorgar em 1497 o Édito de expulsão dos judeus de Portugal. A comunidade judaica portuguesa esteve intrinsecamente ligada ao desenvolvimento e centralização do Estado português. A sua prosperidade econômica e o seu destaque na área das ciências (astronomia, náutica e física) tiveram uma contribuição significativa na estabilidade econômica de Portugal e em sua empreitada na descoberta de novas rotas de comércio. Mesmo segregada em judiarias, esta minoria se relacionava com a população cristã portuguesa e mantinha a coesão das características identitárias do seu grupo. A segregação aumentou ainda mais o sentimento antisemita que a população portuguesa possuía, e a migração dos judeus espanhóis em 1492 contribuiu para o fervilhamento das tensões entre judeus e cristãos. Fatores de ordem política, econômica e social influenciaram na decisão de D. Manuel I em expulsar os judeus, tanto interna como externamente. Nesse sentido, o Édito, ao ser executado, acrescentou o caráter religioso ao político.

Palavras-chaves: judiarias portuguesas, antisemitismo, identidade judaica, Baixa Idade Média.

ABSTRACT

This dissertation has for objective to analyze the reasons that took the Portuguese monarch D. Manuel I to grant in 1497 the Edict of expulsion of the Jews from Portugal. The Portuguese Jewish community was linked intimate to the development and centralization of the Portuguese State. Their economical prosperity and their prominence in the area of the sciences (astronomy, seamanship and physics) had a significant contribution to economical stability of Portugal and in his taskwork in the discovery of new routes of trade. In spite of the segregation in the Jewish quarter, this minority linked with the Portuguese Christian population and they maintained the cohesion of the characteristics of identity of your group. The segregation still increased more the antisemitic feeling that the Portuguese population possessed, and the migration of the Spanish Jews in 1492 contributed to the to boil of the tensions between Jews and Christians. Factors of order political, economical and social influenced in the decision of D. Manuel I in expelling the Jews, so much internal as external. In that sense, the Edict, when executed, increased the religious character to the politician.

Word-keys: Jewish quarter Portuguese, antisemitic, identity Jewish, Late Middle Age.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Judiaria Grande de Lisboa.....	29
Figura 2: Comunas judaicas em Portugal.....	32

LISTA DE ABREVIATURAS

A.N.T.T. - Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

A.D.B. - Arquivo Distrital de Braga.

C.T.I. - *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel* de Samuel Usque.

E.G.E.J.A.C. – Edicto General de Expulsión de los Judíos de Aragon y Castilla.

E.E.J.P. – Édito de Expulsão dos Judeus de Portugal.

G.H.C.P.- Gabinete de História da Cidade do Porto.

G.R.R. - *Do Governo da república pelo rei* de Diogo Lopes Rebelo.

H.C.M.L. - Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa.

Orden. Afons. - Ordenações Afonsinas.

SUMÁRIO

Resumo	8
Abstract.....	9
Lista de Figuras	10
Lista de Abreviaturas.....	11
INTRODUÇÃO.....	13
Capítulo 1 - O ESPAÇO SEGREGADO: AS JUDIARIAS PORTUGUESAS URBANAS NO FINAL DO SÉCULO XV	17
1.1 Busca de um espaço	18
1.2 O espaço arquitetônico.....	26
1.3 Regimento interno nas judiarias.....	36
1.4 Elementos da identidade judaica portuguesa.....	39
Capítulo 2 - TENSÕES E INTERAÇÕES ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS NAS CIDADES MEDIEVAIS PORTUGUESAS NO FINAL DO SÉCULO XV.....	54
2.1 Imagens sobre os judeus portugueses	55
2.2 Condutas antisemitas cristãs	68
2.3 Relações de gênero.....	77
2.4 Os judeus na corte portuguesa	81
Capítulo 3 - AS POLÍTICAS JOANINAS E MANOELINAS E O IMPACTO SOCIAL EM PORTUGAL DO ÉDITO DE EXPULSÃO DOS JUDEUS EM 1497	87
3.1 Antecedentes políticos ao Édito de Expulsão	88
3.2 Judeus castelhanos: intensificação das tensões em Portugal.....	94
3.3 Vozes da expulsão.....	108
3.3.1 <i>De Republica Governanda per Regem</i> por Diogo Lopes Rebelo.....	110
3.3.2 <i>Consolaçam às Tribulaçoens de Israel</i> por Samuel Usque	116

3.3.2.1 Quando entraram os judeus de Castela em Portugal	116
3.3.2.2 Quando mandaram os meninos aos lagartos	117
3.3.2.3 Quando os fizeram cristãos por força.....	118
3.4 Expulsão?.....	120
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 126
 FONTES IMPRESSAS.....	 129
 FONTE MANUSCRITA.....	 131
 REFERÊNCIAS.....	 132

INTRODUÇÃO

Este trabalho teve início ainda na graduação, quando realizamos o projeto de pesquisa para a monografia de conclusão do curso de História, intitulada *A Questão Judaica em Portugal no Século XV*, tendo como orientadora a Prof^a. Dra. Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Desde o terceiro ano de graduação, em 2003, quando optamos pela problemática que envolveu a expulsão da comunidade judaica de Portugal em 1497, tivemos o apoio da professora Dulce, que nos auxiliou a burilar a pesquisa para que resultasse no trabalho monográfico para obtenção do título de graduado em História. Neste período, fizemos um levantamento bibliográfico que nos permitiu trabalhar com o tema, tendo como documento principal de nossa pesquisa o “Édito de Expulsão dos Judeus de Portugal”, publicado em 1496. Duas cópias manuscritas nos foram cedidas, uma enviada pela Prof^a. Dra. Manuela Mendonça, da Universidade de Lisboa, e outra cedida, depois de certa insistência, pelo ANTT (Arquivo Nacional da Torre de Tombo) em Portugal.

Ao ingressarmos no programa de mestrado, no ano de 2005, tivemos a oportunidade de ser bolsista do CNPq e continuamos com o mesmo tema trabalhado na monografia, agora com maior abrangência no debate, na bibliografia e nas fontes. E neste último quesito, desde a monografia encontramos grande dificuldade para realizar a análise histórica. Fontes que foram sempre obstáculos para pesquisadores de História Medieval e Antiga não deixaram de ser um entrave na tessitura desta dissertação. Uma documentação mais densa, que permite uma análise mais rica sobre o tema, somente se tem acesso em Portugal, fazendo com que a pesquisa tenha

um certo grau de dificuldade se o pesquisador não tem como se deslocar até aquele país para reunir as fontes necessárias para tal trabalho.

Compõem nossas fontes, além do *Édito de Expulsão*, as *Ordenações Afonsinas*, uma coletânea de leis promulgadas no reinado de D. Afonso V, em 1446, sendo considerada a primeira compilação do século XV. As *Ordenações* estão divididas em cinco livros, mas nos deteremos somente no livro II, que contém uma legislação especial para judeus e mouros. As *Ordenações Afonsinas* constituem, assim, uma rica fonte de conhecimento para a compreensão do direito em relação aos judeus nos reinados anteriores a sua publicação, que só foram substituídas no reinado de D. Manuel I (1495-1521), com as *Ordenações Manuelinas*.

Utilizamos também a obra de Samuel Usque, *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel*, publicada em 1553, composta de três diálogos que tratam de momentos cruciais do sofrimento dos israelitas desde o tempo antigo até o final da Idade Média. A intenção de Usque era consolar a comunidade judaica que retornava ao judaísmo, procurando instigá-la a se fortalecer no amor a sua religião-mãe, retomando o seu passado e a crença na providência divina. Para a presente pesquisa, utilizaremos apenas o terceiro diálogo, que trata do relato dos momentos de crise vividos pela comunidade judaica de Portugal no final do século XV.

Outra fonte utilizada neste trabalho foi a obra de Diogo Lopes Rebelo, *De Governo Republica Gubernanda per Regem*, publicada em 1496, composta de catorze capítulos, a qual configura um tratado com um discurso legitimador do modelo de um novo monarca por meio de um código de moral política, ou seja, destinado unicamente a D. Manuel I, que acabara de assumir o trono, em 1495, após a morte de D. João II. Nessa obra, nos limitaremos à análise do décimo primeiro capítulo, intitulado “leis e suas condições, que o rei deve impor aos súbditos do seu reino”, que além de tratar de uma articulação entre os poderes do rei e do Papa, propõe conselhos ao monarca com relação à situação da comunidade judaica no Reino português.

Por último, foram utilizadas também fontes publicadas em duas obras de Humberto Baquero Moreno: *Exilados, Marginais e Contestatários na Sociedade Portuguesa Medieval*; e *Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos Séculos XIV e XV*. Nessas obras, encontram-se documentos das Chancelarias de D. Duarte, D. Afonso V e D. João II, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa, do Gabinete de História da Cidade do Porto e do Arquivo Distrital de Braga.

Os conceitos escolhidos - segregação, antisemitismo, minoria, estereótipo e identidade judaica - são primordiais na análise desta comunidade judaica de Portugal. Para isso, foi necessário o diálogo interdisciplinar com historiadores, antropólogos e sociólogos. A partir desta etapa, pretendemos analisar a atitude de D. Manuel em relação ao “Édito de Expulsão dos Judeus de Portugal”, procurando mostrar a importância que essa comunidade teve nos séculos de convivência com os cristãos portugueses, contribuindo, de forma significativa, para a construção do Estado moderno que Portugal se tornou no fim da Idade Média.

Para este percurso, a presente pesquisa divide-se em três capítulos. No primeiro, intitulado “O espaço segregado: as comunas judaicas urbanas no final do século XV”, procuramos analisar o estabelecimento da comunidade judaica em Portugal, onde enfrentou diversos obstáculos decorrentes dos estigmas que a sua identidade carregava por causa de seus antepassados, o que levou-os a serem segregados em Judiarias urbanas, nas principais cidades portuguesas.

No segundo capítulo, intitulado “Tensões e interações entre judeus e cristãos nas cidades medievais portuguesas no final do século XV”, mostramos como eram concebidas as imagens dos judeus pelos cristãos portugueses, e como essas imagens carregadas de negatividade e preconceito alimentavam o sentimento de antisemitismo da população cristã portuguesa, gerando tensões com a comunidade judaica. Este sentimento provocou também a preocupação,

por parte da monarquia portuguesa, de promover a separação entre judeus e cristãos, com uma apreensão a respeito de se proibir, principalmente, o contato de homens judeus com mulheres cristãs. Mas a interação entre judeus e cristãos era inevitável, tanto que sua presença se fazia até nas cortes, o que incomodava a população portuguesa e alimentava ainda mais o ódio para com essa minoria.

O terceiro e último capítulo, “As políticas joaninas e manuelinas e impacto social em Portugal do Édito de Expulsão dos Judeus em 1497”, trata do cenário político que se formou no final do século XV e levou à outorgação do referido. A entrada dos judeus espanhóis no Reino português, em 1492, foi um fator preponderante para este ultimato à comunidade judaica de Portugal. Diante deste fato, analisamos dois autores, um a favor da expulsão - Diogo Lopes Rebelo, conselheiro de D. Manuel - e outro contra - Samuel Usque, judeu que foi expulso junto com seus correligionários portugueses. Encerramos o capítulo fazendo uma análise do contexto político e dos desafios enfrentados por D. Manuel ao expulsar a comunidade judaica.

CAPÍTULO 1

O ESPAÇO SEGREGADO: AS JUDIARIAS PORTUGUESAS URBANAS NO FINAL DO SÉCULO XV

Porque, se fora o que nós esperamos,
levará os Judeus, povo de Israel,
à terra que mana leite e mel,
que é nossa herança, que de Deus herdamos.

Gil Vicente

Neste capítulo será abordada a segregação espacial e as contingências que a comunidade judaica portuguesa sofreu no território lusitano. A destruição de Jerusalém, em 70 d.C. (período que foi denominado de Diáspora Judaica), por Tito, filho do imperador romano Vespasiano, fez com que um grande contingente de judeus buscase a sobrevivência em outros territórios. Entretanto, diante de algumas pré-noções, como o estigma do deicídio, os judeus enfrentaram muitas barreiras para se fixar em regiões onde o cristianismo foi adotado. Esta foi uma das marcas que ficaram expressas sobre a identidade judaica portuguesa, à qual se agrega ainda a de usurários e de agentes do diabo. No território que constituiria Portugal, os primeiros vestígios da presença de judeus datam do século VI d.C. Como em muitas outras regiões onde habitaram, a característica marcante no território luso foi a sua segregação. O seu espaço foi circunscrito a um locus denominado de “judiaria”. Esta conduta de separação que foi pela primeira vez adotada por D. Pedro I (1357-1367), norteou o tratamento e a convivência que os judeus teriam com a população portuguesa.

1.1 Busca de um espaço

O vestígio mais antigo que se tem da presença judaica na Península Ibérica data do século III d. C. Neste período, as leis romanas sancionavam repressões ao culto e aos direitos dos judeus, e também punia um tipo de atitude a qual não se repetirá na vivência desta comunidade na Península, a violência contra os cristãos. Mesmo as invasões visigóticas tendo colocado estas referidas leis em desuso, as perseguições contra os cristãos continuavam. Prova disto é que em seu reinado o rei Alarico (395-415) absteve-se de punir os judeus praticantes de violências contra os cristãos. Entretanto, assim como existiam leis amparando os cristãos, havia também ordenações que protegiam os judeus, pois as perseguições aos judeus eram da mesma proporção das que eles realizavam contra os cristãos. (PERES, 1929-1931)

Após a conversão do rei visigodo Recaredo (586-601) ao catolicismo, a situação dos judeus na Península Ibérica tomou novo rumo nas suas relações tanto no plano vertical como horizontal. A atitude do rei ao iniciar uma perseguição a esta minoria legitima a iniciativa da população cristã de perseguir e cometer violência contra eles, apesar de isso não ser uma prerrogativa para que os cristãos perseguissem a comunidade judaica, já que ao longo do século XV perceber-se que, com amparo ou não da legislação régia, os cristãos cometeram atos de atrocidade, como o assalto à judiaria de Lisboa, em 1449.

Com o surgimento do Estado português no século XII, os primeiros reis manifestaram políticas de proteção à população judaica. Ao longo dos cinco primeiros governos, pode-se constatar uma proteção efetiva. Os judeus, protegidos por ordenações reais, possuíram até consideráveis privilégios. No governo de Sancho II (1223-1248) eles ocuparam cargos oficiais devido a suas habilidades em finanças; D. Diniz (1279-1325) cumpriu acordos com judeus de Bragança por causa da alta taxa de impostos cobrados; já D. Afonso IV (1325-1357)

corroborou, em 1335, a lei que obrigava os judeus a usarem um distintivo; D. Pedro I (1357-1367) impôs severas penas à usura, mas os judeus continuaram acumulando fortunas; com D. Fernando (1367-1383), ocorreu um período de muita conturbação para com a comunidade judaica, mas a situação se alterou quando D. João, Mestre de Avis, foi proclamado rei em 1385. A partir deste ano, houve um período de bonança para os judeus. (TAVARES, 1979)

A comunidade judaica viveu durante séculos numa condição nômade. A fixação em algum espaço ou em uma região sempre foi causa de constantes turbulências para a comunidade do local onde ela se estabelecia. A presença de um povo diferente e de costumes anticristãos em suas terras não era bem vista numa sociedade medieval ocidental como a de Portugal, permeada de pré-noções que estabeleciam as relações entre o natural e o estrangeiro e que, sobretudo, tinha como princípio básico de orientação prática de vida os ensinamentos de Cristo, que eram rigorosamente repassados para a sociedade através da doutrina da Igreja Católica. Portanto, uma comunidade que negava e até mesmo subvertia os princípios cristãos não poderia encontrar um local seguro o bastante para se fixar e constituir raízes que permitissem sua estadia por longos anos. Mesmo assim, o território português representou um possível local de seguridade. Poderiam até permanecer não só por anos, mas por décadas e centenas de anos. Entretanto, a vivência não foi de todo pacífica e harmoniosa. A perseguição, a intransigência e a segregação foram características inerentes a sua condição de uma comunidade minoritária que, por onde passava, sofria por seu passado que seus perseguidores não permitiam que fosse esquecido, ou seja, o deicídio (acusação de terem sido os assassinos de Cristo).

Segundo Jacques Le Goff (1988, p. 54), “o estrangeiro, durante muito tempo, é recebido, antes, com interesse, curiosidade e honra, do que como objeto de repulsa e desprezo”. Esta assertiva poderia valer para todos os estrangeiros que transitavam na Idade Média por territórios desconhecidos. Entretanto, para dois tipos de estrangeiros em particular, o mulçumano

e o judeu, esta afirmação não se enquadra. Os judeus, ao tentarem fixar-se na região da Península Ibérica, encontraram grandes dificuldades. A aversão aos judeus era alimentada por velhos estigmas que os acompanhavam por onde quer que fossem. O tratamento dado a esta comunidade se diferenciava dos demais por causa da marca da infâmia que a eles era imputada. O judeu não era só estrangeiro, era um estranho que não era bem vindo na grande maioria nos lugares dos quais tentava se refugiar. Mas este estrangeiro possuía uma peculiaridade em relação a todos os outros, ele era um estrangeiro sem pátria, um povo sem território; vagava em busca da realização do sonho de um dia ser uma nação com território.

Terra e judeu, durante séculos estes dois termos foram antagônicos e a sua relação era baseada na instabilidade. Era desejo deste povo estabelecer-se em uma determinada região que pudesse ser considerada sua posse para a criação de um Estado próprio. Por isso, a permanência da comunidade judaica por quase dez séculos em um mesmo território, com um relativo clima de boa convivência com a população portuguesa e seus reis, pode ter causado nos judeus um certo conformismo com a situação de povo sem pátria. A expulsão, em 1497, funcionou, então, como um mecanismo de ativação da memória judaica para que o projeto de nação não fosse esquecido.

A constante desarmonia não se dá entre o judeu e a terra, que é uma estrutura sem a voz e a força necessária para que possa extinguir com o sonho desta comunidade de se tornar uma nação, mas entre aquele que habita nela, que é seu dono, o natural (o português), o que nasceu ali e se fez senhor por excelência. Este sim foi o impulsionador do motor que sustentou as intransigências para com a comunidade judaica portuguesa. Mas se a disputa pela terra é motor, o combustível necessário para alimentar esta disputa denomina-se preconceito. O desconhecimento total ou até parcial do “outro”, daquele com quem não se tem nenhuma forma de compartilhamento apriorístico ou não, em outros casos, pode advir de algum fator

antecedente, mas que possa agir negativamente contra este outro que passa a se instalar em um território estranho. (LE GOFF, 1988)

Quando se fala em judeu em relação a terra ou a um espaço físico, no caso as cidades medievais, percebe-se como foram bastante marcadas e substancialmente circunscritas a relação de xenofobia e a espacialização implementadas para que se pudesse estabelecer uma convivência possível entre os judeus e os cristãos. O espaço da cidade medieval era diametralmente demarcado para esta minoria. A cidade abriga os que lhe são comuns, aqueles que, figurativamente, possuem um papel tangencial no que se diz respeito à vivência diária prática de um determinado local onde vivem, ou seja, os naturais da região e que possuem a mesma crença, que compartilham dos mesmos valores morais e cívicos (LE GOFF, 1988). A cidade funciona, então, como o espaço da intransigência, não permitindo, por meio de seus habitantes (no caso os portugueses cristãos), que aqueles que não se ajustam tanto às leis institucionais como àquelas que têm sua vigência dada pelo povo, ou seja, o código da vivência prática cotidiana, constituam-se enquanto parte integrante do organismo urbano.

Ao introduzirmos esta idéia de organicismo percebemos o quanto é de suma importância atentarmos para a análise de uma sociedade que se mostra, apesar de não assumir este discurso, como um organismo vivo que repele toda e qualquer manifestação estranha que suas funções organicistas não identifiquem como compatível ou aceitável dentro de si. As funções particulares dos órgãos deste ser vivo estão aguçadas para a compartimentação da vigilância interna e externa de algum corpo estranho que queira adentrá-lo sem sua aceitação natural. Os órgãos coadunam com o ser para uma verificação e expulsão dos corpos estranhos; entretanto, muitas vezes, como ocorreu em varias localidades da Europa medieval, os corpos estranhos são aceitos pelo próprio ser, ou seja, aqui se encontra um paradoxo nevrálgico em termos de concatenação com o corpo humano: “o medo do contato com os judeus está na

fronteira da concepção de um corpo comum” (SENNETT,1999, p.183). O que dentro da fisiologia humana não seria concebível, nas relações humanas é perfeitamente detectável e tido como normal, no que diz respeito aos interesses colocados nos momentos em que o interesse do governante não tangencia com os da comunidade em geral ou de alguns setores dela. Muitos reinados foram complacentes com a entrada e a permanência dos judeus em seus domínios, fazendo assim, com que se aticassem as terminações nervosas de alguns órgãos insatisfeitos com a decisão de seu dono.

A cidade é “o corpo”; a população, “os órgãos” e o rei ou governante, como o dono deste corpo, são as estruturas integrantes de um quadro composto por uma miscelânea muito mais abrangente e complexa do que a estrutura fisiológica humana. O corpo humano não permite que haja algumas variações dentro da estrutura esquemática de seu funcionamento que contrariem a própria ordem natural das coisas. Entretanto, a cidade não é um corpo que se possa enquadrar dentro de leis organicistas que regem o funcionamento dos órgãos do corpo humano. Ela é um corpo que está submetido a intempéries às quais um ser comum não saberia responder com tamanha eficácia, como é o caso do preconceito e da segregação (SENNETT,1999). A cidade que inicialmente fora criada para abrigar os pares, ao longo dos séculos, e isto não acontece somente com relação aos judeus, mas o seu caso é o mais emblemático, foi se tornando o abrigo dos refugiados e dos excluídos. Aqueles que não eram aceitos em determinada cidade ou região migravam em direção a outra região em busca de seu porto seguro. Nessas novas funcionalidades que as cidades foram adquirindo, principalmente na Idade Média, seus dirigentes foram obrigados a assimilar a nova formatação que o meio urbano ganhou ao longo do medievo.

Com o renascimento urbano e comercial, no final da Idade Média, algumas cidades se tornaram verdadeiros mosaicos populacionais, devido às novas conotações que lhes vinham sendo atribuídas com o advento do capitalismo. Nápoles, Veneza, Gênova, Marselha, Londres,

Tiro, Trípoli, Bagdá, Lisboa, Barcelona, Anvers, Bruges, Lübeck, Frankfurt, Riga, Kiev, Estocolmo, Bergen, Hamburgo, entre outras, passaram a assumir o papel de entroncamento das rotas comerciais. Algumas regiões medievais portuguesas (Entre Douro, Minho, Beja e Alentejo) renasceram devido ao surgimento das feiras medievais. Constatase, no final do século XIV e ao longo do século XV, a formação de várias feiras em algumas cidades portuguesas. No reinado de D. João I, elas surgiram em: Castelo Branco, Sertã, Amarante, Viseu, Fonte Arcada, Feira, Barcelos, Salzedas, Batalha, Lanhoso, Pena, Tomar, Montemor-O-Velho, Prado, Caria e Ladario; no reinado de D. Duarte: Penela, Salvaterra de Magos e Tarouca; e no reinado de D. Afonso V: Alcácer, Almendra, Pombal, Sintra, Estremoz, Pedra Danta e Valdevez. As feiras tiveram papel primordial no desenvolvimento do comércio interno e no renascimento urbano dando uma nova projeção para as cidades. Quando não era o mouro era o judeu que funcionava como intermediário no comércio entre ocidente e oriente. (RAU, 1983)

Como os judeus tiveram uma aproximação muito grande com a atividade comercial nas cidades citadas anteriormente, onde esta atividade tinha um fluxo bastante volumoso, tornava-se um atrativo bem significativo a fixação em algumas delas, o que decorre também de uma certa liberdade religiosa e uma determinada segurança que eles encontravam nestas regiões. Portugal, neste sentido, agregou todas essas condições acrescentadas ainda por uma proteção régia. Um outro exemplo na Europa medieval de cidade que propiciou boas condições de permanência para a comunidade judaica foi Veneza, “a cidade-ímã”, um grande reduto de judeus vindos da Alemanha, a partir de 1300. Eram descendentes dos sobreviventes dos *pogroms* que ocorreram em várias regiões da Europa. Veneza, como outros locais da Europa, dimensionou a comunidade judaica em um local para evitar novas caçadas contra esta minoria (SENNETT,1999). Os guetos, ou as judiarias portuguesas, foram uma das formas encontradas,

física e economicamente falando, para abrigar uma minoria que poderia ser facilmente aniquilada se vivesse de forma esparsa pela cidade.

A política com relação a leprosos, prostitutas e minorias religiosas como os judeus, era ambígua, ora de isolá-los, ora era de os “despejar” das cidades. Nesse sentido, o verbo despejar resume a atitude em relação a esta minoria. Ele nos passa a mesma idéia de duplicidade que a palavra italiana *ghetto* contém. Sua origem advém do verbo *gettare*, que significa lançar ou despejar. Sendo assim, despejar, é por para fora, e o despejo significa tanto o objeto como o resultado desta ação. Quando nos deparamos sobre a utilização de uma determinada coisa depositamos ela no “quarto de despejos”, ou seja, o *ghetto*. (PEREIRA e CRUZ, 2004)

As judiarias portuguesas e os guetos, desta maneira, identificam-se como espaço do judeu, o lugar que foi projetado para a sua sobrevivência no interior do lócus maior, a cidade. Foi um espaço micro, mas que possuiu implicações muito grandes no que diz respeito às turbulências que podiam ser ocasionadas devido à presença desta minoria. Mas este espaço é de certa maneira um local imaginário; é imaginário no sentido em que a comunidade imaginava que a área onde se estabeleciam não era aquela que eles perpetuariam e se fixariam, encontrando assim o seu porto seguro. Esta terra dos sonhos já existia e se chamava Palestina, de onde haviam sido expulsos. O seu espaço era, em todas as cidades portuguesas em que se estabeleciam, delimitado. Fronteiras eram criadas dentro da própria cidade para restringir a circulação e o contato entre os habitantes citadinos e os novos moradores diferentes. Esta era a delimitação que o preconceito instituía como marco inicial para a substancial segregação de uma minoria que incomodava com sua presença física.

Este espaço (gueto ou judiaria), tanto em Portugal como em outras regiões em que a comunidade judaica se fixasse, não era compreendido como um destino final, um lugar circunscrito permanentemente. Era um local transitório, para os abrigar das perseguições e das

chacinas; o reduto no qual buscavam uma fixação, onde poderiam resistir contra a intransigência e a intolerância da qual foram vítimas freqüentes, que terminavam em carnificinas humanas denominadas de *progrons*.

Dentro desta perspectiva de preconceito e restrição do espaço que o judeu deveria ocupar dentro da cidade, o conceito de *marginal* colocado por Bronislaw Geremek (1989) se enquadra na discussão aqui desenvolvida a respeito da percepção do judeu no espaço urbano. Os judeus eram aqueles que traziam atrelada a sua imagem estereótipos depreciativos, mas que também possuíam junto a sua figura o caráter da distinção, tanto no vestuário (a partir do IV Concílio de Latrão, em 1215, os judeus são obrigados a usar um círculo costurado nas suas roupas para os diferenciar do restante da população, norma adotada também em Portugal, com o rei D. Dinis, e reinstituída em 1390 por D. João I), como também no seu modo de vida cotidiana peculiar, atribuída ao judaísmo (RUCQUOI, 1995). Eles viviam na estranheza, na aversão que sua presença causava naqueles ditos naturais, ou seja, os cristãos, que classificavam a comunidade judaica com as mais variadas depreciações e injúrias, por não compreenderem o que era incompreensível na época.

Os cristãos não conseguiam conviver com o diferente, pois o ódio contra esta minoria impedia qualquer forma de coexistência pacífica, mesmo que a minoria estivesse isolada em um determinado ponto da cidade e tivesse o seu trânsito subtraído. Associado a esta extração do espaço e do tempo da comunidade judaica está o medo, que significativamente é o impulsionador de todas as posturas com conotações extremamente xenófobas. O medo do contato traz consigo a idéia da impureza. Do outro lado do muro do gueto ou da judiaria estão àqueles que não podem ser tocados e não podem transitar em meio aos puros. A separação por si só já remete ao discurso de que, estes impuros, estranhos e diferentes, ofereciam riscos desde a saúde física, ao meio social e, principalmente, as convicções religiosas da população. Diante disto, a marginalização

judaica, tanto social como fisicamente, remetia a um imaginário cristão que perfazia as atitudes concernentes ao trato que os cristãos davam a esta minoria, imaginário este que era permeado de estereótipos, preconceitos, ódio e medo, todos misturados, mas claramente identificados quando analisamos alguns casos de perseguições e expulsões, que serão discutidos mais adiante.

1.2 O espaço arquitetônico

Durante os três últimos séculos que os judeus viveram em Portugal antes da sua expulsão, em 1497, houve um aumento significativo da comunidade no final século XIV e também nos últimos anos do século XV. Este salto coincide com os momentos de crise e perseguição que os judeus sofreram na Península Ibérica. (TAVARES,1982)

Imersos no espaço dos cristãos, os judeus, quando atingiam o número superior a 10 fogos (famílias), fundavam a sua própria comunidade, a qual era chamada de **judiaria** e **comuna**. Entretanto, estes termos não compartilham do mesmo significado. O termo judiaria era usado para designar várias formas de ajuntamento judaico, desde uma comuna, um bairro, até um arruamento delimitado profissionalmente, algo micro. Entretanto, o termo comuna traz, necessariamente, a idéia de algo macro, que aglutinava uma ou várias judiarias. Mas era também uma junção de todos os órgãos religiosos, administrativos e legais que diante da graça régia, permitiam que a comunidade judaica tivesse uma identidade própria dentro da sociedade cristã, mas que logicamente estava submetida à lei do Reino.

A comuna também se definia através da *sinagoga*, templo religioso da comunidade, que possuía um carácter multifuncional, pois era ao mesmo tempo câmara de vereação, tribunal e escola, ou seja, era o centro da vida social, política e religiosa da comunidade. Ela também se

constituía de carniçaria (local onde se preparava carnes para a venda) , hospital, gafaria (hospital de leprosos) , cadeia, banhos, estalagem e cemitério. Entretanto, todos estes estabelecimentos, com exceção da sinagoga, só se encontravam nas comunas mais abastadas, como as de Lisboa, Évora e Santarém que, em decorrência dos níveis populacional e de vida mais elevados possuíam uma *mancebia* (casa de prostituição). O *cemitério* encontrava-se fora das muralhas da judiaria (TAVARES, 1982). As judiarias mais importantes também possuíam um *midrash* (do hebraico שרדמ), que se referia a um comentário sobre uma passagem da Tora, tentando explicá-la ou elaborá-la de uma alguma forma, para ser repassada de pai para filho, denominada também de Torá Oral. (BANK e GUTIN, 2004)

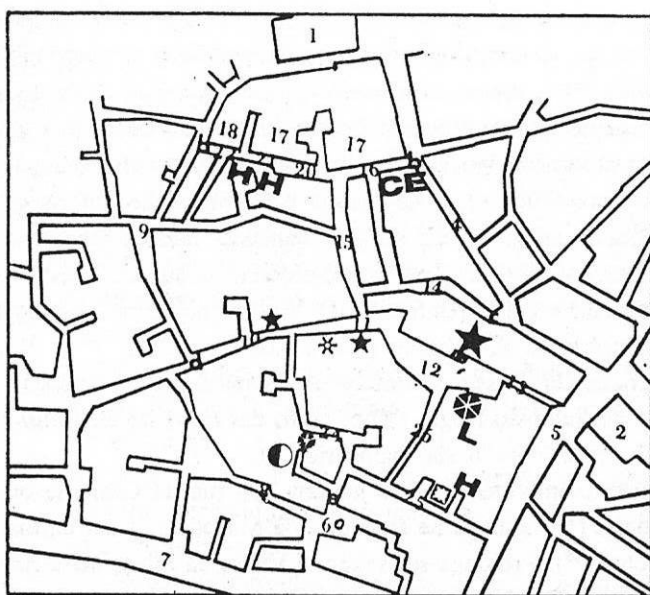
A Lisboa do século XV possuía três judiarias de destaque: a *velha* ou *grande*, a *nova/taracena/moeda* e a de *Alfama*. A *judiaria grande* ou *velha* (ver Figura 1) abarcava três freguesias: a da Madalena, a de S. Gião ou Julião e a de S. Nicolau. Seus limites ao norte, estendia-se até a igreja de S. Nicolau; a oriente, da rua da Correaria, à igreja da Madalena e à rua da Ourivesaria; ao sul do Poço da Fotea à rua de Lava Cabeças e, a ocidente, da rua de S. Julião até a de S. Nicolau. O bairro de S. Nicolau era o mais povoado de Lisboa e nele se concentrava a maioria dos profissionais da comunidade. A sinagoga grande era o local da câmara de vereação dos judeus de Lisboa. Próximo à sinagoga grande, localizavam-se vários estabelecimentos públicos: o hospital para homens e seu balneário, o hospital da comuna, o hospital para pobres, as confrarias, o Estudo de Palaçano¹, o *Beth midrash*, a escola , a livraria, o balneário público, a carniçaria, a estalagem e a cadeia. Os arruamentos eram delimitados profissionalmente, ou seja, mercadores, ferreiros, tintureiros, sirgueiros (fabricadores de sedas) e gibiteiros (fabricantes de roupas) encontravam-se nas ruas que levavam seus nomes, como se vê no mapa: rua da Gibitaria, rua da Sirgaria, rua da Tinturaria (TAVARES, 1982). Portanto, sendo esta a principal judiaria da

¹ O Estudo Palaçano era um centro de estudos de várias ciências, onde se estudava astronomia, cartografia, geografia, medicina, matemática etc.

cidade de Lisboa, lá se encontravam as instalações de maior utilização da comunidade judaica, constatava-se também a instalação de oficinas e tendas utilizadas pelos mestres. (VENTURA, 2002-2003)

A judiaria nova, fundada no reinado de D. Dinis (1279-1325), vê-se sob ameaça de não mais existir, pois o soberano D. Fernando (1367-1383), que viveu um período conturbado com a comunidade judaica, decidiu aumentar a taxações reais e com isso mandou derrubar as casas dos judeus que residiam neste local, medida que não se efetivou. A judiaria de Alfama se estabeleceu a partir do reinado de D. Pedro I (1357-1367), mas sua maior concentração populacional ocorreu no reinado de D. Fernando. (TAVARES, 1982)

Figura 1: Judiaria Grande de Lisboa

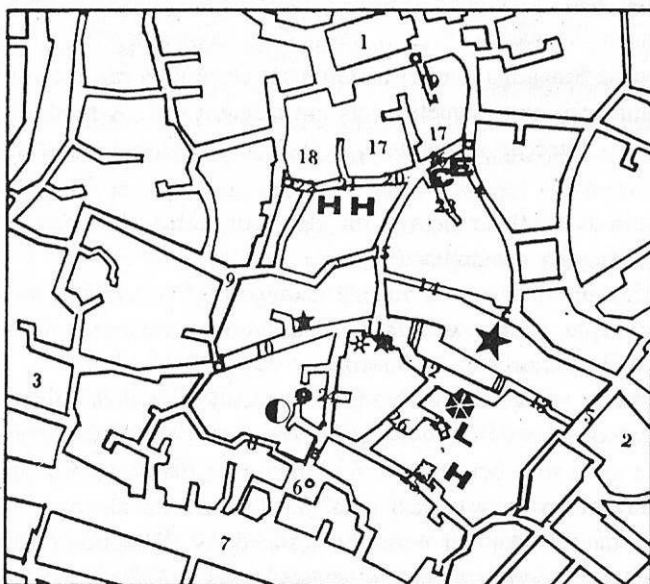


A — Segundo Vieira da Silva

1:2500

LEGENDA:

- 1 — Igreja de S. Nicolau
- 2 — Igreja da Madalena
- 3 — Igreja de S. Julião
- 4 — Rua da Correaria
- 5 — Rua da Ourivesaria
- 6 — Poço da Fotea
- 7 — Rua Nova d'El-Rei
- 8 — Rua de Lava-cabeças
- 9 — Rua que vai de S. Julião para S. Nicolau
- 10 — Rua do Picoto ou rua dos Mercadores
- 11 — Poio
- 12 — Largo ou praça da Sinagoga grande
- 13 — Beco da Sinagoga (aberto após a expulsão dos judeus)
- 14 — Rua da Ferraria ou rua Pública dos Ferreiros
- 15 — Rua da Tinturaria
- 16 — Rua da Sirgaria
- 17 — Adega do Rei
- 18 — Adega da «dona da judiaria»
- 19 — Azinhaga que sai em S. Nicolau
- 20 — Praça da rua da Adega da judiaria
- 21 — Rua do Chancudo
- 22 — Rua de D. Rolim



B — Segundo João Nunes Tinoco (1650)

1:2500 ap.

- 23 — Beco
- 24 — Rua Pública do Poço da Fotea
- 25 — Rua da Gibitaria
- 26 — Rua Estreita
- 27 — Beco
- a — Porta de S. Nicolau
- b — Portas do Chancudo
(junto a D. Rolim e à Correaria)
- c — Porta da Ferraria
- d — Porta do Picoto
- e — Porta do Poço da Fotea
- ★ — Sinagoga grande
- ★ — Sinagoga pequena
- ⊙ — Cadeia
- ⊙ — Estudo de Palaçano
- — Beth midrash
- * — Escola
- L — Livraria
- — Balneário
- H — Hospital
- C — Carniçarias
- E — Estalagem

(Fonte: Maria Ferro Tavares. *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: Nova Lisboa, 1982, p. 48-49)

Assim como outros bairros judaicos, a judiaria grande também deveria fechar sua porta ao toque das Ave-Marias (18:00 horas). Nesta judiaria, as portas se localizavam da seguinte maneira: a porta de S. Nicolau ficava próxima ao adro da igreja que levava o mesmo nome; a porta da judiaria dos tintureiros-sirgueiros encontrava-se na rua dos Tintureiros que dava acesso à Correaria; a porta da Ferraria ficava atrás da Sinagoga Grande e também dava acesso a este arruamento; as portas do Chancudo encontravam-se uma junto às casas de D. Rolim e a outra de frente para a Correaria, que provavelmente pode ser uma outra nomeação para a porta da Tinturaria; a porta do Picoto ficava na rua dos Mercadores, sentido S. Julião; havia também a porta do Poço da Fotea e a da rua da Gibitaria. O arruamento mais importante da judiaria grande era a rua do Picoto ou dos Mercadores. Nesta rua se encontrava uma das portas do bairro judaico que limitava até onde os judeus poderiam circular sem se misturarem aos cristãos. Outro importante arruamento desta judiaria era o da Gibitaria ou Jubetaria, que se localizava na freguesia da Madalena, ao sul da rua dos Poços da Fotea. Ela se estendia até a rua dos Ourives da Prata, onde se localizavam um dos balneários e o hospital da confraria.

As três judiarias de Lisboa possuíam, provavelmente, uma superfície total de 1,5 hectares, cerca de 1,4 % da área total da cidade (OLIVEIRA MARQUES, 1975). Não há um consenso entre os historiadores na aferição exata da extensão total da área ocupada por essas três judiarias, mas o certo é que, a ocupação, por essas judiarias, do espaço total da cidade de Lisboa não passava de 2%. (VENTURA, 2002-2003)

A respeito da densidade populacional da comuna de Lisboa, a maior e mais importante, não se têm notícia. Provavelmente, a população judaica expandiu-se a partir da chegada dos seus correligionários advindos dos reinos peninsulares, principalmente de Castela, onde as perseguições se intensificaram no final do século XIV e início do XV. Santarém assistiu também ao acréscimo da comunidade judaica no final dos quatrocentos. Próximo à expulsão dos

judeus, havia em Santarém cerca de 400 casas de judeus, o que nos daria um cálculo aproximado de 1600 indivíduos. Em Guarda variava de 200 a 240 indivíduos, num total de 4000 habitantes. Em Estremoz, o bairro judaico também não comportava a sua população, fazendo com que os judeus alugassem casas na cristandade com a permissão de D. Afonso V. Em 1442, as comunas de Aveiro e Palmela atingem um patamar de membros que os obriga à segregação. Vários outros bairros judaicos cresceram em número de membros: Guimarães, Barcelos, Braga, Tomar, Torres Vedras, Olivença, Serpa, Mourão, Moura (TAVARES,1982). Sobre a densidade populacional total de judeus no Reino português, os dados são variados. Então, adotamos as informações da professora Tavares (1982), devido ao estudo pormenorizado que ela fez para chegar a esses dados, os quais verificam uma soma de aproximadamente 30 000 judeus, antes da chegada dos judeus espanhóis em 1492. Isso nos remete a 3% da população de Portugal que era estimada em cerca de um milhão de habitantes.

No século XIV, Lisboa assistiu a um crescimento do número de judiarias (ver Figura 2), o que ocorreu, principalmente, por ser o lugar do reino onde se encontravam a corte e o porto principal. Nada mais propício para os judeus, que estavam estreitamente ligados ao comércio, através do porto de Lisboa, um dos principais pontos da rota do comércio na Idade Média e também por estar perto do centro das finanças do Reino, ou seja, a corte. Ao longo do século XIV e XV, a comunidade já se encontrava em todo o Reino, instalando-se em cidades que estavam no auge. Até o ano da expulsão, 1497, Portugal presenciou em seu território a incidência de mais de 100 comunas (TAVARES,1983). Na verdade, o número era de aproximadamente 139, que estavam distribuídas pelo Reino nessa disposição: 11 na região de Entre-Douro-e-Minho; 14 na região de Trás-os-Montes; 26 em Beira; 25 na Estremadura; 56 no Alentejo; e 7 no Algarve. (SERRÃO e OLIVEIRA MARQUES, 1987)

A permanência desta comunidade em Portugal iniciou do litoral para o interior. No litoral destacavam-se as cidades de Lisboa, Santarém, Évora, e Guarda. O adentrar para o interior foi feito por via terrestre, no sentido oriente-ocidente, povoando as regiões que faziam fronteira com o reino de Castela.

No princípio de sua instalação em Portugal (por volta do século VI), a comunidade judaica habitava as ruas onde havia grande concorrência comercial. As primeiras leis que se tem notícia sobre a obrigatoriedade de viver apartada nas judiarias advém do governo de D. Pedro I (1357-1367) que, além de impedir o contato físico, visava também à não-agregação cultural.

O bairro judaico era circundado por muros do Concelho. Entretanto, a grande maioria das judiarias crescia paralelamente às vilas, integrando-se dentro das muralhas medievais. Na maior parte destas vilas o bairro judaico delimitava-se por um simples arruamento. Mas a expansão das judiarias não ocorria pela incorporação de áreas rurais ou que se localizassem no subúrbio da cidade, ou até que tivessem pouca incidência populacional. A agregação de novos espaços, por parte da judiaria, se referia ao núcleo central e nobre das cidades, áreas que, necessariamente, estavam ocupadas por comerciantes e artesãos cristãos. Com isso, esse era mais fator que acrescentava as discórdias e o arrefecimento da relação entre judeus e cristãos. (PEREIRA e CRUZ, 2004)

Todos estes ajuntamentos, ou seja, as judiarias, obedeciam ao toque de recolher e, ao som da badaladas das Ave-Marias (18:00 horas), todas as portas das judiarias e dos bairros judaicos eram fechadas, impedindo, desta forma, o convívio entre judeus e cristãos. Esta imposição foi outorgada primeiramente ao longo do reinado de D. Duarte (1433-1438), que colocava como punição para o descumprimento da mesma a prisão e a perda dos bens. No reinado de D. João I, as comunas do reino foram até o rei pedir que fossem amenizadas as penas para esta infração, pedido que foi aceito o pedido sendo criada uma nova lei.

A nova lei, outorgada na cidade de Lisboa em 12 de fevereiro de 1450, determinava que todo judeu maior de quinze anos encontrado fora da comuna após o toque do sino de oração, numa primeira incidência teria de pagar cinco mil libras e, se por acaso não tivesse a quantia, ficaria preso até que fosse paga a quantia determinada. Se houvesse uma segunda vez, ele teria de pagar dez mil libras e, se não pudesse, ficaria preso até que quitasse a dívida. Caso ocorresse uma terceira vez, ele seria açoitado publicamente e depois solto. A legislação era muito rígida quanto ao deslocamento dos judeus fora das comunas no período noturno. Se ocorresse de anoitecer e as portas das comunas estivessem fechadas e o judeu não conseguisse adentrar a tempo, ele deveria dormir em uma pousada com outros homens, o que nos permite compreender que pouco ou quase não era permitida a ausência da comuna de uma judia. E, outrossim, se algum judeu tivesse de sair à noite por um motivo de grande necessidade, ele teria de ir acompanhado de um cristão. Caso fosse um arrecadador de sisas² do rei, deveria arrecadar o imposto à noite e também acompanhado de um cristão. Ao final da ordenação, D. João I justifica a reformulação da lei:

Nos foi mostrada huã Carta d'ElRey Dom Eduarte meu Senhor, e Padre de louvada memoria, per que hordenou, e mandou que em todos os casos suso ditos, e cada huu delles, em que o Judeo devesse seendo achado despois do sino d'Ooraçam fora da sua Judaria, vindo de fora da Villa, de seer relevado da pena contheuda em a dita Ley, em todos deve seer relevado saindo-se de sua Judaria antemenaã de madrugada pera alguã parte fora da Villa, ou do Lugar, honde for morador; porque parece seer razom igual daquelle, que de madrugada sair da Judaria pera fora da Villa por alguma necessidade evidente, aa daquelle, que vindo de fora da Villa per semelhante necessidade chega de noite despois do sino d'Ooraçom aa Villa, e Judaria, honde he morador. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 80, § 13)

Mas os judeus, diante deste decreto, transgrediam-no mesmo sabendo das penalidades imputadas sobre aqueles que descumprissem. A comunidade cristã denunciou às cortes de Santarém de 1468 que os judeus continuavam habitando bairros cristãos. Assim, o rei D. Afonso

² Imposto indireto que era cobrado das mercadorias que se encontravam em contrato de compra, venda e troca. (SERRÃO, 1976)

V determinou que, se num prazo de seis meses os judeus não residissem nas judiarias, eles sofreriam uma sanção pecuniária de cinco mil réis.

Houve um problema que causou certo transtorno e inquietação no poder régio a respeito de alguns judeus que viviam fora das judiarias, junto com os cristãos, demonstrando que havia interações entre cristãos e judeus, o que coloca em baixa a idéia de que a segregação nas judiarias levaria a uma separação total do convívio entre cristãos e judeus. Na lei de 30 de setembro de 1438, sancionada na cidade de Braga por D. João I (1385-1433), fica claro este descumprimento, pois os judeus estavam transgredindo leis antigas e com alguns agravantes.

Sabede, que nós avemos per informaçom, que em alguus Lugares dos nossos Regnos os Judeos, que hi há, nom vivem todos apartadamente em sua Judarias, segundo he ordenado per nós, e pelos Reyx, que ante nós foram; e que algus delles vivem misticamente antre os Crisptaõs, e andam de noite aas deforas fora das ditas Judarias: do que a nós nom praz, nem ho avemos por bem feito, se assy he (*Orden. Affons.*, liv. II, tit. 76, § 1).

A resposta de D. João I a estes atos foi incisiva quanto àqueles que descumpriam a ordenação régia. Todos os judeus deveriam residir nas judiarias e não poderiam sair à noite e, se houvesse descumprimento dessa ordem, o infrator seria punido com prisão e recolhimento de seus bens. Mas há também nessa lei uma cláusula que diz que se os judeus se encontrassem em uma cidade do reino sem judiaria ou que não suportasse o número de indivíduos que ali tivesse de se estabelecer, então eles deviam se recolocados em um local mais conveniente. Esta cláusula sustenta o crescimento das judiarias e da comunidade judaica portuguesa, ou seja, houve um inchaço das mesmas, de modo que houve a necessidade de novas acomodações que respeitassem sempre a idéia de apartamento e segregação.

Diante disso, a criação da judiaria ou do gueto é somente uma forma de proteção de uma minoria que sofre perseguição e necessita de um refúgio. Como afirmou Geremek (1989, p. 234) “a marginalização social também acompanha a marginalização espacial”, afasta aquilo que

não se quer próximo, mas também, como no caso português, não se expulsa, pois são necessários e importantes para o bom andamento do reino. Deste modo, mantinha-se ao alcance dos olhos para que se pudesse vigiar; entretanto, longe do convívio constante para se evitar o toque. Neste caso, judeus, leprosos e bruxas foram classificados da mesma forma, como impuros, sendo eram separados para não contaminarem aqueles que assim os qualificavam. Mas mesmo com essas medidas os contatos ainda se processavam.

1.3 Regimento interno nas judiarias

As comunidades judaicas, tanto em Portugal como em muitas outras nações por onde se estabeleceram, tinham sempre um crivo da tributação incidindo sobre seus ganhos. O fato de viverem separados do restante da população, como forma de distinção física, também possuía a sua diferenciação nos deveres para com o governo. Entretanto, a comunidade possuía direitos que a colocava no mesmo patamar de algumas altas classes privilegiadas do país. A justiça, a administração e as questões de segurança dentro das comunas e judiarias portuguesas eram de cunho exclusivo da autoridade judaica local, ou seja, havia uma certa independência na forma de administrar esses locais onde os judeus viviam. (KAYSERLING, 1971)

A comunidade judaica também possuía liberdade tanto civil como criminal para julgar os casos que ocorressem dentro do seu espaço. As comunas possuíam uma administração que não seguia um padrão, ou seja, seus juízes e procuradores eram da sua própria comunidade. Suas leis e direitos distinguiam-se dos códigos judiciais de Portugal, no entanto, esses micro-códigos eram subordinados ao poder régio, pois também necessitavam do aval do monarca para serem sancionados.

ElRey Dom Johã meu Avoo de gloriosa memoria em seu tempo deu Cartas seelladas do seu seello pendente aos Judeos destes Regnos, em que mandou, que por quanto elles aviaõ , e ham d'antigamente jurdiçom, e seus direitos apartados, que pertencem aos Julgados dos Arrabys³, e bem assy a jurdiçom, e direitos, que pertencem aas Almotaçarias, e Almotacees Judeos, os quaes direitos, e usos das Almotaçarias, e seus Arrabys desvairom em muitas cousas dos nossos direitos, e usos; e porque sempre foi sua vontade, e dos Reyx, que ant'elle foram, os ditos Judeos averem jurdiçom antre sy, assy crime como civil, e que em cada huma Comuna aja Arraby, e Almotacé, per que sejam julgados segundo seus direitos, e usos em todolos feitos, casos, e contendas, que antre sy aja. (*Orden. Affons.*, liv. II, tit. 71, 1)

D. João I sancionou esta lei, que foi seguida por todos os outros monarcas posteriores, dando uma liberdade jurídica às comunas portuguesas que nenhum outro rei havia dada em Portugal. Mas o documento deixa claro que esta era uma intenção dos reis que antecederam D. João I, evidenciando a proteção que alguns monarcas portugueses, ao longo da permanência da comunidade no território português, ofereciam aos judeus. A liberdade de jurisprudência das *Almotaçarias*⁴ judaicas significava a materialização de uma política de proteção e direitos dados à comunidade judaica portuguesa ao longo do seu estabelecimento na Península Ibérica. Um sinal de reconhecimento, por parte da monarquia, da significância desses judeus para a política régia, pois para a população portuguesa uma medida dessa magnitude era uma afronta.

Entretanto, a liberdade de jurisdição civil e criminal dada às comunas tinha seus limites demarcados, pois logo adiante, na mesma lei, D. João I estabelece que:

Pero queremos, e mandamos que em todo caso dos sobreditos, e quaesquer outros que acontecer possaõ per qualquer guisa, e maneira que seja, fique sempre a appellaçom reservada pera nós, e pera os nossos Officiaes, que per nos som deputados pera conhecerem das appellagoes, e bem assy conheçam dos agravos; aos quaes mandamos que tomem delles conhecimento, assy como das appellações, e aggravos, que saae dante os Juizes Chrisptaõs,e os dezbarguem pelos direitos do Judeos, segundo

³ O termo “Rabi” (do hebraico “meu mestre”) era usado no século I d.C. para indicar as autoridades membros do “Sanhedrin” (Assembléia dos 71, que funcionava como Suprema Corte e como Legislatura). Até o fim do Patriarcado (séc. V) o título foi empregado somente na Palestina, sendo os doutos de Babilônia chamados “Rav” (Mestre). (KAYSERLING, 1971)

⁴ Correspondente ao ofício do *almotacé*, do árabe *almuhtasib*, mestre de aferição, oficial da Câmara Municipal que fiscalizava os pesos e medidas, taxava os preços dos gêneros, tratava da distribuição dos mantimentos em ocasião de escassez.

acharem que d'antigamente semelhantes feitos se acustumrom de desembargar.
(*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 71, § 2)

Portanto, o estabelecimento da apelação para a corte portuguesa era uma forma de impor limites, demarcar até onde a jurisdição judaica podia se impor, não permitindo que essa concessão se tornasse uma medida possibilitasse que os judeus se impusessem diante o Estado português. Essa lei por outro lado, de uma certa maneira resgatava as normas antigas estabelecidas pelo legislador Moises, as quais permeavam a vida de um judeu em todos os aspectos, tanto morais, como religiosos ou seculares. Os judeus viviam sob um código próprio do seu grupo, mas quando dizia respeito à relação com o mundo exterior eram obrigados a se submeterem a outras leis, pois estavam em um território que não lhes pertencia. Viver em uma região que os judeus já consideravam sua pátria, devido a residirem ali há doze séculos, e onde podiam legislar o seu próprio código de conduta, representava o lugar ideal para viverem numa relativa sensação de paz.

Portugal, no que se refere às condições internas dos judeus, foi um país de exceção. Em nenhum outro Estado europeu se ordenou essa comunidade tão prematuramente. Já com D. Afonso III se encontrava o sistema do rabinato regulamentado. (KAYSERLING, 1971)

Devido à queixa feita a D. João I pelas comunidades judaicas de Lisboa e de outras localidades contra o *Arraby-moor* D. Judá Cohen por excesso de autoridade, o rei, no ano de 1402, submeteu este cargo a uma revisão da constituição dos seus poderes, com base no que já havia sido estabelecido pelos monarcas anteriores e, assim, delimitou sob a forma de lei, as atividades oficiais do *Arraby moor*, dos Rabinos regionais e de outros funcionários religiosos.

O Arraby Moor trazerá huu nosso sello feito das nossas armas, assy como o som os outros nossos seellos das Correçooes, e as leteras delle digam: *Seello do* Arraby (a) * Moor de Portugal*, e esse seello seja dado a huu Chrisptaaõ, ou Judeo, que com o Arraby Moor ande, de ao fama, e condiçom, e o traga, e seja Chancellor; e com esse seello sejam asseelladas todas as Cartas, sentenças, e desembargos, que pelo dito Arraby

Moor, ou per Ouvidor, que com elle andar, forem assinadas; e levem de Chancellaria pela tausaçom da nossa Chancellaria. (*Orden. Affons.*, liv. II, Tit. 81, § 5)

Estas foram algumas das atribuições dadas pelo rei ao *Arraby moor*. Ele constituía o funcionário da Coroa de mais prestígio entre os judeus no país. O cargo trazia consigo um grau de influência muito significativo, pois era concedido àqueles que tivessem prestado um bom serviço, que ocupavam posições de relevância na corte e aos que se destacassem em habilidades pessoais como erudição e lisura de caráter. O *Arraby-mor* levava consigo, sempre que viajava pelo país, um ouvidor para tratar das questões judiciais, julgando em seu lugar todas as causas que não lhe cabiam. Acompanhavam-nos um Chanceler, que podia ser tanto judeu como cristão, e tinha como função a supervisão da chancelaria. Um escrivão também compunha a comitiva do *Arraby-moor*, sendo responsável por protocolar e despachar todos os casos jurídicos, podendo também ser judeu ou cristão. Completando o quadro de assessores, havia um *porteiro*, que exercia as penhoras, executava sentenças penais etc. Para cada povoação havia também um *Arraby* local que, como todos os demais funcionários da comuna, era eleito pela comunidade. Os bens e negócios das comunas eram administrados por *procuradores* e *tesoureiros*. O policiamento era feito por *vereadores* e *almotacés*. (KAIYSERLING, 1971)

1.4 Elementos da identidade judaica portuguesa

Ao falar de judeus percebemos que tanto no indivíduo como na comunidade a identidade judaica é muito marcada. Esta diferenciação está presente não só no modo como se vestem, mas também em suas convicções religiosas, que refletem em todos os âmbitos da vida de um judeu. Geralmente, as comunidades religiosas possuem uma identidade de fácil

reconhecimento. Deste modo, se na sociedade atual, que se encontra num alto grau de miscigenação cultural e globalização, onde as identidades se multiplicam e se confundem, conseguimos diferenciar um judeu de um não-judeu, na sociedade portuguesa do século XV esta diferenciação era ainda mais nítida. Isto se deve ao fato de os judeus não residirem misturados com a grande maioria da população, segregados nas famosas *comunas* e *judiarias*.

Ao haver esta separação a identificação/diferenciação se torna mais fácil, pois esta comunidade na sua vivência dentro de outra comunidade, adquire características próprias que a diferem da maioria cristã. Numa ênfase maior, seria a chamada “dialética da mudança-permanência”, na qual a identidade possui elementos tanto de mutação como de inércia (HALL, 1997). Essas características podem ser naturais, como usar um barrete (chapéu) pontiagudo e barba grande, ou impostas, como no caso da *rouelle*, um círculo costurado sobre as vestimentas. Estas marcas diferenciadoras eram utilizadas como forma de discriminação e intensificavam o preconceito contra os judeus. Entretanto, não é só isto “a identidade é marcada por meio de símbolos” (WOODWARD, 2000, p.9). A *Rouelle*, assim como o barrete e a barba grande, são os símbolos que representam a identidade judaica, mesmo que de forma vexatória. Eles evidenciam para o outro quem são e neste apontamento se faz a diferenciação entre o judeu e o não-judeu. O que ele utiliza, de forma voluntária ou forçosa, é associado a sua identidade, simbolizando sua imagem identitária para aqueles que o observam.

Como a identidade para Woodward (2000) e também para Cristian Meier (1989) não é só uma construção simbólica, mas social, a comunidade judaica portuguesa do século XV lutava por um espaço ou por reconhecimento enquanto parte integrante da sociedade portuguesa. Como um grupo em busca de legitimação identitária, os judeus não recorreram ao uso da força ou a qualquer outro meio que imputasse um sentimento de ódio ou raiva por parte da população de Portugal. Mas o desprezo cristão pelo judeu estava além de questões locais: estava na prática

usuraria, na prosperidade nos negócios ou na presença em cargos de confiança junto à Coroa. Este desprezo antecede o judeu, ou seja, sua fama chega antes mesmo de sua presença física. A acusação de deicídio acompanhavam-lhe ao longo dos séculos. É mais uma marca simbólica, porém negativa, pois esta representação não será nada favorável para uma comunidade nômade que procura estabelecer-se em uma região predominantemente cristã. Usque faz menção dessa acusação: *O Señor vee nossa ynocencia taes levantamentos e quanto ynjustamente somos perseguidos pois suas culpas sam a nos outros reputadas, sobre participarmos da fortuna que elles padecem.* (C.T.I., *Dialogo Terceiro*, p. 4, § 2)

Isso mostra que os judeus se mostravam incomodados com esta acusação e, como se consideravam inocentes diante de tal acusação e injustiçados por um passado do qual não são os agentes mas pagam como se fossem. Entretanto, diante de tantas injustiças, havia um consolo maior que. Usque relembra que o profeta Yesayahu (Isaías) disse que:

Nossas fadigas elle [Ysrael] as sofre, e nossas dores [tam bem] elle as soporta e nos o reputamos que por sua maldade foi chagado do señor, e quebrâtado [de seus propios amigos] e a verdade he que elle foi chagado por encobrir nossos erros e atrebulado por nossos dilitos, castigamolo por nossa paz e com sua chaga nos curamos nossa ynfamia. (C.T. I., *Dialogo Terceiro*, p. 40, § 2)

O texto bíblico é referência tirada do livro do profeta Isaías, capítulo 53, versículos 4 e 5, com uma pequena variação entre os dois textos devido à tradução e também porque nos originais hebraicos não estão divididos em capítulos e versículos. A colocação deste texto bíblico, assim como muitos outros, tem a função de estabelecer a justiça e prometer recompensas no plano divino.

A transportação dos erros e dos pecados para a figura divina remete a uma não culpabilidade por parte dos judeus, ou seja, isenta-os da responsabilidade pela morte do Cristo; eles são absolvidos por Deus e isto ameniza o papel ruim a eles atribuído ao longo do medievo,

logrando, assim, do papel de injustiçados. Entretanto, o texto em que Usque se baseia é no mínimo conflituoso, pois, segundo a exegese bíblica cristã esta passagem simboliza uma das várias profecias relativas à vida e ao sofrimento de Cristo na terra. Os cristãos vêem esta passagem como uma transposição dos pecados da humanidade para a figura de Cristo. Portanto, há uma contradição na interpretação teológica do texto bíblico por parte de Usque, que se apropriou do texto bíblico na tentativa de desvincular um discurso negativista de uma acusação de um crime dos seus antepassados, que figurou por séculos como identificação primária de um judeu. Portanto, a colocação deste texto teve a função de consolar os judeus portugueses – assim como todo o povo judeu –, mas utilizando-se de uma profecia sobre quem eles eram acusados de matar, ou seja, o que torna a apropriação indevida.

A identidade judaica durante vários séculos foi identificada por uma de suas variantes, ou seja, pela falta de um território fixo, o nomadismo mesmo. O imaginário medieval, neste sentido, deu uma grande contribuição para que esta imagem circulasse por todas as regiões onde quer que o judeu estivesse e, como a imagem possui uma força própria e é dotada de signos e símbolos que a auxiliam, não era preciso de muito esforço para que fecundasse e permanecesse no imaginário medieval uma imagem negativa da comunidade judaica (BALANDIER, 1999). Uma das imagens pejorativas que se tinham dos judeus era a de que praticavam heresias através do judaísmo. Com isso, o fato de não possuírem território fixo agravava mais ainda o repertório de acusações, pois sua fama chegava às regiões antes de sua presença física, por haver um imaginário social permeado de estigmas, os quais impediam as suas entrada ou até sua fixação pacífica. Numa época em que esse imaginário social estava abundantemente disponível em forma de medo e preconceito, o judeu não tinha alternativa a não ser enfrentar uma nova região com total instabilidade, do que permanecer em locais em que as perseguições geralmente terminavam em massacres.

Afirmar que o medo era parte integrante do imaginário social medieval, e especificamente do imaginário português, não seria um exagero. O medo e a raiva, transmutada em preconceito, caminham juntas. A linha que separa estes dois sentimentos tão contraditórios é tênues, e a presença de um elemento desestabilizador, que no caso é o judeu, provoca uma mistura ou o afloramento de um dos dois. O medo é o causador do afastamento desta minoria. Afasta-se aquilo que não se quer por perto, o que para alguns é a expulsão definitiva, e mesmo esta atitude extrema não é acarretada somente pelo preconceito ou pela raiva. Insere-se numa atitude assim, um certo pavor pelo que essa comunidade poderia causar às integridades física, mental e social da população.

Se a história pesou para uma das partes, sem dúvida foi para a comunidade judaica, que carregava consigo estereótipos e estigmas advindos de um passado que lhe pertencia, mas do qual não foi responsável pelas ações constituidoras. E nisto “as minorias têm sido notoriamente suscetíveis à estereotipagem. Os estereótipos são um meio de dar sentido a um universo desordenado, impondo ordem, definindo o eu, personalizando os temores” (RICHARDS, 1993, p.29). Junto à imagem deturpada dos judeus estava todo tipo de acusações. Com isto, o passado, para o judeu português, tem dois lados: um positivo, que é o de fator legitimador da identidade judaica, sendo ela historicamente constituída, e outro negativo, no qual esse passado também é o responsável por imputar sobre esta identidade a morte do Cristo. O cristão não deixa que este estigma seja esquecido e o judeu não faz por onde para que se amenize, pois não aceita o salvador dos cristãos e o considera como um simples profeta.

São muitos os espólios depreciativos impregnados na identidade judaica portuguesa. Agrega-se a isto o fato de judeus castelhanos terem migrado para Portugal, a partir de 1450, levando consigo, coincidentemente, a Peste Negra. Com isso, estigmas como os de bode expiatório da humanidade e portadores do mal acompanham o processo de construção desta

identidade e, ao mesmo tempo, é vista negativamente pelos “outros”, ou seja, o contraponto aqui é, primeiramente, religioso. Trata-se de uma sociedade medieval orientada por valores religiosos, sobretudo cristãos. Portanto, a ambigüidade se estabelece entre cristãos - a maioria - e judeus - a minoria. O imaginário social cristão medieval foi o responsável pela padronização, em certa medida, desse processo de construção. As diferenças eram externalizadas e colocadas como depreciativas, maculadas e contaminadoras.

O que era atribuído negativamente à identidade judaica portuguesa, era, em grande parte, fruto de um preconceito e intolerância quanto à não aceitação de ritos religiosos diferentes dos cristãos portugueses. É aqui que se coloca um ponto de toque importante na análise identitária, o preconceito. Apesar de ser um termo moderno, sua prática é antiga. O fato de não poder compreender o outro por ele ser diferente não é só preconceito, é também incapacidade de conviver em uma sociedade plural. Uma sociedade como a de Portugal no século XV, homogênea, conhecia bem em seu convívio a identidade portuguesa e cristã. Logicamente, dentro desta categorização existiam outras facetas identitárias menores, o que não vem ao caso, pois estamos analisando aqui as identidades macro, sem nos atermos às especificidades dos indivíduos.

Apesar de os judeus serem conhecidos na Península Ibérica há séculos, sua sustentabilidade se dava no reino português por meio de um amparo por parte da legislação de alguns reinados (TAVARES, 1982). A intolerância era alimentada por variadas acusações, as quais já citamos, mas tinham quase sempre o viés religioso para orientá-las. Neste ambiente de intransigências, tentou-se por séculos uma convivência pacífica entre judeus e cristãos. Entretanto, o preconceito, concentrado por uma forte dose de violência, não permitia a convivência em um mesmo lugar daquele grupo, e a maneira que se encontrou para mostrar isso foi o meio mais irracional que o ser humano tem para expressar o seu ódio: matar. Os famosos

pogrons eram verdadeiras chacinas que evidenciavam com quem os portugueses não queriam conviver. Para os judeus esses atos de violência e de perseguições tinham raízes em forças do mal extraterrenas.

Os cristãos portugueses, ao demonstrarem atitudes de violência, mostravam que seu território era demarcado e não permitiam a mistura dentro da sua comunidade e do seu território. No entanto, os judeus, ao aceitarem a segregação espacial, as judiarias, estavam procurando preservar a si mesmos e suas tradições, tanto nos ritos religiosos, na maneira como se vestir, como também no estatuto próprio de conduta dentro das judiarias. Uma identidade que se preservava dentro de seus sistemas simbólicos próprios, enquanto componente de um mosaico universal de identidades.

Foi a manutenção de seus sistemas simbólicos e as condições sociais de segregação que fizeram com que a comunidade judaica de Portugal conseguisse manter viva a identidade de seu povo. Adaptando-se as condições específicas do solo português, os judeus não deixaram que a fragmentação de seu povo fosse uma escusa para que ele abrisse mão, integral ou parcialmente, de sua identidade e se inserisse no modo de vida cristão português. A comunidade judaica necessitava de um território e não de um novo modo de vida, que de uma outra norma de orientação moral. Eles já possuíam o judaísmo, que era o eixo orientador de suas vidas e disseminador de suas crenças, que diziam que um dia os judeus formariam uma nação governada por um grande líder. A crença nas profecias do Talmude era a esperança que os sustentava diante de todas as adversidades da vida prática. Os judeus portugueses assumiam a sua identidade de diferentes dos demais ao residirem nas judiarias, e as acusações vexatórias fertilizaram quando havia essa reclusão, como, por exemplo, a acusação de tramarem o assassinato de cristãos.

Os judeus identificavam-se uns com os outros, tanto por terem consciência de que eram diferentes daqueles que estavam fora de seu grupo, no caso os cristãos portugueses, como pela similaridade entre si, que dava a coesão necessária para que a comunidade se identificasse dentro e fora de si. A identidade judaica era reconhecida tanto que a diferenciação, por parte dos cristãos portugueses, ficou só no plano teórico, mas existiu também na prática. O que se passava em Portugal quando ocorria alguma onda de massacre a judeus baseava-se no conflito de identidades.

Um outro fator preponderante na identidade judaica, era a crença nas profecias bíblicas do Velho Testamento condizentes ao seu povo. O consolo para o judeu estava no porvir. A esperança era uma das marcas da sua identidade.

Assi que trebulação sobre trebulação vera. Espada temestes vos outros espada trarei sobre vos diz o Señor, e nhu escapara com fugida, ynda que trabalhe por escapar. Crueis foram estas sentenças O Señor, e sobre ysso. Com razoes treedoras me acarearom (ao degoleo). E nam contecerom (meus filhos) os pensamentos (do ymigo) nem entenderom seu concelho pera se confirmar esta tua profecia ysayahu. Perecera a sabiduria de seus sabios e o entendimento de seus prudentes se escondera entam. (*C.T.I., Dialogo Terceiro*, p. 25, § 3)

A vingança remete também a sua esperança; vingança sobre todos aqueles que cometeram injustiças contra o povo judeu, mesmo que a injustiça tenha sido cometida há milênios, e a crença de que a profecia de glória e vingança se cumprirá é muito convicta na vivência do judeu praticante do judaísmo.

Numa situação como esta, o indivíduo poderia assumir uma outra posição por estar, logicamente, passando por uma situação de risco. Ao se ver defronte à morte, ele poderia assumir uma nova posição que colidiria com sua identidade. Em determinados momentos, seja de perigo, seja de favorecimento próprio, um indivíduo pode assumir diferentes identidades, entrando em conflito, mas isso é mais evidente na sociedade moderna. Entretanto, não eximimos da

comunidade judaica portuguesa que aconteça tal fato. Destaca-se, neste sentido, as pregações veementes de mestre Paulo de Braga, em 1481. Este frade pregador era um judeu convertido ao cristianismo, portanto, um cristão-novo. Nenhuma surpresa quanto a isto se não fosse o fato de ele fazer discursos inflamados contra os judeus. Seus pronunciamentos em perseguição aos antigos comungadores de fé eram tão violentos que receberam duras críticas por parte de D. Afonso V. Mesmo que tivessem sido verificado vários casos de conversões de judeus ao cristianismo em Portugal, o que parece inédito neste fato é o comportamento deste ex-judeu. Na carta régia de 26 de Janeiro de 1481, enviada ao deão e cabido da Sé de Braga, verifica-se a queixa feita pela comuna judaica desta cidade contra o eclesiástico:

Nos Elrey vos enviamos muito saudar. Fazemosus saber que a comuna dos judeus dessa cidade de Braga nos enviaram dizer como a requerimento de mestre Paulo, pregador, eram constrangidos que fossem a suas pregações. E os faziam lla hir per força. E que o vigairio mandara so pena descumunham aos chisptãos que nom conversassem com os judeos que as dictas pregações nom fossem nem lhes desem foguo nem logar a outras muytas opresoees que lhes per esta causa eram feictas. (A.D.B., *Cartas Régias*, tomo I, nº 22. Apud: BAQUERO MORENO, 1990, p. 147)

Este fato deu-se justamente num período de bastante conturbação no reino português, quando a entrada de judeus expulsos de Castela, cuja entrada foi autorizada pela Coroa portuguesa mediante um pagamento *per capita*. Com a atitude de mestre Paulo e a rejeição com que o povo português recebeu os judeus castelhanos, estabeleceu-se um forte sentimento de estranhamento na mentalidade dos originais do reino, que se amparava em várias acusações, chegando ao ponto de os judeus serem acusados de desestabilizar a política econômica de Portugal (BAQUERO MORENO, 1990). A população pressionava a corte para tomar atitudes firmes quanto a esta situação, denotando um certo receio em relação à capacidade do poder central de resolver tais situações. Havia também a acusação de que os judeus castelhanos traziam para o reino português “*maas erezias*”, o que era um acréscimo às cobranças da população cristã de uma postura mais rígida e intransigente.

Outro aspecto importante e bastante significativo do caráter identitário judaico é a sua não aceitação do Cristo, símbolo do Cristianismo. Pelo fato de os judeus até os dias atuais esperarem seu salvador, que lhes libertará de todas as injustiças e será o seu governante por excelência, denota-se aqui vestígios de uma imutabilidade que se apóia no fator religioso, ou seja, uma crença que influencia diretamente o aspecto político desta nação. Mencionar este aspecto imutável da identidade judaica, talvez possa parecer que estamos empunhando a bandeira do essencialismo. A identidade tem como premissa sua constante construção, ou seja, ela sofre no decorrer do seu processo de arquitetura uma mutabilidade que denota a sua não estatização no tempo e no espaço. No processo identitário, há também fixações, e não somente fluidez e volubilidade. O grupo ou o indivíduo necessita de marcas identitárias que permaneçam em toda a sucessão de mudanças, do contrário não se poderá determinar quem é quem, formando-se uma verdadeira metamorfose transeunte, na qual não há um porto seguro. (MEIER, 1989)

Apesar de as identidades serem bastante definidas e delineadas no período medieval, mais do que nos tempos atuais, isso não nos autoriza a limitá-las, como muitos pensam, a este espaço-tempo. Talvez por não estarem em contato com vários grupos e culturas, numa dimensão mundial, como o proporcionou a globalização atual, muitos até concordem com esta linha de pensamento. Entretanto, se a mutabilidade do caráter identitário não pode ser vista de forma nítida no meio social, então devemos direcionar o olhar para um aspecto que marcou a comunidade judaica por séculos, ou seja, o seu nomadismo. Ao longo de toda a Idade Média, e também de tempos posteriores, até sua permanência definitiva no atual Estado de Israel, o povo judeu sempre foi marcado por sua dispersão pelo mundo, e talvez este seja mais um aspecto da identidade judaica medieval.

Ao mudar de um território para outro, parte deste povo - a comunidade judaica portuguesa - teria de realizar um novo período de adaptação, não só ao clima e às condições físicas do território português, como também uma adequação às leis, normas, costumes, enfim, ao modo de vida daquela região. Contudo, esta adequação não significa dizer que os judeus se descaracterizariam enquanto tal. Eles assimilavam os aspectos da cultura local sem, no entanto, contradizer a sua identidade. Mas também os cristãos portugueses reconheciam os seus pares; eles possuíam um arquétipo de identificação que distinguia o comum do incomum. Assim como os judeus portugueses tinham uma solidariedade religiosa identitária que os unia, os cristãos portugueses também possuíam sua forma de identificação que passava pelo crivo religioso e que fazia com que grande parte deles não conseguissem conviver pacificamente com o diferente.

Portanto, esta adaptação à qual os judeus se submetiam era o fator prenunciativo de que a identidade judaica sofreria uma nova mudança. É claro que esta mudança não se dava de forma instantânea e nem freqüente. Ela era casual, conforme o elemento deflagrador ocorreria o efeito de se ter uma nova roupagem identitária. Pensamos que esta seja também uma característica comum às identidades atuais, em que as marcas de um grupo ou de uma nação podem estar sujeitas a mudanças decorrentes de um determinado acontecimento. Mas esta mudança também pode ser situacional, ou seja, de acordo com as circunstâncias de um momento específico o grupo identitário assume uma nova posição. Não estamos aqui fazendo nenhum tipo de determinismo qualificativo, pelo contrário, estamos atribuindo mais um emblema distintivo ao caráter identitário. Se às identidades da época atual possuem um dinamismo próprio em sua forma de apresentação, as identidades do medievo não eram diferentes, principalmente a judaica. Entretanto, seu caráter dinâmico se apresentava de maneira mais lenta, o que as torna mais suscetíveis de serem identificadas pelos pesquisadores, uma vez que o período de mudanças se dá em centenas de anos.

A mundialização iniciada no século XV proporcionou um aceleração do carácter dinâmico das identidades, realizado pelos novos meios de comunicação criados pelo homem. Entre as diversas opiniões de quando se iniciou esse processo, apoiamos-nos naquela que busca se aportar no período das grandes navegações, não porque se havia feito contato com novos continentes, mas porque a partir deste momento ímpar teve início a integração entre todas as partes do mundo. Nunca numa época anterior o homem teve o conhecimento de como era o planeta e que existiam outros povos e continentes além da Eurásia. O termo “global” agora era totalmente adequado e discernível por todos aqueles que estavam incluídos no globo. Entretanto, a mundialização não se define só nisto. Através dos meios de comunicação e das naus que cruzavam os oceanos, o mundo estava ficando “menor” e mais perto de todos. Produtos e pessoas que transitavam pelos continentes agora eram mundializados, e sem dúvida os meios de comunicação e de transportes foram fatores preponderantes e primordiais no processo de transnacionalização.

O fato de Portugal ter sido um dos primeiros a se lançar na empreitada dos descobrimentos se deveu em muito à grande atividade intelectual que os judeus da Península Ibérica tiveram, destacando-se o campo da astronomia, com a concepção de que a terra é esférica e com instrumentos para navegação em alto mar. A comunidade judaica peninsular teve uma contribuição significativa também na tradução de obras da língua árabe para o hebraico e outras línguas, como também na elaboração e aperfeiçoamento das tabelas astronômicas árabes. O judeu convertido Hermano Contractus (século XII) escreveu em latim a obra *De mensura astrolabii*, que trata do astrolábio plano, instrumento utilizado nos grandes descobrimentos pela náutica portuguesa; João Hispanus (século XII), outro judeu convertido, deixou um legado intitulado *Prática do Astrolábio*; Jacob ben Makir, ou Profatio, escreveu em 1288 um tratado a respeito do quadrante com cursor, traduzido para o latim; Ibn Erza (século XII) escreveu a obra

Genera astrolabii duo sunt, na qual analisou dois tipos de astrolábios, o plano e o esférico; Jacob al-Carsono (século XIV) escreveu um estudo sobre astrolábio em latim e em hebraico; Ben Gerson, no século XIV, redigiu *De instrumenta revelatore*, no qual trata de um instrumento para medição de distâncias chamado *Báculo de Jacon*, que originou a balestilha⁵, utilizada pelos descobridores quinhentistas. (CARVALHO, 2003)

Alguns judeus portugueses e espanhóis se destacaram com contribuições e participações diretas nos grandes descobrimentos. O mais famoso entre eles foi Abraão Zacuto (1452-1515), que juntamente com outros astrônomos judeus se empenhou no estudo das Tabelas (efemérides). Zacuto elaborou também um livro de previsão de eclipses. Ao ser expulso da Espanha em 1492, juntamente com seus correligionários, estabeleceu-se em Portugal, onde se tornou astrônomo real de D. João II e de D. Manuel I. Suas contribuições não pararam por aí ele desenvolveu ainda um astrolábio de metal, vindo a modernizar os que existiam na época, fabricados em madeira. Reformou também as Tábuas Alfonsinas⁶. Estes dois instrumentos foram utilizados por Vasco da Gama na sua viagem às Índias. Um aluno de Zacuto em Salamanca, José Vizinho, da comunidade de Covilhã, foi médico e cosmógrafo de D. João II, tendo elaborado tabelas de declinações solares que proporcionaram viagens marítimas ao sul do Equador e, juntamente com Zacuto, organizou o Regimento das Navegações portuguesas. (CARVALHO, 2003)

Mestre João Faras, provavelmente um dos astrônomos da esquadra de Cabral, em 1500, foi o responsável por redigir um documento sobre o céu do hemisfério sul. Mestre João teve importância significativa na expedição de Pedro Álvares Cabral à Índia, dando a localização da região através da cartografia e da astronomia. Também foi o responsável por nomear a

⁵ Era um instrumento utilizado pelos navegadores para observar a altura dos astros.

⁶ As Tábuas Alfonsinas (1252-1256) se constituíam numa série de trabalhos astronômicos de vários autores judeus que foram organizadas por R. Isaac Ibn As'id e Judah b. Moshe Cohen.

constelação conhecida como Cruzeiro do Sul. Acredita-se que havia outros judeus na frota de Cabral além de mestre João. Seriam eles Gaspar de Lemos e Gaspar da Gama. Gaspar de Lemos trabalhou como intérprete na expedição, foi comandante do navio de mantimentos e o responsável por anunciar ao rei D. Manuel I a descoberta da nova terra. Gaspar da Gama trabalhou na expedição de Cabral como intérprete e foi o primeiro a pisar no Brasil e na Índia, tendo trabalhado também como intérprete entre Cabral e Samorim⁷. (CARVALHO, 2003)

Pedro Nunes (1502-1578), cristão-novo membro da Ordem dos Cavaleiros do Hábito de Cristo, deu grande contribuição à matemática (geometria, álgebra e astronomia) e às descobertas geográficas com seu *Tratado em Defesa da Carta de Marear*. Traduziu também o *Tratado da Esfera*, de João Sacobrosco, a *Teórica do Sol e da Lua*, de Jorge Purbáquio, o *Livro I da Geografia*, de Cláudio Ptolomeu. Nas obras *Tratado de Certas Dúvidas de Navegação* e *Tratado em Defesa da Carta de Marear* Nunes analisou as linhas do rumo, conhecidas como loxodromias, que se encontravam nos mapas portulanos, assim como as cartas hidrográficas planas e do regimento da altura. Nunes teve ainda participação na construção do quadrante de 45 de graus e inventou o nônio, um instrumento que mede as frações do grau e, juntamente com o astrolábio, auxiliou as naus portuguesas. (CARVALHO, 2003)

Os judeus contribuíram com inovações tecnológicas e, ao mesmo tempo, se favoreceram delas para tornar possível a sobrevivência da comunidade e da cultura judaica. Eles contribuíram com seus conhecimentos de ciência náutica e também com seu capital para que Portugal adentrasse a modernidade e, desta forma, se iniciasse a mundialização.

Os judeus portugueses são, portanto, um dos primeiros grupos identitários a se incluírem no processo de mundialização quando se dá a sua expulsão do reino português, no final do século XV e início do século XVI. Ao buscarem refúgio na Itália, em Flandres, na África e no

⁷ Samorim era como os portugueses chamavam o *Samutiri*, título dado aos soberanos de Calicute entre os séculos XIV e XVIII. Samutiri Manavricaman Rajá foi o monarca que recebeu a expedição de Pedro Álvares Cabral.

oriente, muitos atravessaram o Pacífico e se refugiaram no Brasil e na Ilha de Manhattan (Nova York), tentando se estabelecer em um novo lócus ou, melhor dizendo, no Novo Mundo. Com isso, a globalização foi a responsável por proporcionar uma nova mutabilidade no caráter identitário judaico. A dialética da mudança-permanência entrou em um estágio de aceleração. Portanto, os judeus são atores principais neste processo que os beneficiou, oferecendo um leque de possibilidades para que seu grupo identitário pudesse ser aceito pelos outros dentro de um território desconhecido. O aceleração das mudanças já iniciava ali uma certa fragmentação da identidade, que poderia ser constituída de várias facetas distintas, mas não contrastantes.

CAPÍTULO 2

TENSÕES E INTERAÇÕES ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS NAS CIDADES MEDIEVAIS PORTUGUESAS NO FINAL DO SÉCULO XV

A conduta dos judeus corresponde na maior parte dos lugares à dos cristãos; quando os cristãos de uma cidade são depravados, os judeus também o são.

Livro dos Devotos

Este capítulo tratará da convivência e das interações entre judeus e cristãos portugueses, relações estas que, até a metade do século XV, nortearam-se por uma conduta de relativa pacificidade, o que se contrapôs aos constantes *pogrons* que esta comunidade sofria no restante da Europa. Este ambiente favorável aos judeus portugueses começou a sofrer mudanças a partir do assalto à judiaria Grande de Lisboa, e as tensões se intensificaram com a migração dos judeus espanhóis devido à Inquisição que se instalou no reino católico de Castela a partir de 1480, com os reis Fernando e Isabel.

As violências contra a comunidade judaica, tanto portuguesa como de outras regiões da Europa, eram influenciadas diretamente por um imaginário popular permeado por uma demonologia fantástica, que representava os judeus com várias imagens: servidor de satã, atributos antropomórficos semelhantes ao diabo e a feiticeiras, ou seja, judeus chifrudos, com orelhas de porco, barba de bode, rabo e com odor mefítico (*foetor judaicus*)⁸; a associação do *sabbat* das feiticeiras com o dia de descanso sagrado na cultura judaica era também alvo de

⁸ Existia uma crença medieval de que os judeus utilizavam o sangue de cristãos para retirar de si um suposto odor fétido (*foetor judaicus*), que advinha da sua vida pecaminosa, pois os cristãos tinham o odor da santidade.

acusações dos cristãos (FONTETTE, 1990). Essas e outras imagens representativas dos judeus que circularam no medievo contribuíram de forma significativa na construção do anti-semitismo português, que teve uma manifestação mais contundente no final do século XV. Imagens que influenciaram na tentativa de afastamento desta minoria tanto de cargos públicos como da relação com os cristãos.

2.1 Imagens sobre os judeus portugueses

Sob variadas formas, os judeus foram marcados por vexações e atos que os cristãos desaprovavam e que foram assimilados a sua imagem identitária ao longo de todo o medievo. Entretanto, este grupo, assim como vários outros que sofreram perseguições neste período, possuíam peculiaridades que não eram entendidas nem tampouco respeitadas. Quando há desconhecimento total ou parcial sobre um grupo que convive em seu meio, a tendência é estabelecer parâmetros de diferenciação e preconceito para com esta minoria. Eles são os outros, peremptoriamente definidos na antítese física do eu, o que significa dizer que os judeus se constituíam numa ameaça para à população cristã, a maioria, e por isso a utilização dos estereótipos foi tão comum. (RICHARDS, 1993)

As minorias foram visivelmente marcadas pelos estereótipos. Este é um meio de nortear uma possível desordenação, impondo, portanto, a ordem, definindo o eu e atribuindo qualidades aos temores. Quase todas as sociedades, modernas ou antigas, criaram estereótipos. Estereótipos formam um conjunto rudimentar de representações mentais do mundo humano. Eles perpetuam um sentido necessário dessa diferença entre o eu e os outros. (GILMAN, 1985)

Deste modo, as ameaças à estrutura social constituída ou à estrutura ideológica existente acarretaram o surgimento de estereótipos negativos que corporificavam a ameaça e tornavam o suposto perigo iminente. A figura do judeu era imanente do diferente, e essa diferença era o principal motivo da desestabilização do controle e da ordem.

Uma conceituação que está ligada à idéia de estereótipo é o conceito de estigma. Pensando este conceito numa relação entre atributo e estereótipo, pode-se inseri-lo nesta discussão, ou seja, pode-se pensar este atributo como características que são relacionadas às imagens dos judeus na Idade Média e, conseqüentemente, como características de sua crença, que é o cartão de visitas para o reconhecimento de um judeu, esteja ele onde estiver. Estes atributos, no entanto, ao mesmo tempo, que estigmatizavam a comunidade judaica portuguesa, serviam para confirmar a normalidade do cristão português. Portanto, os atributos do judeu que estavam ligados ao seu modo de vida peculiar e que se inseriam na sua religiosidade não eram desonrosos (GOFFMAN, 1988). Entretanto, sob o olhar da doutrina cristã, que concebia toda forma de crença diferenciada da que a Igreja Católica ensinava como heresia, o judeu era no mínimo um pecador que vivia absorto em suas crenças hereges.

O atributo estigmatizado funcionava como uma bússola para as relações entre judeus e cristãos portugueses, na medida em que o estigma tem a tendência de fazer delimitações e colocar fronteiras entre dois grupos diferentes. Essa delineação que o cristão fazia, que é comum a todos aqueles que são estigmatizados, constituía as varias discriminações que reduziavam cada vez mais as chances de uma convivência pacífica e também, num certo sentido, reduzia o tempo de vida. A partir do momento em que as diferenças eram estigmatizadas e se transformavam em discriminações, as chacinas tornavam-se parte da realidade dos judeus, ocorrendo por longos espaços de tempo e funcionando como estopim para justificar sua perseguição. Um exemplo

bastante justificável para realizar essas matanças na Baixa Idade Média, em Portugal e em outras partes da Europa, foi a propagação dos surtos epidêmicos ou pestíferos.

A difusão das epidemias e da Peste Negra no século XIV concatenou com um cenário bastante peculiar na Baixa Idade Média. A população européia assistia à ramificação das novas rotas de comércio, que se expandiam para diferentes direções; o império Mongol mantinha toda a Ásia, do Mar da Japão à Anatólia, sob seu poderio, proporcionando uma relativa paz, que favorecia o desenvolvimento do comércio naquela região; os povos cristãos e muçulmanos continuavam na sua acirrada disputa religiosa, que, entretanto, já perdia território para a questão do comércio; a rivalidade entre a Cristandade ocidental e oriental cada vez mais enraizava seus atritos doutrinários e dogmáticos, mas não impedia que houvesse circulação de mercadorias entre os dois mundos; junto a esta expansão do comércio está a expansão urbana e cultural, em que as grandes cidades, responsáveis pela passagem das rotas de comércio, estavam infladas, vivendo o apogeu do Renascimento das artes.(SILVA, 1973)

Todo este panorama representa um novo momento histórico pelo qual a Europa passava, ou seja, a mundialização. O aumento demográfico era interrompido de tempos em tempos por graves crises, que causavam um grande número de óbitos. No momento em que surgiram, as epidemias causaram uma certa confusão mental nas populações atingidas, fazendo surgir a pergunta: por que isso está acontecendo? Entre a população mais culta, as teses que melhor explicavam este fato eram duas: a primeira era de ordem celeste, uma desconfiguração dos astros, terremotos, etc; a segunda era de ordem terrestre, por corrupção do ar, envenenamento das águas, entre outros. Para a população em geral, menos instruída, estas moléstias nada mais eram do que castigos vindos do céu ou uma permissão divina para que Satã espalhasse o mal entre os homens. Como o diabo era o gerenciador dessas catástrofes ele necessitava de agentes que o ajudassem a propagar suas conseqüências devastadoras, ou seja,

poluir o ar e contaminar as águas. Com isso, os indivíduos que ele poderia aliciar para este trabalho seriam aqueles que viviam sob a insígnia da escória da população: leprosos, bruxas, muçulmanos e sobretudo judeus. Está colocado o seu papel de bode expiatório.(POLIAKOV, 1979)

As acusações de heresia e de conluio com o diabo foram concatenações freqüentes que se fizeram dos judeus e de outros grupos ao longo do medievo. Com isso, houve uma grande difusão de mitos antijudaicos, e o que mais se destacava entre eles e que teve maior efusão foi o mito do crime ritual, que constituía na alegação de que o judeu matava os cristãos para obter o sangue que seria utilizado na produção de pães ázimos para a realização da Páscoa judaica, *Pessach*⁹. Outros mitos surgiram ao longo da Idade Média, como o da derrocada da Cristandade e o envenenamento dos poços, mito este que surgiu na França no início do século XIV e que apresentava os judeus e os leprosos num acordo para realizar tal ato.(FELDMAN, 1999)

O fato de judeus castelhanos terem entrado em Portugal em 1492 e a chegada da peste no mesmo ano e no posterior, foram de uma coincidência infeliz e que causou grandes perdas humanas. Para os cristãos não havia coincidência, mas sim uma causalidade inevitável que não havia outra forma de explicar, principalmente com o agravante de a incidência de mortos ser maior entre os cristãos do que entre os judeus. A população encontra uma forma de amenizar o seu ódio perseguindo e matando aqueles que eles consideravam os responsáveis pela difusão do mal. Este fato agrava substancialmente o processo de expulsão dos judeus do reino iniciado por D. João II, pois o clima de instabilidade aumentou bastante, o que certamente causou um desconforto político muito grande na governabilidade de Portugal, principalmente se pensarmos no projeto de união das duas coroas da Península Ibérica, um sonho antigo do reino castelhano.

⁹ A Páscoa judaica realiza-se no mês judaico de nissam nos dias 15 a 21, que corresponde a março-abril do calendário cristão. A festa tem como símbolo para os judeus, sua saída do Egito e, para a celebração dessa memória, os judaizantes comem pão ázimo, ou asmo, que é o pão sem fermento. (Bíblia, 1994)

Entretanto, a população possuía um imaginário carregado de religiosidade e de idéias pré-concebidas a respeito desta comunidade, imaginário que tinha como representação do judeu as seguintes imagens: “judeus pérfidos”, “ladrões pérfidos”, “judeus maus e traidores”, “filhos do diabo”, “judeus perversos”, “judeus desleais”, “judeus renegados”, “nação pérfida e perversa”, “pérfidos e malditos aleijões”. (POLIAKOV, 1979, p. 108)

A predisposição que os judeus tinham para se manterem isolados era de uma certa forma um fator de coesão dentro do grupo, essencial para a manutenção da unidade interna, mas que depois foi encarada pela sociedade cristã como necessária para estabelecer os limites concedidos aos judeus para viverem dentro do seu espaço. Com isso, agrega-se mais uma característica ao emaranhado que se forma a respeito dos estereótipos dos judeus medievais que, além disso, eram concebidas como avaros, vingativos, covardes, usurários, duros, teimosos, de espírito irrequieto e semeadores de discórdias (PEDRERO-SÁNCHEZ, 1994). Fora do grupo era isto que significava ser judeu, uma imagem distorcida e repleta de preconceitos comuns àqueles que querem distância daquilo que lhes incomoda.

O cristão, desta maneira, estava “vendado”, levado pela fantasia que arrastava o imaginário para além da representação do judeu. Essas formas de representação diabólica dos judeus se transformaram em ideologias que perduraram do medievo até os tempos atuais, dando um sentido tão deturpado do real material quanto do real imaginário. Esse imaginário coletivo, social e histórico contribuía para que os cristãos agissem da forma como concebiam os judeus. (LE GOFF, 1994)

Portanto, o que a população de Portugal não compreendeu foi que a abertura do espaço português favoreceu a entrada de agentes portadores de doenças infecciosas e a grande concentração populacional dos centros urbanos, principalmente Lisboa, fez com que a catástrofe tomasse dimensões ainda maiores. Como Lisboa dependia muito de atividades que estavam

ligadas intrinsecamente ao fluxo de pessoas e bens, pode-se perceber ela funcionou como matriz disseminadora e receptora de surtos de Peste Negra para o restante do território (RODRIGUES, 1993). A doença era provocada pelo bacilo *Pasteurella pestis* – ou *Bacillus pestis* e também pelo *Yersinia pestis* – disseminada por roedores, sendo transmitida para o homem através das pulgas advindas dos ratos contaminados (SILVA, 1973). A disseminação tornava-se mais grave devido às más condições de higiene das cidades européias. O acúmulo de lixo nas ruas e medidas sanitárias precárias tornavam o ambiente propício para a proliferação de ratos, juntava-se a isso a falta de higiene da população com os alimentos.

Judeus e cristãos viveram na mesma cidade, mas o fato de as conseqüências epidêmicas não afetarem com grande incidência a comunidade judaica devia-se à constante preocupação deste grupo com a higiene pessoal fato que se deve, principalmente, aos preceitos mosaicos reunidos na Torá, em que há toda uma preocupação com a higienização do corpo, sustentada na idéia do puro e do impuro. Havia uma preocupação de purificação que ia desde quando a mulher concebia e também quando tinha o seu fluxo menstrual, passando pela despurificação quando um casal mantinha relação sexual e chegava até mesmo às leis dietéticas, as quais restringiam a ingestão de animais como camelo, coelho, lebre, porco; dos animais marinhos, excluía-se todos aqueles que não possuíssem barbatanas e nem escamas; das aves, eram abomináveis a águia, o falcão, a gralha, o pelicano, o abutre, o morcego, a cegonha, a garça, o avestruz etc; também estava incluída na lista uma variedade de insetos e animais quadrúpedes que andam sobre a planta dos pés (Levítico 11-15).

Entretanto, a população cristã estava vendada pelo ranço de um imaginário social que orientava uma visão exótica sobre essa minoria, disseminada sobre o senso comum como a imagem de um judeu odioso, que era suportado pela relação que possuía com a Coroa. Com isso, o imaginário que a população portuguesa cristã desenvolvia sobre essa minoria era a tradução da

sua imagem refletida nos olhares com que eles os contemplavam (CERTEAU, 1995). Do mesmo modo que os cristãos criavam uma imagem do judeu, ele também mostrava a sua, pelo menos no que diz respeito à convivência com minorias e com o diferente, ou seja, uma imagem de intolerância, sentimento que hibernava e surgia por alguns estopins, como nos dias de pré-dica ou quando os cristãos reviviam a Paixão de Cristo e o fervor religioso reaviva-se e resultava em matanças sumárias, os *pogrons*. (AZRIA, 2000)

O estabelecimento dos sinais fez com que essas chacinas se tornassem mais graves. Como já foi dito, a determinação do IV Concílio de Latrão, em 1215, todos os judeus deviam usar um sinal que os distinguisse dos cristãos. Não foi especificado o tipo de sinal que deveria ser usado. Na França, Espanha e Itália, o distintivo era um círculo costurado sobre as roupas (a *rouelle*). Nas regiões alemãs, o barrete (chapéu) pontiagudo era um distintivo comumente usado e, juntamente com a barba grande, eram as principais características utilizadas para representar uma imagem pejorativa dos judeus.

A forma do sinal variou ao longo do tempo. D. Afonso IV (1325-1357), por exemplo, determinou que todos os judeus usassem um sinal amarelo no chapéu. Entretanto, esta lei não estava sendo respeitada por muitos judeus, e cidadãos cristãos portugueses foram ao Rei D. João I (1385-1433) reclamar que uma boa parte dos judeus sob a autoridade do monarca estava desobedecendo à lei instituída por D. Afonso IV, não trazendo consigo os sinais que deveriam usar e, quando os utilizavam escondiam-nos, de modo que não se percebia se eram judeus ou não. Tentavam, até mesmo, enganar os cristãos, colocando duas ou três pernas nas estrelas que ficavam nos chapéus, fazendo com que ficasse confusa a diferenciação.

Aqui surge uma questão. Ora, se os judeus escondiam os sinais e os cristãos não sabiam distinguí-los, duas indagações surgem: uma seria que a minoria judaica, e nisto nos referimos somente aos homens judeus que circulavam pela cidade, não estava usando os sinais

que a identificavam, os quais já citamos anteriormente; a outra seria que, como eles não estavam usando outros sinais, eles se encontravam num grau de miscigenação cultural muito grande para que, sem o símbolo da estrela, os cristãos portugueses não conseguissem distingui-los. Portanto, diante dessa situação, D. João, em 20 de fevereiro de 1429 na cidade de Évora, criou uma nova marca simbólica para que a distinção ficasse mais visível e de fato fosse usada. Os judeus foram obrigados a usar uma estrela vermelha no abdômen.

O dito Senhor estabeleceo, e pouse por ley, que todos los judeus do seu Senhorio tragam signaaes vermelhos se seis pernas cada huu no peito a cima da boca do estamago; e que estes signaaes tragam nas roupas, que trouverem vestidas em cima das outras; e sejam os signaaes tam grandes, como o seu seello redondo; e que os tragam bem descubertos, de guisa que pareçam. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 86, § 1)

As punições eram as seguintes: aqueles que não estivessem portando o sinal perdiam as roupas que estivessem vestindo e ficariam presos o tempo que o rei desejasse; agora, se algum judeu fosse encontrado com um selo menor (a documentação não nos informa o tamanho nem do símbolo imposto por D. Afonso IV e nem por D. João, o que ela nos informa é que a estrela vermelha deveria ser tão grande quanto o selo redondo) do que fora estabelecido, no fundo da boca do estômago ou encoberto, ele deveria perder sua roupa e ficar quinze dias na cadeia. Mas, diante das desobediências, essa lei pode ter se tornado letra morta.

O que essas infrações podem nos oferecer como representação, ou seja, o que está por trás dessas desobediências à lei régia, permite uma leitura maior, sobre o ato de simplesmente não usar ou tentar titubear uma marca imposta, uma vez que os judeus representavam uma minoria que nunca foi bem vista, taxada como “portadora do mal” e que quando ocorria um desastre de grande porte, um período de fome, pestes (Peste Negra) e conspirações a culpa incidia sobre ela. As mazelas da sociedade medieval vinham acompanhadas de acusações e as

minorias eram os atores perfeitos, dentro do cenário dos excluídos, para serem responsabilizados como os responsáveis por estes males.

No final de 1449, Lisboa assistiu a uma das mais graves afrontas à comunidade judaica. A população, num levante, assaltou a Judiaria Grande de Lisboa. Entre os principais artigos que foram espoliados se destacam os tecidos vindos de diversos países, que despertaram a cobiça dos criminosos. Entre eles os panos da Irlanda, o tecido de “Frisas”, o pano “Estycia” e os tecidos de Gales, a étamine, os panos pardos, verdes e azuis. Além de espoliarem o dinheiro dos judeus, também foram roubadas algumas peças de vestuário como camisas, “saíos”, faldrilhas, etc. D. Afonso V, no alvará enviado em 24 de novembro de 1450 ao regedor da Casa do Civil de Lisboa, mostrou seu desapontamento com o fato ocorrido.

Bem sabees o mal e dano que foy feito aos judeos hy moradores o quall se fez per mingua ou negrijência dos que entom em a dicta cidade foram presentes que o bem poderam tolher. E em todo arredar se quiserom e alguus o fizerom se pera ello forrom avisados ou requeridos e porque o dicto mall e dano asy aconteço por nom seer esguardado nem proueudo com deuja. (A.N.T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, Livro 37, fol. 20. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 123)

Na mesma carta, D. Afonso V pede que os judeus sejam protegidos, pois com isto a honra e o nome da cidade estariam sendo preservados.

Porem nos por uos avissar e tolher que cousa tem feea e tam contrajra a nosso seruiço e ao bem dese cidade jamais nom aconteça vos mandamos que daqui em diante esguardees beme nom consentares nem leixees pasar per algua maneira que se moua nem faça nem hordene cousa que seja destroyçom mall roubo perda ou dano dos dictos judeus”. Sobre a proteção “a qualquer tempo e ora que for compridoyro asy como a homees que em espiçiall teemos em nossa guarda E defenssom E a que queremos que nom seja feicto desaguissado nem enpençimenta pois sob nosso regimento viuem”. D. Afonso V complementa com a seguinte afirmação “fazendo vos asy farees o que per naturall e justa rrazom soees a nos obrigados E o que deuem fazer os que desejam noso seruiço e amom proueuto honrra da dicta cidade e boo nome della. (A.N.T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, Livro 37, fol. 20. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 123)

O assalto à judiaria provocou a morte de alguns que ofereceram resistência. D. Álvaro, Conde de Monsanto, prestou ajuda, juntamente com alguns homens armados e oficiais de justiça, conseguindo com muito esforço reprimir o tumulto. D. Afonso V estava em Évora quando o fato ocorreu, foi comunicado por Pedro Gonçalves, seu secretário, e logo retornou a Lisboa, onde começou a apurar os fatos e a punir com bastante rigidez os culpados. Porém, a insatisfação foi tão grande contra o monarca (e isto corrobora a nossa constatação de um aumento cada vez maior, no final do século XV, de um sentimento antijudaico), que o monarca voltou atrás em sua decisão.

E posto que muytos dos moradores da dicta cidade de culpa do dito malefício per aueto comssentimento ou negligência de o poderem tolher se nom possam scusar. E os que principalmente som culpados deuessem auer grandes pennas per tam desordeiramente pecarem. Porem sguardando nos ho desejo e amor que teemos a nossos sobiectos e naturaes e como muytos em o dicto malifício foram culpados. Afora alguns certos que seiam declarados. Contanto que da publicaçom dessta nossa carta que sera a dez dias destes mês ataa sassenta dias conthinuados venha cada huu tirar sua carta de perdom na qual lhe seera somente dada penna de dinheiro segundo a culpa em que foy. (A.H.C.M.L., *Livro 2º dos Reis D. Duarte e D. Afonso V*, doc. n.º 33. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 121)

O trecho citado pertence à Carta Régia escrita em 06 de outubro de 1450, na qual D. Afonso V perdoou a pena corporal a todos os infratores, com exceção de três indivíduos, Pedro de Lepe, Pero do Couto, Johan Caraulho. A pena deveria ser paga dentro de sessenta dias para que recebessem a Carta de Perdão¹⁰, quem assim não o fizesse teria *a perdiçom de todos seus beens*, e ainda seria preso e receberia uma pena corporal. Agora, se não fossem encontrados ou não comparecessem *se proçedera aa sua reuelia esso mesmo a perdiçom de seus beens e asy*

¹⁰ As Cartas de Perdão eram feitas logo após a prisão do condenado ou o cumprimento de uma parte da pena. Algumas cartas eram escritas antes da prisão do condenado ou antes da publicação da sentença. As Cartas de Perdão eram apreciadas na região onde ocorrera o crime, ou no Tribunal Régio, durante as reuniões das Cortes. O custo das cartas eram elevados e isso dificultava o acesso às camadas pobres da população. As cartas eram divididas em duas seções: na primeira parte era exposto o relato do requerente, que poderia ou não ser o culpado pelo crime; na segunda parte era escrita a decisão do rei a respeito do pedido de perdão. Somente o monarca podia expedir a Carta de Perdão. (SILVA, 2003)

mesmo condenados a morte que onde quer que em nossos regnos forem achados apilidem sobre elles e os possam matar sem pena alguua. (A.H.C.M.L., Livro 2º dos Reis D. Duarte e D. Afonso V, doc. n.º 33. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 122)

Este assalto à Judiaria Grande (a mais rica de Lisboa) e a ira da população cristã contra os judeus se ampararam, entre outros motivos, no fato de a comunidade judaica ter grande fama de prosperidade, o que vai gerar grandes ressentimentos nos cristãos (BAQUERO MORENO, 1990). Este era um olhar que levava consigo uma idéia equivocada e que se perpetua até os dias atuais, a de que todos os judeus são ricos.

Apesar de não se registrarem, entre 1450 e 1480, grandes conflitos entre cristãos e judeus portugueses, é possível verificar um clima de insegurança, principalmente se observarmos as acusações feitas contra os judeus nas Cortes Régias. Por exemplo, nas Cortes de Santarém em 1451, os procuradores dos conselhos se revoltaram contra a humilhação que indivíduos pertencentes às classes populares estavam sofrendo devido aos judeus estarem usando vestimentas de seda. Outro fato de desestabilização ocorreu nas Cortes de Santarém em 1468, onde foram feitas acusações sobre a falta de costume em que se encontrava o uso da estrela vermelha de seis pontas na vestimenta judaica, prevista na legislação da época.

Os judeus, obviamente, repudiavam o uso do sinal, o que se constata nas várias reclamações que são feitas as cortes de Santarém em 1468 e de Évora de 1481-1482. Esses sinais, juntamente com as roupas distintivas, segundo os monarcas, deveriam ser utilizados de modo a evitar que se misturassem judeus com cristãos. Mas, na verdade, esta postura colocou na mesma balança judeus, prostitutas, mouros, leprosos e hereges arrependidos. Com isso, o distintivo tomou uma conotação pejorativa e negativa, deixando a minoria judaica exposta às violências e discriminações que incidiam sobre eles. Esta, portanto, era a marca da infâmia que separava os santos ou puros, os cristãos, dos impuros e blasfemadores da santa fé, os judeus.

Esta marca da infâmia foi ainda reforçada com a regulação das vestes judaicas. O rei D. Afonso IV restringiu aos judeus o uso de cabeleiras. Anteriormente a esta lei, o cabelo e a barba grandes eram exigências obrigatórias que esta minoria deveria cumprir como modo de distinção. Nas cortes de Évora de 1481-1482, mouros e cristãos acusavam os judeus de andarem em cavalos e mulas, pois eles se ornamentavam com roupas de seda, espadas douradas, toucas rebuçadas e guarnições, tornando-se difícil distingui-los como tais. Entravam na igreja e zombavam do sacramento cristão, deitavam com mulheres cristãs e os rendeiros (arrecadadores de impostos) andavam sem os sinais distintivos por exercerem tal ofício. Visconde Santarém mostra bem esta questão da vestimenta e outras questões que causavam várias inflamações populares:

...quanto aos vestidos dos judeus que ha por bem que seiam daquelles panos da sorte que he ordenado que tragam os outros homees que ham de trazer seda e que nam posam trazem senam vestido çarado e que tragam o sinall destrella acostumado e acima da boca do estamago segundo forma da ordenaçom e que sempre amde descuberto e pareça e quamto ao amdar do caminho que se goarde seu privilegio por se evitar allguuns incomvenientes e perigos que se ia acomtecerom e quamto aa comversaçom com eles que se goarde o que o direito açerqua dello quer e pera se melhor poder fazer elle mandou ora que se recolham todos a viver nas iudarias.(Visconde de Santarém, *Memórias das Cortes, Documentos*, p. 203-204. Apud: Fortunato de Almeida, 1967. v. 1. p. 391)

As atitudes de segregação só fizeram incrementar cada vez mais o sentimento de ódio que a sociedade cristã nutria em relação a esta minoria. Para Jacques Le Goff (1984), a atitude dos cristãos para com esses párias se constituía numa ambigüidade tácita. Ao mesmo tempo em que os admiravam, também os odiavam. A relação com eles se dividia: de um lado a atração, e de outro o medo e o terror. Os judeus eram mantidos à distância, mas fixavam esta distância era fixada com uma certa proximidade, para poder tê-los ao seu alcance. Entretanto, neste distanciamento, a sociedade cristã subjetivamente afastava e segregava os males que ela mesma projetava na minoria judaica, mas não só nela, estendendo-se a todos aqueles considerados

impuros ou excluídos: hereges, leprosos, feiticeiros, sodomitas, enfermos, estrangeiros, etc. (GEREMEK, 1989)

O descumprimento da imposição de usar os símbolos, sobretudo para os judeus, era um mecanismo de defesa, um meio pelo qual em momentos de efervescência, eles pudessem escapar da fúria daqueles que não os aceitavam em seu habitat. O medo da morte e o instinto de sobrevivência mútua da comunidade faziam com que os judeus descumprissem certas medidas régias, que em certa medida eram fruto de pressão da comunidade para que o rei outorgasse, mas que colocariam suas vidas em risco. Se viver separado já era uma marca de bastante distinção (e isto ficou muito claro no caso do assalto à Judiaria Grande, em que fica fácil de se apontar os responsáveis pelo ódio coletivo), andar pelas ruas com um símbolo que evidenciava “quem era quem” era o ápice para que se avistasse aqueles que não eram desejados entre a sociedade dos naturais do reino. Mas esse descumprimento também pode estar associado ao intento dos judeus de se inserirem na sociedade, já que tinham muitas relações econômicas e políticas com ela. O que impedia essa absorção era a rejeição da sociedade cristã, suas práticas religiosas e seu passado. No entanto, a minoria judaica já vivia há muitos séculos no território português, o sentimento de aceitação pela sociedade cristã portuguesa desta minoria era notório, tendo em vista as relações de cunho econômico que os dois grupos mantinham.

A violência praticada contra a minoria judaica não se baseava em fatos, evidências que comprovassem a veracidade de uma atitude violenta de uma parte da sociedade para com eles. Mas os atos de violência que os cristãos portugueses cometiam contra os judeus estavam orientados por uma visão religiosa que repassava para a comunidade a maneira como se deveria ver os judeus e as minorias em geral. Parte da população tinha uma pré- visão daqueles judeus e esta visão, totalmente negativa, alimentava o ódio que se expressava em atos de violência quando ocorria algum evento que subtraísse a normalidade daquela população, e que necessariamente

tinha sua culpa imputada a esta minoria. Com isso, a violência praticada era refletida sim, mas para, os que a cometiam; era algo legitimado; segundo sua orientação moral, era uma atitude correta expurgar o “mal” responsável por desestabilizar seu espaço. Os atos de violência, então, estavam inscritos no lugar de onde eles a praticavam. Neste sentido, o imaginário social é o responsável por indicar onde se deve olhar e como os olhos devem contemplar o que está sendo visto, e com isto o imaginário desenvolve no indivíduo um *exotismo ótico* que transfigura o que é visto na forma em que ele adestrou este indivíduo a “ver”. (CERTEAU, 1995)

2.2 Condutas antisemitas cristãs

O antisemitismo foi e é um fenômeno de longa duração. Um movimento que procurou desde o seu primórdio mostrar o significado mais cruel do prefixo “anti”; significado este que ficava nítido nos atos praticados para designar tal termo. As manifestações antisemitas não possuíam regularidades temporais para se expressarem, mas tinham como ponto comum alguns sinais que eram semelhantes nas regiões em que se sucediam tais fatos: desprezo, calúnias, animosidade, segregação, batismos forçados, apropriação de crianças, julgamentos injustos (incluindo aqui o caso do Tribunal de Inquisição no caso português), pogroms, exílios, perseguições sistemáticas, roubos e saques, ódio declarado ou oculto, degradação social. São todos resultados práticos de atitudes que carregam em si um grau de irracionalidade, sendo uma das manifestações mais latentes quando o antisemitismo sai do seu estado de “hibernação”, o que surge uma questão sobre esses intensos momentos de ódio expressos pelos cristãos portugueses no século XV e, concatenado a isto, a expulsão da comunidade judaica.

Depois de suas raízes fixadas e de todas as relações sociais, econômicas e políticas que se estabeleceram entre cristãos e judeus portugueses, a saída ou o extermínio da comunidade judaica do território luso não poderia causar algum dano? Ao arrancar o joio - o judeu - o trigo - o cristão (fazendo uma alusão à parábola citada por Cristo em Mateus 13:28) -, poderia sofrer abalos ou danos substanciais, principalmente no momento vivido por Portugal, de centralização do Estado e descobertas de novas rotas de comércio. Isso porque os judeus deram grandes contribuições durante este processo pelo qual passava Portugal e também pelo fato de que causaria uma grande conturbação na governabilidade do Reino. Discutiremos melhor este assunto posteriormente, mas o que nos faz refletir é que, se os cristãos, num primeiro momento de estabelecimento da comunidade judaica no território luso (por volta do século VI), não a expulsou, é porque houve uma aceitação, mesmo que involuntária, por parte da população cristã que residia nessa região com essa minoria.

E isto se explica pelo seguinte: desde o século III, quando se verifica o primeiro vestígio da comunidade judaica na Península Ibérica, as leis romanas sancionavam repressões às cerimônias e aos direitos judaicos, até punindo com atitudes que não se repetiu na vivência desta comunidade na Península, que foi a violência contra os cristãos. Mesmo as invasões bárbaras tendo colocado estas leis em desuso, as perseguições contra os cristãos continuavam. Prova disto é que o rei Alarico (484-507) se absteve de punir os judeus de praticarem violências contra os cristãos. Isso mostra e desmistifica a velha idéia que se veicula de que esta minoria, ao longo da Idade Média, foi somente alvo de perseguições e chacinas (*pogroms*), e de que ela não teria cometido atrocidades para se defender ou para se afirmar diante da situação de desigualdade na qual viveu durante a maior parte do período medieval. Assim como existiam leis amparando os cristãos, havia também ordenações que protegiam os judeus, pois as perseguições aos judeus eram da mesma proporção daquelas que realizavam contra os cristãos (PERES, 1929-1931).

Neste período, o Cristianismo estava em formação, suas bases ainda eram insólitas e não possuíam a força de cooptação ou de supremacia sobre os poderes seculares para se impor diante de barreiras e adversidades.

Posteriormente, a Cristandade, já com suas bases estabelecidas, teve uma atitude ambígua no trato com a comunidade judaica. Por um lado, teólogos medievais (como São Bernardo de Clairvaux, fundador da Ordem Cisterciense no século XII) viram-nos como irmãos responsáveis pelos fundamentos que a Igreja Católica tinha àquela época e também como irmãos mais velhos, que conviveram com o símbolo maior da Santa Sé, e por isso deveriam ser protegidos. Entretanto, por outro lado, outra parte da Igreja enxergava-os como ovelhas desgarradas, que não se arrependiam pelo estado ignorância em que viviam.

Com isso, a comunidade judaica foi tratada de duas formas: num primeiro momento eles foram enquadrados na categoria de estigmatizados, sendo levados a um estado de total humilhação para que reconhecessem Cristo como o salvador prometido nas escrituras; em outro, a parcela da Igreja que os defendia tentou arrebatar-los para o seu rebanho. Portanto, havia um sentimento de que os judeus deveriam fazer parte do plano salvífico, no qual a Igreja deveria inserir todos aqueles que estavam longe dos propósitos divinos de salvação, ou seja, todos os indivíduos, sem distinção de raça, cor ou credo. A conversão, do ponto de vista da Cristandade, serviria como testemunho e exemplo, fazendo com que o papel da Igreja se legitimasse como triunfante e verdadeiro no objetivo proselitista ao qual se destinava. Essa posição dicotômica em relação aos judeus deixa claro que a Igreja Católica, ou parte dela, não pregava a extinção total desta comunidade, ou seja, o antijudaísmo cristão, não era dotado do radicalismo e da violência primários presentes no antisemitismo. (AZRIA, 2000)

E seria incongruente, no discurso da Igreja, não agregar o judeu. Primeiro porque Cristo era judeu, assim como todos os apóstolos e a Virgem Maria, ou seja, ao denegrir a

imagem dos judeus, os cristãos estariam, ao mesmo tempo, maculando a si próprios (AZRIA, 2000). Negá-lo seria incorrer no mesmo incidente que o apóstolo São Paulo sofreu antes de sua conversão ao Cristianismo: “Saulo, Saulo, por que me persegues?” (Atos 9:4). Perseguir os judeus era perseguir Cristo. Ele havia deixado o exemplo para que os seus seguidores também o fizessem. Agora, por outro lado, havia a necessidade de testificar que as origens do Cristianismo advinham do Judaísmo e que a doutrina cristã era um prolongamento dos preceitos mosaicos. Por isso, a presença de um judeu foi obrigatória na cerimônia de entronização do Papa até o século XIX. (KUPERMAN, 1992)

Os judeus identificavam como atributos principais no antisemitismo a ignorância e a maldade dos homens e, no contraponto, o antisemitismo se justifica diante da insistência dos judeus em praticarem atitudes condenadas pelos cristãos, como a usura, o deicídio, a heresia (BENARUS, 1937). A razão de um e de outro estava pautada em crenças que acreditavam serem verdadeiras, cada qual defendia aquilo em que acreditava como se fosse a coisa mais justa e correta que se dedicavam a fazer, seja matando, no caso dos cristãos, seja praticando a usura, no caso dos judeus.

O argumento advém dos Evangelhos, em que Cristo aconselhou: “emprestai, sem nada esperardes. Então, será grande o vosso galardão” (Lucas 6:35). A afirmação não se refere a alguma recomendação quanto ao empréstimo a juros. Entretanto, a Igreja Católica no Baixo Império e início da Idade Média, condenou e tratou com todo o desprezo possível aqueles que praticavam tal ato. Clemente de Alexandria, São Gregório de Nazianzo, São Basílio, São Gregório de Nisa, São João Crisóstomo, Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São Jerônimo compartilhavam da idéia de que aquele que praticava a usura colhia sem semear, tomava os bens do próximo e que o rico devia emprestar ao pobre gratuitamente. Com isso, defendiam que a usura era não só contrária à lei divina mas também à lei natural. No século XII, o decreto de

Graciano (*Concordantia discordantium canonum*) e as sentenças de Pedro Lombardo enfatizaram que a usura se caracteriza quando aquele que empresta exige, seja em dinheiro ou em espécie, aquilo que o devedor não pode pagar. Os casuístas do século XIII tinham como preceito que o usurário vendia o tempo, um bem de todos, impropriamente. Já Inocêncio IV (1243-1254), baseando-se na mesma linha de pensamento dos casuístas, vê o usurário como aquele que vende o tempo que pertence somente a Deus. São Tomás de Aquino, baseando-se em Aristóteles, considera que toda a prática de empréstimo, seja ela qual for, se não for gratuito, é pecado, e estará pecando não só aquele que empresta, mas o que pega emprestado também. (DELUMEAU, 2003)

À vista da lei judaica, a usura também sofre reveses. Na Torá, encontra-se uma advertência clara: “se emprestares dinheiro ao meu povo, ao pobre, que está contigo, não te haverás com ele como credor; não lhe imporás juros” (Êxodo 22:25). O livro de Provérbios faz referência a esta prática: “o rico domina sobre os pobres, e o que toma emprestado é servo do que empresta” (Provérbios 22:7). O que se tinha era uma prática usurária proibida entre correligionários, não sendo impedido, portanto, de emprestar àqueles que não eram judeus. (BARBOSA, 1991)

De teu irmão não exigirás juro algum, quer se trate de viveres, ou de qualquer coisa que se empresta a juros. Ao estrangeiro poderás emprestar com juros, porém não ao teu irmão, para que o Senhor teu Deus te abençoe em tudo o que puseres a tua mão, na terra a qual passas a possuir. (*Deuteronômio* 23:19-20)

Corroborados por suas normas de conduta, os judeus que praticavam não se sentiam como criminosos ou pecadores, pois as normas cristãs não lhes valiam como orientação de vida prática. Mas esta prática, que também era realizada pelos cristãos, foi sedimentada ao longo do medievo como um pecado pela Igreja, e encontrava-se plenamente qualificada e severamente reprovada. Os usurários cristãos eram proibidos até de se confessarem e receberem a absolvição.

Aqueles que declarassem que a usura não era pecado, seriam acusados de serem hereges, indo, assim, a julgamento no Tribunal de Inquisição. Tanta severidade, deixa perceber que a prática não era comum somente entre judeus e não era exercida somente por eles, ou seja, o ódio com que se tratava o judeu por exercer esta prática era mais um enquadramento dentro da sobrecarga da rotulação à qual essa comunidade era submetida. (MORAIS, 1982)

No reinado de D. Pedro I (1357-1367), o Justiceiro, um grupo de judeus comerciantes pediu ao rei permissão para realizar contratos com qualquer pessoa. Entretanto, depois que o monarca concedeu essa mercê foram feitas denúncias de que esses judeus estavam descumprindo o acordo que haviam feito, o qual estabelecia que eles poderiam fazer seus contratos mas, se praticassem usura, eles seriam punidos com a pena de morte e teriam seus bens tomados pela Coroa. Essa pena gerou temor entre os judeus que praticavam esses contratos e o medo se justificava, pois havia essa quebra de contrato com a prática da usura e, por isso, eles retornaram ao monarca para pedir amenização da pena. Eles queriam pagar a pena em mantimentos ou em serviços. O rei, então, tomou uma decisão que foi confirmada pelos monarcas do século XV, que diz:

Querendo-lhes fazer graça, e mercê, nom embargando o dito meu mandado, que sobre tal razom foi feito; tenho por bem, e mando, que aquelles Judeos, que minhas Cartas mostrarem, e que ajam de fazer os ditos contrautos, que os façam chaaões, ou desaforados, que nom ponhaõ em elles penas algumas. (*Orden. Afons.*, Liv. II. Tit. 73, § 2)

Depois desta decisão, D. Pedro I estabeleceu como seriam os termos para se firmar um contrato entre cristãos ou cristãs e judeus ou judias:

E daqui em diante esse Judeos, ou Judias quizerem contrautar com Chrisptaões, e Chrisptaãs, seja a ello presente o Juiz, se a ello presente poder seer, ao qual Eu mando que se nom escuse dello, salvo se ouuer alguu embargo tal, per que nom possa a ello seer presente; ca se eu achar que se dello escusa maliciosamente, eu lho estranharei mui gravemente: e nom podendo a ello seer presente, mande a huu Tabelliaõ, que stê a ello presente com outro Tabelliaõ, que o contrauto ouuer de escrever aa custa do Judeo e tres

homees boos Chriptaõs, que ao dito contrauto sejaõ presentes por testemunhas, ao menos; e entregue logo esse Judeo a cousa, que vender, se cousa for, que se possa logo entregar, ou o preço da cousa, que comprar, ou qualquer outra cousa, de que quizer fazer o contrauto. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 73, § 3)

Desta maneira, o monarca queria proteger os cristãos de alguma esperteza dos comerciantes judeus. Ao estabelecer testemunhas e dignitários reais, ficava claro que a corte portuguesa não queria tolerar esta prática por parte da comunidade judaica. Em resposta, D. Pedro I manteve a mesma política de proteção para com os judeus e abrandou a pena.

E se despois acontecer que esse Chrisptaõ, com que esse contrauto for feito, provar per seu juramento, e per huã testemunha Chrisptaã, ou Judia de creer, sendo essa parte tal, que o juiz entenda que em tal caso deva seer creúda per seu juramento, e quando tal pessoa nom for, e provar per duas testemunhas Chrisptaaõs, ou Judeus, ou per huu Chrisptaõ, e per huu Judeu dignos de see, e creer, que esse contrauto foi, e he onzaneiro, e ouve em elle onzena, ou outro engano de usura, mando que o Judeu, cujo este contrauto for, que o perca; e o chrisptaaõ, que em elle for obrigado, seja delle quite; e a Justiça do Lugar, hu esto acontecer, faça logo entregar esse contrauto ao dito Chrisptaõ; e tome dos bees do dito Judeo, cujo o contrauto for, outro tanto, quanto montar no dito contrauto, e o entregue pera mim ao Almoxarife do Lugar, hu esto acontecer, perante o meu Escrivvam. E o Judeo nom aja porem outra pena nenhuã póla primeira vez, que lhe tal razom como esta acontecer; e pola segunda vez como pela dita guisa a conthia dobrada de qualquer contrauto; e pola terceira vez tome pera mim pela guisa suso dita aquilo, que montar no dito contrauto de qualquer cousa, que seja por huã cousa quatro; e dê as tres vezes em diante aja tal pena, como dito he na terceira vez. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 73, § 5 e 6)

A emenda de que os contratos teriam de ter testemunhas, juiz ou um tabelião para que fossem formalizados, constituiu uma garantia para os cristãos que realizassem negócios com judeus, a fim de que fosse menos desfavorável possível a sua parte no negócio.

A lei estabeleceu ainda que, se o cristão provasse, por meio de testemunhas cristãs ou judias, que o contrato era de alguma forma onzeneiro (relativo à usura), o judeu que tivesse feito o contrato o perderia e o cristão estaria isento de pagá-lo. E ainda, os bens do judeu eram tomados no valor do contrato e eram entregues ao almoxarife¹¹ do lugar onde ocorrera o fato. O rei concedeu o que os judeus lhe pediram mas também não deixou que os cristãos fossem

¹¹ Do árabe *almushrif*, inspetor. Oficial da Fazenda pública que tinha como função a cobrança de impostos e administrava também as fazendas reais.

prejudicados; a lei se abrandou mas não permitiu que eles a utilizassem para se favorecer ilicitamente em seus negócios. Esta lei mostra que o poder régio, em certos momentos, poderia até proteger os judeus, mas em outros era condescendente com os cristãos.

O empréstimo a juros não era a principal atividade que o judeu exercia, mas o fato de um devedor ter um credor já era uma idéia não simpática, menos ainda se esse credor não pertencesse ao seu grupo social, e a situação se agravava se esse grupo era a comunidade judaica. O judeu usurário era um prestamista necessário e útil dentro do cenário português no final da Idade Média. (BARBOSA, 1991)

As manifestações antisemitas em Portugal ao longo da estadia de séculos da comunidade judaica não foram tão gritantes como em outros lugares da Europa, com exceção da segunda metade do século XV. Ocorreram explosões de violência, mas com irregularidade e inconstância. Portugal foi um dos últimos países europeus a expulsarem os judeus de seu território. Isto estava intimamente ligado ao fato de a comunidade judaica receber proteção régia e ter relações tanto econômicas como políticas com os monarcas portugueses. Mas a proteção não partia somente do rei, a nobreza e indivíduos importantes do reino também concediam proteção a estes judeus portugueses, com a intenção de se aproveitar da sua grande aptidão para as finanças e a economia. Com isso, o poder monárquico sufocava em grande parte uma histeria maior da sociedade em provocar grandes e constantes atos de violência devido a esta parcialidade com a qual era tratada esta comunidade. (BENARUS, 1937)

Nesse sentido, Adolfo Benarus assumiu uma posição muito contrária à dos autores que se dedicam ao estudo do anti-semitismo atualmente ao afirmar que em Portugal não existiu anti-semitismo, e que compreende ser um movimento não moral, político ou cristão. A afirmação de Benarus pode ser sustentada também, mesmo que esta não tenha sido sua intenção, nas várias

concessões que os monarcas portugueses fizeram ao longo da fixação dos judeus em seu reino, fazendo com que a idéia de antisemitismo fosse inócua.

Existia uma parte da comunidade judaica portuguesa que detinha privilégios, principalmente por seu poder econômico expressivo, como os mercadores, os mesteirais e as famílias que desfrutavam dos mesmos direitos dos nobres, usufruindo o estatuto de cortesãos e vassalos do rei, como exemplo, tem-se os casos das famílias Negro e Abravanel. O privilégio era concedido em carta a um indivíduo e não era hereditário, mas sim vitalício na grande maioria dos casos, podendo ou não transpor reinados, o que dependia, logicamente, da relação que tal monarca estabeleceria com os indivíduos em tais concessões. (TAVARES, 1982)

Outras cartas privilégio também foram concedidas a judeus portugueses dispensando-os de todos os impostos pagos. Tavares (1982) cita alguns desses judeus: mestre José Arame, ourives do infante D. Henriques, pois ajudou na conquista de Ceuta e Tânger com cavalos, armas e dois peões; mestre Guedelha, físico, por serviços prestados a D. Duarte I (1433-1438); mestre Judas, físico e cirurgião do conde de Arraiolos; Faram Chaveirol, servidor do infante D. Pedro. O que se percebe é que são pessoas ligadas à corte e de profissões privilegiadas dentro do reino, as quais os judeus exerciam com destreza e por isso chegavam à corte e ,através de bons serviços prestados aos reis e à nobreza, eram agraciados com tais privilégios. Mas o restante da comunidade, que não recebia tantos privilégios assim, se revoltava com tal atitude dos monarcas e sempre havia reclamações quanto a estas concessões.

Entretanto, a comunidade, num todo, continuava receber cartas de privilégio por parte da Coroa. No ano de 1441, a comuna de Lisboa interveio junto ao rei D. João I para que não permitisse que audiências fossem marcadas nos sábados, pois esse dia é sagrado para os judeus, que não fazem nenhum serviço e por isso é chamado por eles de “dia do descanso”, simbolizando o descanso divino, quando finalizou a criação do mundo. O que acontecia em

Lisboa era que os tribunais ao julgarem algum judeu, intimando-o a comparecer no sábado para audiência, ele não comparecia, o que estava causando grandes transtornos, pois a justiça portuguesa realizava o julgamento sem o referido acusado e dava a sentença sem qualquer defesa. Com isso, D. João I cede ao pedido desta comunidade e estabelece que:

Mandamos, e defendemos aas nossas Justiças, que nom costringam os Judeos que aos Sábados, e aas Pascoas suas respondam perante elles, nem dem reverias, nem Sentenças contra elles, e posto que as dem, que nom valham, nem se faça per ellas eixecuçom. E defendemos aos ditos Judeos, que nom vaaõ a ello; e os que a ello forem, a saber, a preitos, e demandas, que sejam presos quinze dias, e percam as roupas pera os nosso Meirinhos, e Alcaides, ou quaeesquer outros, que os acusarem: a qual defesa e mandado a requerimento da dita Comuna logo mandamos apregoar pela dita Cidade. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 90, § 2)

A concessão de privilégios continuou com o sucessor de D. João I, D. Afonso V (1438-1481). O que não aconteceu com D. João II (1481-1495), que retira as outorgas de isenções fiscais na totalidade. No entanto, isso não foi uma grande novidade, pois já no reinado de D. Afonso V houve uma ligeira queda nesse tipo de privilégio, havendo mais concessões sociais (TAVARES, 1982). Mesmo assim, este quadro mostra que a relação da comunidade judaica com os monarcas portugueses, ao longo do século XV, era no mínimo pacífica e amistosa. No entanto, mesmo tendo um ambiente diferenciado de vivência dos seus correligionários que viviam em outras partes da Europa medieval, os judeus portugueses experimentaram também as manifestações do anti-semitismo, seja segregando, matando ou expulsando, não com a mesma frequência ou intensidade de outras regiões, mas seus aspectos estiveram todos presentes.

2.3 Relações de gênero

Os documentos investigados não fazem menção as mulheres judias de destaque na sociedade portuguesa medieval. O papel delas só foi relevante quando encabeçavam a família, o que no caso só seria possível se elas se tornassem viúvas, e somente assim as mulheres judias apareceram na documentação. Tavares (1982), ao analisar a chancelaria de D. João II, cita dois exemplos: o da viúva de Samuel Abravanel, Benvinda, que intercede junto ao monarca para que seus bens familiares fossem libertos e o de Palomba, que fazia parte de uma lista de pessoas que perdoaram o assassino de seu filho.

O fato de as mulheres judias terem este papel secundário advém de preceitos dos seus primórdios, ou seja, da Torá. O papel da mulher era o de reprodutora e mantenedora dos ritos familiares restritos. Qualquer atividade que extrapolasse esse âmbito era repelida. Não que estejamos negando ou anulando que houvesse casos de mulheres se envolvendo em alguma atividade própria dos homens no Portugal medieval. Mas é isto que as fontes, tanto oficiais quanto judaicas, nos deixam entender. As mulheres podiam ir à sinagoga e assistir às homilias¹², mas seu papel não deixava de ser subordinado e passivo. A lei judaica tradicional – *halakhah* – atribuía ao pai o dever de educar o menino; a menina não era obrigada a estudar¹³. Entretanto, na prática, a mulher judia era responsável pela administração do lar e pela transmissão da tradição aos filhos. (SILVA, 2001)

Nas Ordenações Afonsinas há uma lei que demonstra uma certa preocupação com as mulheres judias. Esta lei não tem uma data certa, mas o que se sabe é que foi sancionada por D. João I e que, no reinado de D. Duarte, as comunas do reino português foram ao dito monarca lembrá-lo de que se fizesse cumprir a dita lei. A comunidade reclamava que alguns judeus que se convertiam continuavam casados com suas mulheres judias, o que aos olhos do costume judaico

¹² Homilia é uma preleção ou sermão.

¹³ Todo menino tinha como dever saber ler as escrituras; era a tradição do *Bar-Mitzvah*. Essa tradição judaica realiza-se para emancipar o menino. Para o judaísmo, aos treze anos o garoto pode alcançar a sua maioridade religiosa e sua aceitação na comunidade. Isto se compara à cerimônia da primeira comunhão na liturgia católica. (MORAIS, 1982)

é um grande agravo. O certo seria que as autoridades judaicas emitissem cartas de quitamento, que eles denominavam de *guete* (carta de desquite). Esta carta só podia ser emitida por um judeu, predominantemente, e deveria ser feita nos moldes das ordenanças judaicas. O que estavam acontecendo, na verdade, era que os maridos, ao se converterem, não estavam querendo conceder a suas ex-esposas a dita carta e as autoridades judias pediam ao poder régio que pressionasse esses maridos para que fizessem segundo o costume de sua cultura. O rei cede aos pedidos e concede o *guete* às ex-esposas para que pudessem se casar novamente.

E o dito Senhor Rey, vista sua petiçom, e a informaçom, que sobrello houve, mandou em a dita carta, que lhe fossem guardados os ditos direitos, e que as suas Justiças lhes fizessem dar o dito guete aas ditas Judias em tal guisa, que podessem casar. A qual carta vista per nos, e examinada, mandamos que se guarde por Ley com esta declaraçom; a saber, que o dito Judeo assy tornado Chrisptaõ aja huu anno d'espaco contado do dia, que for tornado aa verdadeira fé de Jesus Christo, pera dar o dito guete aa dita Judia, que foi sua molher, a qual poderá estar o dito anno com o dito seu marido, se quizer; e querendo-se ella tornar Chrisptaã, poderom d'hy em diante ambos viver segundo a Fé de Jesus Christo; e querendo ficar Judia, entom poderá seer o dito seu marido costrangido, que lhe dê logo o dito guete: e com esta declaraçom, que assy avemos feita, amndamos que se guarde a dita Ley e que as nossas Justiças o façam assy cumprir, como dito he. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 72, § 2 e3)

O que nos parece é que com esta lei, que além de moralizar o matrimônio, o monarca também encontrou um bom meio de evitar desavenças com a Igreja Católica, pois se para o judaísmo o casal com diferentes crenças deturpava a sua tradição litúrgica, para a Igreja era visto como, no mínimo, uma afronta a uma instituição estabelecida pelo próprio Deus.

O que se vê na outorgação desta lei é uma intenção de separar cristãos e judeus no cenário familiar; evitar uma mistura que provavelmente estaria acontecendo, como se suspeita numa outra lei, feita também por D. Duarte. O monarca inicia falando que sempre foi sua intenção afastar e proibir a conversação e a interação entre judeus e cristãos. Um desejo que contradizia a realidade pelos documentos que analisamos até agora, nos quais havia um grau de envolvimento entre as duas partes bastante coeso inclusive com reis e componentes da nobreza, o

que deixa claro que este era um desejo particular de D. Duarte e de outros monarcas e não significava uma vontade geral dos reis que governaram Portugal.

A lei sancionada estabelecia que:

Judeos nom entrem em casa de nenhuã molher d'Oordem, ou viuva, ou virgem, que per sy em suas casas vivam, nem em casa de molhe casada, nom seendo hi seu marido; e se alguãs cousas com ellas ouverem de fazer, e arrecadar, que lhes fallem na rua, ou aa porta de suas casas, honde ellas vive, ou moram, e nom entrem em suas casas, nem tomem com ellas outra conversaçom, salvo se for Fisico, ou Celorgiam, ou Alfaiate, ou Alvane, ou Bubadores de roupa velha¹⁴, e Tecelaaes, e Beesteiros de laã, e Pedreiros, e Carpinteiros, e Obreiros, e Braceiros, e d'outros alguus Officios, que sejam taaes, que se nom possam fazer, se nom per espaço d'alguu tempo; porque taaes como estes mandamos, que possam entrar em suas casas pera lhes darem, e fazerem aquelo, que lhes mester for, e fallar com ellas, posto que comsigo nom levem homees Chrisptaaos. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 77, § 1)

Isso prova que os ofícios oferecidos pelos judeus eram essenciais para os cristãos e que não podiam ser exauridos pela lei, por isto constituem exceção a ela. Verificamos também que as várias atividades exercidas pela comunidade judaica (físicos, cirurgiões, tecelões, carpinteiros, pedreiros, alfaiates e etc), constituíam uma diversidade de serviços nos quais eles estavam engajados e dos quais a população cristã se beneficiava, desmistificando, pelo menos em Portugal, a idéia de que os judeus se dedicavam somente às atividades do comércio, à usura e à posseção de bancos.

A ordenação régia exclui também os judeus mercadores de algum contato direto com mulheres cristãs. Caso fizesse algum negócio com elas, deveria estar acompanhado de dois homens ou de duas mulheres cristãos. O que fica claro é que, na descrição das profissões citadas acima, haveria um contato necessário da cristã com o judeu para que o serviço fosse realizado e demandava um certo tempo, também para que o trabalho ficasse pronto. Já com o comerciante não levaria muito tempo por se tratar do comércio de algum produto. Mas, então, por que o mercador judeu deveria levar testemunhas e os outros profissionais não? Provavelmente a corte

¹⁴ Consertador de roupa ou sapato velho.

pensava da seguinte maneira: como o mercador era um homem de boa lábia e que exercia um forte poder de persuasão ao negociar e por isso se temia que pudesse estabelecer uma conversação que poderia resultar numa afinidade que o monarca queria que se evitasse entre judeus e cristãos.

A pena para o judeu infrator teria que *e o que o contrairo fazer póla primeira vez; e segunda pague esse Judeo cinquenta mil libras, e sejam as duas partes pera o acusador, e a terça parte pera nós, e pela terceira vez seja açoutado publicamente* (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 77, § 2) . Havia também vistas para a mulher cristã. A lei lhe advertia que ela não deveria fazer negócios com um judeu sem a companhia de algum homem cristão nem realizar negócio algum antes de o sol se pôr. Se assim agisse,

Se forem molheres honradas, paguem por cada vez cinquenta mil libras, e as duas partes sejam pera quem as acusar, e a terça parte pera nós; e se forem molhres de pequena condiçom, pola primeira vez paguem dez mil libras; e pola segunda vinte mil; e pola terceira sejam açoutadas publicamente pola villa (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 77, § 3).

As leis discriminatórias visavam a impedir as interações entre cristãos e judeus, mas na prática elas não foram muito eficazes. Séculos de convivência e trocas já haviam sido vividos. Para haver uma segregação, a ruptura teria de ser mais drástica, ou seja, uma conversão forçada ou então a expulsão.

2.4 Os judeus na corte portuguesa

A comunidade judaica portuguesa, ao logo dos reinados em que estiveram como súditos, tiveram uma presença bastante significativa como prestamistas reais. Famosos por exercerem atividades como financistas, os judeus foram convidados por Sancho II (1223-1248)

para ocupar cargos oficiais na corte, o que teria indignado o Papa Gregório IX (CARNEIRO, 1988). Foram também utilizados como arrecadadores de impostos. Um certo Yahía Aben-Yaissch, primeiro *Arrby-moor* de D. Afonso Henriques (1139-1185), o que deixava a população cristã alvoroçada, pois não aceitava que um judeu ocupasse cargos públicos que deveriam ser lotados pelos cristãos. (TAVARES, 1979)

Constata-se também que outros judeus que ocuparam funções na renda ou na tributação do reino português: D. Judas, *Arraby-mor* ao qual D. Dinis (1279-1325) confiou a administração da Fazenda Real; D. Moisés Navarro, almoxarife-mor de D. Pedro (1357-1367). Verifica-se a presença judaica em postos de arrecadação das rendas reais, uma vez que se adaptavam bem ao perfil que esta minoria exercia no reino português, por estarem sempre próximos a atividades que envolviam o lucro de uma maneira menos laboriosa possível. Há registros de que o último arrendador-mor judeu tenha deixado o cargo em 1375, o que não significa que os monarcas portugueses não tivessem lotado judeus em outras funções dentro da corte. O certo é que este cargo dava poderes demasiados para que um não-cristão o exercesse, ou seja, direito de prender, penhorar e coagir os contribuintes que estavam em atraso a pagarem, o que era, em certa medida, uma submissão odiosa e revoltante para que um cristão concebesse de uma forma apaziguadora. Neste sentido, é fácil entender por que a ocupação de tais cargos acumulava sobre esta comunidade cada vez mais um rancor desmedido. Este sentimento se firmava na alegação de que como os judeus estavam envolvidos com a arrecadação das pensões e tributos, isso colocava o reino sob a sujeição da minoria judaica. (PERES, 1929-1931)

Entretanto, o fato de esta minoria se envolver com as rendas públicas se deve à organização financeira deficitária que arrendava por uma determinada quantia os direitos reais, transação realizada pelo processo de arrematação, que ocorria da seguinte maneira: o rendeiro era responsável por cobrar os tributos, mas, para que essa atividade fosse feita com êxito, o

Estado colocava à disposição do rendeiro meios de coação, como os meirinhos. Com isso, os protestos da população eram constantes quanto a abusos e extorções destes rendeiros, que na sua maior parte era constituída de judeus. (PERES, 1929-1931)

O contrato de arrendamento era o mesmo desde o final do século XIV. O rendeiro tinha como obrigação apresentar uma fiança pela quantia que ele recolhia, e ainda oferecer um ou mais fiadores para a garantia de que a determinada quantia não seria desviada. D. Afonso V decretou que o arrematante deveria entregar o dízimo da renda ao se estabelecer o contrato. No século XV ficou conhecida uma cumplicidade entre a sociedade e os arrematantes das rendas. Este tipo de parceria envolvia não só judeus, mas judeus e cristãos ou somente cristãos. Os rendeiros faziam parte tanto da classe de mercadores como de mesterais.

Os rendeiros mercadores se encontravam em Lisboa e eram responsáveis pelas maiores arrecadações. Entre eles, podemos citar a família Negro, os Abravanel, os Latam, os Palaçano, os Vivas, etc, os quais estavam entre os principais rendeiros reais, que possuíam um poder financeiro expressivo. As perdas que ocasionalmente poderiam sofrer com este tipo de atividade não lhes ofereciam grandes prejuízos, pois a arrematação de rendas era um meio pelo qual utilizavam o lucro para reutilizar em outra atividade, não se constituindo na única renda para o sustento da família, como acontecia com os pequenos arrematantes do interior do reino. (TAVARES, 1982)

Esses grandes mercadores rendeiros que também atuavam como banqueiros, tinham como área de atuação tanto a arrematação de rendas particulares como religiosas. Sua riqueza, somada a uma posição privilegiada dentro do reino português, despertava um sentimento de opressão na população cristã que se via sobre o domínio de infieis. Com isso, os cristãos iam à corte apelar para a aplicação do Direito Canônico e das Ordenações Gerais do Reino, que não permitiam a ocupação de cargos públicos por judeus. Os monarcas D. João I e D. Duarte

cederam à pressão da população e, na teoria, não permitiram que judeus ocupassem cargos que colocassem os cristãos como subjugados. (TAVARES, 1982)

No reinado de D. Afonso II (1211-1223) foi outorgada uma lei a respeito da contratação de judeus nas cortes portuguesas, e o monarca atendeu ao pedido da população cristã portuguesa, que era contra esta prática.

Porque aquelles, 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 desesos sollamente, porque som homees; porem mandamos, e estabelecemos por Ley, que nós, nem nossos socessores nom façamos Judeo nosso Ovençal, nem lhe encomendamos cousa alguma, per que os Chrisptaaõs em alguma guisa possam seer aggravados. Enpero nom defendemos aos outros, que lhes os seus serviços nom possaõ encomendar. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 85, § 1)

Na ordenação, o monarca reconhece a posição de privilégio que os judeus ocupavam na corte e apóia as reclamações que a população e a Igreja faziam ao contestarem a lotação de judeus em cargos privilegiados no reino. Ou seja, os judeus, tidos como pecadores, exerciam autoridade sobre os cristãos que receberam as borrifadas do Santo Batismo. O rei sela esse anseio geral dos cristãos ao estabelecer como lei que a partir do seu reinado e de todos aqueles que o sucedessem, não seria permitido e não haveria nenhum judeu como serviçal dentro da corte. E ainda, D. Afonso II também decretou que os seus sucessores não fizessem nenhuma forma de petição aos serviços prestados pelos judeus, o que incluía também, e principalmente, os empréstimos, tão comuns, para os monarcas portugueses recorriam a usurários judeus.

Mas D. Afonso II não se resumiu somente à corte ao estabelecer esta ordenação barrando os judeus. Elas se estendiam às classes prestigiadas da sociedade portuguesa:

Outro sy mandamos, e defendemos aos Infantes, Arcebispo, e Bispos, Condes, e Meestres, Abbades, e Priores, Comendadores, Cavalleiros, Escudeiros, e quaeesquer outros Senhores grandes, e honrados dos nossos Regnos, que nom tenhaõ, nem tragam em suas casas, nem em suas terras, quintaãs, e lugares por seus Veedores, Moordomos, ou Recebedores, ou Contadores, ou Escripvaaes nehuu Judeo, de qualquer condiçom que

seja; e qualquer que o contrario fazer, se for Iffante, ou Arcebispo, ou Conde, ou Mestre, ou Priol do Espital, ou Priol de Sancta Cruz, ou Abbade Beento, pague mil dobras d'ouro; e os outros de mais pequena condiçom paguem quinhentas; e todo seja pera nós: e o Judeo, que acceptar ho Officio de cada hua das ditas pessoas, seja açoutado publicamente, e aja cento açoutes compridos. (*Orden. Afons.*, Liv. II, Tit. 85, § 3)

A intenção do monarca era evitar interações entre judeus e cristãos e, ao mesmo tempo, com as duas ordenações na mesma lei, satisfazer as reclamações antigas dos cristãos portugueses sobre o favorecimento de cargos reais a judeus. Mas também integrantes da família real, os fidalgos e as corporações eclesiásticas submetiam a administração financeira de suas casas aos judeus, o que era de conhecimento do rei e por isso foi incluído na lista de impedimentos.

O certo é que, na prática, essa ordenação nos reinados seguintes não saiu do papel, pois continuaram se repetindo: David Negro e D. Juda Aben Menir, ambos eram confidentes de D. Fernando e de D. Leonor Teles (1367-1383); Guedelha Palaçano foi servidor do infante D. Henrique e de D. Afonso V (1438-1481); Juda e Isaac Abravanel, Moisés Latam, a família Negros e outros foram financeiros e cortesãos no reinado de D. Afonso V e de seu filho, D. João II (1481-1495). Outros exemplos que podemos citar foram os empréstimos que continuaram mesmo depois da proibição de D. Afonso II. Guedelha Palaçano e Isaac Abravanel emprestaram a D. Afonso V a quantia de 1.704.615 reais e 1.680.000 reais, respectivamente, para serem gastos na guerra contra Castela. Entretanto, há de se frisar que estes indivíduos foram ímpares na economia judaica nacional e até de Lisboa, e não possuíam concorrentes no mesmo nível. A quantia que os cristãos emprestaram, mais elevada, foi de 1.250.090 reais a D. João II. Só Fernão Gomes da Mina emprestou 900.000 reais. (TAVARES, 1983)

O empréstimo era realizado por grandes e pequenos capitalistas judeus como um dos rendimentos de que a comunidade dispunha. Famosos prestamistas, como Moisés Latam, Guedelha Palaçano e os Abravanel, foram assíduos freqüentadores da corte de D. João II, seja

como conselheiros, seja como mercadores, seja como financeiros do soberano. Este mesmo monarca proibiu os judeus de arrendarem as rendas eclesiásticas, mas permitiu que continuassem como rendeiros do reino e de particulares laicos, em detrimento dos rendeiros cristãos. A explicação de D. João II era que os rendeiros judeus, ao realizarem a coleta dos tributos, conseguiam ser menos opressores do que os rendeiros cristãos. Ora, se o monarca tinha uma relação tão próxima com estes judeus, ela não o influenciou o bastante a ponto de procurar uma outra medida que não fosse a expulsão dos judeus de Portugal, lembrando que o processo de expulsão dos judeus se inicia com D. João II. (TAVARES, 1982)

CAPÍTULO 3

AS POLÍTICAS JOANINAS E MANOELINAS E O IMPACTO SOCIAL EM PORTUGAL DO ÉDITO DE EXPULSÃO DOS JUDEUS EM 1497

Dos que com tanta angustia e periguo das cruas vnhas desta alimária escaparam; e alguns em estranhos reynos pararam mal sendo, presos na Espanha; detidos em frâdes, mal vistos e recebidos em ynglaterra e França.

Samuel Usque, Consolaçam às Tribulaçoens de Israel

Este capítulo trata do processo político que antecedeu o ato de expulsão dos judeus de Portugal. A convivência entre cristãos e judeus, que tinha sido pacífica por séculos, da metade do século XV em diante tornou-se tensa e conturbada. Tendo como elemento mitigador dessas tensões a Inquisição no reino de Castela e, conseqüentemente, a migração dos judeus espanhóis para o reino português. Em Portugal, grande parte dos cristãos desejava a saída definitiva da comunidade judaica. Conselheiro de D. Manuel I, Diogo Lopes Rebelo publicou um tratado em que discutia a expulsão desta minoria do reino português. Entre os judeus, as vozes que se levantaram para defender seus correligionários e que tinham importância significativa no reino foram poucas, como Samuel Usque. Havia um sonho político, por parte dos Reis católicos, de união dos reinos da Península Ibérica, e da expulsão da comunidade judaica serviu como peça chave para a concretização desse projeto.

3.1 Antecedentes políticos ao Édito de Expulsão

Para compreender a ação de D. João II de expulsar os judeus espanhóis, recém-chegados ao solo Português, atitude que foi concluída por D. Manuel I, é indispensável o entendimento de sua figura.

Com a morte de D. Afonso V em Sintra, em 28 de agosto de 1481, tornou-se rei o príncipe D. João. Denominado de *O Príncipe Perfeito*, pela forma como exerceu o poder, D. João II foi o 13º rei de Portugal. Nascido em Paço das Alcáçovas, no castelo São Jorge, era filho de D. Afonso V e de Isabel de Coimbra, princesa de Portugal. D. João II já havia governado o reino português por um breve período quando seu pai abdicou, em 1477. Em 1471, o monarca casou-se com Leonor de Viseu, princesa do reino e sua prima, filha do infante D. Fernando. Dessa união nasceu o infante D. Afonso, em 1475.

Uma das primeiras medidas que D. João II realizou ao tomar posse foi a convocação das cortes em Évora, em novembro de 1481. Ao iniciar essas cortes (que foram reiniciadas em Montemor-o-Novo, devido à peste de 1482), constatou-se um inédito processo disciplinador da aristocracia, com um novo cerimonial de juramento de obediência e homenagem (MAGALHÃES, 1993). Essa medida visava a retirar o poder da aristocracia portuguesa e concentrá-lo em si próprio. Com isso, geraram-se algumas cartas de reclamação e pedidos de intervenção que foram enviados aos Reis católicos por Fernando II, duque de Bragança. A correspondência foi interceptada por espiões do monarca português, em 1483, e por isso a Casa de Bragança foi banida do reino e o duque executado em Évora. O duque de Viseu, D. Diogo, primo e cunhado de D. João II, e o bispo de Évora, D. Garcia de Meneses, foram executados por suspeita de conspiração. Muitas outras pessoas foram exiladas em Castela pela mesma acusação.

Em 1485, membros da fidalguia foram presos, mortos ou exilados. Todas essas notícias de conspirações deixavam a população em certa medida enternecida, causando um efeito positivo em relação à imagem que tinham do rei, causado pelas suas atitudes austeras. Solapando o poder senhorial desta forma, D. João II procurou minar as pressões com as quais os senhores sobrecarregavam a população. A confiança no soberano crescia através da imposição que ele realizava sobre aqueles que não lhe obedecesse ou jurasse fidelidade. A sua imagem instaurava simbolicamente como um pelicano, cujas asas acolhiam os seus súditos como filhos (COELHO, 2001). Nesse sentido, a representação de um monarca coeso e determinado em momentos turbulentos foi de significativa ajuda a D. João II ao lidar com a problemática entrada dos judeus espanhóis em Portugal nos anos de 1492.

D. João II teve de resolver uma questão internacional advinda do reinado de seu pai, que resultou na guerra com Castela. Para findar esta guerra, D. Afonso V fez um acordo de casamento com os Reis católicos, no qual o seu neto, o infante D. Afonso, filho do então príncipe D. João e de D. Leonor, deveria casar-se com a Infanta D. Isabel, filha de Isabel I e D. Fernando V (este ato foi denominado de Tratado de Alcáçovas-Toledo, 1479-1480). Entretanto, os dois infantes ainda eram muito crianças e, para garantir a veracidade do estipulado, elas foram entregues à tutela de D. Brites e confinados na Vila de Moura. (MAGALHÃES, 1993)

O casamento entre os herdeiros das duas coroas era uma solução que não obstruía a unidade monárquica da Espanha, mas abria um precedente para que a união se realizasse sob a égide da coroa portuguesa. Entretanto, os Reis católicos aprovaram o projeto como uma solução para a antiga rivalidade entre os reinos de Aragão e Castela. A instauração das *terçarias de Moura* (esse foi o nome dado ao Tratado de Alcáçovas-Toledo) era uma garantia para que o contrato matrimonial fosse cumprido. Mas o próprio D. João II tentou uma anulação das *terçarias*, colocando como condição para o contrato de esponsais que o matrimônio só se

realizaria quando o herdeiro do trono português atingisse a maioridade (14 anos). Esta cláusula funcionou para D. João II como uma garantia, pois não havia qualquer promessa confirmada que corroborasse o cumprimento do que foi acordado. (SARAIVA, 1983)

Mas D. João II teve seu interesse renovado nesse contrato quando a maioridade do infante se aproximava. Isto se deveu ao fato de D. Isabel ser uma herdeira efetiva do trono espanhol e como o único herdeiro dos Reis católicos tinha uma saúde bastante debilitada e provavelmente não viveria muito tempo, abria-se uma possibilidade para que Portugal exercesse sua autoridade sobre a união das duas coroas. Com isso, D. Fernando e D. Isabel se colocaram contra o casamento e tentaram de todas as formas diplomáticas anular a cerimônia, mas a influência do monarca português sobre o papa era forte. A partir de 1488, o casamento se tornou a grande preocupação de D. João II, que construiu até novas fortificações no Castelo de Olivença. O casamento entre os herdeiros ocorreu num momento bastante propício, pois nos anos de 1488-1489 os Reis católicos empreendiam sua força militar para expulsar os mouros de Granada e, qualquer desentendimento com Portugal afetaria diretamente no resultado do conflito.

O matrimônio foi apresentado em Portugal como um grande triunfo do monarca português. O objetivo era demonstrar para a população portuguesa que este casamento serviria para sacramentar a paz peninsular. D. João II preparou todos os festejos em segredo e, logo que se soube que o casamento havia se realizado, as ruas da cidade de Évora foram tomadas e houve muita festa regradada a fogos de artifício e badaladas de sinos. Mas a paz e a alegria foram breves. Oito meses depois de casado o príncipe morreu em Santarém, em consequência de uma queda de um cavalo na ribeira do rio Tejo (SARAIVA, 1983). Sabendo-se que os Reis católicos eram contra o casamento, tentou-se provar uma tentativa de assassinato, mas nada foi comprovado. D. João II não tinha outro filho legítimo e D. Leonor tinha problemas de fertilidade. O monarca,

então, procurou legitimar seu filho bastardo, D. Jorge, fruto de uma relação do monarca com D. Ana Furtado de Mendonça, filha de um fidalgo da corte.

O ano de 1492 foi o de maior esperança para D. João II. Até meados de 1493, o monarca tentou manobras políticas no sentido de impedir que na corte papal se cumprissem as influências que não permitiriam a desejada autorização para legitimar, no reino que D. João II reconstruíra, o bastardo D. Jorge. Entretanto, a política internacional não o favoreceu, ao proporcionar uma relação de não agressão entre a Espanha e a França e, conseqüentemente, dissolver sua estratégica aliança com Carlos VIII, rei de França. Dentro da sua corte, D. João II, já percebia claramente, o crescimento do partido que se opunha ao seu projeto.(MENDONÇA, 1995)

Com a morte do seu único filho legítimo, o infante D. Afonso, só restava a D. João II a esperança de colocar no poder o seu único filho bastardo, D. Jorge. Com a morte do Papa Inocêncio VIII, que era favorável ao projeto de D. João II, e a sucessão de Alexandre VI, vice-chanceler de Valência, os planos do monarca desmoronaram, agregando-se também o fato de os Reis Católicos se colocarem contra a subida de D. Jorge ao poder. D. João II pressentiu que outro monarca ia fazer uma política favorável a D. Fernando e D. Isabel, e a posição portuguesa na corte de Roma se enfraqueceu. Mesmo assim, o monarca português manteve vivo seu projeto, procurando chamar a atenção do novo Papa, e fez isso mandando uma embaixada a Roma com o testemunho de obediência do rei de Portugal a Alexandre VI. Aqui entra o jogo político do monarca português, pois ele sabia que os reis Fernando e Isabel apoiavam o pedido da rainha D. Leonor para elevar D. Manuel I (duque de Beja), irmão da rainha, a rei de Portugal. Por isso, era indispensável entrar no jogo político e, com alianças na Itália, conseguir superar, junto de Alexandre VI, os interesses de D. Fernando e D. Isabel.

D. João II, no intuito de aliar-se a Carlos VIII, teve a intenção de chamar a atenção de Alexandre VI, pela intimidação que a aliança podia significar para os Reis católicos. Com este plano, D. João II esperava que D. Fernando e D. Isabel desistissem de se intrometer na política interna portuguesa e, deste modo, fluiriam as negociações com o novo Papa. Mas, com o Tratado de Barcelona, assinado entre Carlos VIII e os Reis católicos, enfraquece-se a posição de D. João II.

Como D. Leonor estava muito doente, os Reis católicos enviaram uma embaixada a Portugal para visitar a rainha. Entretanto, D. João II impediu este encontro. No entanto, os embaixadores aproveitaram o momento para convencer o monarca dos perigos em que colocaria o reino se nomeasse seu filho bastardo como sucessor. Lembraram também que a população portuguesa poderia destronar aquele que considerasse intruso, e também que os estrangeiros poderiam se apresentar como sucessores diretos, como por exemplo seu primo, Maximiliano, que poderia requerer a Coroa portuguesa. D. João II afirmou que nunca pensara em fazer de D. Jorge seu sucessor, mas esperava resolver este problema de uma outra maneira. Esta resposta, na verdade, era um engodo.

Duas frentes se embatiam em relação à questão sucessória. A primeira defendia que a sucessão deveria seguir o padrão comum de legitimidade, no qual o duque D. Manuel I era o primeiro da linha sucessória, pois era o único neto vivo de D. Duarte e também filho do infante D. Fernando, irmão de D. Afonso V. A segunda frente, que se constituía de colaboradores próximos ao rei, defendia que os direitos do filho (no caso D. Jorge) deveriam se sobressair aos de algum parente. Mas o certo era que o filho bastardo tinha do seu lado somente seu pai que ao se aproximar o fim de seu reinado, encontrava-se desprestigiado e sem apoio, inclusive de sua mulher.(SARAIVA, 1983)

Com o partido de oposição, liderado pela rainha, mantendo-se firme e a doença de D. João II se agravando, o cerco à figura do monarca era inevitável. Diante dessa situação, D. João II reuniu em Sintra, no ano de 1492, para decidir se devia ou não autorizar a entrada dos judeus expulsos da Espanha. Neste conselho, o rei, antes de dar sua opinião sobre qual atitude deveria ser tomada, expressou algumas razões porque aceitaria a entrada dos judeus castelhanos se eles pagassem uma determinada quantia em dinheiro. Esta atitude, foi para muitos, um presságio de ruína. Embora D. João II tivesse tomado esta decisão para angariar fundos para a guerra na África, permaneceu a idéia de que esta atitude traria desgraça ao reino.

Segundo Manuela Mendonça (1995), dois aspectos devem ser considerados: o motivo que levou D. João II a agir desta maneira, contrariando os preceitos cristãos, que foram os mesmos que levaram Fernando e Isabel a expulsar este povo, e o fato de o rei ter tomado esta decisão no momento em que negociava com Roma a autorização para legitimar D. Jorge. O primeiro aspecto pode ser compreendido de maneira objetiva, apenas como um meio de conseguir dinheiro para a guerra na África, mas que muita falta faria no reino depois dos gastos feitos com o casamento de D. Afonso e a necessidade de devolver o dote da princesa viúva e esta atitude pode ser entendida também de uma maneira subjetiva, que é impossível de comprovar, mas que não pode deixar de ser registrada. A atitude de D. João II pode ter sido uma demonstração de sua revolta, uma ação de um pai que não aceitava a morte do filho que lhe daria a promessa da continuidade. Outro aspecto proposto é a contradição que se constata numa atitude que se mostrou anticristã e romana e que pretendia uma graça papal. (MENDONÇA, 1995)

Diante da vontade de D. João II de legitimar D. Jorge como monarca e de sua decisão de aceitar a entrada dos judeus castelhanos em Portugal, o que desagradaria, e muito, o poder Papal, um fato chama a atenção. D. João II permitiu que os judeus estrangeiros permanecessem em território português por no máximo oito meses. Para Mendonça (1995), este prazo poderia ser

interpretado como um tempo-limite dado pelo monarca ao Papa para atender seu pedido. Após a coroação de D. Jorge, os judeus seriam expulsos do reino. Entretanto, isto seria apenas uma suposição e esta assertiva só seria possível conhecendo a perspicácia e a capacidade política de D. João II, o que não seria impossível que tal fato tivesse ocorrido.

A tentativa de D. João II de convencer D. Leonor a aceitar o bastardo como rei de Portugal não deu certo. Então, inesperadamente, o monarca, em 29 de setembro de 1495, mandou chamar seu confessor, frei João da Povia, pois D. João II estava em Alcaçovas, e confessou-se, pedindo perdão à rainha e reconheceu a impossibilidade de D. Jorge suceder-lhe no trono. Fez então, seu testamento e instituiu como seu herdeiro e sucessor o duque de Beja. Frei João da Povia, que era também confessor da rainha, foi o responsável por pressionar o rei a desistir de sua causa. O “Príncipe Perfeito” morreu em Alvor, uma pequena aldeia da Algarvia, em 25 de outubro de 1495. A morte do rei representou, para grande parte da nobreza, o fim de um período de perseguições e por isso que levantou-se a hipótese de envenenamento. No entanto, a causa da morte atestada na época foi por uremia, provocada por uma nefrite crônica, e nunca se comprovou nada sobre um provável assassinato do rei por envenenamento. Com isto, o duque foi nomeado D. Manuel I, rei e senhor de Portugal.

3.2 Judeus castelhanos: intensificação das tensões em Portugal

Os Reis católicos Fernando e Isabel, que governavam Castela e Aragão, tinham um projeto de submeter toda a monarquia e colocar a Espanha como uma das grandes potências da época. Entretanto, o país passava por um momento de escassez no seu tesouro e a solução encontrada pela coroa espanhola foi aumentar os impostos. Um dos meios para adquirir este tipo

de renda consistia no aprisionamento dos bens de qualquer indivíduo que houvesse sido condenado por algum crime. Era preciso que uma classe de criminosos ricos fosse escolhida para ser explorada pela coroa. A religião era um filão a ser explorado e que poderia oferecer a oportunidade necessária para a concretização deste plano. (KAYSERLING, 1971)

Ao se aproximar o final do século XV, as opiniões sobre a Igreja eram as mais diversas. Uma parte da população espanhola mais abastarda e instruída, que se inseria na velha aristocracia, mantinha distância da ortodoxia, defendendo uma concepção de interpretação livre da influência da Igreja (o afastamento desta aristocracia ocorreu devido ao contato que ela mantinha com mouros e judeus, principalmente com os judeus, com quem sua relação era mais intrínseca). Na contramão desta aristocracia vinham os clérigos e os monges mendicantes, instigados pelo enfraquecimento da prática religiosa, que fanatizavam a plebe para que lhes obedecesse incondicionalmente. No meio desse vértice encontrava-se a população espanhola que, envolvida em fanatismo e ignorância, era fácil de ser manipulada pelo plano que o rei Fernando queria impor.

Neste contexto, a perseguição dos marranos¹⁵ e daqueles que com eles mantinham algum tipo de contato, se constituía no grande plano que pretendia abarrotar os cofres régios espanhóis. Este plano agradaria duas partes: a corte que necessitava destes dividendos urgentemente, e os cristãos fanáticos que perseguiam os judeus. Entretanto, existia uma oposição dentro da corte, a rainha Isabel (oposição também compartilhada pelos dominicanos), mas, para o monarca, a unificação da religião e um poder eclesiástico encrudelecido seriam fatores indispensáveis para o estabelecimento de um Estado forte e centralizado. (KAYSERLING, 1971)

¹⁵ “fueron los conversos designados primeramente por sus hermanos los judíos, com el título denigrativo de משמירים (los perdidos, los renegados); al cabo tocaba a los cristianos apodarios com outro nombre más honroso, predominando durante el siglo XV sobre todos los demás dicterios, que se lê prodigaban, y generalizándose em toda la Península, el denigrante de *marranos*. Esta palabra, muy usual todavía em el vulgar catálogo de los más groseros improprios, parece venir de la raíz hebrea חרא de donde חרא estércol, y de aquí מחרא locus, ubi albus deponitur”. (AMADOR DE LOS RIOS, 1875/76)

Em 1478, D. Fernando e D. Isabel, reuniram-se com um pequeno número de sacerdotes e leigos para deliberar sobre a influência que a comunidade judaica possuía sobre a população cristã. A conclusão foi a seguinte: todos os sacerdotes das cidades e vilas espanholas eram obrigados a usar dos meios mais rígidos possíveis para que fossem recolocados no caminho da verdadeira fé aqueles que estavam perdidos, ou seja, os judeus. Entretanto, coloca-se aqui um empecilho, pois, se os marranos eram fiéis seguidores das doutrinas do Judaísmo e não possuíam nenhuma simpatia pelo Cristianismo, como iriam aceitar uma mudança de dogmas tão radicais? O único meio encontrado para isso foi a violência. Os Reis católicos foram a Roma requerer uma bula do Papa Sixto IV, para que ele nomeasse Tomás de Torquemada, antigo prior do Convento de Santa Cruz em Segóvia, como grão-inquisidor, fazendo com que este frade também tivesse livre arbítrio para escolher seus próprios carrascos e auxiliares. O Papa cedeu ao pedido de D. Fernando e D. Isabel e, no ano de 1481, publicou a bula e nomeou Torquemada grão-inquisidor. Esta era a fundamentação de que os monarcas necessitavam para realizar seu plano - a legitimação religiosa da Santa Sé. Para isso, foi publicado um édito, que foi distribuído por todas as igrejas da Espanha, que intimava todos os marranos a reconhecerem a apostasia de sua religião e se arrependessem. (KAYSERLING, 1971)

Calcula-se que por volta de 15.000 judeus foram intimados e interrogados pelo Tribunal do Santo Ofício. Os delegados de Torquemada estavam empenhadas em realizar seu ofício, publicando éditos, decretando prisões e retomando antigos processos levantados contra os judeus castelhanos. O Tribunal de Inquisição havia sido imposto, segundo determinação de Sixto IV, com a condição primaz de que sempre se falasse as causas pelas quais o acusado estava sendo julgado, respeitando, assim, as prescrições do direito. Entretanto, o Tribunal se constituía em um órgão pessoal de perseguição, não havendo uma regra ou norma para os julgamentos secretos que ocorriam dentro das prisões, seguindo o padrão de não publicar os nomes dos

delatores nem das testemunhas, mantendo em sigilo total as causas pelas quais os réus estavam sendo acusados. Com este procedimento, o medo e o terror eram os sentimentos mais comuns entre judeus e conversos. (AMADOR DE LOS RIOS, 1875/76)

Samuel Usque assim descreveu o Tribunal do Santo Ofício.

Tendose por seguros em ser cristaõs fizeram vir de Roma hum sero Monstro de forma tam estranha e tam espantosa que soo de sua fama toda Europa treme [...] esta tal alimária em todo o pouoado de meus filhos [que em habito da cristãdade estauam desconhecidos] meteo, e com o foguo dos olhos hum grandissimo numero abrasou semeando a terra de enffinitos orfaõs e viuuvvas: com a boca e poderosos dentes suas riquezas e ouro lhes englutio, e destrinçou; com os pesados e peçonhentos pees suas famas e grandezas lhe pisou o destruyo, e com a temerosa e disforme catadura, a outros seus coorados rostos lhe desfigurou e sumio e seus corações e almas com seu voo escureceo, e estes mesmos efeitos vay ynda agora naquella região continuando nos membros que de meu corpo ficaram destrôcados na Espanha, sem lhes valer mostrarense Cristaõs pera falar a vida: nam deixando ynda que me condene de vos dizer a verdade, que alem dos enemigos ouue algus delles naquelle tempo, que entregauã em poder deste cruel monstro a seus yrmãos, e dos mais destes a pobreza daua esforço e coor a suas maldades, porque hiam em casa de algum confesso rico, e dizendolhe de sua necessidade lhe pidiã cincoenta ou cem cruzados emprestados, e tanto que lhos negauo daly o hiam acusar dizado que judaizaua com elles. (*C.T.I., Dialogo Terceiro*, p 26-27, § 1)

Ao verificar o interesse pelo dinheiro dos conversos citado por Usque, percebe-se como a perseguição religiosa e a instalação deste Tribunal na Espanha tinham o objetivo transmutado para um interesse maior por parte da monarquia, o que fica evidente quando se constata que houve a omissão das testemunhas e das causas da acusação contra estes conversos, ou seja, que não havia uma fundamentação concisa para que se prendessem aqueles confessos e realizassem as perseguições e o aprisionamento dos seus bens. As acusações fraudulentas se embasavam no cunho religioso para que pudessem converter os anseios políticos do rei em uma ação pratica. O Estado, na figura dos Reis católicos, serviu-se da religião e do imaginário coletivo permeado de imagens negativas dos judeus – que foram construídas embasadas na religiosidade que dominava o medievo – para realizar o seu projeto de engrandecimento do país.

Em 1483, o Tribunal foi estabelecido em Aragão. Logo a seguir, foi feita uma petição ao monarca para que os judeus fossem expulsos de Saragoça e Albarracin (PEDRERO-

SÁNCHEZ, 1994). Entretanto, o primeiro Tribunal inquisitorial funcionou na cidade de Sevilha, em 1480. A idéia de uma Inquisição soava meio incerta no ambiente espanhol; havia seus defensores e opositores. Na própria Corte havia conversos que prestavam serviços para os reis católicos. Havia também de se considerar o déficit econômico que causaria a expulsão desta minoria, os quais contribuíam em variadas áreas como mercadores, secretários, tesoureiros reais e municipais, etc. A autoridade dos reis sobre a Inquisição baseava-se numa rígida hierarquização, com um controle absoluto dos órgãos de decisão, desde o inquisidor geral até o Conselho da Suprema Inquisição. A dependência econômica era clara também, pois no início o confisco dos bens dos réus pelo Tribunal foram vultuosas e a corte teve de auxiliar. Ainda que dependendo da orientação papal, na prática a Inquisição funcionou como um órgão de cunho pessoal e restrito do rei, e por isso os aragoneses odiavam este Tribunal, que funcionava como instrumento do absolutismo real. (ORTIZ, 2000)

Em 31 de março de 1492, foi outorgado o Édito de Expulsão dos Judeus dos reinos de Aragão e Castela.

Dom Fernando é doña Isabel, por la gracia de Dios rey é reyna de Castilla, de Leon, de Aragon [...]. Nos fuimos informados que hay en nuestros reynos é avia algunos malos cristianos que judaizaban de nuestra Sancta Fee Católica, de lo qual era mucha culpa la comunicacion de los judíos cón los cristianos, en las Cortes que Nos feçimos en la çibdad de Toledo en el año pasado de Mill quatroçientos ochenta, mandamos apartar los judíos en todas las çibdades, villas é logares de los nuestros reynos é señoríos, é dándoles juderías é logares apartados en que vivesen en su pecado, é que en su apartamiento se remorderian. (*E.G.E.J.A.C.*, apud: AMADOR DE LOS RIOS, 1875/76, p. 1003)

O texto do documento foi redigido no estilo de linguagem característico dos processos do Tribunal de Inquisição. Torquemada foi o responsável por levar a ordenação até D. Fernando e D. Isabel para que a assinassem, pois ambos se encontravam em Granada, celebrando a reconquista da última cidade em poder dos mouros. Sancionado o Édito, os Reis católicos necessitavam manter uma imagem positiva de si e se fazia necessária a criação de condições

prévias para isso, ou seja, o estabelecimento dos motivos pelos quais foi tomada esta decisão, a fixação de um prazo para que os judeus se retirassem ou se convertessem e liberasse seus bens. Os motivos foram apresentados numa seqüência lógica e se coadunaram com os motivos que justificaram a implantação da Inquisição (PEDRERO-SÁNCHEZ, 1994). Agrega-se a isto, neste momento, a acusação de serem adeptos do proselitismo.

É segun somos informados de los inquisidores é de otras muchas personas religiosas , eclesiásticas é seglares; é consta é paresçe se tanto el dano que á los cristianos se sigue é há seguido de la participacion, conversacion é comunicacion, que han tenido é tienen con los judios, los quales se preçian que procuran siempre, por quantas vias é maneras pueden, se subvertir de Nuestra Sancta fee Católica á los fieles, é los creençias é opinion, instruyeéndolos em las creençias é ceremonias de su ley, façiendo ayntamiento, donde les lean é enseñen lo que na de tener é guardar segun su ley. (*E.G.E.J.A.C.*, apud: AMADOR DE LOS RIOS, 1875/76, p. 1003)

A acusação de pregação das doutrinas judaicas aos cristãos era uma das prerrogativas de cunho religioso para justificar a expulsão dos judeus da Espanha. A conversação tão condenada por alguns monarcas em Portugal, verifica-se também no caso espanhol, que coloca o contato dos judeus com os cristãos como uma perversão, o corrompimento dos dogmas da Santa Sé, os quais os fiéis cristãos tinham como regra de vida. E as acusações não param por aí, aprofundam-se ainda mais.

Procurando de circunçidar á ellos é á sus fijos; dándoles libros, por donde reçem sus oraciones; declarándoles los ayunos que son de ayunar é juntándose com ellos á leer é á escribirles las historias de su ley; notificándoles las páscuas antes que vengan; avisándoles de lo que em ellas se há de guardar é façer; dándoles é levándoles de su pan azímo é carnes muertas con ceremonias; intruyéndoles de las cosas que se han de apartar asi em los comeres como em las otras cosas prohibidas en su ley, persuadiéndoles que tengan é guarden quanto pudieren la ley de Moysen; façiéndoles entender que non hay otra ley, nin verdad, sinon aquella. (*E.G.E.J.A.C.*, apud: AMADOR DE LOS RIOS, 1875/76, p. 1003-1004)

As práticas acima descritas de fato eram preceitos dogmáticos do judaísmo. Entretanto, estes preceitos foram colocados como vexatórios sob o olhar do monarca cristão,

elevando os judeus espanhóis ao grau de criminosos. Diante do quadro de acusações traçado e construído para justificar que os acusados eram réus culpáveis e sem direito de defesa, o documento traz a sentença num julgamento primário e arbitrário.

[...] echar los judíos de nuestro reynos; Porque quando algun grave é destestable crimen es cometido por algund Colegio ó Universidad, es razon que el tal Colégio ó Universidad sean disueltos é aniquilados, é los mayores por los menores é los unos por los otros punidos; é aquellos que pervierten el buen é honesto vivir de las çibdades é villas é por contagio pueden dañar á los otros, sean espelidos de los pueblos. (*E.G.E.J.A.C.*, apud: AMADOR DE LOS RIOS, 1875/76, p. 1004)

Desta forma, os judaizantes eram vistos como uma mal, uma doença contagiosa, o que tornava sua expulsão justificável pelo que eles eram e pelo que representavam. Ao longo do Édito, percebe-se a alocação do desonroso papel de bodes expiatórios que era sempre imputado aos judeus e lembrado quando se desejava encontrar culpados para algum incidente ou para camuflar, através dessa ação religiosa, um ato político.

Na Espanha havia todo um clima de hostilidade contra os conversos. Assim como ocorreu em Portugal, os cristãos-velhos castelhanos se sentiam ameaçados pelos cristão-novos no que diz respeito a seus privilégios. Todos estes conflitos incitados contra os conversos teriam provocado sua saída para Portugal, onde não se verificava naquele período de tempo, ou seja, 1481, perseguições populares contra os cristão-novos como na Espanha. Isto se explica, segundo Baquero Moreno (1990), pelo fato de que estes cristão-novos tinham pouca representatividade entre a população portuguesa antes de 1492. Mas a vinda destas famílias de cristãos-novos para o reino português em 1481 intensificou as relações entre estes e os cristãos, aflorando, assim, as manifestações de ódio contra estes estrangeiros.

Restavam à comunidade judaica espanhola somente duas alternativas: ou se convertiam ou saíam e, assim esperava que os países limítrofes lhe recebesse. Especula-se que a comunidade judaica espanhola tentou fazer um acordo com os Reis católicos no valor de 30.000

ducados, o que teria indignado Torquemada, e dito o seguinte para os reis: “então quereis fazer o papel de Judas e trair novamente o Senhor por 30 dinheiros?” (MORAIS, 1982, p. 214). Entretanto, não há a devida comprovação histórica de que o ocorrido realmente aconteceu. O fato é que os judeus tiveram de três a quatro meses para se retirar com todos os seus bens e foram obrigados a pagar altos tributos. O decreto de 31 de março de 1492 colocava-os numa berlinda, ou se batizavam ou saíam do reino espanhol.

A iminência de liquidar seus bens em tão pouco tempo e a cobrança de dívidas por parte dos cristãos fizeram com que a comunidade ficasse exposta à especulação de particulares e municípios que se enriqueceram com seu sofrimento. As fraudes foram muitas, e o Conselho Real interveio na liquidação das operações, assim como também as chancelarias centrais emitiram ordens para protegê-los, mas tudo isso não teve resultados muito positivos. O máximo que se conseguiu foi que algumas dívidas e compras fraudulentas ficassem sob a égide do Tesouro Real.

O transporte desses judeus para fora do reino também foi problemático. Os capitães dos barcos genoveses, espanhóis e portugueses cobravam altas taxas pelas viagens, que tinham destinos incertos e obscuros. Os números sobre este êxodo variam entre 80.000 e 200.000 israelitas. Denominados de *sefarditas*¹⁶, migraram para várias localidades; a maior parte foi para Portugal, onde teve uma estadia de poucos meses; outros foram para o Marrocos, juntando-se a outros grupos de judeus que ali existiam; outros ainda foram para a Itália, onde foram bem recepcionados pelo Estado pontifício; alguns chegaram até a Turquia, onde foram recebidos devido aos seus conhecimentos em várias profissões. (ORTIZ, 2000)

¹⁶ Em hebraico **סֵפָרְדִּים**, é o termo usado para referir aos descendentes de judeus originários de Portugal, Espanha, Itália, Grécia, Turquia, Palestina e etc. A palavra tem origem na denominação hebraica para designar a Península Ibérica (sefarad **סֵפָרַד**).

Alguns judeus foram vendidos como escravos na África e outros foram abandonados à própria sorte em portos que não conheciam; outra parte simplesmente voltou para a Espanha, e por isso era denominada de *tornadizos* (PEDRERO-SÁNCHEZ, 1994). Sob a explicação de que seu exemplo e sua prática religiosa influenciariam os conversos a se judaizar, os judeus foram expulsos, camuflando o plano de D. Fernando de abarrotar os cofres régios para a transformação da Espanha em uma potência.

A situação dos judeus portugueses agrava-se cada vez mais ao se aproximar o final do século XV, tendo uma forte intensificação principalmente devido à conversão dos judeus em Castela e à vinda destes correligionários para Portugal. O Estado português se encontrava num estado de fervilhamento de tensões desde as cortes de Évora de 1481. A vinda em massa de conversos e confessos de Castela representava uma séria ameaça à burguesia portuguesa, pois algumas famílias convertidas possuíam consideráveis fortunas. Com isso, além da rixa religiosa que ficara suplantada no subconsciente de alguns grupos sociais, o fator econômico acaba falando mais alto quando o dominador suspeita que possa vir, em algum momento, a ser subjugado pelo dominado. Portanto, a manifestação de ódio se faz necessária para evitar o indesejável, o que se dá, com a utilização de métodos ardilosos, como a burguesia, associada à nobreza e ao clero, fez com a mentalidade popular, impregnada por um imaginário religioso fértil. Estes estratos dominantes disseminavam a falsa acusação de que os cristão-novos advindos da Espanha, eram portadores de um vírus epidêmico, o qual se alastrava por toda a Península Ibérica. Esta acusação criava um clima de mal-estar e um receio temeroso, que se constatava em uma “sintomatologia de pânico invisível”. (BAQUERO MORENO, 1990)

A onda de antisemitismo, acrescida da entrada dos conversos castelhanos em Lisboa, teve como resultado o assalto contra a comuna de Lisboa no ano de 1482. A população reagiu à entrada destes conversos de duas maneiras: a burguesia se sentia ameaçada nos seus interesses

econômicos pela concorrência que estes estrangeiros representavam no sistema comercial internacional e uma parte da população, que se compunha de pessoas simples, influenciadas pela burguesia, via com bastante desconfiança a entrada deste grupo, pois eles seriam os responsáveis pela difusão da epidemia, em 1383 e 1384, nas cidades da Península Ibérica (BAQUERO MORENO, 1985). A Câmara de Lisboa responsabilizou diretamente os conversos por serem portadores da moléstia que se alastrava pela capital do reino. Adiantando-se ao ato do rei, os vereadores decretaram a expulsão dos estrangeiros que haviam entrado. A comuna, em desespero pediu a intervenção régia. Em carta, D. João II, a 20 de novembro de 1484, diz o seguinte:

A comuna dos judeus desa cidade nos emujarom dizer como por o tempo sseer tall como en eessa cidade aver allguus aluoroços de lamçarem os confessos fora, elles se temian lhes seer feicto alguu dano a sem prezam e em especiall agora que hy nom esta a nosa casa do çível nem o corregedor. [sobre a proteção o monarca diz que] “E porque certo nossa vontade he os judeus desa cidade seerem guardados e emparados como cousa nosa que sam”. [E determinou, portanto, as autoridades concelhias que] “Tenha aes maneira como em cousa allguua grande nem pequena os dictos judeus nom receberam desagisado alguu e que entendaes e acudaães com muyta deligençia a todo o que comprir ao bem e defensam deles, porque seemdolhe feicto allguu dano averjamos delo desprazer e o sentiryamos como he rrezam”. (A.H.C.M.L., *Livro 2º de D. João II*, doc. 32, fols. 40. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 153-154)

A aversão que a Câmara de vereadores de Lisboa imputou aos confessos se alastrou por todos os centros urbanos de Portugal. Na vereação feita no Porto, em 27 de junho de 1485, que contou com a presença do juiz João Pais, dos vereadores João Sanches, Álvaro Fernandes e Bartolomeu Lopes e do procurador João de França, mais de vinte “homens bons” declaram que

[...] a esta cidade se vinham muitos confessos pêra em ella viverem. [Entretanto] em nhua parte deste Reynos os num queryam acolher nem agasalhar e que se serya rezom consentiremos em esta cidade. E pergunta dos todos as em hua voz disseram que pois que elles vinham lançados ou corridos dos reynos de Castela e vendo como os nom queriam colher nem agasalhar estrangeiros e daquela casta de que hy há sospeicam, acordaram que os nom consentisem na cidade e esses que os júizes e oficiaaes os lancen logo fora. (G.H.C.P., *Livro 5 de Vereações*, Fols. 9v-10. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 155)

Passados dois anos, a vereação de 14 de março de 1487 retomava o problema dos confessos. Faziam-se presentes os juízes Gomes Fernandes e João Sanches, o vereador Luís Afonso, os substitutos dos vereadores Vasco Carneiro e Joaquim Anes Machado e o procurador João Martins Ferreira, estiveram presentes também quarenta e quatro “homens bons” e mais *outros mujtos do pouoo a que eu escrepuam nom pude tomar seus nomes* (G.H.C.P., *Livro 4 de Vereações*, fols. 98v-100. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 156). Dentre esses homens, destacam-se dois mercadores - Afonso Rodrigues e Rodrigo Afonso -, dois ourives - Álvaro Anes e João Afonso -, dez Sapateiros - Pero dias, Joane Anes, Gonçalo Anes, um de mesmo nome deste ultimo, Gonçalo Anes, João Martins, Fernão Anes, Pero Álvares, João Alvares, um outro Gonçalo Anes e João Nunes -, um Seleiro - João Gonçalves -, um carnicheiro - João Sobrinho -, um barbeiro - Álvaro Gonçalves - e um alfaiate - Luís Afonso.

Nesta mesma carta verifica-se que o número de homens bons insatisfeitos com o problema dos conversos dobrou. Esta insatisfação se transformou em pressão sobre o rei Fernando de Aragão, pois estes confessos saíam da Espanha e adentravam em Portugal, onde estes homens bons da cidade do Porto.

[...] veeram a falar em como os anos passados que Elrey Dom Fernando procedija contra os confessos, es se vinham muitos fogidos pera viverem em esta cidade e a como entam em a dicta câmara os juizes e officiares da cidade que entam eram com parte dos cidadaaos e outros do povoo fizeram acordos que pojs os dictos confensos asy vinham corridos de sua terra e natureza por suas, que os nom consentisem em esta cidade porque o sentiam asy por serujco de Deus e deLRey nosso Senhor e asesego de seu pouoo.(G.H.C.P., *Livro 4 de Vereações*, fols. 98v-100. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 156)

Estes homens confirmam, então, a expulsão dos confessos, entretanto alguns estrangeiros haviam invadido a cidade do Porto.

E Per os taaes estrangeiros nom conhecidos e desacorridos de forra parte e ajuda por onestamente nom viverem se segujam grandes danos a dicta cidade e termos e era grande perda dos moradores della e pouco serujco de Deus e de ELREY nosso Senhor. (G.H.C.P., *Livro 4 de Vereações*, fols. 98v-100. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 156)

Eles insistiam para que esses estrangeiros fossem expulsos, pois eles não foram recebidos em nenhuma cidade do reino e, portanto, não deveriam ser recebidos no burgo portuense. Com isso, a vereação da cidade convocou todos os habitantes para se pronunciarem a respeito dos confessos. O resultado foi que, todos em comum acordo, corroboraram o que fora estabelecido pela vereação, ou seja, todos os estrangeiros deveriam ser expulsos da cidade. Foi cumprido o estabelecido e instaurado um prazo limite de três dias para que os confessos se retirassem. Caso não o fizessem, teriam de pagar uma multa de cinquenta cruzados.

Muitos indivíduos originários de Castela, que nada tinham a ver com esta situação, sofreram injustiças. O sentimento de xenofobia tomava conta dos habitantes da cidade do Porto. Um exemplo disto foi apresentado na vereação de 31 de março de 1487, onde esteve o juiz Gomes Fernandes, os vereadores Pedro Vaz Moutinho e Álvaro Pinto e o procurador João Martins Ferreira. Um cidadão castelhano chamado Francisco Casasoila emitiu um comunicado à Câmara da dita cidade no qual afirmava que ele e sua mulher *nom eram da casta de confessos* e pedia *que os mandassem tornar pêra esta cidade e que a queriam provar* (G.H.C.P., *Livro 4 de Vereações*, fols. 102-102v. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 157). Feita a sindicância, ficou estabelecido pelo juiz e pelos oficiais que a mulher de Francisco Casasoila, através do testemunho do bacharel Pero Vaz e de seu dor, poderia retornar à cidade. Já seu marido, as autoridades estabeleceram que *Este fora atee fazer certo se he delles ou nam.* (G.H.C.P., *Livro 4 de Vereações*, fols. 102-102v. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 158)

A atitude dos homens bons da cidade do Porto foi reprovada em carta régia de 8 de abril de 1487. A respeito da expulsão dos mercadores, D. João II afirma que estes não lhes

fizeram nenhum mal, com isso o rei ordenou que não fosse tomada nenhuma atitude sem primeiro saber se as acusações eram verdadeiras. D. João II acrescentou que

E ora acerca disso hordenamos em nossa corte certos Relligiosos e pessoas outras que pellas comarcas de como vivem e viveram atte quy pera os que se achar que nom sam boons cristãos averem aquella condenaçam que por tall casso merecem e nos escrepuremos ao bispo dessa çidade que aceque desto tenha a maneira que os outros bispos e bispados tiverem e teem peer nossa hordenança a quall vos elle mostrar. (G.H.C.P., *Livro 5 de Vereações*, fols. 107v. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, P. 158)

Mas o rei não ficou satisfeito somente com esta ordenança enviada à Câmara do Porto. Após dois dias, em 30 de abril de 1487, D. João II enviou uma carta ao corregedor da comarca de Entre-Douro-e-Minho, Lisuarte Gil, confirmou as suas ordenações. Com isso o rei esperava que o aparelho judicial corroborasse as suas ordens. D. João II esclarecia que

[...] a quantos estes nossos virem que nos teemos mandado geeralmente que nenhuu castelha nom sayse destes regnos pera fora delles ssob pena de morte. E esto com proposyto e tençam de se nom hirem delles os confessos que qua sam lançados de castelha. Que nom husavam de sy como deujam com ttemor e receeo dos procedimentos enqujrjções que ora nestes regnos hordenadamente sse começam contra elles de fazer. (G.H.C.P., *livro 5 de Vereações*, fols. 111-111v. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 159)

O rei estava preocupado, na verdade, com represálias que poderiam recair sobre aos naturais de Castela, decorrência de sua ordenação, pois, segundo o monarca, neste caso eles não eram culpados. Assim, para corroborar o que havia prescrito, D. João II afirma:

Portanto avemos por escusado por bem que dicto he sse fazer majs proçedimentos e em[ce]xucam pellos dictos nossos mandados. Antes mandamos a todos que nom façam majs ennovaçom contra os ssobre dictos castelhanos do que dantes faziam. Em nenhua maneira antes os leixem vjr e hir e entrar e andar Livrentemente como se sempre fez. (G.H.C.P., *livro 5 de Vereações*, fols. 111-111v. Apud: BAQUERO MORENO, 1985, p. 159)

Esta carta tinha sido escrita para ser divulgada em todas as comarcas do reino por onde quer que houvesse confessos. O fato ocorrido na cidade do Porto fazia com que o alvará outorgado pelo rei, se fizesse conhecido pelas autoridades locais. D. João II ao estabelecer esta ordenação, assumia a mesma posição que outros antecessores seus assumiram, ou seja, de proteger esta minoria em troca dos benefícios que ela oferecia ao reino ou ao próprio monarca. E estes benefícios não eram somente econômicos como se pensa. As contribuições dos judeus espanhóis na ciência foram significativas para o desenvolvimento da Península Ibérica. Na astronomia, destacaram-se Abraão bar Hiya, com a obra *Surat ha Ares* (escrita em Barcelona no início do século XII), e Isaac Israeli com *Yesod Olam* (escrita em Toledo em 1310). Houve outros nomes de judeus de grande expressão no cenário espanhol nessa área, como Joseph bem Isaac ibn al-Waqqâr, que organizou tabelas astronômicas em árabe (1357/8) e hebraico (1395/6), Shlomo Franco que escreveu um pequeno livro de astronomia e um tratado sobre o astrolábio (século XIV), Jacob ben Dairo Yom Tov elaborou uma série de tabelas astronômicas e citamos também Joseph Nahmias que propôs uma solução complexa sobre a estrutura física dos céus. Na medicina destacaram-se Shlomo ibn Yaish , Moses Nahmanides e Salomão bem Adret; a farmacologia teve Dioscórides, Hasdai ibn Shaprut e Ibn Buklarish; na matemática destacou-se Bar Hiya, Abner de Burgos, Isaac bem Moshe e Aarão. Outros judeus hispânicos se destacaram por sua contribuição em variadas áreas, como foi o caso de Moisés Maimônides (medicina, astronomia e matemática) e Shlomo ibn Gabirol (astronomia e astrologia), os quais tiveram maior reconhecimento maior pelo grau de conhecimento das suas contribuições. (LANGERMANN, 1996)

Foram estas contribuições de judeus espanhóis ao longo do medievo que fizeram com que esta comunidade aumentasse a sua fama pela Península Ibérica e pela Europa. Era sabido também que a comunidade judaica da Espanha detinha maiores conhecimentos e maior número

de contribuições no ramo científico do que a comunidade judaica de Portugal. Diante disso, era inegável que D. João II recebesse essa minoria em seu reino naquele momento que Portugal passava com o comércio marítimo.

Mas a entrada dessa minoria espanhola teve conseqüências expressivamente mais negativas do que positivas, com as quais D. João II não contava. Os Reis católicos, ao expulsarem definitivamente os judeus de seus domínios em março de 1492, provocaram a desestabilização desta minoria na Península Ibérica, o que acarretou conseqüências diretas sobre a permanência desta minoria em Portugal. Mas, anteriormente a este fato, os judeus espanhóis, ao migrarem para Portugal, vieram acompanhados da peste (por volta de 1483 e 1484), o que fez crescer o mal-estar entre cristãos e judeus. Estavam assim criadas as condições necessárias para uma onda de anti-semitismo, que afetou a tranqüilidade das comunas judaicas em Portugal. Deste modo, criou-se um clima favorável ao desenvolvimento de ações contrárias à estabilidade desta minoria em solo português. Isto se verifica no sentimento despertado entre os cristãos para se apropriarem dos bens pertencentes a esses judeus. Movimentos generalizados, de cunho antijudaico, se difundiram, visando, na sua essência, à espoliação e ao roubo desta minoria, acarretados pelo clima de intolerância que havia se instalado na Península Ibérica. Deste modo, a entrada dos judeus castelhanos no reino português foi o fator principiador da expulsão dos judeus portugueses e de seus correligionários do território português.

3.3 Vozes da expulsão

Muitos autores, ao se dedicarem ao tema da expulsão dos judeus portugueses, ficam restritos somente ao que as fontes oficiais registram; outros dão mais ênfase à análise do fato

pelo olhar da minoria, através de alguma obra judaica produzida na época. Nos tópicos que seguem vamos analisar a expulsão de 1497 sob dois ângulos. O primeiro se refere a Diogo Lopes Rebelo, teólogo e doutrinador político, não sendo conhecidos o local e a data do seu nascimento. Rebelo foi mestre de gramática do duque de Beja, que veio a ser D. Manuel I (1495-1521), e também seu capelão. Em 1486, por ordem do duque, cursou na Universidade de Paris o bacharelado em Teologia. Em 1495, porcionista e escolar de Teologia, transferiu-se para o Colégio de Navarra, onde teve como mestre João Raulino. Em 13 de Janeiro de 1497, concluiu sua licenciatura em Teologia, disciplina que passou a ministrar. Entretanto, em 18 de março de 1498, Rebelo faleceu e foi sepultado na igreja do Colégio de Navarra do Senhor crucificado, conforme seu desejo pessoal. Rebelo dirigiu a publicação, em 1494, duas obras importantes: *Dialogus sive Synonima [...] de Homine et Ratione*, de Isidoro de Sevilha, e *De Justitia Commutativa tractatus*, de João Sobrinho. Também neste ano seu primeiro trabalho foi publicado, *Fructus Sacramenti Poenitentiae*. Em 1496, foi feita uma segunda edição do *De Justitia* e também foram editados em Paris o *Liber de Assertionibus Catholicis e Apostoli Pauli* (obra dedicada a D. Fernando de Almeida, bispo de Ceuta) e *Tractatus de Productionibus Personarum*. Também em Paris foi publicada sua obra mais famosa, *De Republica Governanda per Regem*, que será aqui analisada. Esta obra se constitui num tratado ético-político de bastante relevância na literatura portuguesa. (SERRÃO, 1976)

O segundo autor que analisaremos a respeito da sua visão da expulsão de 1497 é Samuel Usque, judeu, historiador e escritor nascido em Lisboa no ano de 1492. Era filho de Salomão Usque, e tinha um irmão, Abraão Usque. Devido à perseguição em Portugal, seu pai mudou-se com toda a família para Veneza e depois para Verona, na Itália. Samuel Usque ainda mudaria para Safed, na Galileia, onde morreu em data desconhecida. Seu irmão tinha uma grande fama pela tipografia que fundou em Ferrara, na Península Itálica, e nesta mesma

cidade ele imprimiu, no ano de 1553, a sua *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel*. Esta obra se compõe de três diálogos que têm como interlocutores o patriarca Jacob e os profetas Nahum e Zacarias. O primeiro diálogo trata das tribulações do povo judeu até a destruição do primeiro templo; o segundo fala das tribulações até a destruição do segundo templo e o terceiro, o qual vamos analisar, trata das adversidades passadas pelo povo judeu até o final da Idade Média.

Esta obra foi dedicada a D. Gracia Mendes¹⁷, e assim que impressa foi proscrita pela Inquisição de Portugal e incluída nos índices expurgatórios. A obra de Samuel Usque fornece subsídios históricos muito interessantes a respeito do povo judeu e principalmente sobre a comunidade judaica peninsular na Baixa Idade Média, que é pertinente ao tema tratado neste trabalho. Mas *Consolaçam* possui também um caráter lingüístico e literário de rico valor, intercalando sua narração com textos bíblicos, num estilo bucólico e pastoril. O seu texto contém a presença da filosofia esotérica hebraica em junção com a teoria da metempsicose, acrescentado de concepções neoplatónicas.

3.3.1 *De Republica Governanda per Regem* por Diogo Lopes Rebelo

O texto que iremos analisar refere-se ao capítulo 11º, intitulado *Em que se trata das leis e suas condições, que o rei deve impor aos súbditos do seu reino*. Rebelo inicia este capítulo fazendo alusão ao bom andamento da ordem com a aplicação das leis e nisto ele legitima o rei como o único capaz de impô-las. Ele acredita que a função das leis é coagir a audácia humana e

¹⁷ Gracia Mendes (1510-1569) nasceu em Portugal numa família de cristãos-novos. Casou-se e ficou viúva com vinte e seis anos. Mudou-se para a Antuérpia (países Baixos), onde retornou ao Judaísmo e posteriormente se estabeleceu em Ferrara. Nesta cidade encabeçou um movimento denominado *ferrovia subterrânea*, que visava a ajudar na fuga de cristãos-novos de Portugal e Espanha. Em Constantinopla, Mendes tornou-se uma das figuras mais bem-sucedidas no comércio marítimo e desta forma, ela se tornou uma proeminente personalidade judaica e uma grande patrocinadora dos estudos judaicos.

limitar sua capacidade de maldade, pensamento que retorna ao de Isidoro de Sevilha em *Etimologias*.

Pertence à dignidade e ao poder judicial do rei impor aos seus subditos leis, com que possam viver em boa paz. Visto que o rei tem verdadeiro poder sobre os seus, e é seu verdadeiro e supremo senhor – é lícito que lhes imponha leis. Se os homens vivessem sem elas, seriam semelhantes às feras e às alimárias que por nenhum juízo da razão, mas somente pelo ímpeto do prazer são governadas. Foi, por isso, necessário impor e instituir leis, pelas quais o género humano honestamente vivesse, não ofendesse a outrem, e se desse a cada um o seu direito. Por isso, toda a finalidade da constituição das leis foi coarctar a audácia humana e limitar a possibilidade de praticar o mal. (G.R.R., p. 127)

Neste sentido, Rebelo constrói seu discurso referindo-se às autoridades patrísticas, tanto Isidoro de Sevilha como Santo Agostinho, defendendo, assim, a idéia de que qualquer pessoa dentro do reino seria capaz de impor leis, ou seja, aqui ele enfatizou o poder que um ser humano possui de se impor a outro através do poder de coação que possuía. Mas ele afirma que para que se alcance este estágio são necessárias duas condições: ter poder e saber fazer as leis.

Com isso, ele enfatiza que, ao lado do rei, tem de haver *varões doutos, sábios e jurisperitos que possam consultar no que toca ao foro da consciência, e no estabelecer leis e constituições honestas, conforme o regime do seu reino* (G.R.R., p. 127). Nesse momento de sua escrita, percebe-se que há uma crítica implícita que ele vai reiterar mais à frente, em que ele se posiciona como um letrado e legitima esta classe como a única capaz de compor um quadro de conselheiros do rei. Rebelo não faz nenhuma referência aos judeus nesse momento do texto, mas, mais à frente, ele discorre sobre sua presença nas cortes portuguesas, que sempre foi um tema de muita inquietude e os monarcas que permitiram tal feito eram sempre cobrados pela população cristã a retirá-los: *não lhes deve permitir possuir magistrados ou desempenhar funções publicas, com que possam oprimir os cristãos, ou perverter os simples e os frios na fé de Cristo* (G.R.R., p. 137). Ao aconselhar o rei a colocar letrados no seu corpo de conselheiros reais, Rebelo deixa

implícita sua crítica à presença dos judeus, ou seja, sua posição antisemita, que desmerece ou desqualifica esta minoria como incapaz para exercer tal papel dentro da Corte.

Rebelo defende a idéia de que o monarca não deve impor grandes encargos ao povo, mas sim aliviá-lo para que ele possa servir fielmente, o que não se aplica à comunidade judaica, devido à forte taxaçoão que sofriam ao longo de todos os reinados portugueses. No caso judaico, então, a fidelidade ao rei teria de estar acima disso, acima de todas as opressões, pois além de súditos eles eram protegidos do poder real.

Rebelo também vai propor nesse tratado o não embate entre o poder secular e o poder religioso, propondo uma conciliação entre eles. Com isso, ele faz uma citação de S. Agostinho, que escreveu à Bonifácio: *Alcança grande prémio aquele que não quer obedecer às leis dos imperadores, feitas contra a vontade de Deus* (G.R.R., p. 129). Ele lembra a historia dos três jovens (Sidrac, Misac e Abdenago), que desafiaram o rei Nabucodonosor ao não se prostrarem perante uma imagem do rei, que estabelecera que todos no reino deveriam adorá-lo.

Rebelo adverte que o monarca não deveria fazer leis injustas. Mas, e as altas taxaçoões e sançoões impostas à comunidade judaica, como se qualificariam? Neste ponto, nos parece que, ou Rebelo ignora a condição judaica e também o fato de eles não serem súditos do Rei, ou ele desconhece a situação dos judeus dentro da legislação portuguesa (o que seria improvável, pois Rebelo era um erudito). Mas se pensarmos que este tratado era para D. Manuel I, compreenderemos que todas as suas consideraçoões deveriam estar em concordância com a legislação do Estado português. Uma outra hipótese que surge é que Diogo Rebelo não era somente um crítico da condição dos judeus em seu país, mas também que deixa para o rei a decisão de expulsar ou não os judeus de Portugal.

Provavelmente, Rebelo, assim como a maioria da população cristã, estava impregnado de imagens antisemitas que circulavam pelo país há séculos, e por isso esse seu

discurso sobre a expulsão dos judeus é característico da sua faceta identitária de cristão o que é perfeitamente pertinente por se tratar de um clérigo.

Rebelo retorna ao assunto das duas jurisdições, a secular e a eclesiástica, que ele vai classificar como o sol e a lua.

Com efeito, há duas jurisdições que se distinguem em secular e eclesiástica, e que se chamam dois astros: o astro menor e o astro maior. Donde o papa Gelásio, escrevendo ao imperador Anastácio, diz: “Dois são, de facto, os poderes por que este mundo é governado, imperador Augusto: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real”. E, como diz o papa Nicolau e vem no cânon, estes dois poderes de tal modo se devem haver, que o imperador ou rei não deve usurpar os direitos do Pontífice, nem este os direitos do rei. (*G.R..R.*, p.129-131)

Com isto, a jurisdição secular é a lua, o astro menor, e a jurisdição eclesiástica é o sol, o astro maior. Neste sentido, Rebelo colocou o poder eclesiástico como maior que o poder secular, mas com interdependência, na qual os pontífices necessitavam do poder secular para as coisas terrenas e os imperadores precisavam dos pontífices para a vida eterna, e também para que funcionassem como uma ponte entre Deus e o povo. Portanto, o frade está aqui justificando e legitimando os seus conselhos, pois a Igreja é representação de Deus na terra, o rei deve ouvir e atender os seus conselhos de bom grado para que lhe suceda bem.

Para Rebelo, o rei aglutina em sua figura monárquica a simbologia do protetor (no que diz respeito à legislação), no qual o povo tem um consolo e um abrigo contra as injúrias dos mais poderosos. Um atributo do qual a comunidade judaica se utilizava quando se sentia prejudicada pelas leis que lhes eram impostas. Nas *Ordenações Afonsinas*, percebemos algumas petições desta minoria ao rei D. João I para mudar algumas leis cuja punição eles achavam pesada. A comunidade judaica era subordinada ao rei, a relação de proteção dependia do grau de proximidade que a minoria tinha com o monarca, influenciando diretamente no tratamento de uma petição de revisão da ordenação régia.

Rebelo vai propor ao rei que se estabeleça uma lei para aqueles que vivem na ociosidade, que *não se ocupam com nenhuma obra ou não possuem um serviço bom e honesto* (G.R.R., p. 135), para que se aplicassem a uma vida honesta e não se encontrassem desocupados, defendendo a famosa idéia da regra beneditina da ociosidade como causa e mãe de todos os vícios. Nessa crítica de Rebelo, percebemos o momento pelo qual Portugal passava. Numa época de pleno desenvolvimento de um Estado que primava por novas rotas de comércio e consolidando sua centralização de poder, a idéia de ócio neste contexto ficava deslocada. Para o autor, aqueles que vivem na ociosidade ou não exercem nenhum tipo de trabalho estão classificados sob a égide da desonestidade. Certamente o trabalho desonesto e que não necessitava de muito esforço para ser exercido ao qual Rebelo se referia era a usura, prática altamente repugnada e condenada na Idade Média pela Igreja Católica, uma vez que seus praticantes adquiriam lucro sem nenhum trabalho: apenas com o passar do tempo e o arrolar dos juros o dinheiro se acumulava, contradizendo uma ordenação divina que dizia que *com o suor do teu rosto comerás o pão* (Gênesis 3:19). O usurário não vendia nada se não o tempo, e este pertence somente a Deus. Portanto, o usurário estava roubando a Deus. (LE GOFF, 1984)

Portanto, temos de considerar que esta crítica de Rebelo se refere a uma parte da comunidade judaica que tinha muita fama por viver desse negócio, sendo que os prestamistas de menor porte, como mesteiros ou pequenos mercadores, é que sofreram acusações. Os grandes credores – como Moisés Latam, Guedelha Palaçano e os Abravanel –, que também eram mercadores e banqueiros que emprestavam ao reis, livravam-se de acusações desse nível (TAVARES, 1982). Nesse caso, podemos supor que Rebelo poderia estar preocupado com esta classe de credores e especuladores que vivia do capital e que, para ele, não era benéfica ao desenvolvimento do Estado português.

Logo após esse assunto, Rebelo introduz a crítica sobre os judeus, questionando seu proveito para o reino: *Que dizer dos judeus, que pouco proveito dão ao reino e blasfemam o nome do Senhor Jesus Cristo, e usam, em seus negócios, duma certa habilidade e manha?* (G.R.R., p. 135). E, baseado nessas acusações, ele questiona: *Deveriam, em justiça, ser expulsos do reino?* (G.R.R., p. 135). Rebelo afirma, então, que o rei, que não possui pecado algum - aqui uma idéia de santificação e exaltação que eleva o monarca a um estado de pureza -, é o único responsável por decidir pela expulsão dos judeus, ou seja, somente um indivíduo puro e sem pecados pode arbitrar sobre a condição de uma comunidade de pecadores.

Entretanto, o autor propõe ao rei que não permitisse que os judeus fossem açoitados, mortos ou espoliados pelos cristãos (como aconteceu no assalto à judiaria Grande de Lisboa, em 1449), mas que os defendesse e propõe ainda uma liberdade de credo para os judeus. Rebelo lembra a D.Manuel I, baseado na determinação do Sagrado Concílio de Toledo, que ele não devia usar a força contra os judeus nem convertê-los contra sua vontade a fé cristã

Também não deixe, enquanto lhes permitir morar no seu reino, que sejam açoitados, mortos ou espoliados pelos cristãos, ou que alguém lhes deprede os bens; mas faça-os proteger e defender. Consinta-lhes também que sigam, conforme o seu costume, os ritos judaicos nas sinagogas. E isto segundo a determinação do Sagrado Concílio de Toledo, que recomenda não se usar da força contra os judeus, nem convertê-los contrariados à fé de Cristo, com terrores. (G.R.R., p. 137)

Essas afirmações de Rebelo mostram seu respeito às leis do reino e da Igreja em se tratando do conselho de conversão forçada. D. Manuel I não o levou em consideração, principalmente, porque através desse último subterfúgio ele esperava que os judeus mais abastados permanecessem no reino, de forma a não contrariar a cláusula de casamento com a filha dos Reis católicos, infanta Isabel.

Terminando seus conselhos a respeito dos judeus, Rebelo coloca como uma obrigação que o rei deve cumprir e a alta taxação de impostos aos judeus: *Pode e deve, todavia, impor-lhes*

maiores talhas e gabelas ou exações do que aos cristãos, para reconhecerem que estão sob o jugo da escravidão e sob uma certa miséria do castigo do seu pecado (G.R.R., p. 137), o que contradiz uma fala anterior, em que diz que não se devem impor altos impostos aos súditos para que eles sejam fiéis. Mas o autor, então, justifica que, no caso judaico, os altos tributos são para que eles reconheçam sua condição de escravo, em consequência do seu pecado, aqui, no caso, se referindo ao deicídio.

3.3.2 *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel* por Samuel Usque

3.3.2.1 “Quando entraram os judeus de Castela em Portugal”

Usque começa por descrever os judeus que vieram da Espanha e adentraram Portugal, em número de 600 casas, em 1492, que D. João II permitiu que adentrassem se pagassem dois cruzados cada pessoa e lhes promettesse viver segundo sua lei e, se quisessem partir, lhes daria embarcação. Usque relata que junto com esses judeus, veio também a peste *como mesageira do mal que ao longe os estaua esperando, de que morrerom muito delles A volta dos cristaãos (C.T.I., Dialogo Terceiro, p. 27, § 1)*. Em poucos dias alguns judeus, temendo atos cruéis por parte dos cristãos, pediram ao rei uma embarcação assim como prometido, mas, porém, o rei, segundo Usque com alguma má-intenção, retardava-os, não concedendo nem negando, até que se viu tão importunado que acabou concedendo. Logo a seguir o autor descreve o que ocorreu com esses judeus, que foram levados a alto-mar, tiveram suas mãos e pés amarrados e as mulheres foram estupradas na frente de todos.

Porque embarcados que foram, cuidando os desueturados ysraelitas que hiam em poder de amigos mui confiados e seguros acharonse enganados, porque leuando os em alto mar, onde seus gritos e clamores não mouesem a piadade a pessoa algua, aly os atarom de pees e maõs, desonrrandolhe as molheres ante os olhos, e despojando os de tee os ultimos hábitos que leuauam vestidos. O seõior jaa que fugiaõ da vergonha das gentes de tãmanha traiçaõ e crueldade coma acometerom, assaz consolo nos era seres tu della testemunha de quem elles nam podiam fugir nem esconderse e donde o remedio de todos nossos males esperamos. (*C.T.I., Dialogo Terceiro*, p. 28, § 1)

Ocorrido este fato, estes judeus foram levados para o norte da África, nomeadamente a Tânger Arzila, e colocados em uma praia deserta. Houve um grande desespero nas crianças, que pediam pão, e o desespero toma conta das mães. Usque descrevendo de uma forma bastante dramática como aqueles judeus, *nestes últimos fios de suas vidas* levantaram os olhos e se depararam com uma grande multidão de mouros a cavalo, os quais os prenderam, mas, diante do medo que eles tinham do que os portugueses poderiam fazer-lhes, eles consideraram o cativeiro mulçumano como uma graça divina (*C.T.I., Dialogo Terceiro*, p. 28, § 2). Logo que adentraram a terra dos mouros, os judeus foram resgatados e colocados em liberdade por uma comunidade de judeus que ali vivia pacificamente. Quando esta notícia chegou a Portugal, muitos *tinhaõ desejo de passar âtes seu catiuiero em poder de mouros que na cristandade, espantados do caso temeroso ousarõ pedir pasaje nem per outra via bolir consigo* (*C.T.I., Dialogo Terceiro*, p. 28, § 2). Os judeus temiam que, durante a viagem, os portugueses pudessem fazer as mesmas atrocidades que foram cometidas com os seus correligionários, e com isso muitos não chegariam vivos até a África.

3.3.2.2 “Quando mandaram os meninos aos lagartos”

Usque classifica o fato anterior como uma *temerosa fortuna e tempestade*. Logo que este fato passou, ocorreu outro. D. Manuel I mandou saber se havia entrado mais gente do que as

600 casas, como tinha sido firmado no acordo, e como os marranos tinham saído às pressas do reino vizinho, foi constatado que havia um número maior do que fora declarado. Os que excediam

Ficauam catiuos e escrauos seus, poque como a taes os podese magoar A sua vontade, e esecutar nelles sua maa tenção e nam bastando quererese resgatar pelo preço que os mais auiam entrado nem per outro algu auedose por minha desantome cujos moradores eram lagartos serpes e outras muito peçonhentas bichas e deserta de criaturas racionaes onde desterraua os mal feitores que A morte eram jaa obrigados per justiça. (*C.T.I., Dialogo Terceiro*, p. 28-29, § 1)

Esses judeus foram feitos cativos e escravos por D. Manuel I, com a intenção de que seus correligionários os resgatassem pelo preço dos que haviam entrado no reino. Com isso, o rei mandou as crianças de até três anos de idade para a ilha de São Tomé, na costa ocidental da África, lugar onde eram mandados muitos criminosos e condenados pela justiça portuguesa, como uma maneira de pressionar a comunidade judaica a fazer o que o monarca queria, ou seja, se converterem e permanecerem em Portugal.

Chegada esta ynfelice e miserauel ora em que se auia hua tam fera crueldade de esecutar, vireis ensangüentar os rostos com as mãos as coitadas madres que dos braços lhe tirauam seus filhos de ate tres años, depenar as barbas os honrados velhos porque lhe arrebatuam suas entranhas de ante os olhos, e as mal afortunadas criaturas levantar seus viuos gritos tee seus amados padres em ydade assy tenrra e latimosa; Lançauanse aos pees de Elrey alguas cramãdo que ao menos as deixassem hir acompanhar seus filhos, e nem ynda a ysto sua piadade se ynclinaua, entre estas ouue hua may que considerada a honreda e noua crueza sem mestura de algua misericordia a seus cramores, arrebatando seu filho nos braços da lata nao dentro no tempestuoso mar se lançou e fundio coma sua unica criatura abraçada. (*C.T.I., Dialogo Terceiro*, p. 29, § 2)

Então, todas aquelas crianças foram levadas e deixadas na ilha que Usque denomina de sepultura, pois, segundo ele, as que não foram mortas pelos animais, a fome se encarregou de consumir.

3.3.2.3 “Quando os fizeram cristãos por força”

Usque começa este tópico informando a morte de D. João II, assumindo em seu lugar D. Manuel I, que ele classifica de *ymigo*, assim como o monarca anterior. Relata que D. Manuel I mandou que todos os judeus do reino se convertessem ao cristianismo ou então saíssem de Portugal. Os que ficassem, sendo ainda judaizantes, quando morressem, a sua fazenda (os seus bens) seriam tomados pelo reino. Quase sempre ao longo do relato se observa que antes mesmo que aconteça algo de ruim com a comunidade ela já o sabia: *começou dar a entender sua manutenção* (C.T.I., *Dialogo Terceiro*, p. 30, § 1).

O Édito de Expulsão estabelecia a saída imediata da comunidade judaica de Portugal e, quando estavam para sair, D. Manuel I ofereceu embarcação em Lisboa para a saída da comunidade. Usque relata que, quando os judeus se encontravam em grandes casas (grandes quantidades), *como ovelhas ao degoleo aparelhadas*, o rei mandou notificar a todos que

elle querya se tornassem todos cristaãos, e que o diuesem fazer per amor, o que fariam vltimamente per força; Nam bastou estes ameaços pera voltare meus filhos as costas a seu. D. antes com costancia respõderom que tal nam fariaõ. (C.T.I., *Dialogo Terceiro*, p. 30, § 1)

Então, D. Manuel I entrou em conselho e estabeleceu que os velhos e os jovens de até 25 anos seriam separados de suas famílias, o que levou muitos a relembrares o episódio fatídico da ilha de São Tomé, causando grande comoção ente os judeus.

D. Manuel I prometeu que, se os judeus se convertessem, eles teriam muitos favores no reino, o que não foi suficiente, pois a comunidade não aceitou a proposta. Usque, então, relata que, usando a força *hus pelas pernas e braços, e a outros pelos cabelos e pelas barbas* foram arrastados para dentro das igrejas e batizados com água benta (C.T.I., *Dialogo Terceiro*, p. 30, § 2). Os seus nomes foram mudados para nomes cristãos, tornando-se assim cristãos-novos, e

ainda foram colocados sob a vigilância de cristãos velhos para que se assegurasse que eles cumpririam os preceitos da nova religião. O monarca também exigiu que se os judeus convertidos à força quisessem ter a companhia dos seus filhos eles também deveriam ser convertidos, mas os cristãos novos não obedeceram. Com isso, D. Manuel I ordenou que lhes fossem tiradas a comida e a água por três dias seguidos, o que ainda não foi suficiente para que cumprissem a ordenação régia. O rei *detreminou vsar com elles a violencia que auia vsado com seus filhos* (C.T.I., *Dialogo Terceiro*, p. 30, § 2). Usque descreve outras muitas atrocidades que foram feitas à comunidade judaica.

De muitos que grandes estremos fizerõ por se defender soy asinalado entre elles hum, o qual fazendo cobrir a seis filhos com seus taleciõd, com hua sabia pratica esforçãdoos a morrer pela ley, hum a hu, com elles todos ao cabo se matou, e outros molher e marido se enforcarom, e aqueles que os quiserom levar a enterrar foram matados pelos enemigos As lançadas; Muitos ouue que se lançaron em poços, e outros das Janelas abaixo se faziaõ pedaços. e todos estes corpos ysraelitas assy mortos os leuaram os algozes de meus mebro a queimar ante os olhos de seus yrmaõs, pera mayor medo e temor de sua crueldade os compreender; Com esta violencia, contra as leys diuinas e humanas ficaram feitos cristaõs muitos corpos, mas nunca nas almas lhes tocou macula, antes sempre tiuerom emprimido o selo sua antiga ley. (C.T.I., *Dialogo Terceiro*, p. 30-31, § 2)

Para Usque, o que era também um pensamento compartilhado pela comunidade judaica, os corpos foram feitos cristãos, mas a alma continuava imaculada e continuariam servindo à sua crença antiga, o que realmente aconteceu. Os continuavam judaizando, mas sob a título de cristãos-novos, foram também denominados de criptojudeus.

3.4 Expulsão?

D. João II, contra a vontade do seu corpo de conselheiros, autoriza a entrada e a permanência temporária de um certo número de famílias de judeus estrangeiros no reino. O

número exato destes estrangeiros que entram no reino é ignorado ou é impreciso, pois muitos entraram clandestinamente para fixarem ou utilizarem Portugal como acesso para o norte da África.

Entretanto, estima-se que o número giraria em torno de 20.000 casais, os quais deveriam pagar uma quantia de 8 cruzados per cápita, exceto as crianças de colo, para adentrarem o reino. D. João II via neste fato um meio pelo qual ele poderia acumular fundos para a guerra contra os mouros. Embora o monarca quisesse permitir a entrada de um número limitado de Judeus - 600 casas (famílias) -, muitos que entraram clandestinamente não podiam pagar a quitação. Com isto, tornaram-se cativos dentro do reino. Para estes D. João II promulgou um chamamento à conversão cristã, concedendo-lhes amplos privilégios e a possibilidade de retornarem a sua terra natal. Aos que recusam e são devedores da Coroa, o monarca manda tirar seus filhos e batizá-los.

Com a morte de D. João II, a responsabilidade por concluir a questão judaica foi de D. Manuel I. O novo rei restituiu à liberdade todos os Judeus que D. João II tinha escravizado. Esta atitude, na verdade, tinha outro caráter, o de passar a imagem de um monarca bom e carismático. Entretanto, colocava-se a questão do casamento e a regularização das relações conflituosas com os Reis católicos. A infanta D. Isabel de Castela, pretendida pelo monarca português, impunha como condição para o entrelaçamento matrimonial a expulsão dos judeus. Sobre esta condição imposta pela princesa, dizia-se que a morte do primeiro marido, o príncipe D. Afonso, era atribuída a um castigo de Deus pela forma benévola como D. João II tratava os judeus. É possível que o fanatismo religioso estivesse na base da atitude da rainha-princesa. Mas também é possível que os Reis católicos se servissem da oportunidade do casamento da filha para resolverem definitivamente uma situação incômoda. Apesar da crueldade que se assaca a D. João II, os judeus mais valiosos tinham permanecido em Portugal. Eram um escol de

mercadores, banqueiros, médicos, astrônomos, economistas, ourives, cuja presença na corte do rei de Portugal não podia ser desejada pelos monarcas, necessariamente rivais, de Aragão e Castela. (SARAIVA, 1983)

D. Manuel I fingiu aceitar a exigência, ocultando, assim, sua verdadeira intenção. Nos princípios de dezembro de 1496, lançou o decreto de expulsão:

Pollo qual sendo nos muy certo que os judeus obstinados no ódio da nossa santa fee catholica de [...] nosso senhor que por sua morte nos remio tem cometido e continuadamente contra elle cometem grades males e blasfemias em estes nossos reynos as qes nom tam fomite a elles que som filhos de maldiçam em quanto na dureza de seus corações estiverem som causa de mais codenação mais ajudada a muytos xpãos faze apartar da verdadeira carreira que he a santa fee catholica. (E.E.J.P., A.N. T. T., *Ordenações Manuelinas*, Livro 2, Fols. 60-60v)

Diante destas acusações feitas pela população muito antes do decreto, D. Manuel I determina que

[...] da publicaçã desta nossa ley e dterminaçã atee peã todo ho mês doctubro do ãno do naçimeto do nosso Senhor de mil quatroçetos e noveta e sete todos os judeos e judias que em nossos regnos ouver de qualquer hydade q sejam se sayam fora delles sob pena de morte natural e perdere as fazedas pa que os acusar. (E.E.J.P., A.N.T.T., *Ordenações Manuelinas*, Livro 2, Fols. 60-60v)

O prazo para que os judeus se retirassem do reino era de dez meses, mas os judeus podiam ficar em Portugal se convertessem à fé cristã, julgava D. Manuel I que a maneira para incorporá-los à Igreja e à sociedade seria através do batismo, rito peculiar à nação. O monarca acreditava que através de umas borrifadas de água benta fariam com que a comunidade jurídica mudasse de crença. (SALVADOR, 1969)

Com o ultimato dado, a única saída era pelo mar, já que estava proibida a entrada de judeus em Castela. Mas mesmo esta hipótese estava fadada ao fracasso, pois D.Manuel I não havia disponibilizado os navios para o embarque como afirmou no Édito: *e assi pera sua hida lhe Daremos todo auimento, e despacho que cumprir* (E.E.J.P., A.N. T. T., *Ordenações*

Manuelinas, Livro 2, Fols. 60-60v). Para forçar os judeus ao batismo, o rei mandou recolher, antes do fim do decreto, todos os filhos menores (não há consenso sobre qual a idade certa, variava de 14 a 25 anos) dos judeus para os entregar às famílias cristãs e educá-los segundo os princípios cristãos. Mas as tentativas do monarca de impedir que a comunidade judaica se retirasse do reino não cessaram. Uma determinação real foi outorgada proibindo num prazo de vinte anos, que não fizesse qualquer questionamento a respeito da fé dos conversos. Com isso, D.Manuel I estava dando margem para que não imputasse nenhum tipo de punição sobre estes se porventura eles, mesmos na sua nova condição de crença, continuassem a praticar seus antigos ritos religiosos. E ainda, o rei mandou batizar à força todos aqueles que esperavam o embarque. Essa forçosa conversão era uma declaração do monarca português aos Reis católicos de que não existia mais judeus em Portugal. Isso denota, então, que a perseguição era contra a religião judaica, “o preconceito contra o judeu era religioso, mas não racial” (SARAIVA, 1983, p.61). A diferenciação religiosa era o viés de orientação das relações entre cristãos e judeus, se esse fator fosse superado por parte da maioria cristã, não haveria a necessidade de segregar a minoria judaica.

Por trás destas manipulações, D.Manuel I mostra sua desesperadora vontade de que esses judeus, agora cristãos-novos, permanecessem no reino português. Uma das razões que explicam as ações deste monarca era a importância econômica que estes cristãos-novos tinham em Portugal. O Édito de Expulsão decretava que *qualquer pessoa que passado o dito tempo teuer escôdido algum judeu per este mesmo feito Queremos que perca toda sua fazenda, e bens, pera quem o acusar* (E.E.J.P., A.N. T. T., *Ordenações Manuelinas*, Livro 2, Fols. 60-60v). Percebe-se, desta forma, onde o monarca queria chegar com suas atitudes: no poderio econômico da comunidade judaica. Com isso, qualquer pessoa que os ajudasse, seja ela cristã ou cristã-nova, não seria punida, mas sim o próprio judeu que teve a ajuda de tal pessoa. Se eles saíssem não só

o rei ficaria sem os tributos que eles pagavam, como também levariam consigo suas profissões e conhecimentos tão importantes para o reino. Muitos eram engenhosos e hábeis, principalmente, nos ofícios mecânicos. Portugal perderia suas contribuições na medicina, física, cartografia, astronomia e outras áreas em que esta minoria estava presente.

Para a Igreja também não era um bom negócio a saída desses cristãos-novos, pois a saída deste tipo de infiel poderia ocasionar, para a Inquisição, um potencial herege, e também uma perda de vantagem que ela poderia ter com o confisco dos bens destes cristão-novos. Com isso, estas duas instituições (a Igreja e o Estado) utilizaram alguns métodos para evitar desastres. Num primeiro momento, a Coroa promovia todo apoio e incentivo para a atuação do Tribunal do Santo Ofício que, se utilizando de torturas, da fogueira e confisco de bens, cooperava para a criação de um clima de desconfiança, insegurança e terror entre os conversos. Num segundo momento, havia o impedimento de ocupar cargos públicos, receber honrarias e até o controle de suas práticas religiosas. Desta maneira, o Estado e a Igreja tornavam impossível uma vida tranqüila para a comunidade judaica em Portugal. A pressão social gerada por todos esses fatos atingiu tal ponto que a única solução que se poderia conceber era sair do País. (CARNEIRO, 1988)

Uma outra razão que orientou a conduta de D. Manuel I foi a seguinte: era necessário derrubar barreiras que se colocavam diante do exercício pleno do poder real. E a existência da figura do judeu constituía uma dessas barreiras.

D. Manuel I realizou de uma maneira violenta o rompimento das barreiras que separavam a população do reino. Com sua conversão forçada, os judeus passaram a obedecer e praticar as mesmas leis que regiam a maioria da população portuguesa. Na condição de cristãos-novos, os judeus não tinham mais privilégios diante da legislação portuguesa. Portanto, as Ordenações Manuelinas se sobrepuseram às *Ordenações Afonsinas*, as quais foram as

responsáveis pelo embasamento jurídico que separava da comunidade cristã a comunidade judaica (judiarias e comunas).

Nesta ação de assimilação violenta, D. Manuel I foi o monarca que, efetivamente, mais problemas teve com a questão judaica em Portugal. Tentou de todas as formas e utilizou-se de toda a habilidade política que possuía para contornar esta situação com que quase sempre se defrontavam os monarcas portugueses. Entretanto, no limiar do novo período que aquela nação atravessava, os judeus presenciaram uma atitude mais decisiva do poder régio. Assim, o antagonismo religioso, a forte individualidade do elemento jurídico a resistir inalterável às influências do meio ambiente, as suas excepcionais qualidades de inteligência e trabalho, sobretudo no domínio econômico, o inteligente aproveitamento que os reis portugueses tinham sabido fazer dessas qualidades, as riquezas que, mercê delas e dos cargos fiscais exercidos, eles acumulavam, ostentando-as por vezes duma maneira insólita, tudo contribuíra para criar contra eles, da parte restante população, um mal contido sentimento de profunda hostilidade. (PERES, 1931)

A mudança de uma condição de ser judeu para uma condição de estar cristão-novo (ou seja, a utilização do termo “ser” representa um estado fixo do indivíduo, difícil de ser alterado; já o “estar” representa um período momentâneo, de fácil transmutação) não extinguiu a perseguição que antes se tinha, tanto é que em 1507 verificou-se um violento *pogrom*. Portanto, o *religiocídio* instaurado por D. Manuel I a partir do Editó de Expulsão foi o responsável por manter esta minoria como um filho bastardo que é rejeitado pelos que são legítimos (TAVARES, 1982). O Édito funcionou, na verdade, num primeiro momento, como uma ação política para o comprimento de uma cláusula de um contrato de casamento, mas, diante do que representava a comunidade judaica portuguesa para o reino, D. Manuel I, então, na prática, transformou o Édito de Expulsão num “Édito de Conversão”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No princípio do século XV, o antisemitismo aumentou em grau e esta minoria, que estava segregada em bairros afastados do restante da população, em judiarias e comunas, ficou suscetível às expressões de ódio da população, através dos *pogrons*. As judiarias funcionavam como microcosmos judaicos dentro das cidades portuguesas, pois possuíam sinagoga, hospital, cadeia, banhos, estalagens e cemitério. Tinham todo o aparato necessário para sua vivência diária, mas, ainda assim, mantinham contatos com os cristãos, por intermédio da prestação de serviços (ferreiros, tintureiros, gibiteiros, sirgueiros) ou de empréstimos, tanto para a população cristã como para a Corte régia. A separação não impediu que as relações fossem mantidas entre judeus e cristãos, e desta forma a comunidade ia aprofundando suas raízes e estabelecendo um vínculo cada vez mais forte em Portugal. Apesar de esta segregação representar uma atitude de marginalização com a identidade judaica que se formou sob a égide da incompreensão, ela se tornou, de certa maneira, uma medida benéfica, pois permitiu que a comunidade judaica convivesse segundo uma legislação própria. Porém, estas leis que vigoravam nas judiarias estavam sob a égide da legislação portuguesa.

O que percebemos ao longo do século XV é um aumento de intransigências e perseguições aos judeus portugueses por parte da população cristã. Esse quadro ficou mais crítico quando se deu a entrada em massa de judeus expulsos de Castela, em 1492, o que já ocorria há algumas décadas, só que em menor grau. Um clima de insegurança já era verificado desde a metade do século XV. O fato de estes estrangeiros virem acompanhados da peste aumentou ainda mais a rejeição da população cristã aos judeus estrangeiros e aos que viviam em Portugal. Com isso, o Édito de Expulsão decretado por D. Manuel I em 1496, que previa cumprir

uma cláusula do contrato de seu casamento com a infanta Isabel, filha dos Reis católicos, esteve carregado de uma conotação religiosa, ou seja, uma tentativa de suplantar uma crença e um povo que ofendia a santa fé católica em detrimento de interesses particulares.

A comunidade judaica peninsular teve grandes contribuições na área da ciência náutica, da astronomia, da matemática, da medicina, entre outras, contribuições que foram de muita valia na empreitada dos grandes descobrimentos e no estabelecimento das novas rotas de comércio. D. Manuel I sabia que tanto a comunidade judaica advinda da Espanha como a de Portugal tinham um peso significativo para a perpetuação do Estado português dentro da modernidade. A contribuição desta comunidade para a centralização do Estado português teve também sua parcela. O sucesso econômico como mercadores, banqueiros e usurários, que boa parte dos judeus portugueses tiveram ao longo da sua vivência no território português, fez com que se estabelecessem laços com alguns monarcas portugueses (Sancho II, D. Diniz, D. João I). Desta forma, ou seja, através da sua riqueza, os judeus adentraram a corte e, com ajuda do seu capital, Portugal teve uma significativa contribuição para se organizar nos parâmetros que a modernidade prenunciava para um Estado moderno, o mercantilismo.

Assim, a expulsão da comunidade judaica de Portugal teve como peso a imbricação dos laços econômicos e científicos desta comunidade com o Estado e da relação deles com a população cristã portuguesa, o que fez com que o monarca D. Manuel I não expulsasse, na prática, os judeus, mas tentasse convertê-los, preferindo adotar medidas que pudessem manter a comunidade dentro do reino mesmo que para isso fosse necessário forçá-los a negar sua própria identidade, ou seja, sua religião. Tudo isso em prol dos benefícios que essa minoria oferecia ao Estado português e dos quais o rei não queria abdicar.

O monarca português sabia da importância que a comunidade judaica tinha para a construção do Estado português, que despontou como uma das grandes potências do século XV e

XVI. Sabia também como seria drástico se essa comunidade não permanecesse para a manutenção do *estatus quo* que Portugal possuía. A pressão sobre D. Manuel I para executar o Édito era grande. Na obra de Diogo Lopes Rebelo, *De Republica Governanda per Regem*, fica clara a pressão que grande parte da corte e da população portuguesa fazia para que os judeus fossem expulsos. Já com a *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel* de Samuel Usque, percebemos que sob o olhar da comunidade judaica a expulsão foi cruel e dolorosa.

Portanto, o Édito de Expulsão se transfigurou num “Édito de Conversão”, tentando restabelecer a ordem anterior. D. Manuel I esperava que a comunidade aceitasse sua imposição sem uma contrapartida extenuante, como foi a dos judeus portugueses. O monarca acreditava que com a conversão não prejudicaria à clausula contratual matrimonial como não debilitaria o Estado com saída dos dividendos tão necessários que esta comunidade oferecia para Portugal. Entretanto, a identidade judaica se expressou, apesar de muitos a terem negado, e assim esta comunidade frustrou os planos do rei. Recomeçaria, a partir daquele momento, um novo caminho de peregrinação, a faceta identitária de nômades era colocada em uso. Aqueles que negaram ou que foram forçados a receber os borrifos de água benta tornaram-se cristãos-novos. Mas, mesmo assim, a perseguição não findou, o Tribunal de Inquisição instaurado em Portugal no início do século XVI, veio para lhes tirar qualquer situação de conforto aparente que poderiam ter, mesmo aqueles recém-convertidos.

FONTES IMPRESSAS

Arquivo Distrital de Braga, *Carta Régia, tomo I, nº 22*. Apud: BAQUERO MORENO, Humberto. *Exilados, Marginais e Contestatários na Sociedade Portuguesa Medieval*. Lisboa: Presença, 1990. p. 147.

Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa, *Livro 2º dos Reis D. Duarte e D. Afonso V, doc. n.º 33*. Apud: BAQUERO MORENO, Humberto. *Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos Séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1985.

A.H.C.M.L., *Livro 2º de D. João II, doc. 32, fols. 40*. Apud: BAQUERO MORENO, Humberto, ob. cit., 1985. p. 153-154.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Chancelaria de D. Afonso V, Livro 37, fol. 20*. Apud: BAQUERO MORENO, Humberto, ob. cit., 1985. p. 123-124.

Diogo Lopes Rebelo. *Do Governo da república pelo rei*. Lisboa: Távola Redonda, 2000.

E.G.E.J.A.C. Apud: AMADOR DE LOS RIOS, Jose. *Historia social, politica y religiosa de los judios de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1875/76. p. 1003-1004. (1º ed. 1875/76)

Gabinete de História da Cidade do Porto, *Livro 4 vereações, fols. 98v – 100, 102-102v*. Apud: BAQUERO MORENO, Humberto, ob. cit., 1985. p. 155-158.

G.H.C.P., *Livro 5 de vereações, fols. 9v-10, 107v e 111-111v*. Apud: BAQUERO MORENO, Humberto, ob. cit., 1985. p. 154-155; 158-159.

Ordenações Afonsinas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1792. Edição fac-similar.

Samuel Usque. *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel*. Dialogo Terceiro. Coimbra: França Amado, 1908. (1º ed. 1553)

FONTE MANUSCRITA

Édito de expulsão dos judeus de Portugal. A.N.T.T., *Ordenações Manuelinas, Livro 2, Fols. 60-60v.*

REFERÊNCIAS

AMADOR DE LOS RIOS, Jose. *Historia social, politica y religiosa de los judios de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1875/76.

AZRIA, Régine. *O judaísmo*. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assunção. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

BALANDIER, Georges. *O dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

BANK, Richard D.; GUTIN, Julie. *O livro completo sobre a História e o legado dos judeus: de Abraão ao sionismo, tudo o que você precisa para compreender os principais acontecimentos, personagens e locais*. Trad. Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2004.

BAQUERO MORENO, Humberto. *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1985.

_____. *Exilados, marginais, e contestatários na sociedade portuguesa medieval*. Lisboa: Presença, 1990.

BARBOSA, Pedro Gomes. *Documentos, lugares e homens – estudos de história medieval*. Lisboa: Cosmos, 1991.

BENARUS, Adolfo. *O antisemitismo*. [s.l]: Lisboa, 1937.

BÍBLIA. Português. Bíblia de referência Thompson – com versículos em cadeia temática. Trad. João Ferreira de Almeida. Deerfield, Florida – (EUA): Vida, 1994.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial: Portugal e Brasil – colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CARVALHO, M. S. Uma outra expressão do divino: o conhecimento do espaço geográfico pelos judeus na Idade Média e no Renascimento. *Mirabilia Revista de História Antiga e Medieval Journal of Ancient and Medieval History*. São Paulo, 2: 219-232, 2003.

CARVALHO, Roberto. *Fique por dentro: curiosidades bíblicas, judaicas e seculares*. Goiânia: Coprint, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1995.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *O final da Idade Média*. In: José Tengarrinha (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: EDUSC, 2001. p. 43-73.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: Edusc, 2003. v.1.

FELDMAN, S. A. Os judeus no imaginário medieval. *Tuiuti Ciência e Cultura*. Curitiba-Paraná, 11: 81-92, 1999.

FONTETTE, François de. *História do anti-semitismo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GEREMEK, Bronislaw. *O marginal*. In: Jacques Le Goff (Org.). *O homem medieval*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1989. p. 233 – 248.

GILMAN, Sander L. *Diferença e patologia: estereótipos de sexualidade, de raça e de loucura*. Ithaca: Universidade Cornell, 1985.

GOFFMAN, Erving. *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DPe A, 1997.

LANGERMANN, Y. Tzvi. *A ciência judaica na Ibéria medieval*. In: Anita Waingort Novinsky e Diane Kupermam (Orgs.). *Ibéria judaica: roteiros de memória*. Trad. Vera Cecília MacLine et al. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades- conversações com Jean Lebrun*. Trad. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Edunesp, 1988.

_____. *O imaginário medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. *A civilização do ocidente medieval*. Trad. Manuel Ruas. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995. v.2.

KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. Trad. Gabriele Borchardt Corrêa da Silva e Anita Novinsky. São Paulo: Pioneira, 1971.

KUPERMAN, Diane. *Anti-semitismo: novas facetas de uma velha questão*. Rio de Janeiro: Pontal, 1992.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Os cristãos-novos da integração à segregação*. In: José Mattoso (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993. v.3.

MEIER, Cristiam. Sobre o conceito de identidade nacional. *História: Questões e Debates*. Curitiba, 10 (18-19):329-347, Jun./Dez. 1989.

MENDONÇA, Manoela. *D. João II*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

MORAIS, Vamberto. *Pequena história do anti-semitismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1982.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. *História de Portugal – desde os tempos mais antigos até ao governo do Sr. Marcelo Caetano*. Lisboa: Palas, 1975.

ORTIZ, Antonio Dominguez. *España, tres milenios de Historia*. Madrid: Marcial Pons, 2000.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *Os judeus na Espanha*. São Paulo: Giordano, 1994.

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. Mancebias e judiarias – espaços de segregação na cidade portuguesa (séc. XIV a XVII). *Revista Territórios e Fronteiras*. Cuiabá-Mato Grosso, 5 (1): 133-154, jan./ jun. de 2004.

PERES, Damião (Dir.). *História de Portugal*. Barcelos: Portucalense, 1929-1931. v. 2 e 3.

POLIAKOV, Léon. *De Cristo aos judeus da corte*. Trad. Jair Korn e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1979.

RAU, Virgínia. *Feiras medievais portuguesas – subsídios para o seu estudo*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1983.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação – as minorias na Idade Média*. Trad. Marco Antônio Esteves da Rocha. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RODRIGUES, Teresa Ferreira. *As estruturas populacionais*. In: José Mattoso (Dir.). *História de Portugal*. 8 vols. Lisboa: Estampa, 1993. p. 197-242. v.3.

RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*. São Paulo: Edusp, 1969.

SANTARÉM, Visconde de. *Memórias das cortes - documentos*. Apud Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal*. Barcelos: Portucalense, 1967. p. 391. v.1.

SARAIVA, José Hermano. *O príncipe perfeito; Os cristãos novos-novos e a Inquisição*. In: José Hermano Saraiva (Dir.). *História Ilustrada de Portugal*. Lisboa: Alfa, 1983. p. 3-73. v.3.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SERRÃO, Joel (Dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas, 1976.

_____; OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (Dir.). *Nova História de Portugal – Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987. v. 4.

SILVA, Carlos Guardado. *O rosto feminino dos judeus e muçulmanos na Idade Média*. In: *A mulher na História: actas dos colóquios sobre a temática da mulher*. Câmara Municipal de Moita, 2001, p.151-180.

SILVA, Edlene Oliveira. *As barregãs de clérigos: mulheres pecadoras e malditas*. In: _____. *Pecado e clemência: a perseguição as barregãs de clérigos na Baixa Idade Média portuguesa*. Brasília, 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília.

SILVA, Victor Deodato. A legislação econômica e social consecutiva à peste Negra de 1348 e sua significação no contexto da depressão do fim da Idade Média (II). *Revista de História*. São Paulo, 47(96): 377 – 397. 1973.

TAVARES, Maria José Ferro. *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: Guimarães e Ca., 1979.

_____. *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa, UNL, 1982.

_____. *Os judeus em Portugal*. In: José Hermano Saraiva (Dir.). *História Ilustrada de Portugal*. Lisboa: Alfa, 1983. p. 259-271. v. 3.

VENTURA, Margarida Garcez. Contributo para uma leitura social do espaço na Lisboa quatrocentista: o debate sobre localização das judiarias. *Revista portuguesa de História*. Coimbra, 1, t. 36: 229-240, 2002-2003.

WOODWARD, Katryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: Tomaz Tadeu da Silva. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 7-72.