



O CONFLITO ENTRE

Igreja e a Sinagoga

NO PERÍODO TARDO
ANTIGO E MEDIEVAL

Sergio Alberto Feldman



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

O CONFLITO ENTRE
**Igreja e a
Sinagoga**
NO PERÍODO TARDO
ANTIGO E MEDIEVAL

Sergio Alberto Feldman

Vitória
2016

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

Renato Janine Ribeiro

Diretoria de Educação a Distância**DED/CAPE/MEC**

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

UNIVERSIDADE FEDERAL**DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Júlio Francelino Ferreira Filho

Diretor do Centro de Ciências**Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

Coordenadora do Curso de Graduação**Licenciatura em História – EAD/UFES**

Geraldo Antônio Soares

Designer Educacional

Otávio Lube

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514

CEP 29075-910, Goiabeiras

Vitória – ES

(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:

Letícia Pedruzzi Fonseca

Equipe:

Fabiana Firme

Giulliano Kenzo Costa Pereira

Nina Ferrari

Diagramação

Coordenação:

Letícia Pedruzzi Fonseca

Thaís André Imbroisi

Equipe:

Thaís André Imbroisi

Ilustração

Coordenação:

Priscilla Garone

Equipe:

Paulo Victor Siqueira

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

F312c Feldman, Sérgio Alberto.
O conflito entre Igreja e a Sinagoga no período tardo antigo e medieval [recurso eletrônico] / Sergio Alberto Feldman. - Dados eletrônicos. - Vitória : UFES, Secretaria de Ensino a Distância, 2016.
117 p. : il.

Inclui bibliografia.

Modo de acesso: <Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle>

ISBN: 978-85-63765-75-8

1. Judaísmo - História. 2. Cristianismo - História. 3. Idade Média - História. I. Título.

CDU: 94(4)



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito pela criação original.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



Sumário



Introdução

Esta coletânea de artigos que ora organizamos num formato de livro eletrônico, objetivando inicialmente ofertar aos alunos do Ensino a distância (EAD) o material da disciplina optativa “Tópicos Especiais de História Antiga e Medieval” que enfoca as “Relações cristãs judaicas no ocidente tardo antigo e medieval”, envidando conhecer a construção do preconceito milenar anti judaico nas sociedades cristãs desde a origem do Cristianismo até o final do medievo.

Trata-se de uma coletânea de sete artigos publicados em periódicos ou em obra coletiva e formatados em várias apresentações, tendo em vista terem sido escrito entre 2000 e 2015, ou seja, durante uma década e meia de trabalho de pesquisa. Assim sendo vale ressaltar que há diferentes formas de apresentar as notas, ora notas americanas, ora notas de rodapé; as referencias ficaram da mesma forma que no original, ora destacando a obra ou o periódico em negrito, ora em itálico; o uso de maiúsculas para ressaltar nomes próprios, mas também palavras que se pretende destacar foi e ainda é nosso “pecado capital”. Envidamos esforços para superar em tempo, para

publicar esta coletânea em tempo e tendo em vista, seu uso pelos alunos. Desculpamo-nos desde já por eventuais falhas neste âmbito.

Agradecemos ao coordenador da área de História, prof. Dr. Geraldo Antonio Soares pela iniciativa desta edição, mesmo diante do severo corte de verbas e das dificuldades da UFES e do NEAD neste ano de 2016.

Esta coletânea expressa e ilustra uma parte de nosso trabalho no PPGHIS – Programa de Pós Graduação em História Social das Relações Políticas – Mestrado e Doutorado do qual fazemos parte desde 2005, e que através de diversos coordenadores abriram espaço para nosso trabalho de pesquisa. Nosso agradecimento para todos eles.

Espero que os leitores tenham uma leitura agradável e que propicie uma nova visão que critique o preconceito em geral e o anti judaísmo em específico.

Vitória, segundo semestre de 2016.

Sergio Alberto Feldman

Judaísmo e Cristianismo no Baixo Império

↳ MÓDULO 1 ↲



Entre o Imperium e Ecclesia: os judeus no Baixo Império

A Diáspora ou dispersão judaica era um fato consumado no final do século I a.C. Os judeus haviam sido deportados para a Babilônia já em 586 a.C., e nunca mais voltaram integralmente à sua pátria ancestral. No período helenístico, habitavam todo o Mediterrâneo Oriental, mas principalmente na Ásia Menor, Síria, Egito (Alexandria especialmente), além da Babilônia e da Pérsia. Organizaram-se em comunidades, obtiveram direitos de autonomia, construíram suas sinagogas, escolas, cemitérios e, na maioria das vezes, dispunham de tribunais próprios com plena autonomia jurídica. Viviam separados do resto da população, sem absorver integralmente seus costumes e crenças, ainda que isso ocorresse de maneira parcial. Os problemas resultantes desse contato, descreveremos adiante.

O avanço romano ao Oriente acabou por colocar a maioria dos judeus sob o domínio romano. Os judeus eram uma religião muito antiga quando entraram em contato com os romanos. Haviam saído de um confronto armado, longo e difícil com o Império Selêucida, que

tinha causado a revolta dos *Macabeus* (séc. II a.C.) que em médio prazo, criaram a dinastia dos *Hashmoneus*, e obtiveram a independência de um Estado Judeu, durante cerca de um século. O eixo da luta dos *Macabeus* fora a resistência judaica ao helenismo. Autores pagãos, como o estóico Possidônio de Apaméia, afirmam a intenção do rei selêucida Antíoco IV, de aniquilar a “raça judaica”.¹ O Estado *Hashmoneu* se aliou a Roma, contra os selêucidas, e atingiu sua máxima expansão territorial. Por ironia, a helenização continuará no reino *hashmoneu*. A conquista de Pompeu (63 a.C.) encerrou este breve período de independência judaica.

Apesar dos confrontos agudos entre o espírito de liberdade e o estilo judaico de existência sob o domínio imperial, o Império

~~~~~  
**CAPA** Medieval woodcut depicting the draining of a Christian infant's blood in a supposed Jewish rite. Site: <http://fiddlrts.blogspot.com.br/2013/09/nazis-nietzche-and-narrative.html>

**1** “[...] pois, única entre todas as nações, ela se recusava a ter qualquer relação de sociedade com os outros povos, e os considerava todos como inimigos...” apud POLIAKOV, Leon. **De Cristo aos judeus da corte**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p.4

considerava o Judaísmo como “*religio licita*” e a tolerância seria uma norma no Império Romano. O paganismo vigente no Império tinha postura de tolerância, mas ao mesmo tempo, em alguns grupos, de certo escárnio e incompreensão em relação às normas e crenças do monoteísmo ético judaico.

É celebre a descrição do gesto de Pompeu, quando violou as proibições dos sacerdotes e penetrou no Santo dos Santos, ou seja, o sagrado recinto do templo de Jerusalém, e nada lá encontrou.<sup>2</sup> O fato de não haver imagens e a rígida negação da idolatria entre os judeus, foram muitas vezes vistos como uma forma de ateísmo. Tácito descreve a invasão de Pompeu ao Santo dos Santos, a inexistência ali de imagens de deuses, e que o lugar era vazio e que não havia segredos no santuário.<sup>3</sup>

A postura oficial de tolerância religiosa teve em Júlio César um de seus esteios. Mesmo proibindo diversos cultos politeístas que degeneravam em orgias, respeitosamente protegeu o culto judaico e permitiu o envio de contribuições de seguidores judeus da Diáspora ao templo de Jerusalém.<sup>4</sup> O mesmo se deu com Augusto, que reforçou e ampliou os direitos judaicos, defendendo o templo, seu tesouro, o *Shabat* (dia do descanso sagrado dos judeus), suas sinagogas e suas propriedades e direitos.<sup>5</sup> Estas e outras leis e práticas

---

<sup>2</sup> GRAYZEL, Salomon. *História geral dos judeus*. Rio de Janeiro: Tradição, 1967, p.93. V. também: BORGER, Hans. *Uma história do povo judeu*. São Paulo: Sefer, 1999, p.181

<sup>3</sup> TÁCITO, *Historia*, V, 9 : “*Nulla intus deum effigie, vacuum sedem et inania arcana*”. V. também POLIAKOV, op. cit., p. 9

<sup>4</sup> ZELKOVICZ, Hirsh. *Judaísmo y antisemitismo a la luz de la história*. Bogotá: Nohra, 1969, p.32. V. também GRAYZEL, op. cit., p.94; BORGER, op. cit., p. 185

<sup>5</sup> *Ibid*, p.33. “...*que los judíos pueden aprovechar del derecho... de vivir de acuerdo com sus próprias leyes...*”

asseguraram a manutenção de uma autonomia judaica durante todo o Alto Império, até mesmo durante os períodos em que os judeus se revoltaram contra Roma.

As únicas exceções notáveis foram os decretos do imperador Adriano, no século II d. C. Isso não impediu os pensadores greco-romanos de ironizar e satirizar o judaísmo em seus escritos e em seus discursos. Há uma variedade de leituras dessa animosidade pagã aos judeus. Poliakov define-a como o “anti-semitismo pagão” e como o antecessor do “anti-semitismo cristão”. Preferimos não fazer uso deste termo: fica mais adequado “anti-judaísmo”.

A tradição judaica elabora uma simbólica alegoria da condição judaica na Diáspora. No Livro de Ester, temos um celebre confronto entre o ministro do rei persa Assuero (Xerxes?), denominado Haman, e o judeu Mardoqueu (Mordechai). Trata-se de uma história escrita provavelmente no período helenístico e que seria uma lição para os judeus, mesmo voltando-se aos exemplos do passado, para que não se helenizassem. O choque central é diante da negativa do judeu de se curvar ante o poderoso ministro. A exigência de se curvar diante dos poderosos também chocou os macedônios quando foi adotada por Alexandre Magno na Babilônia, já que era típico da cultura oriental, mas não da grega. A denominada “*proskynesis*” gerou protestos entre os macedônios.<sup>6</sup> O mesmo se deu com os judeus, e a reação do ministro Haman mostra sua intolerância para com os judeus.<sup>7</sup> Na

---

<sup>6</sup> ARRIANO IV.10.5 -12.5 apud AUSTIN, M. M. *The hellenistic world from Alexander to the roman conquest: a selection of ancient sources in translation*. Cambridge: Cambridge University Press, s.d., p.22-25

<sup>7</sup> ESTER, cap. 3, vers. 8 “*No meio dos povos, em todas as províncias de teu reino, está espalhado um povo à parte. Suas leis não se parecem com as de nenhum outro e as leis reais são para eles letra morta.*”



visão de Haman, tratar-se-ia de um povo que não se adapta às leis do reino e dos povos. É uma raiz do preconceito anti-judaico que será aumentada no período romano.

Mas como era o mundo judeu nessa época, em meados do último século a.C. e início do primeiro século da Era Comum? As comunidades judaicas espalhadas pelo Mediterrâneo Oriental viviam isoladas de maneira relativa. Considerando-se o Império Romano apenas, estima-se que havia cerca de um milhão de judeus na Palestina e cerca de três a quatro milhões destes, na Diáspora, entre a Ásia Menor e o Egito, até na Espanha.

As ocupações judaicas eram as mais variadas possíveis: camponeses no Egito, Ásia Menor e Espanha; artesãos de todos os tipos, em especial vidraria, ourivesaria, tintura de tecidos, tecelagem; e mesmo comerciantes. Nada os caracteriza como um povo-classe ou como um grupo dedicado a uma única profissão e alijado da terra.<sup>8</sup> O conceito marxista de um povo-classe não se adapta ao período imperial tanto no Alto, quanto no Baixo Império e também ao início da Antigüidade Tardia. Havia comprovadamente um grande número de soldados mercenários judeus e de funcionários da administração imperial.

Ainda que neste âmbito houvesse certa igualdade entre judeus e gentios, o mesmo não se dava na vida religiosa. Os três primeiros mandamentos excluía os judeus do culto dos deuses da *polis* e do Império. Como ficou bem demonstrado, no trabalho de J. Pinsky, já na cidade de Alexandria, no período Lágida, os judeus eram cidadãos,

mas com direitos exclusivos. Tinham bairros especiais, direitos especiais e relativa autonomia.<sup>9</sup> Não cultuavam os deuses da *polis* e não o fizeram com os deuses do Império Romano. Isso gerou conflitos diversos nas cidades helenizadas do Oriente, durante o período romano entre judeus e não judeus. Tanto em Alexandria, quanto em Antioquia, Damasco, Cesaréia e até em Roma, houve choques armados em vários períodos. O governo romano tentava sempre manter a ordem e não se posicionava, nem contra nem a favor dos grupos. Isso exclui as tentativas judaicas de se revoltar contra Roma.

Os romanos cultos tinham críticas a vários hábitos e costumes judaicos. A circuncisão foi vista por Adriano como castração, e proibida durante sua estada no Oriente (128-32). Segundo Johnson, Adriano tinha tal aversão pela circuncisão, que a proibiu sob ameaça de pena de morte.<sup>10</sup> Se a circuncisão é o símbolo da eleição, a visão irônica de vários pensadores romanos mostra um aspecto que será de importância capital, anos depois, nas discussões entre judeus e cristãos. De acordo a Poliakov, os comentários são agressivamente irônicos: “[...] *curtius judaeis*, escreveu Horácio; *recutitus*, ironizava Marcial, e Catulo fala de *verpus priapus ille* [...]”.<sup>11</sup> O mesmo autor relata que o proselitismo judaico, tão intenso nessa época, preocupava os intelectuais romanos de sua época. Os judeus eram considerados ora rebeldes, audaciosos ora covardes e desprezíveis. Cita opiniões:

“Horácio e Juvenal ridicularizam os neófitos judeus em suas sátiras: Valério Máximo acusa os judeus “de corromper os costumes

8 BEN SASSON(ed.). *Toldot am Israel* (History of the jewish people). ed. hebraica.Tel Aviv: Dvir, 1969. No final do volume I e no início do vol. II, os autores arrolam diversas profissões judaicas neste período. Há na Mishná e na Guemará diversos nomes de rabinos que têm como apelido suas profissões: sapateiros, carpinteiros e funileiros.

9 PINSKY, Jaime. *Os judeus no Egito helenístico*. Assis: F.F.C.L. de Assis (UNESP), 1971 V. também BEREZIN, Rifka(ed.). *Caminhos do povo judeu*. São Paulo: FISESP, 1975, v.III

10 JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p.144

11 POLIAKOV, op.cit., p.7

romanos pelo culto de Júpiter Sabazios”, e Sêneca afirma que as “práticas desta nação celerada prevaleceram tanto que são acolhidas em todo o universo; os vencidos deram leis aos vencedores.”<sup>12</sup>

O proselitismo judaico intenso nesse período, já existia havia alguns séculos. Havia duas categorias de prosélitos: (1) os prosélitos perfeitos, que eram circuncidados e faziam os banhos rituais (*mi-kve*) e obtinham um grau de igualdade com os demais judeus, sendo considerados filhos de Abraão; (2) uma categoria bem maior de “tementes de Deus ou *“sebomenoi”*, que freqüentavam as sinagogas, guardavam o *Shabat* e seguiam muitas das prescrições judaicas. Também denominados *“metuentes”* ou prosélitos da porta, pois assistiam aos serviços religiosos no fundo da sinagoga, muitas vezes, convertiam seus filhos ao Judaísmo, circuncidando-os e integrando-os de maneira plena. Durante as pregações dos apóstolos, muitos destes se converteram ao Cristianismo.<sup>13</sup> Juvenal satirizou numa de suas obras “os pais cujos exemplos corrompem os filhos”.<sup>14</sup> A crença judaica no mandamento “crescei e multiplicai-vos” fez com que os judeus tivessem muitos filhos e os considerassem uma bênção divina. Contudo, há entre os pagãos certos críticos que vêem nisso imoralidade e devassidão.<sup>15</sup>

Os Padres da Igreja adeptos do monaquismo, da continência e do controle da sexualidade, encararam de maneira negativa esta visão judaica. Associar os judeus com a devassidão e a cupidez será

---

<sup>12</sup> Id., *ibid.*, p.9

<sup>13</sup> GRAYZEL, *op. cit.*, p. 119 et. seq.; v. também BORGER, *op. cit.*, p.238-239

<sup>14</sup> JUVENAL, *Sátira XIV*, apud POLIAKOV, *op.cit.*, p.10

<sup>15</sup> FONTETTE, François de. **História do anti-semitismo**. Rio de Janeiro:Zahar, s.d., p.31

freqüente, e se repetirá em toda a Idade Média. O *Shabat* (dia sagrado do descanso) era admirado por alguns e criticado por outros. Flaco, prefeito do Egito, em 38 d.C. determinou que seria proibido aos judeus celebrar o *Shabat*, apesar das leis de Roma que protegiam este costume e determinavam que fosse respeitado.<sup>16</sup>

O mesmo Flaco, instado pela população de Alexandria, exigiu que os judeus colocassem a estátua de Caio Calígula, Imperador romano, nas sinagogas. Era para “igualá-los” (aos judeus) com os demais habitantes que deviam colocar estátuas do soberano em seus templos. Mesmo sabendo que a religião judaica proibia esta idolatria e que Roma isentava-os de servir a imagens, Flaco quis ser lisonjeiro com o Imperador, pessoa de mente perturbada que se declarara deus. A resistência judaica causou violências de Flaco contra os líderes da comunidade e ocasionou reações e saques às casas dos judeus alexandrinos, pela turba que se sentiu protegida pelo prefeito romano. Ao final desses conflitos, duas delegações vão a Roma pedir justiça ao insano imperador. De um lado, o filósofo Filon e, do outro, o conhecido Apion. O resultado é desfavorável aos judeus, mesmo sendo Flaco destituído. Com a morte de Calígula, estalam choques armados entre as duas alas. O novo imperador, Cláudio, age com energia e reprime a violência, restaura a autonomia judaica e adverte ambos os lados.<sup>17</sup> Durante o reinado do mesmo Calígula, este decretara que uma estátua sua fosse colocada no Templo de Jerusalém, mas o governador geral da Síria, de nome Petrônio no caminho de Jerusalém,

---

<sup>16</sup> Id., *ibid.*, p.7 citando Filon de Alexandria

<sup>17</sup> GRAYZEL, *op. cit.*, p. 122-123

se vê pressionado e acaba retornando para obter mais apoio militar. Neste intervalo, Calígula é assassinado.<sup>18</sup>

Esses exemplos descritos acima ilustram o agudo relacionamento entre romanos pagãos e os judeus. Dezenas de levantes e choques ocorreram durante o domínio romano. Citaremos apenas três destes para ilustrar a grandeza do conflito. Conforme nos relata, com inúmeros detalhes, o historiador judeu Flavius Josefus, na sua obra clássica “As guerras judaicas”, a guerra estalou em 66 d.C. e se concluiu em 70 d.C., com perdas elevadas para ambos os lados e com o cerco e destruição de Jerusalém e do Templo.<sup>19</sup> O outro grave confronto armado se deu nas comunidades judaicas da Diáspora, em especial na Cirenaica, Egito e na ilha de Chipre em 115 d.C. O massacre dos revoltosos foi violento, com milhares de mortos e cativos vendidos como escravos.<sup>20</sup>

E poucos anos depois, entre os anos de 132 e 135, ocorreu novo levante na Palestina, liderado por Shimon Bar Kosiba ou Bar Kochba. Foi na esteira de uma promessa do imperador Adriano que inicialmente prometera reconstruir Jerusalém e talvez o Templo. Mas, em seguida, voltou atrás e resolveu construir uma cidade helênica e um templo a Júpiter Capitolino. Além disso, proibiu a circuncisão como citamos anteriormente. A consternação judaica foi geral e bastou Adriano voltar de sua estada no Oriente, para estalar uma violenta revolta.<sup>21</sup> As perdas humanas de cada lado foram imensas e a des-

---

**18** BORGES, op. cit., p.205

**19** JOSEFO, Flávio. **Seleções de Flávio Josefo**. São Paulo: Edameris, 1974, p. 209-319. V. também GRAYZEL, op.cit., p. 125-135; BORGES, op.cit., p.215-227; JOHNSON, op.cit.,138-142

**20** GRAYZEL, op.cit., p. 138; BORGES, op. cit. p. 241

**21** JOHNSON, op.cit., p. 144-145; BORGES, op.cit., 246-248; GRAYZEL, op. cit.,139-140

truição da Judéia se acentuou ainda mais. Nesse período, a separação de judeus e cristãos se acentuou ainda mais e muitos autores vêem, nesse momento, o ponto de cisão definitivo entre judeus e cristãos, mas abordaremos este tema mais adiante.

O que nos interessa ressaltar agora é o aspecto dos direitos civis dos judeus. Os imperadores Vespasiano e Tito, e no séc. II, Adriano, mesmo tendo submetido, massacrado e escravizado os revoltosos judeus, após suas revoltas não retiraram os direitos civis dos demais judeus. Ainda que pressionados, pelos cidadãos pagãos de Antioquia e Alexandria, a punir os judeus e retirar seus direitos de cidadania, esta proposta não foi aceita por nenhum dos imperadores que reprimiram as grandes revoltas.

A posição anti-judaica de Adriano, proibindo a circuncisão, o estudo da *Torá* ou Pentateuco e a celebração do *Shabat* não fez com que ele retirasse a isenção judaica do culto imperial. A sua incompreensão da maneira de ser judaica e de seus costumes era evidente. Mas Adriano achava que os direitos judaicos não deveriam ser suprimidos desde que não se chocassem com os costumes da maioria. Na sua visão, a circuncisão e o *Shabat* iam contra os costumes do resto da população.<sup>22</sup>

No período antonino, os direitos de cidadania dos judeus não se alteraram. No dizer do historiador Salo Baron: “[...] parece que en la época de los Antoninos los judios gozaron en el plano individual de tantos derechos como en el período claudino”.<sup>23</sup> O imperador Antonino Pio, sucessor de Adriano, revogará as medidas anti-judaicas do mesmo,

---

**22** BARON, Salo. **Historia social y religiosa del pueblo judio**. Buenos Aires: Paidós, 1968, v.II, parte II, p. 120-121

**23** Id., *ibid.*, p.121

restaurando a estabilidade. O período Antonino é considerado relativamente bom para os judeus. Nos anos seguintes, do mesmo século II, os sábios da Palestina, liderados pelos rabinos Meir e Iehudá Harnassi, editam a *Mishná* (Lei Oral), que será a primeira parte do *Talmud*. A tradição diz que *rabi* Iehudá tinha boas relações com o imperador romano, e isso facilitou sua obra de solidificação da lei.<sup>24</sup> Isto significa que a autonomia judaica, apesar dos sobressaltos das revoltas e da repressão que as seguiu, não foi abolida, salvo sob Adriano.

O Sinédrio se manteve por mais alguns séculos, e o Patriarca (*Nassi*) seguiu sendo reconhecido como a autoridade judaica diante do governo romano. O Sinédrio cumpria as funções de poder legislativo e judiciário, além de ser uma academia que formava rabinos, escribas, juízes e professores. Isso no contexto dos séculos II, III e parte do séc. IV. Os imperadores não alteraram estes direitos, nem o direito de cidadania, nesse período. A tradição judaica dessa época não poupou críticas aos romanos, seus inimigos e repressores. Mas nunca menciona “*discriminaciones abiertas en lo que concierne a los derechos civiles judios*”.<sup>25</sup> Os abusos de poder de governadores, os impostos pesados que recaíam sobre a população, a necessidade de hospedar e alimentar as legiões no inverno, tornou a vida judaica na Palestina muito difícil nesse período e causaram fuga e emigração para outras partes do Império ou para a Babilônia - aumentando a Diáspora e esvaziando a Palestina.

---

<sup>24</sup> EPSTEIN, Isidore. **Judaísmo**. Lisboa, Rio de Janeiro: Ulisseia, s.d. afirma que “*A identidade deste imperador é ainda assunto de discussão. Muitos o identificaram como sendo Marco Aurélio...*” (p.118). Há quem aponte o próprio Antonino Pio, como é o caso de BARON.

<sup>25</sup> Id., loc. cit.

Somando-se a esses problemas, os judeus terão uma sensível mudança de status, quando Constantino ascende ao poder e aproxima-se dos cristãos. O início do processo de aproximação do Império com o Cristianismo, som a égide de Constantino, o Grande (306-337), constituir-se-á uma grande reviravolta. Inicialmente, numa mudança de postura, o Império, que perseguira de maneira agressiva os cristãos, proclama a liberdade de culto, através do pseudo-édito de Milão (313 a.C.). O Cristianismo adquire estatuto de igualdade com as demais religiões. A vitória definitiva de Constantino fortalece ainda mais a Igreja. Constantino interfere na religião cristã no Concílio de Nicéia (325 d.C.) tratando de definir uma unidade e a definição dos dogmas.

As razões da atitude de Constantino eram estratégicas. A sua convicção religiosa fica sendo uma grande dúvida, para muitos historiadores, pois a obra de Eusébio de Cesaréia trata de fazê-lo se encaixar no modelo de imperador cristão “exemplar”. Na realidade, sua conversão só ocorrerá um pouco antes de sua morte. A mudança alterará a postura da Igreja, de oprimida a opressora.<sup>26</sup>

A Igreja adota uma postura de autoritarismo, semelhante ao despotismo oriental adotado pelos Imperadores romanos. A Igreja não se contentará com a igualdade: quer a exclusividade. Pressões, perseguições e repressão aos cristãos heréticos serão a tônica das relações entre o poder encarnado na união da Igreja com o imperador, contra os dissidentes, denominados hereges. Arianos, nestorianos, ebionitas e muitos outros serão considerados um perigo à ortodoxia.

---

<sup>26</sup> BORGER, op.cit., p. 255-256; DUBNOW, Simon. **Historia Judaica**. Rio de Janeiro: S Cohen, 1948, p.262

Os judeus serão incluídos lado a lado com os hereges e opositores. O pacto entre o Imperador e a Igreja trará para a comunidade judaica uma mudança de status civil. Ocorrem proibições de conversão ao Judaísmo tanto de cristãos quanto de pagãos; tributos especiais são impostos aos judeus; e seus direitos civis são limitados. Limitaremos a nossa análise às relações entre o Estado e os judeus, deixando para outro artigo as relações da Igreja com os judeus. É óbvio que deste ponto em diante a legislação canônica e a legislação imperial se influenciam e se misturam de maneira complexa. A legislação dos concílios, como o de Nicéia, foi decretada pelos bispos e pelo imperador.

Escolhemos prosseguir analisando apenas a legislação imperial. O Império passa a violar o antigo princípio de igualdade de direitos, que mesmo não sendo escrito, era consuetudinário. Os judeus perdem seus direitos ou os têm cerceados, a partir de Constantino.

Numa lei datada de 18 de outubro de 315, Constantino determina que se impeça e se punam os judeus, sua liderança, etnarcas e patriarcas (*maiouribus eorum et patriarchis*), se depois de a lei ser promulgada ousarem apedrejar ou empregar qualquer forma de “loucura” (*saxis aut aulio furoris genere*) contra qualquer pessoa que escape de sua seita e se dirija a servir a Deus (*qui eorum feralem fugerit sectam et ad dei cultum respexerit*). Quem o fizer será queimado, junto com seus ajudantes (*mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus*). E acrescenta que, se alguma pessoa do povo se converter a esta seita corrompida (*nefariam sectam*), sofrerá junto com eles as penas correspondentes.<sup>27</sup> A separação dos judeus

---

**27** CODEX THEodosIANUS, XVI, 8, 1 (315 Oct. 18)

e das mulheres não judias, forçando a endogamia e impedindo os casamentos mistos e a provável conversão de mulheres não judias ao Judaísmo, foi decretada por Constâncio, filho de Constantino, em lei de 13 de agosto de 339. O texto fala das mulheres, que trabalham nas tecelagens/fábricas imperiais (*in gynaeceo nostro ante versatas*) e manda os judeus as restituírem às fábricas (*restitui gynaeceo*), caso, em sua loucura (*in turpitudinis suae*), as tenham desposado/tomado (*duxere consortium*). O desrespeito pela ordem imperial (*si hoc fecerint*) seria punido com a pena capital (*capitali periculo subiugentur*).<sup>28</sup>

Na mesma data, o mesmo Constâncio aborda um dos temas mais sensíveis das relações entre judeus e cristãos, na Antigüidade Tardia e durante toda a Idade Média: a posse de escravos. Se os judeus possuísem escravos, poderiam influenciá-los e convertê-los ao seu credo. O eixo central desta lei e de muitas outras similares seria impedir o proselitismo judaico, por todas as maneiras e vias. Havia uma lei no Pentateuco pela qual um judeu não podia manter outro judeu na escravidão por mais de seis anos,<sup>29</sup> no denominado ano sabático. Portanto, ser escravo de um judeu e se converter à crença do amo era bastante atraente. Tratava-se, portanto, de um perigo para a expansão do Cristianismo. Constâncio legisla que “se alguém entre os judeus adquirir um escravo de outra seita ou nação (*mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum*), deverá ser confiscado pelo tesouro imperial/fisco (*mancipium fisco protinus vindicetur*).

Se, além de adquirir o escravo, o judeu ousou circuncidá-lo (*si vero emptum circumciderit*), não seria apenas punido com multa (*non*

---

**28** CODEX THEodosIANUS, XVI, 8, 6 (339 Aug. 13)

**29** Deuteronômio cap.15,vers.12

*solum mancipium damno multetur*), mas também receberia a pena capital (*verum etiam capitali sententia puniatur*).<sup>30</sup> A rigidez demonstra claramente a intenção do legislador de impedir a circuncisão e o proselitismo. O termo “*damno*” reflete que o escravo, geralmente reificado, estava sendo prejudicado, e a lei do Estado punia com severidade, o grave crime de converter um escravo, sem direitos, à seita proscrita.

Adiante, a mesma lei de Constâncio, aborda o caso de judeus adquirirem escravos da venerada fé, digna de respeito (*Quod se venerandae fidei conscia mancipia Iudaeus mercari non dubitet*): estes deverão ser retirados dos judeus, sem maiores sanções e penas.<sup>31</sup> Essa continuação da lei demonstra que a preocupação se concentra muito mais nas conversões (pena de morte) do que na posse provisória de escravos (pena de confisco).

A ascensão ao trono de Juliano, o Apóstata (termo alcunhado pelos cristãos), mudará esse panorama. O Imperador de formação pagã e conhecedor da cultura clássica, tentou reviver o paganismo. Não perseguiu as minorias, mas teve a intenção de ajudar algumas delas. O Judaísmo foi agraciado com uma postura bem tolerante. Mas isso cessou após a morte de Juliano. O crescente poder da Igreja, o controle imperial sobre as conversões ao Judaísmo, a forte propaganda anti-judaica, começam a gerar ações e reações anti-judaicas em muitos setores da população. Os imperadores sentem que isso vai contra a tradicional tolerância imperial e resolvem conter excessos da turba contra os judeus.

---

**30** CODEX THEODOSIANUS, XVI, 9,2 (339 Aug.13)

**31** Id., *ibid.*, loc.cit.

Nesse contexto, temos uma lei de Teodósio I, datada de 29 de setembro de 393, que define limites e tenta impedir perseguições aos judeus, tais como destruição e queima de sinagogas. Como toda lei surge para resolver um problema existente ou surgido, deduzimos que a violência e a destruição era um fato real e preocupante. No texto se recorda que o Judaísmo era uma religião lícita e permitida (*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat*), e isso era tradicional dentro do Império. Por isso o legislador declara sua preocupação com a maneira pela qual se estavam fechando e interditando sinagogas (*Unde graviter commovemur interdictos quibusdam locis eorum fuisse conventus*). E prossegue afirmando a proibição de que cristãos destruam e/ou saqueiem as sinagogas em nome da religião cristã (*qui sub Christianae religionis nomine illicita quaeque praesumunt et destruere synagogas adque expoliare conantur, congrua severitate cohibebit*).<sup>32</sup>

A questão é analisar, de que modo a lei espelha a realidade e corresponde a um anseio dos cidadãos politicamente ativos. Muitas vezes a lei tenta coibir desejos e anseios de certos setores da população, sem sucesso. Acreditamos que esta lei tenha relação com o episódio ocorrido em Callinicum no Eufrates, numa região onde o conflito entre os romanos e os partas tornava ainda mais aguda as relações entre os povos e religiões que ali habitavam. Uma sinagoga foi destruída e queimada por uma turba cristã, instigada pelo bispo local. Teodósio decidiu fazer prevalecer a lei e a ordem, ainda mais numa região de difícil controle e próxima à fronteira. Ordenou que a sinagoga fosse reconstruída às expensas dos cristãos. Ele foi

---

**32** CODEX THEODOSIANUS, XVI,8,9 ( 393 Sept.29)


acerbamente censurado pelo mais influente dos prelados cristãos de sua época, o Bispo Ambrósio de Milão. Este advertiu o imperador de que a ordem imperial era prejudicial para o prestígio da Igreja. A lei civil deveria ser submetida aos interesses religiosos.<sup>33</sup> O evento ocorreu em 388, e a lei de Teodósio é datada de 393. Baron se refere a este evento de maneira crítica e conclui que se trata do início de um processo. Diz que a reação de Ambrósio está “*pressagiando así los futuros intentos de imponer la hegemonía papal sobre el imperio de Occidente*”.<sup>34</sup> A submissão de Teodósio não nos parece absoluta, em vista da lei de 393. Mas, para sentirmos a evolução das posturas imperiais, basta vermos outro episódio ocorrido em 489, ou seja, um século depois com o imperador oriental Heráclio. Ao saber que a sinagoga de Alexandria havia sido incendiada pelos cristãos da cidade, que queimaram juntos os ossos dos judeus sepultados nas cercanias, exclamou: por que não queimaram os judeus vivos junto com os mortos?<sup>35</sup>

A forte presença judaica em cargos de administração e em cargos militares será o próximo alvo da legislação. Como podem judeus infiéis e cegos dominar ou dar ordens a fiéis cristãos? A lei adiante mencionada mostra um destes inúmeros casos de cargos retirados e fechados aos judeus na administração imperial. Em lei datada de 22 de abril de 404, Arcádio e Honório determinam que os judeus e samaritanos que agissem como fiscais do serviço público civil (*qui sibi agentum in rebus privilegio*) e se vangloriassem (*blandiuntur*), ou seja, se considerassem superiores aos cristãos, deveriam ser retirados de

33 JOHNSON, Paul, op. cit., p.167

34 BARON, op. cit., p.204

35 id., loc. cit. “*Por qué no quemaron a los judíos vivos junto com los muertos?*”

todos os cargos do serviço imperial (*omni militia privandos esse censemus*).<sup>36</sup> Mas algumas vezes os Imperadores repetiam leis e regras de tolerância, dentro da tradição do paganismo que o Império sempre defendeu. Esta ambivalência acabará sendo herdada pela Igreja no Ocidente, e mesmo sendo inferiorizados e cerceados em vários setores, os judeus não eram destruídos, nem convertidos à força. Uma das leis imperiais do século V declara o direito dos judeus de não se apresentar em tribunais, e não dar continuidade a negócios (*ne sub absentu negotii publici vel privati*), no dia sagrado de descanso do *Shabat* (*sacratum diem sabbati*).<sup>37</sup> Essa lei fica em contradição com a postura de outras leis, mas se explica pela tradição imperial de tolerância. Concluindo de maneira concisa: o status judaico se altera no Baixo Império. De uma minoria tolerada e protegida, os judeus passam a um status de comunidade marcada, discriminada e considerada perigosa e nociva. O controle do Estado se exerce para separar os judeus e impedir sua influência na comunidade cristã, criando a base jurídica que prevalecerá em toda a Idade Média. O cerco está fechado. 

36 CODEX THEodosIANUS, XVI, 8, 16 (404 Apr. 22)

37 *Shabat*: Sétimo dia da Criação. Inicia-se no pôr do sol da sexta-feira e se estende até o pôr do sol de sábado. Os judeus têm uma vasta quantidade de tarefas (total de 39 tipos diferentes) das quais devem se eximir, tais como viajar além de certa distância (circuito urbano), fazer fogo novo, cortar, transformar e mudar de lugar.

## Referências bibliográficas

- AUSTIN, M. M. **The Hellenistic world from Alexander to the roman conquest: a selection of ancient sources in translation.** Cambridge: Cambridge University Press, s.d
- BARON, Salo. **Historia social y religiosa del pueblo judio.** Buenos Aires: Paidós, 1968.
- BEN SASSON(ed.). **Toldot am Israel** (History of the Jewish people). ed. hebraica. Tel Aviv: Dvir, 1969
- BEREZIN, Rifka (ed.). **Caminhos do povo judeu.** São Paulo: FISESP, 1975, v.III
- BORGER, Hans. **Uma história do povo judeu.** São Paulo: Sefer, 1999.
- DUBNOW, Simon. **Historia Judaica.** Rio de Janeiro: S Cohen, 1948.
- EPSTEIN, Isidore. **Judaísmo.** Lisboa, Rio de Janeiro: Ulisseia, s.d.
- FONTETTE, François de. **História do anti-semitismo.** Rio de Janeiro: Zahar, s.d.
- GRAYZEL, Salomon. **História geral dos judeus.** Rio de Janeiro: Tradução, 1967.
- JOHNSON, Paul. **História dos judeus.** Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- JOSEFO, Flávio. **Seleções de Flávio Josefo.** São Paulo: Edameris, 1974.
- PINSKY, Jaime. **Os judeus no Egito helenístico.** Assis: F.F.C.L. de Assis(UNESP), 1971.
- POLIAKOV, Leon. **De Cristo aos judeus da corte.** São Paulo: Perspectiva, 1979.
- ZELKOVICZ, Hirsh. **Judaísmo y antisemitismo a la luz de la historia.** Bogotá: Nohra, 1969.



# A Igreja e a “questão judaica”: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno

**A** imagem dos judeus no período tardo antigo foi analisada por alguns autores e optamos por tê-los como referência, na nossa abordagem das fontes estudadas.<sup>38</sup> Escolhemos como marco para iniciar nossa análise, o século IV, quando a Igreja conseguiu inverter sua posição de oprimida, para dominadora. Com Constantino, a transição do império pagão para o cristão foi relativamente rápida. Os concílios consolidam a ortodoxia, definem os dogmas básicos e reprimem as heresias. O paganismo ainda ensaia um renascimento com Juliano o Apóstata, mas em vão. À medida que o paganismo morria e as heresias cristãs declinavam, os pensadores e padres da Igreja, passam a encarar cada vez mais o

38 Entre os principais autores que utilizamos podemos citar: PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue: a study in the origins of anti-Semitism.** New York: Hermon, 1974; FONTETTE, F. **História do anti-semitismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, s.d.; FLANNERY, E. H. **A angústia dos judeus: história do anti-semitismo.** São Paulo: Ibrasa, 1968; POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte: História do anti-semitismo I.** São Paulo: Perspectiva, 1979. Optamos por utilizar negrito nos títulos das obras e itálico nas citações em língua estrangeira.

Judaísmo como uma ameaça à fé e o último obstáculo para a unidade. Retomam os mesmos temas dos primeiros polemistas, sem enfatizar mais a eleição da Igreja e a repulsa a Israel, mas preocupados com a manutenção e a resistência do Judaísmo e com o fascínio que este exerce sobre muitos cristãos: querem destruir a influência judaica e de-judaizar o Cristianismo. Utilizam-se dos textos do Velho Testamento, para demonstrar a perversidade dos judeus e dali recolhem uma imensidão de trechos comprobatórios que demonstram a iniquidade e a teimosia dos judeus em não aceitar o Redentor. A derrota dos judeus nas revoltas contra Roma (66-70 d.C.; 132-135 d. C.), a destruição do templo Sagrado (70 d.C.) e a dispersão dos judeus pelo mundo antigo, sem uma pátria. Uma releitura da história judaica foi elaborada por alguns destes pensadores cristãos. Um deles é Eusébio de Cesaréia (m.340), que na primeira metade do século IV apresentou uma extensa obra em dois imensos volumes: o *Preparatio Evangélica*

e o *Demonstratio Evangélica*.<sup>39</sup> No primeiro, Eusébio prova a superioridade e a grande antiguidade do Cristianismo, em comparação com outras religiões. No segundo prova a superioridade do Cristianismo sobre o Judaísmo. O seu ponto de vista se fundamenta na diferenciação entre hebreus e judeus.<sup>40</sup> Os hebreus são o povo mais antigo do mundo e sua religião é a base da filosofia grega. Mas eles não eram nem “judeus”, e nem “gentios”. Eles eram desde o princípio, “cristãos”, e viviam de uma maneira cristã. Os Patriarcas, de “abençoada memória”, viviam de uma maneira cristã, virtuosa e impregnada de valores. Ao seu lado, os judeus, que carentes de valores receberam de Moisés as tábuas da Lei, no intuito divino de regenerá-los. Essa lei não tinha significado para os gentios e nem era necessária para os hebreus que viviam de maneira justa, sem precisar dela. A Lei também tinha pouco uso para os judeus que viviam fora da Palestina, já que o Templo era necessário para cumprir um grande número destas leis. Eusébio, afirma que se tratava de um expediente temporário para os judeus. De Moisés até a Encarnação, os profetas insistiram na superposição da lei antiga por uma nova lei, superior e definitiva que seria proposta de maneira definitiva no Novo Testamento<sup>41</sup>. Eusébio enfatiza o abandono dos judeus por Deus, através das inúmeras críticas e advertências feitas pelos profetas aos mesmos, por seus erros e por sua teimosia. Assim sendo diferencia os hebreus que na sua óti-

39 Essas duas obras são vastas. Da primeira se conservaram os 15 livros; e do segundo apenas os 10 primeiros, de um total de vinte, foram preservados. A coletânea foi concluída em 311, apud PARKES, op. cit., p. 161.

40 Eusebius, *Preparatio Evangélica*, VII e X; *Demonstratio Evangélica* I. IN: **Patrologia Grega**, vol XXI e XXII. Id., Ibid., loc.cit., apud PARKES, op. cit., p. 161-162.

41 PARKES, op. cit., p. 162; v. FLANNERY, op. cit., p.65.

ca, seriam cristãos primitivos, simbolizados pelos patriarcas, justos e benignos, dos judeus, um povo menos importante que precisava da Lei para refrear sua devassidão, mas que não seguiu as sendas de Deus, apesar das advertências dos profetas.<sup>42</sup> No Ocidente cristão vemos essa mesma interpretação, da parte de alguns teólogos, entre os quais salientamos Hilário de Poitiers (m. 367), que reinterpreto a história judaica, no intuito de provar a perversidade judaica e seu desprezo por Deus, ocasionado por sua desobediência e descrença. O desprezo de Hilário pelos judeus era fundamentado na crença que os judeus antes de receber a Lei, eram possuídos por um demônio sujo que a Lei expulsou, mas que voltou imediatamente após a rejeição do Cristo Salvador.<sup>43</sup> Considera que o povo foi poderoso e iluminado por Deus, em inúmeras passagens do texto sagrado: nas dez Pragas e na saída do Egito; na passagem do Mar Vermelho; quando ouviu a voz de Deus no sopé do Monte Sinai e muitas outras. Em oposição, Hilário considera o povo descrente e maldoso quando quis voltar ao Egito; quando houve escassez de alimentos no deserto; quando acreditou no bezerro de ouro; quando desrespeitou Moisés e se rebelou contra ele; quando perseguiu e martirizou alguns dos profetas não acreditando nas suas advertências. A teimosia e a persistência na sua maldade levou Deus a abandoná-los. A construção da figura do judeu nas obras de Hilário e de Eusébio, assim como da maioria dos autores da patrística se caracteriza pelo uso do plural. Raramente se

42 Id., Ibid.

43 Hilário de Poitiers, *Comentário de Mateus*, XIII, 22; **Patrologia Latina**, IX, p. 993, apud PARKES, op. cit., 160. A citação é a seguinte: “...before the Law was given the Jews were possessed of an unclean devil, which the Law for a time drove out, but which returned immediately after their rejection of Christ”

fala de um judeu ou de alguns judeus. Utiliza-se de uma generalização ao enfatizar sempre “os judeus”. Outro aspecto da construção do discurso é o uso de fatos do passado para justificar acusações no presente. Os judeus da Antiguidade Tardia são “co autores” e responsáveis pelos atos de seus ancestrais. O anacronismo é evidente. A imagem do judeu baseada nesta interpretação é por vezes quase caricatural.

Na segunda metade do século IV, vemos um relativo crescimento da agressividade nos textos patrísticos. Gregório de Nissa (331-396) descreve os judeus como sendo “assassinos do Senhor, matadores dos profetas, inimigos de Deus, desprezadores de Deus, adversários da Graça, inimigos da fé de seus pais, advogados do *diabo*, raça de víboras, caluniadores, escarnecedores e desdenhadores da graça<sup>44</sup>”.

A atitude de Jerônimo (340-420) é diferente dos demais num aspecto fundamental: estudou hebraico com os rabinos e sábios judeus, vivendo na Palestina (entre 386 e sua morte c. 420). Devido aos seus conhecimentos de hebraico, fez a tradução da Bíblia, denominada *Vulgata*. Mesmo tendo esta proximidade com os judeus, não economiza adjetivos, sendo bastante agressivo. Chama-os de “serpentes”, odiadores de todos os homens; a imagem deles é de Judas e

os salmos e preces são “zurros de asnos”; assegura que eles amaldiçoam os cristãos nas sinagogas.<sup>45</sup>

O maior expoente da patrística nesta vertente antijudaica é sem dúvida João Crisóstomo (344-407). Sendo pregador na cidade de Antioquia, aonde conviviam judeus e cristãos há alguns séculos e onde existia um renomado centro cultural no qual o Cristianismo dialogou com o Helenismo, fazendo surgir uma respeitada escola teológica que rivalizou com a escola de Alexandria. A virulência de Crisóstomo é extrema e transmitida através de um discurso fundamentado nas Escrituras, mas profundamente agressivo em relação aos judeus. Os estudiosos de uma maneira geral concordam não haver razões para tanto, mas tentam buscar explicações no texto de seus oito sermões, pronunciados em 387.<sup>46</sup> A ameaça de uma reviravolta pagã era coisa do passado já que Juliano o Apostata, falecera há cerca de duas décadas. Os judeus estavam sofrendo restrições legais diversas, por leis imperiais. A vitória do Cristianismo era irreversível. A possível razão seria os contatos entre fiéis cristãos com os judeus. A atração que a Sinagoga exercia e a enorme semelhança entre as duas religiões que se baseavam nas Escrituras fizeram com que os Padres da Igreja exercitassem uma de-judaização do Cristianismo, que se inicia neste século e se prolonga por muitos mais. Separar

44 São Gregório de Nissa, Homilias sobre a Ressurreição, 5, *Patrologia Grega*, 46:685 apud FLANNERY, op.cit., p. 66. V. FONTETTE, op. cit., p. 32; V POLIAKOV, op. cit., p. 22 nesta última obra, o tradutor do mesmo trecho refere-se: “Homicidas do Senhor, assassinos dos profetas, rebeldes e odientos para com Deus, ultrajam a Lei, resistem a graça, repudiam a fé de seus pais. Comparsas do *diabo*, raça de víboras, delatores, caluniadores, soldados de cérebro, fermento farisaico, sinédrio dos *demônios*, malditos, execráveis, lapidadores, inimigos de tudo aquilo que é belo.”

45 Baseado nos textos de Jerônimo na *Patrologia Latina*: Epístolas 121, 5 (PL 22:1016); Salmos 108 (PL, 26:1224); Amos, 5:23 (PL, 25:1054); Epístolas 112, 13 (PL, 22:924).

46 Os oito sermões estão na *Patrologia Grega*, XLVIII, 843-942. Citaremos pelo número do sermão. O primeiro sermão é a parte mais aguda do ataque de Crisóstomo. As homilias 2 a 5, são mais centradas em questões teológicas e de conteúdo mais brando. A sexta retoma a abordagem inicial e descreve de maneira minuciosa os sofrimentos perpétuos dos judeus, como punição pela morte do Cristo. Os insultos estão contidos em todas as epístolas. FLANNERY, op. cit., p. 66-68 e 293; PARKES, op. cit., p. 163-166. Usamos livremente as duas versões e não consultamos a versão grega, por dificuldades filológicas.

“o irmão mais novo do irmão mais velho”, deixar claros os limites e as diferenças entre os dois.<sup>47</sup> Não há notícias de incidentes graves e nem de más influências morais entre as duas comunidades. Crisóstomo descreve a sinagoga tendo como ponto de partida um trecho do profeta Jeremias.<sup>48</sup> O trecho original fala da mulher repudiada pelo marido e que dele se separa (Deus é o marido e a mulher repudiada é Israel). Esta mulher se prostitui com outros homens e se torna impura. O texto do profeta se propõe a narrar e criticar a idolatria dos habitantes do reino de Judá no período do Primeiro Templo (933-586 a.C.); provavelmente deve ter sido escrito no período pós-exílio (536 a. C-70 d.C.), mas é contextualizado em plena Antioquia no século IV d.C. Trata-se de um artifício comum na exegese cristã: o passado descrito no texto sagrado é uma descrição do presente e uma profecia do futuro. O texto sagrado é atemporal: serve para qualquer momento. Na descrição de Crisóstomo a Sinagoga seria um teatro e uma “casa de meretrício”, uma caverna de salteadores e um antro de animais ferozes (Sermão 6:5). Um lugar de vergonha e de ridículo (1:13), o domicílio do Diabo (1:6), tal como a alma judaica é possuída pelo Diabo (1:4 e 1:6). Os judeus adoram o demônio; seus ritos são criminosos e impuros (3:1). Estas denúncias são entremeadas de citações do texto bíblico, nas quais se faz uma releitura. Os judeus são descritos como seres corruptos e criminosos. São os assassinos de Cristo (6:1). Esse crime é imperdoável, não pode ser oferecida ne-

47 FLANNERY, op. cit., p. 66 afirma: “[...] ao que parece, algumas de suas ovelhas frequentavam sinagogas e lares judeus e provavelmente negociavam amuletos judeus.” PARKES, op. cit., p. 164, acredita que: “[...] The only explanation of his bitterness contained in the sermons themselves is the too close fellowship between Jews and Christians in Antioch.”

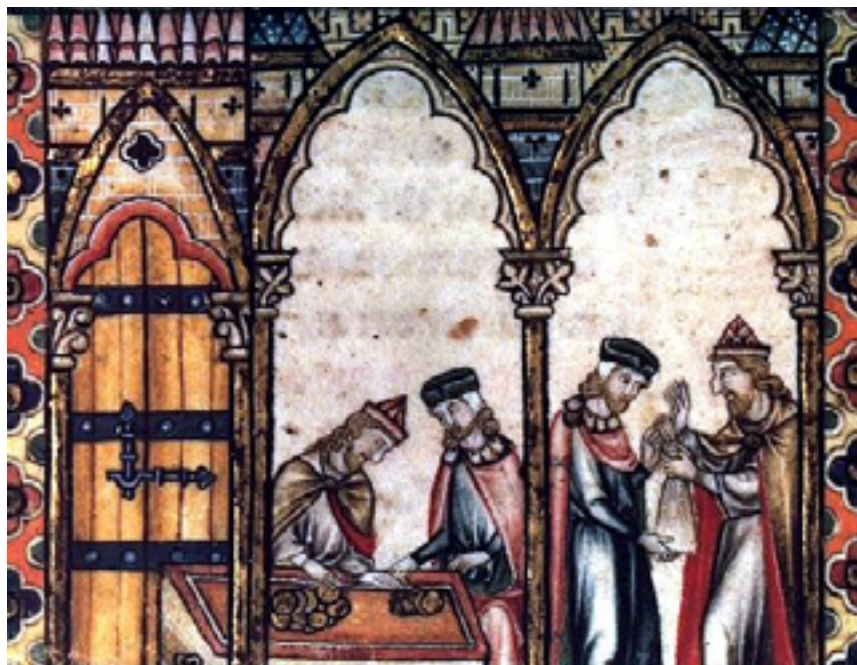
48 Jeremias, cap.3, versículo 1 a 5.

nhuma indulgência (6:2) e nunca mais obterão sua terra e nem reconstruirão seu Templo (6:2). Analisa a perda da terra e a destruição do Templo através de uma concepção histórica na qual Deus atua no mundo e castiga os judeus por seus pecados. Não entende a dispersão dos judeus e a destruição do Templo, como tendo sido causado pelos imperadores. Tudo é obra divina e os imperadores são o instrumento da ira divina e da punição a descrença dos judeus (6:2 e 6:4). Conclui que Deus odeia os judeus e sempre os odiará (1:7 e 6:4). O ódio e o desprezo aos judeus são incitados no intuito de separar as duas comunidades e objetivam uma definição da identidade cristã diferenciada da sinagoga. Este corte do cordão umbilical é feito de maneira violenta. Nem o judeu comum escapa: é libidinoso, glutão e beberão. As características hedonistas são acentuadas: “bandidos libidinosos, vorazes, avaros e pérfidos... os mais desprezíveis dos seres humanos” (4:1). Assassinos possuídos pelo demônio a quem “a devassidão e a embriaguez lhes deram modos dos porcos e do bode robusto... só sabem uma coisa, encher a goela, embriagar-se, matar e mutilar um ao outro” (1:4).



FIGURA 1 imagem medieval que associa os judeus demarcados com símbolos medievais ao Diabo e a entidades satânicas. A origem desta percepção dos judeus remonta ao período tardo antigo, ou seja, a Padres fundadores da Igreja tais como Crisóstomo e Jerônimo, que ora analisamos. Fonte: From title page of "Der Juden Erbarkeit" (1571)





Através de seu discurso, preocupado com a judaização entre alguns membros de seu rebanho, utilizando-se de uma interpretação anacrônica das metáforas e da simbologia da Bíblia Hebraica, e uma aplicação direcionada das críticas aos judeus existentes nos Evangelhos, o pregador constrói de maneira eficaz um arsenal de acusações e denúncias que iniciam um processo de demonização da comunidade judaica. É assombroso o número de vezes que o Diabo aparece no texto. Apesar de não ser o primeiro a relacionar os judeus com o Diabo, João Crisóstomo determina uma tendência que se manterá por todo o medievo e seguirá até o século xx: um mito de “longa duração”. A construção da imagem do judeu começa a se delinear no pensamento cristão tardo antigo.

Os mitos medievais antijudaicos tais como o judeu errante (à esquerda) e a associação dos judeus com o Anticristo e a atribuição de seu papel no Juízo Final como associado ao mesmo, tem origem em percepções dos Pais/Padres da Igreja tardo antigos (à direita = Juízo Final e Anticristo).

**FIGURA 2** O Judeu errante, Gustave Doré, 1852.

**FIGURA 3** Iluminura das cantigas de Santa Maria. 1284.

**FIGURA 4** Antichrist, Lucas Cranach, Schedd, Nurburg CHroknik, 1493.



Agostinho (354-430) bispo de Hipona é um dos pilares da Igreja neste período oferece uma contribuição diferente na visão dos judeus, que influenciou na reflexão teológica da Antiguidade Tardia e do medievo de maneira profunda. A partir de sua formação neoplatônica, influenciado por Plotino e Porfírio, concebeu uma visão hierárquica do mundo. “A ordem cósmica tem uma totalidade com duplo sentido: não há nada fora do todo (mundo) e no interior do

todo nada escapa à ordem”.<sup>49</sup> Afirmava que as verdades da fé não são atingíveis pela razão, mas acreditava que através da razão seria possível demonstrar o acerto da fé. Apoiado na interpretação platônica considerava o mundo sensível, um mero reflexo do mundo das idéias e, portanto ilusório. A sua obra magna a “*De Civitate Dei*”, desenvolve o conceito de que o mundo material perceptível pelos cinco sentidos geraria um conhecimento instável, e que seria necessário descobrir a essência das coisas e do mundo, as coisas imutáveis, tais como as regras da matemática e os princípios éticos do bem e do mal.<sup>50</sup> Apenas em Deus e nas coisas de Deus, reside a verdade absoluta, o conhecimento e a sabedoria essenciais. Como o ser humano é dotado de dupla natureza, pois possui corpo e alma, não consegue ter acesso a verdade. Depende de Deus para ser iluminado. Deus é a fonte da luz, que auxilia o homem na busca de seu mestre interior. A compreensão varia de uma pessoa para outra, mas sempre passa pela iluminação. A sua visão histórica também passa por esta interpretação. Conceituando uma teleologia, providencialmente ordenada, define sua visão escatológica da história. Dentro de sua visão neoplatônica, concebe o homem dotado de uma dupla cidadania. Sendo formado de corpo e espírito, seria ao mesmo tempo cidadão deste mundo material e imperfeito e ao mesmo tempo, da cidade celestial. Divide seus interesses e buscas entre o terreno (centrado no corpo e nos desejos físicos) e os ultraterrenos (na esfera da alma). Conceitua de

maneira clara a oposição entre estes dois pólos.<sup>51</sup> A cidade terrestre está em conflito com a celeste. A primeira está fundamentada nos impulsos terrenos, desejos e paixões movidas pelos sentidos e pelos prazeres carnavais, sendo estes baseados na natureza humana inferior que corresponde à cidade inferior e terrena. A cidade de Deus está fundamentada na esperança da paz celestial e da salvação espiritual. Ao final dos tempos, esta prevaleceria, já que somente nela é possível a paz e só a cidade celestial é permanente e duradoura. Os reinos terrenos vão caindo e perecendo tal como Roma caíra no período em que Agostinho vivera. Sua concepção de história busca responder a polêmica suscitada pela queda da Roma cristã nas mãos dos bárbaros visigodos através de Alarico (410). A ruína do Império não poderia ser atribuída ao abandono dos deuses pagãos. A queda de Roma sucedia no nível da cidade terrena. Agostinho propõe uma leitura simbólica e espiritual da história. A visão do tempo e da história na concepção agostiniana é ambivalente: trata-se de degradação, mas através da graça e da predestinação se transforma na preparação do Juízo final. Neste se separariam as duas cidades. Não categoriza a Igreja com o reino de Deus e nem o poder secular como o poder do mal, senão como poderia haver a aliança entre os mesmos? Ainda assim acredita que os herdeiros de Caim, marcados pelo mal e pela impiedade, estão em permanente conflito com os herdeiros de Abel, filhos da luz e da verdade, componentes e representantes da Igreja de Cristo. Um conflito escatológico pode ser vislumbrado, baseado nos

49 INÁCIO, I. C. & LUCA, T. R. **O pensamento medieval**. São Paulo: Ática, 1991, p. 24.

50 Id., *Ibid.*, p. 25-26

51 AGOSTINHO, **A cidade de Deus**. 2. ed., São Paulo; Petrópolis: Vozes, 1990; *SANCTI AURELII AUGUSTINI, De civitate Dei*. In: **Corpus christianorum**: Series Latina, XLVIII, Turnholt: Brepol, 1955.

profetas e nos Evangelhos. Este seria o fim da história, que ele define através da teologia, da profecia e da história mesma.

No que tange ao texto bíblico, sabemos que Agostinho rejeitava as Escrituras na sua juventude, devido a sua visão maniqueísta, pois considerava os textos incoerentes devido à interpretação literal.<sup>52</sup> Em contato com Ambrósio, bispo de Milão se deixa seduzir pelo neoplatonismo cristão que os sermões deste lhe revelaram.<sup>53</sup> Ambrósio o convence da verdade do Cristianismo. Uma das afirmações baseadas em Paulo que o convenceram foi “a letra mata enquanto o espírito vivifica”.<sup>54</sup> Quicá um de seus maiores legados foi o de perpetuação do saber clássico, com um óbvio grau de cristianização. Nesse sentido não renuncia ao imenso saber clássico que aprendera: trata de cristianizá-lo. Concebe uma visão hierárquica do mundo, onde a noção de ordem ocupa um lugar de destaque. “O universo é uma sucessão de realidades escalonadas; a ordem cósmica tem uma totalidade com duplo sentido: não há nada fora do mundo e no interior do todo nada escapa a ordem. Deus, ordenador do universo, governa, através de sua onipotência, tudo que os homens possuem, por mais vil que seja”.<sup>55</sup> Concebia o homem como um microcosmo aonde se reproduz a realidade do universo: o homem é composto por espírito, corpo e alma. Agostinho se tornou um franco defensor da alegoria,

52 MARTINEZ, J. M. **Hermeneutica bíblica**. Barcelona; Clie, 1987, p. 72. No texto diz: “*Augustin, conocedor de las objeciones maniqueas contra el Antiguo Testamento, con sus antropomorfismos, y contra el cristianismo, encontró en ellas serias dificultades para abrazar la fe cristiana*”.

53 INÁCIO. & LUCA, op. cit., p.21.

54 MARTINEZ, op. cit., p.72.

55 INÁCIO & LUCA, op. cit., p. 23-24.

que se coadunava com sua formação platônica.<sup>56</sup> Cultivou todos os gêneros bíblicos da época: homilias, comentários, *quaestiones*, etc. Usou bastante a tipologia tradicional e a alegoria veterotestamentária. Influenciado por Ticonio<sup>57</sup> faz uma interpretação dos Salmos na qual se “ouve” não só o salmista<sup>58</sup> mas também Cristo e a Igreja.<sup>59</sup> Sua obra denominada “*De doctrina christiana*” foi composta em boa parte como um tratado de hermenêutica bíblica.<sup>60</sup> Nesta obra aconselha o estudo de línguas bíblicas, e insiste na espiritualidade do intérprete.<sup>61</sup> Conceitua a alegoria como sendo uma dádiva do Espírito Santo “para estimular nossa inteligência<sup>62</sup>”. No seu entender “o processo de decifrar o significado de um texto levava a uma melhor compreensão da verdade e era inerente a “*lectio monástica*”.<sup>63</sup> Aceita a possibilidade de haver várias interpretações diferentes para o texto, pois isto

56 ARTOLA, A. M. & CARO, J. M. S. **Bíblia y palabra de Dios**. Estella (Espanha): Verbo Divino, 1990, p.260. “*Nada tiene de particular que en sus comienzos sea fuertemente alegorista, método que además encontraba su justificación teórica en el platonismo...*”

57 Na Catholic Encyclopedia On Line ([www.newadvent.org/cathen/](http://www.newadvent.org/cathen/)), temos uma referencia sobre Ticonio: “*An African Donatist writer of the fourth century who appears to have had some influence in St. Augustine*”.

58 David, o autor dos Salmos de acordo a tradição judaico-cristã.

59 ARTOLA & CARO, op. cit., p. 260. Segundo os autores, Agostinho percebe a co-autoria do texto dos Salmos, tanto por David quanto por Cristo.

60 PARKES, Malcolm. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. IN: CAVALLIO, Guglielmo & CHARTIER, Roger. **História da leitura no mundo ocidental 1**. São Paulo: Ática, 1998, p. 113. “O mais influente tratado sobre hermenêutica era o de *De doctrina christiana*, de Santo Agostinho...”

61 ARTOLA & CARO, op. cit., p.260, dizem que Agostinho “*aconseja el estudio de las lenguas bíblicas, que el mismo conoce poco e insiste en las disposiciones espirituales del intérprete*”.

62 PARKES, Malcolm, op. cit., p. 113.

63 Id., Ibid., loc. cit. Acreditamos que a utilização de lectio monastica tenha o mesmo sentido da lectio divina isidoriana. Seria uma leitura e interpretação cristã do texto bíblico.

seria obra da providência divina, “*que así há hecho possible el aumento de la fecundidad del texto sagrado*”.<sup>64</sup>

E em que lugar os judeus entrariam na obra e na exegese agostiniana? Agostinho apresenta certa ambivalência quando trata dos judeus e do Judaísmo. De um lado, não entende como estes rejeitam Cristo, mas fiel à tradição paulina, espelha certa afeição pelos mesmos, mesmo sendo severo e crítico aos mesmos. Por outro lado, em alguns aspectos se assemelha aos demais teólogos da Igreja tardo antiga. O Judaísmo é perverso e corrupto; a sua compreensão das Escrituras é distorcida e **carnal**. Considera os descendentes de Judas responsáveis pela morte de Jesus e por tal atitude são malditos e deverão ser escravos. Até os judeus que se converterem ao Cristianismo e que tenham recebido “o espírito de graça e misericórdia, se arrependem de terem insultado Cristo na sua Paixão, quando o virem vir na sua majestade [...]”.<sup>65</sup> Isso significa que a culpa e o remorso seguirão estigmatizando os conversos e seus descendentes até o Juízo Final. Agostinho também utiliza profecias bíblicas descontextualizadas do lugar e do momento, em que foram proferidas, para analisar o tempo presente e o tempo futuro. Os profetas Amós e Oséias que profetizaram na primeira metade do século VIII a.C., no reino do Norte (Israel), servem de exemplo. Usa de suas profecias, para justificar a situação dos judeus no seu período (séc. IV e V d.C.). Alinha os judeus de “israelitas carnais que agora não crêem em Cristo, mas virão mais tarde a crer”. A insistência no tema da conversão dos judeus é repetida em vários trechos. Através de Oséias justifica a degrada-

64 ARTOLA & CARO, op. cit., p. 260.

65 AGOSTINHO, **A cidade de Deus**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995, vol. III, livro XX, cap.30, p. 2117.

ção dos judeus no tempo de Agostinho: “Os filhos de Israel ficarão durante muitos dias sem rei, sem governo, sem sacrifício, sem altar sem sacerdócio, sem Revelação”.<sup>66</sup> Ou seja, sem reino, desprotegidos e dispersos; sem o seu Templo destruído pelos romanos e sem apoio divino. E prossegue sob a inspiração do mesmo profeta: “Depois, os filhos de Israel voltarão a buscar o Senhor, seu Deus, e David, seu rei, e admirar-se-ão no Senhor e nos seus benefícios nos últimos dias”.<sup>67</sup> Deve se entender, no nome de David (ungido), o nome de Jesus (Cristo=ungido), pois explica Agostinho, de acordo ao Apóstolo Paulo, “segundo a carne, nasceu da estirpe de David”.<sup>68</sup> E encontra a justificativa da Ressurreição de Cristo no terceiro dia, no mesmo profeta Oséias: “Curar-nos-á depois de dois dias e ressuscitaremos ao terceiro dia”.<sup>69</sup> E adiante Agostinho, baseado nos Salmos, fala da cegueira judaica e da sua servidão, ressaltando que os que seguiram o Cristo, se salvariam.<sup>70</sup> Mas baseando-se nos Salmos, diz que para aqueles que não perceberam a sua verdade que se “escureçam os seus olhos, para que não vejam; dobrem-se para sempre as suas costas”.<sup>71</sup> Agostinho nesta seqüência critica os judeus pela maneira que lêem

66 Id., ibid., loc. cit. apud Oseias, cap. 3, vers. 4. “*Quoniam diebus multis sedebunt filii Israel sine rege, sine principe, sine sacrificio, sine altari, sine sacerdotio, sine manifestationibus*”.

67 Id., ibid., loc.cit. apud Oseias cap. 3, vers. 5. “*Et postea revertentur filii Israel et inquirent Dominum Deum suum et David regem suum, et stupebunt in dominio et in bonis ipsius in novissimis diebus*”.

68 Paulo, Romanos, cap. 1, vers. 3.

69 AGOSTINHO, **A cidade de Deus**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995, vol. III, livro XX, cap.30, p. 2117. apud Oseias cap. 6, vers. 2. Diz: “*Sanabit nos post biduum, in die tertio resurgemus*”.

70 Id., ibid, livro XVIII, cap. 46, p. 1832.

71 Id., ibid, livro XVIII, cap. 46, p. 1832. Diz: “*Obscurentur oculi eorum, ne videant; et dorsum illorum semper incurva*”.



as Escrituras, uma leitura tão distorcida, que pode ser comparada simbolicamente aos cegos. Por isso não crêem em Cristo. Ainda assim não propõe a destruição dos judeus. Desenvolve o conceito pelo qual os judeus devam ser dispersos, submetidos e inferiorizados. E utiliza novamente um trecho de um Salmo para justificar sua posição: “Não os mates, para que não se esqueçam nem um dia de tua Lei; dispersa-os com o teu poder”.<sup>72</sup> Desta maneira Agostinho constrói o conceito de povo testemunha, uma reflexão teológica pela qual tenta resolver o enigma da sobrevivência judaica e ao mesmo tempo sua situação degradante. No mesmo trecho conceitua que se trata de vontade divina. Afirma: “Mostrou Deus assim à sua Igreja a graça de sua misericórdia para com seus inimigos judeus”. São degradados, inferiorizados e dispersos por todo o mundo por vontade divina: “Por isso não os matou, isto é, não lhes tirou o que tinham de judeus, apesar de vencidos e oprimidos pelos romanos”. E qual a razão de Deus mantê-los assim? Para que dispersos possam fornecer o testemunho das Escrituras e de Cristo. Assim diz: “*Dispersa-os* por que, se eles, com este testemunho das Escrituras, estivessem apenas na sua terra, e não estivessem em toda a parte, não poderia a Igreja, que em toda a parte está, tê-los como testemunhas, entre todos os povos, das profecias que se anunciaram acerca de Cristo”.<sup>73</sup> São ao mesmo tempo testemunhas do demônio e da verdade cristã; nas palavras de Agostinho, “*testes iniquitatis et veritates nostrae*”; na sua visão subsistem para a salvação da nação mas não para a sua própria.<sup>74</sup> São

<sup>72</sup> Id., *Ibid*, livro XVIII, cap. 46, p. 1832 apud Salmo 59(58), vers. 12. Diz: “*Ne occideris eos, ne quando obliviscantur legem tuam; disperge eos in virtute tua*”.

<sup>73</sup> Id., *Ibid*, livro XVIII, cap. 46, p. 1833.

<sup>74</sup> Agostinho, *Enarratio*, Psalmi 58:1, 22 .IN: **Patrologia Latina, 36: 705.**

uma espécie de “testemunhas das Escrituras” e Agostinho os considera como se fossem um “bibliotecário-escravo”.<sup>75</sup> A sua desgraça, a sua dispersão são parte do testemunho. Usa novamente de algumas figuras bíblicas, como *tyro* para ilustrar sua visão da relação entre cristãos e judeus. Num trecho do “*De Civitate Dei*” utilizando-se de uma interpretação alegórica, compara inicialmente cristãos e judeus com Jacó e Esaú. Mesmo sendo os idumeus (edomitas) os descendentes de Esaú, ele inverte a relação considerando, como cristãos os descendentes de Jacob e como judeus os descendentes de Esaú. O princípio é “o maior servirá o menor”: *Maior servit minore*.<sup>76</sup> A seguir, numa outra alegoria, compara-os, com os filhos de José: Manasses e Efraim. Neste caso, o patriarca Jacob está abençoando os netos: Efraim e Manasses. O avô está colocando a mão direita sobre o menor e a esquerda sobre o maior. Isso simboliza que a bênção do primogênito que deveria recair sobre Manasses (o mais velho) estava sendo dada ao caçula Efraim. Advertido sobre a inversão, por seu filho José, Jacob explica: “Eu sei, filho, eu sei. Este será o chefe dum povo e será exaltado. Mas o seu irmão mais novo será maior que ele. E a sua posteridade tornar-se-á numa multidão de nações. Ainda aqui se mostram aquelas duas promessas. Com efeito aquele *in populum* ou

<sup>75</sup> Agostinho, *Enarratio*, Psalmi 56:9 IN: **Patrologia Latina, 36:666.** O conceito de bibliotecário-escravo de acordo a Flannery, *op. cit.*, p. 69, existia na sociedade romana. Era um funcionário (escravo) instruído e que se sobrepunha aos outros escravos. Assemelha-se ao ponto de vista de Paulo sobre a Lei, como o “pedagogo em Cristo” (Gálatas 3:24). Após a vinda do Cristo a fé supera a Lei e iguala os fiéis, sendo estes os herdeiros de Abraão.

<sup>76</sup> AGOSTINHO, *A cidade de Deus*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995, vol. III, livro XVI, cap.42, p. 1579 – 1580; A versão latina que consultei é: SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De civitati Dei*. IN: *Corpus christianorum: Series Latina, XLVIII*, Turnholt: Brepol, 1955, parte II, p. 548. V. também AGOSTINHO, *A cidade de Deus*. 2.ed., São Paulo; Petrópolis: Vozes, 1990; 16:42, p. 268. Agostinho inicia o capítulo com o exemplo de Esaú e Jacob.

seja chefe de um povo; e este *in multitudinem gentium*, significando uma multidão de nações ou gentes”.<sup>77</sup> O conceito construído é de que os descendentes de Jacob e de Efraim seriam os cristãos; e os descendentes de Esaú e de Manasses, seriam os judeus. O texto justificaria o predomínio dos cristãos sobre os judeus, o ecumenismo da nova religião e a limitação da antiga crença a um pequeno grupo. Agostinho não prega a violência e a conversão forçada. Em seu “Tratado contra os judeus”, baseando-se em Paulo, Agostinho lembra que Jesus e os apóstolos eram judeus; a Torá (Lei) foi lhes dada no Sinai; e se os judeus foram substituídos pelos gentios convertidos ao Cristianismo, ainda tem a chance de se arrepender e devem ser conclamados a fé em Cristo. Propõe que se pregue aos judeus com amor e misericórdia e sem violência.<sup>78</sup> Mesmo assim sua teoria do povo testemunha servirá de estímulo para vários “atores da história”, tentarem ajudar a Deus, em seus planos escatológicos, acelerando o fim dos tempos,

77 Id., Ibid., loc.cit.. Na seqüência do capítulo, enfatiza de maneira mais ampla através do exemplo de Efraim e Manasses. O texto latino diz: “*Scio, fili, scio. Et hic erit im populum, et hic exaltabitur; sed frater eius iunior maior illo erit, et sêmen eius erit in multitudinem gentium. Etiam hic duo illa promissa demonstrat. Nam ille in populum, iste in multitudine gentium*”. Na tradução tanto quanto no original se enfatiza a promessa aos judeus (pela carne) e aos cristãos (pela fé). Em ambos os exemplos, o destaque das partes que justifica a superioridade dos cristãos está claramente salientado. V. também AGOSTINHO, A cidade de Deus. 2. ed., São Paulo; Petrópolis: Vozes, 1990; 16:42, p. 268. Nesta versão o trecho foi traduzido assim: “*Sei, filho, sei. Este será pai de um povo e será exaltado. Mas o irmão mais moço que ele, será maior que ele. Sua linhagem estender-se-á a muitas nações. Eis de novo duas promessas distintas. Um será pai de um povo; o outro, de muitas nações.*”. O destaque no texto também salienta os significados.

78 Agostinho, Tratado contra os judeus, 15 IN **Patrologia Latina**, 42:63. V. também FLANNERY, op. cit., p.69.

ao promover a conversão forçada dos judeus.<sup>79</sup> E não podemos esquecer que Agostinho combateu diversos grupos hereges em sua vida: o pelagianismo, o maniqueísmo e o donatismo. Tentou dialogar e convencer estes dissidentes, mas deparou-se com extrema firmeza e radicalismo, da parte dos donatistas, por exemplo. Lutas ferrenhas foram travadas e igrejas foram destruídas, sendo muitos fieis maltratados pelos donatistas.<sup>80</sup> Agostinho reconheceu que a linguagem de amor e da razão não funcionava. Diante do radicalismo, no início do séc. V, Agostinho admite o direito ao amargo “*compelle intrare*”.<sup>81</sup> Segundo Franzen, em função das difíceis relações com os donatistas, foi o “primeiro a justificar, do ponto de vista bíblico, o recurso à violência em questões de fé”.<sup>82</sup> Abre o precedente para conversões forçadas de hereges e dissidentes e serve de modelo para a Inquisição e até para Lutero justificar a repressão de camponeses em 1525 e dos anabaptistas (1529) e para Calvino acionar seus sangrentos tribunais da fé em Genebra.<sup>83</sup> Justamente Agostinho que define sua conversão

79 FLANNERY, op. cit., loc.cit. “*A história viria a produzir muitos que encontrariam a inspiração nessa teoria, e encontrariam justificativa em ajudar o Todo Poderoso em Seu suposto plano para os judeus agravando-lhes os infortúnios*”. RINES, D. El judío y la cruz. Buenos Aires: Candelabro, s.d., p. 41 crê que Jerônimo e Agostinho sejam os pais da Inquisição medieval, pois acreditam que os judeus, na sua incompreensão das Escrituras “*...inducen a los cristianos a la herejia. Por tal razón, se los debe enjuiciar con la mayor severidad hasta que se conviertan a la fe verdadera*”.

80 FRANZEN, A. **Breve historia da Igreja**. Lisboa: Presença, 1996, p.102-103.

81 Id., Ibid., p. 103-104.

82 Id., Ibid., p. 104. O trecho bíblico em que se baseia é Lucas, cap. 14, vers. 23, que diz: “*Sai pelos caminhos e cercados e obriga-os a entrar (compelle intrare), para que minha casa fique cheia*”. Uma pessoa fizera um banquete e os convidados arrumam desculpas para não entrar no mesmo. De maneira errônea na opinião de Franzen, Agostinho “*viu aí o convite a forçar hereges e pagãos relutantes a entrar pela violência na Igreja*”.

83 Id., Ibid., p. 104.

como o resultado do apelo da graça divina, após ter sido maniqueísta por tantos anos, que abre esta “porta para a violência”, mesmo sem ter nunca legitimado a pena máxima pela heresia.

O último teólogo que analisaremos é o papa Gregório Magno. Originário de uma família senatorial romana, culto e com formação clássica, ocupou o trono de S. Pedro entre 590 e 604, podendo ser considerado um dos grandes representantes da Igreja, no ocidente, durante Antiguidade Tardia.<sup>84</sup> Gregório Magno demonstrou muito bom senso e um espírito de justiça, em seu tratamento dos judeus, sem deixar de tentar convertê-los, por vias do diálogo e da persuasão. Este papa é autor de inúmeros textos, dos quais chegaram a nós, cerca de oitocentas epístolas. Cerca de vinte tratam da questão judaica. Gregório se tornou um marco de referência nas relações da Igreja com os judeus, pois desenvolveu um princípio que se tornou fundamental nas relações cristão-judaicas na Idade Média: os direitos adquiridos pelos judeus no Império Romano, não poderiam ser retirados. Este conceito está baseado no *Codex Theodosianus*, e através de uma postura coerente, determina que “se nada deve ser concedido aos judeus, além daquilo que lhes é permitido pela lei, nada lhes pode ser retirado, daquilo que a lei lhes concede”.<sup>85</sup> Uma de suas epístolas denominada “*Sicut Judaeis non*” se tornou a fórmula preferida da legislação papal por todo o medievo. Inúmeras encíclicas papais foram iniciadas com estas palavras, por longo período, mostrando a

<sup>84</sup> FRANZEN, op. cit., p. 105-108; V. também, SCHLESINGER, H & PORTO H. **Os papas e os judeus:** uma abordagem histórica. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 37.

<sup>85</sup> FONTETTE, op. cit., p. 40; MARCUS, J. R. **The Jew in the medieval world:** a source book. Cincinnati: UAHC, 1938 p. 113, afirma que: “*This policy is an attempt to crystallize the status of the Jew as it had evolved under the Christian Roman emperors of the fourth, fifth, and sixth centuries*”.

sua influência nos séculos que se seguiram.<sup>86</sup> Esta epístola foi enviada para Vitor, bispo de Palermo, e seu princípio fundamental seria o respeito pelo código teodosiano, de maneira imparcial, justa e sem abusos de poder. Afirmava que “assim como os judeus não devem ter permissão de permanecer em suas sinagogas mais do que é determinado por lei, assim também o que lhes concede a lei não deve sofrer qualquer redução”.<sup>87</sup> Diferentemente de seu antecessor, o bispo Ambrósio de Milão, na polêmica com o imperador Teodósio, sobre o incêndio de sinagogas, Gregório fez forte oposição a tais violências e contra o desrespeito a lei romana: escreveu a vários bispos italianos pressionando-os a devolver ou restaurar sinagogas destruídas ou ocupadas de maneira violenta.<sup>88</sup> O papa escreveu para os bispos que haviam ocupado e consagrado algumas sinagogas, tornando-as igrejas. Já que não se poderia retroagir a sagração, ordenou que fossem calculados os valores da sinagoga destruída ou consagrada e que os judeus fossem devidamente indenizados para construir uma

<sup>86</sup> FLANNERY, op., cit., p. 88; PARKES, op. cit., p. 214. SCHLESINGER & PORTO, op.cit., p. 37-38.

<sup>87</sup> FLANNERY, op., cit., p. 88; MARCUS, op. cit., p. 111-114, comentando a carta a Fantitius, defensor de Palermo, sobre as ações ilegais do bispo Vitor ao ocupar e sagrar a sinagoga, descreve um trecho da mesma: “*Just as one ought not to grant any freedom to the Jews in their synagogues beyond that permitted by law, so should the Jews in no way suffer in those things already conceded to them.*”

<sup>88</sup> FLANNERY, op., cit., p. 88; FONTETTE, op. cit., p. 40. SCHLESINGER & PORTO, op. cit., p. 38.

sinagoga substituindo a anterior.<sup>89</sup> A estreiteza da lei se sobrepunha aos judeus de maneira igual. Em contraposição as suas medidas acima citadas, Gregório não admitia que judeus tivessem escravos cristãos.<sup>90</sup> Baseando-se na legislação imperial e buscando torná-la mais rigorosa, não se ateuve à legislação do Império do ocidente. Foi buscar no código de Justiniano, a norma que determinava que o escravo pagão de um judeu, que manifestasse desejo de se converter ao Cristianismo, deveria ser imediatamente libertado e convertido.<sup>91</sup> Era firme e rígido neste assunto e a razão desta posição era a sua crença de que seria um insulto a Cristo permitir que os escravos caíssem na *superstitio judaica*.<sup>92</sup> Gregório faz certas exceções: em alguns casos permite que judeus possuam escravos cristãos que trabalhem na agricultura, desde que não sejam molestados e nem convertidos por seus senhores.<sup>93</sup> É citado o fato, que o Papa censurou duramente os reis francos Teodorico, Teodoberto e Brunequilda por permitirem aos judeus de seus reinos possuir escravos cristãos (599).<sup>94</sup> Percebe que algumas famílias judias usavam de um stratagem: convertiam um de seus membros ao cristianismo, no intuito de “criar um senhor cristão”

89 FLANNERY, op., cit., p. 88; FONTETTE, op. cit., p. 40.; MARCUS, op. cit., p. 113, cita trecho da carta a Fantitius, na qual diz: “...bishop pay the price at which our sons, the glorious Venantius the Patrician and Urbicus the abbot, may value the synagogues themselves...”. Ordena que os custos sejam cobertos pela Igreja. BARON, S.W. **História social y religiosa de pueblo judío**. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 43, confirma e alude que não podendo devolver prédios consagrados, Gregório “ordeno que se pagase a los judíos una indemnización justa y que se les devolviesen todos los libros y elementos”.

90 FLANNERY, op., cit., p. 88; SCHLESINGER & PORTO, op. cit., p. 38.

91 BARON, op. cit., p. 44.

92 FLANNERY, op., cit., p. 88. SCHLESINGER & PORTO, op. cit., p. 38.

93 PARKES J, op. cit., p. 215 citando a Epístola IV, 21 apud MIGNE, **Patrologia Latina**.

94 BARON, op. cit., p. 45. V. também PARKES, op. cit., p. 216-219.

para manter os escravos dentro da família. Reage e adverte seus bispos e os senhores para que impeçam esta conversão falsa e este controle de escravos por judeus, de fato ainda que não *de júris*.<sup>95</sup> Por outro lado, o realismo de Gregório é tanto que admite que proprietários judeus possam empregar *coloni* cristãos em seus campos. Outro caso de flexibilidade é citado e documentado por Baron: mercadores de escravos judeus podiam manter escravos sob sua posse por um período determinado.<sup>96</sup> Contudo não se pode esquecer que Gregório era um homem da Igreja e um homem de seu tempo. Combateu com firmeza as atitudes judaizantes dos cristãos, proibindo que se imitassem rituais e costumes judaicos, como o descanso sabático, que denominava normas da infidelidade judaica (*judaicam perfidiam*).<sup>97</sup> Elogiava o número oito, em lugar do sete, pois o domingo havia sido o oitavo dia a partir do início da Criação. Também condenou outras tendências judaizantes como o culto do profeta Elias, que surgiram

95 SCHLESINGER & PORTO, op. cit., p. 41; PARKES J, op. cit., cita o caso de um judeu denominado Basilius, cujos filhos haviam se convertido ao Cristianismo, e que entrega seus escravos cristãos aos mesmos e mantém o usufruto. Mas este caso, não corresponde ao citado por Schlesinger e Porto, pois trata-se de uma exceção aceita por Gregório. BARON, op. cit., p. 44, cita o mesmo caso como tendo sido tolerado por Gregório.

96 BARON, op. cit., p. 44, onde o autor afirma: “El Papa también estableció la distinción general entre la situación de los esclavos sometidos permanentemente a propietarios judíos y la de aquellos que se encontraban transitoriamente en poder de traficantes. En este último caso el amo judío podía conservar a un esclavo cristiano durante un período de cuarenta días, y a un esclavo pagano convertido al cristianismo durante tres meses. Solo si después de vencido el plazo de gracia el mercader judío no había logrado desembarazarse de su explosiva mercadería vendiéndosela a un comprador cristiano, perdía su derecho de propiedad.” V. também, PARKES J., op. cit., p.216-219

97 BARON, op. cit., p. 45.

entre os cristãos de Roma ou da Sicília.<sup>98</sup> No que tange as conversões forçadas, a posição de Gregório é muito clara: é contrário ao uso de força, ameaças e violências para converter qualquer um que seja, e em específico os judeus. Considerava que os convertidos assim seguiam ligados às suas antigas crenças.<sup>99</sup> Poucos meses depois de se tornar papa, Gregório ouviu de alguns viajantes judeus, provenientes do sul da França, que muitos judeus desta região haviam sido obrigados a se converter contra a sua própria vontade. Enviou uma severa reprimenda aos bispos de Arles e Marselha, censurando a via da conversão pela violência e propondo o caminho do convencimento e catequese.<sup>100</sup> O mesmo fez com o príncipe Landolfo de Benevento, evocando os gestos de Jesus.<sup>101</sup> Isso não significa que o papa não emvidou esforços para converter os judeus e não usou de estímulos. Os autores e a documentação mostram alguns destes: facilidades financeiras,

**98** FONTETTE, op. cit., p. 40; BARON, op. cit., p. 45 afirma que: *“Al enterarse de que un judío siciliano había atraído “impíamente a muchos fieles cristianos a su altar recién erigido en honor del “bendito Elías”, el Papa ordenó al obispo que “aplique sin demora el castigo corporal más severo” al culpable”*.

**99** FLANNERY, op. cit., p. 88, afirma baseado na epístola 1: 35 (PL, 77:489) que ele se opunha a os batismo e conversões forçados pois *“os que estão fora da fé de Cristo devem atraídos com fé e mansidão, conselhos e persuasão, a fim de que aqueles que o fascínio do sermão e o temor do julgamento futuro possam levar a acreditar não sejam repelidos por ameaças e temores”*; V. também FONTETTE, op. cit., p.40.

**100** BARON, op. cit., p. 42; BORGER, H. Uma história do povo judeu. São Paulo: Sefer, 1999, v. 1, p. 297 que traduz o trecho da epístola da seguinte maneira: *“Eu receio que este ato não trará recompensa e o resultado, em alguns casos, será a perda da alma que desejamos salvar. Pois se alguém é levado à pia batismal, não pela doçura da instrução mas pela compulsão, e retorna à sua superstição anterior sofrerá mais. Por tanto peço que a essas pessoas seja freqüentemente pregado que a eles se apele de tal forma que a bondade mais do que outra coisa os faça desejar mudar seu modo de viver anterior”* V. também FLANNERY, op. cit., p. 88

**101** SCHLESINGER & PORTO, op. cit., p. 39, aonde cita “o exemplo de Cristo “que com palavras singelas ganhava os homens para sua causa, deixando-lhes a liberdade de agir segundo a própria vontade, sem afastá-los do erro, com ameaças”.

ras, isenções fiscais, como reduções de taxas para estimular as conversões.<sup>102</sup> Há certa contradição entre a oposição de Gregório às conversões forçadas e esta “via materialista”, para seduzir possíveis conversos com vantagens materiais. Gregório admite nas suas cartas que se tratava de conversões duvidosas, mas entendia que os filhos e netos educados no seio da Igreja seriam excelentes cristãos.<sup>103</sup> Dentro da norma de Gregório os judeus poderiam praticar suas celebrações, rituais e festas, sem serem incomodados,<sup>104</sup> respeitando sua autonomia no seio de sua *kehilot*,<sup>105</sup> porém insiste no uso da persua-

**102** FLANNERY, op. cit., p. 88; BARON, op. cit., p. 42; PARKES J., op. cit., p.212, descreve um dos muitos casos de estímulo: *“When he hears that there are many Jews on the estates of the Church , he begs them to use every effort to win them to Christ. They are to be offered a reduction of their rent if they will accept baptism, an offer which is in interesting contrast to his instructions to increase the rent for pagans who refused to be converted”*.

**103** FLANNERY, op. cit., p. 88; PARKES, J. op. cit. , p.212; BARON, op. cit., p. 42, obra na qual o autor analisa a atuação de Gregório, dizendo: *“Naturalmente, el Papa comprendió que era poco probable que las personas convertidas por razones tan terrenales se transformasen en buenos cristianos. Pero se consoló a su corresponsal con la idea de que con el tiempo los hijos y nietos de los conversos llegarían a ser miembros leales de la Iglesia, aunque aquellos no hubiesen sido sinceros”*.

**104** FLANNERY, op. cit., p. 88, diz: *“Em outras palavras, os direitos legais dos judeus devem ser respeitados. Gregório proibiu os bispos interferirem nos assuntos internos dos judeus...”*. BARON, op. cit., p. 41-42, afirma que o papa como Teodorico o ostrogodo, “era partidário de manter a condición tradicional de los judíos, porque a los judíos *“se les permite vivir de acuerdo con las leyes romanas”*.

**105** KEHILÁ (plural KEHILOT): comunidade judaica autônoma organizada em regiões aonde os judeus são minoria, tendo como referência a sinagoga. As kehilot costumam ter escolas próprias, cemitério; têm também mikve (casa de banho ritual); matadouro e açougue de acordo a lei judaica; por vezes em comunidades de grande porte podem ter uma academia talmúdica/rabínica denominada *ieshivá*. As primeiras comunidades autônomas surgiram na Babilônia, no período do 2º Templo, mas tiveram seu auge nos séculos II a VI d.C. Outras comunidades surgiram em Alexandria no período helenístico e no Império romano sob a proteção de religio licita e toleradas pelo Estado. Como vimos em trecho anterior isso não mudou no Baixo Império, mesmo com imperadores cristãos. A tolerância à vida autônoma judaica se manterá em toda a Europa medieval, como um princípio definido pelos Papas.

são e mesmo da pressão econômica. Converter os judeus sem violência, dentro da lei, e mantendo as restrições legais para tê-los submissos, inferiorizados e dentro de um regime sócio-político-religioso que os diferenciava e isolava do resto da população para evitar que pudessem converter não judeus e influenciar cristãos em práticas judaizantes.<sup>106</sup> Bastante influenciada pela visão paulina, (que tinha certa afeição pelos judeus) não podia transcender a mentalidade de sua época e os ensinamentos de vários de seus mestres. A imagem dos judeus estava bastante deteriorada e sua teimosia em não reconhecer o verdadeiro redentor, propiciava a construção de uma visão estereotipada dos judeus, descritos como sombrios, cegos e perversos. Baseado nas Escrituras, e utilizando-se de uma leitura alegórica dos textos sagrados, Gregório, como seus predecessores, descreveu os judeus em matizes que enfatizavam o branco e o preto, contrapondo o bem e o mal.<sup>107</sup> Os judeus obviamente só poderiam representar o Mal. Por outro lado a ação gregoriana exerceu uma notável influência, ao enfatizar a tradição paulina e a continuidade da *Lex romana*, na política judaica da Igreja. Devido à fragmentação do poder, o isolamento regional e o processo de protofeudalismo que se consolida na Europa ocidental, neste período a postura de Gregório não impedirá violências antijudaicas e tampouco conversões forçadas de judeus na Europa cristã nos séculos IV e VII d. C.. O caso das conversões forçadas que se inicia em seu período e se prolonga pelo

106 FLANNERY, op. cit., p. 89.


107 PARKES, J., op. cit., p. 219, afirma: “As his commentaries present an extreme case of allegorical method, condemnatory references to the Jews are inevitable. When Scriptures are divided into black and white in this way, the Jew must perforce be black”. V. também FLANNERY, op. cit., p. 89.

século VII, é um exemplo da ineficiência das proibições e das sanções contra as mesmas. Além dos casos citados, podemos lembrar as ações de Heráclio, imperador bizantino que servirão de modelo a Sisebuto, o rei visigodo. Na própria Itália, num período imediatamente posterior a Gregório, temos um caso *sui generis*, entre os lombardos. Após terem sido, por algumas décadas, bastante incômodos aos papas, abandonam suas crenças arianas e se tornam católicos. Os reis lombardos perseguem e convertem a força os judeus de seus domínios sem conseguir compreender a sutil relação construída por Gregório, relativa a convivência entre cristãos e judeus.<sup>108</sup>

## Conclusões parciais

A Patrística elabora uma exegese do texto bíblico para fundamentar a verdade da fé cristã. O confronto com o Judaísmo após a consumação da aliança do Império com a Igreja se torna favorável a Cristianidade. Alguns Padres da Igreja fazem uma leitura direcionada para comprovar que o Novo Testamento está previsto no Antigo Testamento e que os hebreus eram na verdade cristãos e os judeus estão intimamente ligados ao Diabo. A postura moderada de Agostinho e Gregório prevalecerá a partir da Antiguidade Tardia, mas a semente do preconceito está lançada e servirá para fundamentar conversões

108 BARON, op. cit., p. 46, que afirma que há notícias no concílio de Pavia em 698 d.C., de uma perseguição aos judeus no reino Lombardo. Um curto poema relata que “*Pertarito, hijo e sucesor del rey Ariberto, el primer monarca católico de los lombardos, obligó a los judíos de sus dominios a convertirse al cristianismo. Aquellos que se resistieron fueron exterminados a punta de espada*”.

forçadas e perseguições aos judeus, quando o contexto político e social propiciar condições. 

## Fontes

- AURELIUS AUGUSTINUS. Opera omnia. IN: **Patrologia Latina**. Paris: J. P. Migne, 1865.
- AGOSTINHO, A **cidade de Deus**. 2. ed., São Paulo; Petrópolis: Vozes, 1990.
- HYERONIMUS. Opera omnia. IN: **Patrologia Latina**. Paris: J. P. Migne, 1865.
- SANCTI AURELII AUGUSTINI, De civitati Dei. IN: **Corpus christianorum**: Series Latina, XLVIII, Turnholt: Brepol, 1955.
- Cetedoc Library of Christian Latin Texts - **CLCLT-2** (CD Rom com textos diversos da Patrística incluindo Jerônimo, Agostinho e Gregório Magno).

## Referências Bibliográficas

- ARTOLA, A. M. & CARO, J. M. S. **Bíblia y palabra de Dios**. Estella (Espanha): Verbo Divino, 1990.
- BARON, S.W. **História social y religiosa de pueblo judio**. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- BORGER, H. **Uma história do povo judeu**. São Paulo: Sefer, 1999.
- Catholic Encyclopedia On Line. IN: [www.newadvent.org/cathen/](http://www.newadvent.org/cathen/)
- FLANNERY, E.H. **A angústia dos judeus: história do anti-semitismo**. São Paulo: Ibrasa, 1968.
- FONTETTE, F. **História do anti-semitismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, s.d..
- FRANZEN, A. **Breve historia da Igreja**. Lisboa: Presença, 1996.
- INÁCIO, I. C. e LUCA. T. R. **O pensamento medieval**. São Paulo: Ática, 1991.
- MARCUS, J. R. **The Jew in the medieval world: a source book**. Cincinnati: UAHC, 1938.
- MARTINEZ, J. M. **Hermeneutica bíblica**. Barcelona; Clie, 1987.
- PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue: a study in the origins of anti-Semitism**. New York: Hermon, 1974.
- PARKES, M. **Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média**. IN: CAVALLO, G. & CHARTIER, R. **História da leitura no mundo ocidental 1**. São Paulo: Ática, 1998
- POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte: História do anti-semitismo I**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- RUNES, D. **El judio y la cruz**. Buenos Aires: Candelabro, s.d..
- SCHLESINGER, H & PORTO H. **Os papas e os judeus: uma abordagem histórica**. Petrópolis: Vozes, 1973.

# Agostinho de Hipona: a necessidade dos judeus na finalidade cristã da história

Agostinho de Hipona (354-430) dispensa apresentação. Trata-se de um pensador que deixa sua presença marcante nas entrelinhas da história. Nascido e criado no norte da África, tendo vivido entre os séculos IV e V da era Comum, foi um pensador dotado de originalidade e de uma refinada compreensão do contexto no qual vivia. Fez de sua obra um marco no pensamento cristão medieval e moderno e um ponto de partida para qualquer historiador entender a história teleológica ou a denominada “finalidade da história”. Não podemos falar de filosofia da história no ocidente sem prestar atenção ao conceito agostiniano de história.

Agostinho foi autor de uma vasta obra. Entre as mais conhecidas podemos citar *As Confissões* e *A Cidade de Deus*. Discursou sobre a ortodoxia e a exegese de maneira intensa e fortaleceu o edifício da fé cristã. Sua obra apologética foi intensa e parte dela foi direcionada contra as heresias de sua época e de sua região: contra os maniqueus, contra Pelágio e seus seguidores, e contra os donatistas.

## A polêmica anti-judaica

Na sua vasta obra percebemos a presença de um breve texto dirigido ao tema judaico. É o *“Tractatus adversus iudaeos”*. Não se trata de um tema central no edifício agostiniano. Teodoro C. Madrid, na introdução do *“Tratado contra los judíos”* entende que há uma constante polêmica anti-judaica na maioria de suas obras. (AGUSTIN, 1990) O tratado se insere na temática cristã denominada *“Adversus Judaeos”* que tem entre seus antecessores personalidades marcantes tais como João Crisóstomo, Hilário de Poitiers, Eusébio de Cesaréia e o norte africano Tertuliano. Todos direcionaram críticas e tentativas de conversão aos judeus sejam através de obras específicas sejam por meio de sermões ou trechos de suas obras. Uma preocupação intensa perpassa a Patrística grega ou latina no que tange aos judeus e ao Judaísmo. O interesse supera a força efetiva e numérica dos judeus na sociedade baixo-imperial e tardo-antiga: há por vezes certo excesso de zelo e um dimensionamento exagerado do “perigo judaico” quando se trata de conter ou converter os judeus.





**FIGURA 5** Agostino de Hipona. Fonte: Simone Martini - The Yorck Project: 10.000 Meisterwerke der Malerei. DVD-ROM, 2002. ISBN 3936122202. Distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH.



Entre os eixos de interesse dos Padres da Igreja na questão judaica o mais importante seria relativo a não aceitação do Cristo revelado. Se os judeus foram os receptores da revelação do Sinai, também conhecida como Lei ou *Torá* (em hebraico), pergunta-se

como não aceitavam a encarnação do Filho? Uma tensa relação e mútuas críticas perpassam toda a relação cristão-judaica desde os primórdios da Cristandade. Os judeus na sua maioria absoluta não aceitavam o caráter messiânico de Jesus e nem a sua divindade, que contradizem as concepções judaicas tradicionais. A Igreja polemiza com os judeus desde seus primórdios fazendo uso das Escrituras, em especial daquelas inseridas no cânon da Bíblia Hebraica ou Antigo Testamento. Este último termo traz embutido em seu seio uma postura que pode ser denominada como “ideológica”: entende que há duas coletâneas de Escrituras e emite um relativo juízo de valor. O Novo supera ou pelo menos complementa e encerra o Velho, superado e anacrônico se visto isoladamente. Esta postura delimita o espaço de aproximação, pois ambas as religiões se supõe universais e abrangentes. A separação e o conflito se agudizam nos primórdios da Cristandade.

A polêmica cristã judaica tem como eixo a comprovação de suas respectivas verdades: a aceitação ou não do caráter messiânico de Jesus, da doutrina da Trindade e da encarnação. Isso no que tange a verdade cristã. Os judeus insistiam na inexistência destes conceitos na revelação do Sinai e na profecia clássica. Em réplica a isto os Padres da Igreja, se debruçam sobre o texto do assim denominado “Antigo Testamento” e através da exegese alegórica tratam de demonstrar a presença destes conceitos nas linhas e nas entrelinhas do texto, geralmente de maneira simbólica, mas por vezes até através de uma interpretação literal. Esta exegese direciona esforços intensos na tentativa de converter os judeus e constrói ora conscientemente, ora de maneira não consciente a concepção de que a segunda vinda de Cristo dependeria da conversão dos judeus. Agostinho se insere nesta linha ainda que adote uma postura não radical de evangelização dos judeus. É claramente um discípulo de Paulo de Tarso, pela sua moderação relativa no que tange aos judeus. Para podermos entender sua visão dos judeus vamos retroceder ao contexto de sua época.

## **D** contexto

A Igreja deixara a sua condição de perseguida e fora acolhida pelo Império como uma religião, inicialmente tolerada e na sequência uma religião de Estado. Isso se dera sob a égide da família de Constantino e se consolidara sob Teodósio. As divergências teológicas ora reprimidas e ora atenuadas pelas perseguições imperiais se tornaram evidentes: as heresias se configuram como um complexo problema que exige a definição dos dogmas e dos conceitos teológicos

centrais. A Igreja deve aclarar e definir seus conceitos e cerrar fileiras sob uma hierarquia consolidada e dogmas definidos. Os concílios ecumênicos se sucedem: Nicéia e Constantinopla no séc. IV; Éfeso e Calcedônia no séc. V. A Igreja aclara os dogmas, contesta as divergências e ainda que de maneira relativa, consolida certa hierarquia na sequência da aproximação com o Império.

A partir deste momento definem-se alguns dos principais objetivos da Igreja para se expandir que a nosso ver seriam: a) a unidade e a universalidade da *Ecclesia* que é o eixo fundamental desta ordenação; b) por efeito e por continuação do item anterior, se ordena a definição dos dogmas e crenças e se age no sentido de extirpar as oposições internas; c) também por efeito da primeira, a evangelização dos bárbaros que invadem o Império e os que se encontram do outro lado do “limes” imperial no intuito da expansão e da universalização; d) no processo de aproximação com o poder temporal, seja o imperial, sejam os reinos bárbaros que o sucedem no ocidente, evitar a inserção dos interesses seculares nos assuntos e negócios eclesiásticos tentando evitar o cesaro-papismo, mesmo tendo este sido imposto muitas vezes; e) tentar manter o alto nível de seus quadros e por consequência a clareza doutrinária através da educação dos padres, monges e leigos; f) a difícil tarefa de evangelizar e converter os judeus renitentes que se recusavam a aceitar Cristo e seus apóstolos; g) de maneira ideal direcionar e preparar as condições da segunda vinda de Cristo.

Agostinho é um dos eixos deste amplo projeto. Produz uma larga e profunda obra teológica seja doutrinária, seja apologética ou polêmica. Combate os hereges atuando como teólogo e como bispo de Hipona. Sua obra demarca uma nova teologia cristã. Não analisaremos

esta imensa massa de pensamentos e escritos, e apenas direcionaremos nosso olhar para sua visão dos judeus e do Judaísmo, e a partir deste tema, refletiremos sobre os temas correlatos que nos oferecem a contextualização da problemática analisada.

E em que lugar os judeus entrariam na obra e na exegese agostiniana? Agostinho apresenta certa ambivalência quando trata dos judeus e do Judaísmo. De um lado, não entende como estes rejeitam Cristo, mas mantendo-se fiel à tradição paulina espelha certa afeição pelos judeus, ainda que seja severo e crítico aos mesmos. Por outro lado, em alguns aspectos se assemelha aos demais teólogos da Igreja tardo antiga. O Judaísmo é perverso e corrupto; a sua compreensão das Escrituras é distorcida e carnal. Considera os descendentes de Judas responsáveis pela morte de Jesus e por tal atitude são malditos e deverão ser escravos. Até os judeus que se converterem ao Cristianismo e que tenham recebido “*o espírito de graça e misericórdia, se arrependerão de terem insultado Cristo na sua paixão, quando o virem vir na sua majestade [...]*”. (AGOSTINHO, 1995, p. 2117)<sup>109</sup> Isso significa que a culpa e o remorso seguirão estigmatizando os conversos e seus descendentes até o juízo final.

Como entender esta postura aparentemente contraditória? Tentaremos articular três enfoques. O primeiro fundamentado no contexto político-teológico de sua época; o segundo no âmbito do combate

109 Cidade de Deus, Livro 20, cap. 30. Na versão em espanhol se lê: *Porque les pesará en aquel día a los judíos, aun a aquellos que entonces han de recibir el espíritu de gracia y misericordia, por haber perseguido, mofado y ultrajado a Cristo en su Pasión, cuando volvieron los ojos a Él y le vieren venir en su majestad, y reconocieron en Él a Aquel a quien, abatido y humillado, escarnecieron y burlaron sus padres.*

as heresias; e o terceiro imbricado na teleologia agostiniana. Analisemos estes três enfoques.

O primeiro enfoque se insere na realidade político-religiosa e jurídica do baixo Império. O Cristianismo era a religião dominante e imbricada nos meandros do poder. Havia deslocado o paganismo da condição de religião oficial e obtivera um status privilegiado no séc. IV. O Cristianismo geralmente não se opusera a *Lex romana* e quase sempre respeitara a legalidade imperial, salvo em situações extremas e casuais. Este respeito à legalidade deveria ser mantido para seguir usufruindo das condições especiais que a Igreja obtivera. Nas relações com os judeus dever-se-ia atuar de maneira juridicamente correta. O Império exigindo a manutenção da lei e da ordem, fez a sua parte e concatenou um processo de isolamento e controle jurídico dos judeus, sem persegui-los, mas legalmente cerceando sua expansão e o proselitismo de novos fiéis. A partir de Constantino uma sequência de leis restritivas colocou os judeus numa condição de inferioridade, com os direitos pré-existentes respeitados e com inúmeras restrições, tais como conversão de cristãos livres e de escravos pagãos. (FELDMAN, 2001)

O cerco aos judeus é inserido na *Lex* e aparece no *Codex Teodosiano* editado pelos herdeiros de Teodósio o grande, ainda em vida de Agostinho. São umas duas ou três dezenas de leis que impedem o proselitismo judaico e sua inserção social em cargos de prestígio e poder. Os judeus são isolados e ao mesmo tempo protegidos pela lei. Não podem ser coagidos a conversão, nem sofrer violências pessoais e contra seu patrimônio. Adquirem o status de cidadãos de segunda classe. Trata-se de uma parte do acordo Igreja-Império: isolar e impedir os judeus de se expandirem, mas não se retirar seus direitos

básicos. Agostinho tem a consciência de que isto deve ser respeitado. A sua definição do judeu na história sagrada e no processo amplo de sua teleologia cristã é demarcado por este contexto político e jurídico romano: não se massacram e nem se convertem à força os judeus, sob nenhuma hipótese. Os judeus têm uma função na teleologia agostiniana: foram os receptores da Lei e os transmissores desta a Cristandade. No futuro cumpririam sua função quando uma parte desgarrada do “Israel” se reuniria ao “*Verus Israel*”, ou seja, a Igreja, no Juízo final. Isso analisaremos no terceiro enfoque.

O segundo enfoque é também contextual e se insere na disputa entre Agostinho e as heresias: tanto contra os maniqueístas ou maniqueus, quanto contra o pelagianismo. Para refletir sobre este enfoque temos de divagar um pouco sobre as influências que incidiram sobre a exegese agostiniana. Nos séculos IV e V ainda se debatia sobre as possíveis formas de leitura do texto sagrado. Havia duas grandes escolas desde o séc. II sendo uma em Antioquia e outra em Alexandria. As duas vertentes principais seriam a leitura (e interpretação ou exegese) literal e a leitura alegórica. O renomado Orígenes, um erudito Padre da Igreja apontara para os níveis de leitura do texto sagrado. Agostinho o tem como um de seus mestres, mesmo discordando de algumas de suas posições.

Para Orígenes, as Escrituras representariam a palavra divina, ou Revelação, que de certo modo seriam identificadas com Cristo, *Logos* de Deus. O judeu Filon, também de Alexandria, definia dois níveis e comparava o sentido literal do texto com o corpo, e o alegórico com a alma. Orígenes amplia seu entendimento do texto bíblico e conceitua três sentidos: o corporal (*somatikos*), que corresponde ao sentido literal; o anímico (*psyjikos*), de caráter moral, que tinha a ver com as

relações entre o ser humano e o próximo; e o espiritual (*pneumatikos*), que se refere às relações entre o ser humano e o divino, entre o homem e Deus. (ARTOLA & CARO, 1990, p. 256) Em outras palavras: a Escritura pode entender-se segundo a **carne**, quer dizer, compreendendo somente seu **corpo**, o que nos dá o sentido literal; mas a *Lectio Divina* pode ser entendida também de acordo com a sua **alma**, o que nos dá o sentido moral ou psíquico; e pode ser entendida de acordo com seu **espírito**, com o que chegamos a seu sentido espiritual ou místico. (ARTOLA & CARO, 1990, p. 256) Concebe a ideia de que a palavra divina é infinitamente fecunda e que o ser humano nunca conseguirá esgotar os seus múltiplos significados. Sua proposta é realizar a junção da letra e do espírito do texto. O [sentido literal é mantido, pois executa a função de comunicação com o leitor/ouvinte, permitindo uma introdução facilmente compreensível aos leigos. Em seguida viria o sentido espiritual, ao qual se chega mediante a leitura alegórica. Através do sentido espiritual se chega ao sentido anagógico,<sup>110</sup> pelo qual descobrimos que as realidades terrenas de que fala a Escritura são *typoi*,<sup>111</sup> figuras da realidade celeste. Esta correlação propicia o conhecimento do sentido moral, que permitirá uma aplicação prática na vida cotidiana da comunidade cristã, a Igreja e seus membros.

Agostinho no contato com o bispo Ambrósio de Milão, incorporara sua concepção neo-platônica e sua leitura alegórica ou *secundum*

110 Anagogia é a interpretação das Escrituras ou de obras de caráter místico, que parte do sentido literal para chegar ao espiritual, mais figurado. Originário do grego *anagoge*, que significa elevação.

111 **Tipo:** Fato ou personagem do AT que se considera como símbolo de algum fato ou personagem do Novo Testamento.

*spiritum*, do texto sagrado. Faz uso desta leitura para combater sua antiga seita maniqueísta em 393, ao voltar à África do Norte. Estes não aceitavam as concepções e a exegese cristã tradicional: negavam a validade do assim denominado Antigo Testamento por considerá-lo carnal e concebiam que o Deus que aparece criando o mundo no livro do Gênesis seria o Demiurgo, ou o criador da matéria maligna. Assim o mundo material concebido por Javé seria o terreno da “prisão” das almas e do inferno.

Agostinho convencido da verdade cristã se propõe a contestar a heresia maniqueísta. Na construção da sua concepção fundamenta-se em Paulo (Romanos) e utiliza-se da leitura alegórica para combater os dualistas. Neste contexto faz uso da obra e das técnicas de exegese de um herético donatista denominado Tyconius (Ticônio). Uma das críticas agostinianas aos maniqueus é baseada no fato de Paulo nunca ter negado a íntima conexão e a continuidade entre os dois Testamentos. Invalidar ou mesmo considerar o AT como associado a uma “segunda entidade” ou deus do mal é negar, tanto o Judaísmo quanto as doutrinas cristãs. Neste ponto de sua reflexão e da construção de sua concepção de mundo, Agostinho rompe com o dualismo e converge para a unidade das Escrituras. O judeu passa a ser percebido e definido como um elemento fundamental na construção de suas doutrinas. Ainda que cegos e obstinados em não reconhecer o Cristo, os judeus se inserem no processo da salvação e tem um papel fundamental.

O bispo de Hipona concebe dois níveis de salvação: um individual e interno de cada fiel e outro coletivo e histórico. Ambos só podem ser feitos a partir da Igreja e dos sacramentos, em especial são indispensáveis o batismo e a eucaristia. Paulo lhe inspira na concepção

da salvação através da fé e não das obras, mesmo que esta seja a demonstração efetiva de que a Graça divina tenha sido direcionada ao fiel. Ao combater os maniqueus e fazer uso de Paulo associado a elementos da exegese de Tyconius, Agostinho consolida sua visão da história da salvação no âmbito coletivo e histórico. Esta se divide em quatro estágios: “antes da Lei, sob a Lei, sob a Graça e na Paz”. (FREDRIKSEN, 2001, p. 121-122) Antes da Lei se refere ao período anterior a Moisés, sob a Lei ao período que antecede a encarnação, sob a Graça ao período que se inicia com a encarnação e se consolida com a Igreja no auge. A Paz seria a consequência da segunda vinda de Jesus e do Juízo final, que se aproximava.

Estes estágios podem ser vistos em dois ângulos ou níveis: sob o ângulo objetivo, coletivo e histórico; sob o ângulo subjetivo, individual e trans-histórico. Cada indivíduo é um micro-cosmo e para ser salvo, deve necessariamente passar por estes estágios. Na doutrina agostiniana se espelha a sua vida pessoal e a Revelação divina que ele descreve nas “Confissões” e a sua visão cósmica da história.

Nesta concepção da história os judeus são um elemento fundamental: foram os receptores da Revelação e os detentores da Lei no segundo estágio. Tendo Paulo como referência argumenta e define os judeus como elementos primordiais no processo da salvação. O terceiro enfoque surge aqui e está fortemente imbricado nos dois anteriores e complementa-se através desta relação.

O conceito agostiniano de história é bastante complexo, mas tentaremos simplificá-lo para perceber a presença judaica nesta “filosofia da história”. O mundo é visto como o espaço da transição entre a criação e a redenção. A história tem uma finalidade e uma direção final. Isto já ocorre no Judaísmo e há algumas concepções que

derivam ora dos cinco impérios de Daniel, ora dos seis dias da criação. Tendo começo e fim a história deixa a estreiteza do “mito do eterno retorno” ou do círculo que se repete. Adquire uma nova consistência e uma “*raison de etre*”: nada é casual e tudo tem um sentido que transcende ao mundo natural, a “Res” pública, ao estado e a vida terrena. Os judeus foram agraciados com a revelação e com a encarnação do Filho em seu meio. Isso impede Agostinho de descartá-los de sua concepção de redenção.

A função judaica na história não se esgota mesmo com sua substituição pelo “*Verus Israel*” ou verdadeiro Israel que é a Igreja e o Cristianismo. Agostinho admite a política de tolerância imperial em relação aos judeus, considerados pela *Lex* romana como uma “*religio licita*”, mas concebe para eles uma função na sua teleologia: constrói o conceito de povo testemunha, uma reflexão teológica pela qual tenta resolver o enigma da sobrevivência judaica e, ao mesmo tempo, sua situação degradante.

Não propõe a destruição dos judeus, tampouco a sua conversão à força. Desenvolve o conceito segundo o qual os judeus devem ser dispersos, submetidos e inferiorizados. E utiliza novamente um trecho de um salmo, inserido na sua obra Cidade de Deus, para justificar sua posição: “Não os mates, para que não se esqueçam nem um dia de tua Lei; os dispersa com o teu poder”. (AGOSTINHO, 1995, p. 1832).<sup>112</sup>

No mesmo trecho, conceitua que se trata de vontade divina: “Mostrou Deus assim à sua Igreja a graça de sua misericórdia para com seus inimigos judeus”. São degradados, inferiorizados e dispersos

---

**112** Diz: “*Ne occideris eos, ne quando obliviscantur legem tuam; disperge eos in virtute tua*”. Trata-se do Salmo 59(58), v. 12.


por todo o mundo: “Por isso não os matou, isto é, não lhes tirou o que tinham de judeus, apesar de vencidos e oprimidos pelos romanos”.

E qual a razão de Deus de mantê-los assim? Para que, dispersos, possam fornecer o testemunho das Escrituras e de Cristo: “Dispersa-os porque, se eles, com este testemunho das Escrituras, estivessem apenas na sua terra, e não estivessem em toda a parte, não poderia a Igreja, que em toda a parte está, tê-los como testemunhas, entre todos os povos, das profecias que se anunciaram acerca de Cristo”. (AGOSTINHO, 1995, p. 1833) São ao mesmo tempo testemunhas do demônio e da verdade cristã; nas palavras de Agostinho, “*testes iniquitatis et veritates nostrae*”; na sua visão, subsistem para a salvação da nação, mas não para a sua própria. (AGOSTINHO, 1865, t. 36, col. 705) São uma espécie de “testemunha das Escrituras”, e Agostinho os considera como se fossem um “bibliotecário-escravo”. (AGOSTINHO, 1865, t. 36, col. 666)<sup>113</sup> A sua desgraça, a sua dispersão é parte do testemunho.

E qual seria o destino judaico no Juízo final? Agostinho não é preciso, mas direciona alguns elementos que nos levam a reflexão. Sua permanência na etapa “*sub lege*”, e sua não inserção na etapa “*sub gratia*”, ou seja, está diretamente de acordo a vontade divina, ou seja, dependendo da Graça de Deus. Não é uma culpa absoluta dos judeus, mas sim uma cegueira causada por castigo divino. Por quê? As razões divinas são ocultas. Mas pode se ler nas entrelinhas

---

**113** O conceito de bibliotecário-escravo de acordo a Flannery (1968, p. 69) existia na sociedade romana. Era um funcionário (escravo) instruído e que se sobrepunha aos outros escravos. Assemelha-se ao ponto de vista de Paulo sobre a Lei, como o “pedagogo em Cristo” (Gálatas c. 3, v. 24). Após a vinda do Cristo, a fé supera a Lei e iguala os fiéis, sendo estes os herdeiros de Abraão.

que a cegueira reflete a sua culpa e seu pecado na incapacidade de reconhecer o filho Redentor e no seu martírio. Por isso não se define sua Redenção como grupo e sua salvação como Israel. O Israel carnal sobrevive até o final dos tempos e não se salvará. Alguns elementos componentes do coletivo podem ser abençoados com a Graça divina e se converter e salvar. 

## Referências bibliográficas

- AURELIUS AUGUSTINUS. *Opera omnia*. IN: **Patrologia Latina**. Paris: J. P. Migne, 1865.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Enarratio, Psalmi*. IN: **Patrologia Latina**, Paris: J. P. Migne, 1865. t. 36.
- AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995.
- AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. 2.ed., São Paulo; Petrópolis: Vozes, 1990.
- AGUSTIN. **Tratado contra los judios**. Trad. Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC, 1990.
- SANCTI AURELII AUGUSTIN., *De civitati Dei*. IN: **Corpus christiano-rum**: Series Latina, XLVIII, Turnholt: Brepol, 1955.
- Cetedoc Library of Christian Latin Texts - **CLCLT-2** (CD Rom com textos diversos da Patrística incluindo Agostinho)

## Referências Bibliográficas

- ARTOLA, A. M. & CARO, J. M. S. **Bíblia y palabra de Dios**. Estella (Espanha): Verbo Divino, 1990.
- BARON, S.W. **História social y religiosa de pueblo judio**. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Catholic Encyclopedia On Line. IN: [www.newadvent.org/cathen/](http://www.newadvent.org/cathen/)
- FELDMAN, S. A. De civis romanii a nefariam sectam: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V). IN: **Revista da SBPH**, Curitiba; SBPH, n. 21, 2001, p. 7-16.
- FELDMAN, S. A. A Igreja e a “questão judaica”: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. **Boletim do CPA**. Campinas: Unicamp, v. 17, p. 131-154, 2004.
- FLANNERY, E.H. **A angústia dos judeus: história do anti-semitismo**. São Paulo: Ibrasa, 1968.

- FONTETTE, F. **História do anti-semitismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, s.d..
- FRANZEN, A. **Breve historia da Igreja**. Lisboa: Presença, 1996.
- FREDRIKSEN, P. Augustine and Israel: *interpretatio ad litteram*, Jews, and Judaism in Augustine’s Theology of History. **Studia Patristica. Louvain** (Belgica): Peeters, 2001.
- PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue: a study in the origins of anti-Semitism**. New York: Hermon, 1974.
- POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte: História do anti-semitismo I**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

# Judaísmo e Cristianismo no Reino Visigótico

↳ MÓDULO 2 ↳





# A monarquia visigótica e a questão judaica

## Introdução: herança romana

O status jurídico da minoria judaica no baixo Império se alterou após a ascensão do Cristianismo, à religião de estado. No período iniciado com Constantino, o grande e tendo como momento definidor o concílio de Nicéia (325), percebemos um processo de perda dos direitos de cidadania e uma crescente hostilidade dos legisladores baixo imperiais em relação à minoria judaica. Estes saem do status de *cives romani* e *religio licita* e passam a ser denominados *nefaria sectam*. Com a promulgação da coletânea de leis denominada *Codex Theodosianus* se consolida uma jurisdição que acentua a perda dos direitos plenos de cidadania, determina inúmeras restrições e impedimentos legais à parcela judaica da população do Império.<sup>114</sup>

As invasões bárbaras alteram a estabilidade da *pars occidentalis* do Império e acabam por decretar a falência do estado romano na

114 FELDMAN, Sergio Alberto. **De cives romani a nefariam sectam**: a posição jurídica dos judeus no *Codex Theodosianus*. Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. Curitiba: SBPH, v.21, 2001, p. 7-16.

região. Inicialmente são feitos pactos (*foedus*), entre o Império e os invasores, mas em pouco tempo, estes obtêm mais poder e adquirem na prática, soberania plena, sem prestar contas ao imperador que ainda governa em Constantinopla. Surgem diversos reinos bárbaros: ostrogodos, vândalos, suevos, visigodos e francos. Estes reinos mantiveram estatutos jurídicos distintos para os invasores germânicos (minorias) e para a população romana. Enquanto a parcela germânica da população é regida pelo direito consuetudinário dos invasores, a população romana segue sob o direito romano (*Codex Theodosianus*).

## O reino visigodo ariano (tolosano e toledano)

Os visigodos após o saque de Roma (410 d.C.) se estabeleceram no sul da França e através de um *foedus*, dominam a região em torno da cidade de Toulouse. Após o colapso do império ocidental, cria-se, na prática, o reino visigótico de Toulouse. Alguns anos depois, os visigodos são vencidos pelo exército franco liderado por Clóvis em

Vouillé (507) e perdem a maior parte de seus territórios transpirenais, só mantendo a província da Gália Narbonense. Socorridos pelos ostrogodos, retomam a ocupação da *Hispania*, a península ibérica romana, já iniciada anos antes. Em pouco tempo ocupam grande parte da península e criam o reino visigótico de Toledo ou toledano que existirá até a conquista moura em 711.

Os visigodos haviam sido convertidos ao cristianismo ariano,<sup>115</sup> seita considerada herética pelo cristianismo niceno (ou católico). Os vândalos, suevos e ostrogodos também eram arianos. Isso os diferenciava das populações submetidas: os invasores eram bárbaros germânicos e de fé cristão-ariana; a população local era romanizada e cristã católica. Assim sendo, cada grupo tinha uma jurisdição civil e religiosa distinta, que os separava e distinguia.

Inicialmente os reis visigodos não estimularam a aproximação dos dois grupos. Havia leis romanas que proibiam casamentos mistos, mas a prática era outra. De maneira lenta e gradual, naturalmente foram se aproximando da nobreza senatorial romana e começam a ocorrer casamentos e alianças entre os dois grupos de proprietários de terras.

Os reis bárbaros percebem a necessidade de uma simplificação das leis e optam por reeditar as leis romanas em versões reduzidas, eliminando leis redundantes, inconsistentes ou desnecessárias

115 Arianismo: movimento teológico iniciado por Ário, presbítero de Alexandria, no início do século IV. Condenado como herético foi adotado por alguns elementos dentro da Igreja. Questionava a Trindade e gerou grandes debates teológicos. Alguns de seus pregadores, liderados e orientados pelo clérigo godo Ulfilas, converteram os visigodos. Os burgúndios, os vândalos e suevos também se tornaram arianos. Isidoro em suas *Etimologias*, livro 8, cap.V, cita algumas dezenas de heresias derivadas do Cristianismo, mas de maneira estranha se omite de citar o Arianismo.

diante das novas realidades. No reino visigodo de Toulouse, o último rei, Alarico II (484-507), promoveu a edição de uma coletânea de leis retiradas do *Codex Theodosianus* que foi denominado Breviário de Alarico (*Breviarium Alaricianum*).<sup>116</sup> São as primeiras leis relativas aos judeus, editadas por um rei visigodo. No Breviário, editado em 506, ele incorporou algumas das leis vigentes no Império Romano, quando ocorreu a conquista visigótica.<sup>117</sup> De acordo a Orlandis, o rei Alarico II, coletou cerca de dez leis relativas aos judeus, entre meia centena de leis existentes no código Teodosiano.<sup>118</sup>

Têm sido grande a polêmica e acirrado o entrecchoque de opiniões, quando pesquisadores debatem a postura dos reis visigodos arianos, diante de seus súditos judeus. Alguns historiadores judeus defendem a tese de que os bárbaros arianos eram mais tolerantes e separavam estado e igreja, admitindo que os soberanos desses povos chegassem a proteger seus súditos judeus de ataques da população

116 Breviário de Alarico é o código de leis editado por Alarico II em 506 d.C. um pouco antes de ser derrotado e morto pelos francos. Conhecido também como **Lex Romana Visigothorum** foi uma recompilação dos textos aplicáveis, retirados do direito romano oficial e destinado à população galo-romana ou hispano-romana. ORLANDIS, J. **História del reino visigodo español**. Madrid: RIALP, 1988, p. 172. Em paralelo os visigodos são regidos por leis germânicas contidas no Código de Eurico.

117 JUSTER, Jean. "The legal condition of the Jews under the visigothic kings". **Israel Law Review**, v.11, n.2-4, 1976, p.248-590, p.259-260. Autor do início do século XX, reeditado em versão inglesa. Pioneiro dos estudos jurídicos sobre este tema.

118 ORLANDIS, **História del reino...**, p. 305. Ver: PARKES, James. **The conflict of Church and Synagogue: a study in the origins of anti-Semitism**. New York: Hermon Press, 1974, p. 351. PIDAL, Ramon Menendez. **História de España: España Visigoda**. Tomo III. Reedición, Madrid: Espasa Calpe, 1985, p. 181.

cristã.<sup>119</sup> Contrariamente, alguns autores, criticando esta visão, chegam a considerar um mito a propalada tolerância dos reis visigodos arianos.<sup>120</sup>

Autores, como Gonzalez-Salineiro, porém adotam uma posição intermediária, afirmando que a posição dos governantes visigodos em relação aos judeus no período ariano, se alterou de maneira radical após 589. As evidências com que nos deparamos nos aproximam mais desta última hipótese. Segundo o mesmo autor, as restrições aos judeus, no período ariano seriam basicamente: coibir o proselitismo judaico, a ocupação por judeus de cargos que implicassem exercício de autoridade sobre cristãos e a manutenção de escravos cristãos.<sup>121</sup>

Uma análise superficial basta para constatar que esta legislação não sofreu alterações ou emendas até a ascensão de Recaredo (589), o primeiro rei visigodo católico. Entre as leis incorporadas ao Breviário de Alarico, algumas relativas a escravos e ao proselitismo nos interessam. A primeira determina que o judeu que convertesse um não judeu (entenda-se: circuncidasse), livre ou escravo, seria punido

com a morte e o confisco de seus bens. Essa lei é semelhante à outra do código Teodosiano, de onde foi retirada.<sup>122</sup>

O Breviário não se refere ao ato de proselitismo como um crime *“lesa maiestatis”*, tal como se tornou sob os reis visigodos católicos. Tampouco se decretaram proibições impedindo os judeus de circuncidarem seus filhos e, de maneira geral, aos seguidores do Judaísmo, de fazê-lo. Nesse período todo homem livre não judeu que fosse circuncidado seria punido com o exílio e o confisco de suas propriedades. Como já afirmado, os autores e responsáveis pela circuncisão, tanto o médico ou o *mohel* (oficiante da circuncisão) quanto quem promoveu o ato, serão punidos: morte ao autor e exílio ou morte ao responsável.<sup>123</sup> Nesse caso se inclui a circuncisão de escravos. Mas o escravo era considerado inocente e recebia a liberdade pelo “dano” que sofrera.

Os judeus foram excluídos de todos os *honores* e tudo que simbolizasse o poder. O fato mais preocupante aos olhos dos legisladores, e que a lei tenta evitar, é que um judeu não pudesse prender, torturar ou dominar um cristão, mesmo de nível inferior.<sup>124</sup>

Os tribunais judaicos seguem funcionando de acordo a lei judaica, mas ficam restritos a questões religiosas ou aos casos envolvendo apenas judeus, que optassem pelo mesmo. Casos envolvendo um judeu e um cristão deveriam ser enviados a tribunais cristãos

---

**119** GRAYZEL, Solomon. **A history of the Jews**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947, p.300. *“Being different from the Roman Christians, they broke the relationship between the church and the government. They permitted each religious group complete freedom of worship and took particular pains to protect the Jews against attacks by the mob.”*

**120** ROTH, Norman. **Jews, visigoths and muslims in medieval Spain: cooperation and conflict**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994, p.7.

**121** GONZALEZ-SALINEIRO, Raul. “Catholic antijudaism in visigothic Spain”. In: FERREIRO, Alberto (ed.). **The visigoths: studies in culture and society**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, p.123.

---

**122** KATZ, Solomon. **The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul**. Cambridge - Mass.: Medieval Academy of America, 1937, p. 43. A lei semelhante está em C. Th., XVI, 7, 3.

**123** **Breviarium Alaricianum**, Pauli Sententiae (BAPS), V, 24, 3, *apud* ASSIS, I. T. **The Jews of Spain: from settlement to expulsion**. Jerusalem: Hebrew University, 1988, p.42.

**124** PARKES, **The conflict of Church...**, p. 352. PIDAL, **História de Espanha...**, p. 181.

(romanos).<sup>125</sup> As questões religiosas apresentam também semelhanças com o *Codex*. A mais controversa determina que os judeus não poderiam construir novas sinagogas, mas se as fizessem, seriam entregues às autoridades católicas.<sup>126</sup> Sendo a classe dominante (nobreza goda), formada por arianos, como explicar o confisco das novas sinagogas pelas autoridades católicas? Entendemos que isto seja motivado pelo fato de Alarico (ariano) empregar juristas romanos e católicos para compor o *Breviário*, e estes não viam nenhuma razão em mudar o texto teodosiano. No *Breviário* mantém-se o direito de os judeus celebrarem suas festas e tradições, guardar o dia do descanso judaico ou *Shabat* (semelhante ao sábado), fazer a leitura ritual do Pentateuco (*Torá*), nos sábados e festas religiosas e o respeito pelas suas leis dietéticas (*Kashrut*).<sup>127</sup> O *Breviário* chega a determinar que não sejam citados em suas festas e no *Shabat*, para depor em tribunais e nem prestar qualquer tipo de serviço ou trabalho.<sup>128</sup>

---

**125** Parkes diz: “*Lawsuits which did not affect religious questions were to be dealt with Roman courts...*”. PARKES, *The conflict of Church...*, p. 351-352. Pidal, por sua vez, afirma: “*El Breviário establece ya para todos los casos mixtos, es decir entre cristianos y judíos, la sumisión a los tribunales cristianos...*”. PIDAL, *História de España...*, p. 183-184.

**126** PARKES, *The conflict of Church...*, p. 352, baseado na terceira *Novella*, 3, 5.

**127** *Torá* ou Pentateuco são os cinco livros iniciais da Bíblia hebraica, cuja autoria é atribuída a Deus, através de Moisés, pela tradição. Contem a LEI em forma de 613 preceitos (365 proibições e 248 ordenamentos), que é a espinha dorsal de toda a teoria e práticas judaicas. O *Shabat* se diferencia do Sábado por se iniciar no por do sol da sexta-feira e se encerrar no por do sol do sábado. As regras de descanso são rígidas e englobam severas normativas do que seria considerado trabalho ou transformação. *Kashrut* são as normas dietéticas judaicas com diversas regras e proibições. Impede o consumo de certos alimentos (p.ex. carne de porco, frutos do mar, etc.), misturar numa refeição derivados de leite e carne, (separando utensílios de leite e de carne) e regula o abate de animais para minimizar seu sofrimento.

**128** PIDAL, *História de España...*, p. 181. JUSTER, “*The legal condition...*”, p. 391 e p. 405.

Uma das questões mais intrigantes a nosso ver seriam as relações entre judeus e cristãos no cotidiano. Como sabemos que nossas fontes são na maioria jurídicas, temos que fazer um exercício de reflexão, para entender como o povo e o clero viam os judeus.

Para tanto, vamos recorrer a dois concílios da Igreja Católica, anteriores a 589. O primeiro é o Concílio de Elvira (*Iliberris/306*), um pouco anterior a Constantino. Neste temos cânones relativos aos judeus: no cânone 16 proíbem-se os casamentos entre judeus e mulheres cristãs; no cânone 49 proíbe-se que judeus abençoem os frutos e os campos de cristãos; no de número 50 proíbe-se que cristãos realizem refeições em conjunto com judeus; o cânone 78 proíbe o adultério de cristãos casados com mulheres judias ou pagãs.<sup>129</sup>

O segundo é o Concílio de Agde que decretou dois cânones relativos aos judeus. O primeiro trata das falsas conversões de judeus ao Cristianismo: isto demonstra que o problema da apostasia e do cripto-judaísmo não se inicia com Sisebuto em 616, mas é anterior. O segundo cânone proibia as ceias comuns entre judeus e clérigos, repetindo decisão de um concílio anterior realizado em Vannes, na Bretanha. Em Agde se amplia a proibição para os leigos. Se os judeus diziam que o alimento dos cristãos era impuro baseando-se nas normas dietéticas (*Kashrut*), o mesmo era decretado de maneira inversa, anatemizando o alimento dos judeus para os clérigos e depois para os leigos.<sup>130</sup> Na Baixa Idade Média, isso servirá para oferecer fundamento de jurisprudência a acusações de que os judeus conta-

---

**129** ASSIS, *The Jews of Spain...*, p. 40-41, cânones 16, 49, 50 e 78. Ver também: PARKES, *The conflict of Church...*, p. 174-175.

**130** PARKES, *The conflict of Church...*, p. 320, citando o cânone 12 do concílio de Vannes e o cânone 40 do Concílio de Agde.

minavam alimentos, envenenavam poços e quando fossem médicos envenenassem seus pacientes cristãos. Já no contexto do mundo tardo antigo, estas proibições dos três concílios demonstram que havia relações cordiais entre judeus e cristãos.

O mesmo ocorre no âmbito conjugal. Alguns casos de casamentos entre judeus e cristãos deveriam ocorrer. Eram denominados casamentos mistos, e o Breviário manteve a equiparação deste ato como sendo “adultério”,<sup>131</sup> seguindo os critérios vigentes na legislação romana. A vigência de leis que impedem os casamentos aponta para sua existência. A endogamia não devia ser a norma absoluta dos casamentos judaicos.

A relação entre judeus e cristãos, neste período, pode ser enfocada por outra vertente, não explorada de maneira suficiente até hoje. O cânon 49, do Concílio de Elvira, como afirmamos, proibia que judeus abençoassem os frutos e os campos de cristãos. Proibir significa que era uma atitude praticada por fiéis da Igreja. Qual é o significado deste ritual? Sob o ponto de vista teológico seria uma aberração: um infiel que não acreditava em Cristo teria poderes sobrenaturais e poderia influir na fertilidade da terra. A crença na magia dos judeus não é nova. Não foi uma criação do Cristianismo. Em obra considerada pioneira, Trachtenberg formulou e definiu as origens deste conceito no mundo pagão.<sup>132</sup> Para combater este suposto poder judai-

---

**131** PIDAL, *História de España...*, p. 183; PARKES, *The conflict of Church...*, p. 351, baseado no Breviário 3.7.2 e 9.4.4.

**132** TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish magic and superstition: a study in folk religion*. New York: Behrman's House, 1939, p. 11. Trachtenberg afirma: “*For if Jews were not the malefic sorcerers that Christian animosity made them out to be, they still possessed an ancient and honorable tradition of magic which had been solicitously nourished until in the Middle Ages it reached its highest stage of development*”.

co, profundamente enraizado nas mentes da população rural, semi-cristianizada a Igreja lançava inicialmente anátemas e proibições, tais como o cânone acima citado. A evolução desse processo levará a necessidade de conceituar este poder como maligno. Isso ocorrerá num período que extrapola a nossa proposta de análise.

Outro aspecto a ser analisado seria o auto-governo judaico. Este sempre fora permitido pelas leis romanas, mesmo no *Codex*. Assim sendo o Breviário, simplificando e reduzindo a quantidade de leis, manteve o princípio de respeitar num certo grau, o direito de autonomia judaica. Os judeus seguem controlando a vida interna de suas comunidades (*kehilot*), tendo leis religiosas separadas e podendo julgar casos cíveis e penais dentro do grupo, sob as leis judaicas. A prática de seus rituais, suas orações e festividades e o direito de manter suas sinagogas.

A população do reino hispano visigodo de Toledo, como já afirmamos, não era homogênea: de um lado, visigodos arianos; de outro, os *cives romani*: hispanos romanos católicos ou pagãos e os judeus. De certo modo, de forma reduzida, manteve-se a lei romana do baixo Império. Essa lei separava os visigodos arianos dos ibero-romanos católicos. Essa dicotomia jurídica e religiosa dividia a população do reino, gerando um problema político e social para o fortalecimento do estado e da monarquia.

Os visigodos são um elemento etnicamente e religiosamente estranho em relação aos seus dominados. Podemos estimar que se trate, de um lado, de cerca de 200 mil pessoas,<sup>133</sup> de língua germâ-

---

**133** ORLANDIS, *Historia del reino...*, p. 187-188 Estima este valor, ainda que seja um cálculo difícil de provar.

nica, convertidos à seita ariana; de outro lado, havia uma população de cerca de oito milhões de almas, majoritariamente composta por elementos de língua latina, católicos e seguidores da doutrina da santíssima Trindade adotada pelo credo de Nicéia (325 a. C.) e mantida posteriormente como doutrina oficial da Igreja católica através dos tempos. Neste grupo, estavam inseridos alguns sub-grupos, que estavam na periferia da sociedade: havia muitos enclaves pagãos em locais isolados e os judeus, geralmente nas cidades.

Os dominadores bárbaros eram, com efeito, uma minoria. A postura dos bárbaros era geralmente tolerante com os povos dominados, para com sua religião e sua cultura. Mas a legislação era explícita ao separar os bárbaros dos ibero-romanos. Tratava-se de dois grupos com leis separadoras e diferenciadoras. O Breviário de Alarico que citamos anteriormente, era a legislação dos dominados, ou seja, dos católicos, pagãos ou judeus; os visigodos eram regidos pelo Código de Eurico. Não havia uma única lei para todos os súditos do monarca visigodo.

### **O reino hispano visigodo católico (589): em busca da unidade (I)**

A transformação ocorre no reinado de Recaredo, que declara e adota o Catolicismo como religião oficial do reino. É um acordo realizado entre o rei e a alta cúpula da Igreja católica da Hispânia visigótica. Tenta-se criar um princípio de unidade em torno da mesma fé religiosa e de certo grau de romanização, que anulava o dualismo entre godos arianos e ibero-romanos-católicos.

Criam-se os concílios de Toledo, que são reuniões do rei com o alto clero e a nobreza. Não são cortes, pois o povo não participa. Não

são apenas concílios eclesiásticos, pois se discutem questões políticas civis ao lado de questões religiosas. Monta-se uma aliança singular entre a Igreja e o estado. O rei fica submetido a um certo controle e ao mesmo tempo se regulariza o processo de sua eleição e se faz “inviolável a pessoa do monarca”. O papel do bispo Leandro de Sevilha foi fundamental no III Concílio toledano (589); já o de seu irmão e sucessor Isidoro de Sevilha será fundamental na continuidade desse processo.<sup>134</sup>

Após o terceiro concílio de Toledo, não se realizam mais concílios até 633, quando Isidoro lidera o IV CT. Daí em diante haverá uma sucessão de concílios. Estes tornam-se um encontro do rei e seus aliados. Os concílios eram compostos pelo alto clero e em alguns momentos por membros da alta nobreza, geralmente altos funcionários do ofício palatino, e só podiam ser convocados pelo rei. O monarca acatava, de uma maneira geral, as decisões do concílio, dando sua concordância e apoio e legislando leis reais que confirmavam e complementavam os cânones conciliares.

As fontes legais se dividem, portanto, em cânones e leis reais, estas últimas coletadas, em meados do século VII, na *Lex Visigothorum*.<sup>135</sup> Assim teremos a partir de 589, vasta legislação: de um lado

134 ORLANDIS, *Historia del reino...*, p. 32. O autor define a atuação de Isidoro como fundamental para sacralizar a monarquia visigótica: “[...] una doctrina acerca de la monarquía cristiana y de los principios de legitimidade del poder real”.

135 *Lex Visigothorum* (L. Visig.) ou *Liber Iudiciorum*: coletânea de leis reais dos séculos VI e VII que compreende inúmeras leis do *Codex Revisus* organizado por Leovigildo e dos reis da primeira metade do século VII até Chindasvinto e Recesvinto (que coletam e organizam a coletânea). O último a edita sob o nome de *Liber Iudiciorum*. Alguns dos reis da segunda metade do século VII acrescentaram suas leis. A edição mais conhecida da mesma é: ZEUMER K. **Monumenta Germânica Historica**. Hannover; Leipzig, 1902; As citações do *Liber Iudiciorum* virão com as iniciais *L. Visig.*

leis reais e de outros cânones conciliares, ora se repetindo, ora se contrapondo, mas geralmente se complementando.

Em teoria, os reis visigodos eram a única e absoluta fonte de poder e autoridade. Na prática, os reis geralmente tinham seu poder limitado pela nobreza laica e eclesiástica, pela fragmentação da posse da terra, os fortes laços *de fidelidade* e alianças entre os clãs aristocráticos que determinam uma tendência a “protofeudalização”, que se consolida durante o século VII.

Para se fortalecer, a monarquia tenta se aliar ao clero, através da sacralização da figura do monarca, obtendo mais estabilidade. O mentor desta sacralização será Isidoro de Sevilha, que baseado no texto bíblico, determina a unção dos reis. A prática dessa unção não aparece nos documentos, antes de Wamba, mas é teoricamente definida, no IV concílio toledano (633). O esforço do estado visigótico pela unidade anda lado a lado, com a fraqueza da monarquia que objetivando seu fortalecimento, tenta definir-se como a defensora da fé e dos valores cristãos.

## A monarquia e a questão judaica: em busca da unidade (II)

Os judeus, na prática, se tornam após 589, os únicos súditos não católicos do reino. Os bolsões de paganismo estão localizados em lugares remotos e isolados. Já os judeus estão concentrados nas regiões mais povoadas e geralmente nas cidades ou próximos a elas. Algumas leis reforçam e agudizam seu estatuto diferenciado. No III concílio de Toledo (589) se estabelece o impedimento que judeus despossem mulheres cristãs (ou possuam concubinas cristãs) e que

se realize o batismo obrigatório dos filhos destes casamentos mistos (entre judeus e cristãos), caso já estejam consumados.<sup>136</sup> Esta lei demonstra que a proibição de casamentos mistos, prevista no Breviário, não era acatada. De certa forma seria o início de um processo de conversões forçadas: batismo de filhos de judeus que eram casados com cristãs se sobrepõe ao “pátrio” poder.

No mesmo concílio se reafirmam as leis e decisões que desde o baixo Império tentavam impedir aos judeus a posse de escravos cristãos para evitar que os circuncidassem e, portanto, os convertessem ao Judaísmo.<sup>137</sup> O rei Recaredo decretou que os judeus não poderiam obter escravos cristãos, não importando como fosse a aquisição: por compra, por doação ou presente. Os escravos assim adquiridos seriam libertados, mas nenhuma punição foi fixada para o senhor judeu. Em outros aspectos a lei era severa: era retroativa e impedia os judeus de manter escravos pagãos.<sup>138</sup> Isso arruinaria a economia dos judeus. Os judeus tentaram persuadir Recaredo a revogar esta última decisão, oferecendo elevadas somas em dinheiro. Ele recusou e

136 Está no cânone 14. O texto diz: “*Ut iudaeis non liceat christianas habere uxores vel concubinas [...]*” (que não lhes seja permitido aos judeus ter esposas nem concubinas cristãs). Mas se tivessem filhos destes matrimônios, que fossem batizados: “[...] *set et siqui filii ex tali coniugio nati sunt adsumendos esse ad bapntisma [...]*”. VIVES, J. (ed.). **ConcÍlios VisigÓticos e hispanos romanos**. Barcelona; Madrid, 1963, p. 23. Usaremos a anotação CT para identificar os concÍlios de Toledo. Usamos a edição de Vives.

137 No III C. T., no mesmo cânnon 14 (589) se afirma também que: judeus não poderiam comprar escravos cristãos para uso próprio “*neque mancipium christianum in usus proprios conparere*”.

138 L. Visig., XII, 2, 12.

foi elogiado pelo papa Gregório, o grande, mas há dúvidas se ele as cumpriu com rigor absoluto.<sup>139</sup>

O período posterior a Recaredo, teve alguns reis fortes; mas a tentativa de manter uma continuidade dinástica fracassa. Os reis que se sucedem mantêm certo poder, mas ao mesmo tempo não dão muita atenção à questão judaica ou as fontes se perderam. Os reinados de Witerico, Gundemaro, nada nos contam sobre os judeus. São pouco descritos pelas fontes, mas parece-nos que não foram incomodados. Um novo monarca, Sisebuto, surgirá como o pivô central de uma política bastante radical que culminará com a conversão forçada dos judeus. Dedicamos um trecho específico a este monarca.

### Sisebuto e os judeus: em busca da unidade (III)

Tal como Leovigildo, o rei Sisebuto enfrentou os imperiais, pela posse da província da *Spania*, o último resquício de ocupação bizantina na península Ibérica, mas foi igualmente influenciado pelo simbolismo e pelos modelos herdados de Roma. O Império Bizantino é ao mesmo tempo inimigo e modelo a ser seguido.

No contexto da Antiguidade Tardia, podemos ressaltar que se trata de um personagem que se sobressai por muitas razões. Uma delas seria pela sua religiosidade; outra pela sua relativa erudição, em

139 KATZ, The Jews in the Visigothic..., p. 98. Moreno admite a possibilidade de tentativa de suborno ao rei e os elogios tardios de Gregório Magno, mas afirma que: “[...] existen serias dudas del cumplimiento dado por Recaredo a su propia legislación antijudaica a juzgar por algún testimonio anterior [...]”. MORENO, Luis A. García **Historia de España visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989, p. 142.

uma época que não poucos monarcas eram iletrados ou no máximo semi-letrados. Tratava-se de um monarca culto, letrado e autor de algumas obras literárias, entre as quais podemos citar: *Astronomicum* um curioso poema de conteúdo científico e uma obra hagiográfica denominada *Victa Sancti Desiderii*.<sup>140</sup> Podemos afirmar que ele se enquadraria no denominado renascimento isidoriano.<sup>141</sup>

Trata-se, talvez, do rei visigodo, mais culto, piedoso e sensível, deste século. Caso raro entre os reis germânicos do século VII, conhecia tanto letras sagradas, como as profanas. Suas relações com Isidoro parecem ter sido amistosas, pelo menos na primeira metade de seu reinado. Isidoro escreveu por encomenda real, a sua obra “*De natura rerum*”, e dedicou ao monarca, a primeira redação de suas “*Etymologiae*”.

Sisebuto, na sua obra sobre S. Desidério de Cahors, descreve um *speculum principis* (imagem ou modelo de príncipe), relacionado com a visão isidoriana do monarca desenvolvida nas *Sententiae*. O monarca é concebido por Sisebuto, como uma espécie de rei-pastor, ao estilo do Novo Testamento, com a obrigação estrita de velar pelo bem moral e de reprimir o pecado. Ao mesmo tempo, talvez por uma influência do exemplo bizantino, adotou posturas centralizadoras e cesaro-papistas, dentro do modelo tardo romano e imperial. Isso se refletiria em vários âmbitos de seu governo. Ao se aproximar do rei longobardo Adaloaldo, pode se entender que se tratava de

140 MORENO, **Historia de España...**, p.147. ORLANDIS, José. **Historia de España: la España visigótica**. Madrid: Gredos, 1977, p. 135-136.

141 Isidoro afirma sobre ele “Fue brillante em su palabra, docto em sus pensamientos y bastante instruído em conocimientos literários” (*Fuit autem eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum ex partes inbutus*) ISIDORO de Sevilla. **Las historias de Isidoro de Sevilla**. Livro 4, 60, 15.



seu interesse político-militar de formar uma frente anti-bizantina, numa época que seu exército tinha a perspectiva de expulsar definitivamente os exércitos imperiais da Península. Mas Sisebuto investe muito de sua diplomacia, contida na correspondência entre os dois reis, para tentar converter o rei ariano ao catolicismo.<sup>142</sup>

E numa junção das duas influências, a bizantina imperial com a católica, tratou de fazer de Toledo, não apenas uma *urbs* régia, mas dotá-la de uma catedral, exaltando uma mártir local, pouco conhecida até então: Santa Leocádia. Em outubro de 618, o rei inaugura uma catedral, fora do recinto primitivo da capital, num subúrbio da cidade e junto do palácio real, imitando a *Hagia Sophia* ou Santa Sofia que havia sido construída pelo imperador Justiniano, para celebrar a sua reconquista. Um exemplo de “*imitatio imperii*”, seguindo o modelo imperial e cristão dos monarcas bizantinos.

Por isso é indissolúvel na personalidade de Sisebuto a nosso ver, o cesaropapismo, lado a lado com a consciência de sua missão de *Rex Christianissimus* e de sua missão escatológica. A época em que viveu era repleta de visões e visionários messiânicos e não faltam na literatura religiosa, fontes e modelos de inspiração. O seu monarca modelo é o imperador Heráclio, autor como Sisebuto de tratados de astronomia, no afã de encontrar resposta para suas inquietudes escatológicas.

É impossível não utilizar desta dupla abordagem quando tratamos do reinado e das atitudes de Sisebuto. No oriente, Heráclio se vê nesta época em difícil situação com a invasão sassânida. Os persas liderados por seu monarca Cosroes avançam para o oeste e atingem

---

**142** MORENO, *Historia de España...*, p. 148. ORLANDIS, *Historia de España...*, p. 135.

o Mediterrâneo. Simultaneamente o *dux* Suintila, futuro rei e sucessor de Sisebuto, no cargo de comandante das tropas visigodas que almejam retomar a província da *Spania*, avança em sucessivas vitórias, para concluir a conquista da Espanha bizantina. A fraqueza bizantina é evidente: o risco no oriente impede o envio de reforços para a *Spania*. A vitória visigoda é iminente.

De maneira surpreendente, o rei contata os imperiais e sela um acordo de paz. Após a conquista de Medina, Sidonia e Málaga, assim como as regiões próximas, conclui-se a conquista da parte sul. Resta apenas tomar Cartagena e as regiões de seu entorno. Sisebuto inicia negociações com Cesário, patrício romano que exercia o cargo de governador da *Spania*. Trocam-se quatro cartas. Reféns são trocados, entre os quais o bispo visigodo Cecílio de Mentesa. Não há perspectiva de ajuda aos bizantinos. As fronteiras do reino visigodo estão seguras. Sisebuto tinha arquitetado uma rede de acordos diplomáticos com os francos e longobardos; tampouco havia oposição interna que o ameaçasse; está diante de concluir a unificação da península Ibérica.

Um tratado é selado de maneira inesperada: Cesário reconhece as conquistas dos visigodos e se decreta um armistício. Por que Sisebuto não conclui a conquista? A atitude do monarca visigodo beira o absurdo: a unidade da Península Ibérica seria atingida finalmente, durante o seu reinado. Basta prosseguir no avanço vitorioso de seu exército.<sup>143</sup>

Para entender esta atitude, temos que tirar os olhos da Hispânia e olhar o que ocorria no oriente. A queda do Império Bizantino era

---

**143** MORENO, *Historia de España...*, p.148-149.

um risco real neste momento. O exército de Cosroes atinge Antioquia em 611, cerca e ocupa Jerusalém em 614; em seguida, ocupa o Egito, incluindo Alexandria em 618-619; em seguida, se dirige para o norte chegando ao mar de Mármara e ao Bósforo. Somente na década seguinte, uma verdadeira guerra religiosa, uma luta de caráter dualista, entre cristãos e infiéis, é decretada por Heráclio, que consegue retomar as províncias perdidas. Porém esse conflito enfraquecerá persas e bizantinos: poucos anos depois a cavalaria sarracena irrompe no levante e ocupa a maior parte do Império Bizantino e acaba com o Sassânida.

O mundo cristão está impregnado da sensação de uma luta final entre o bem e o mal. Por isso acreditamos que Sisebuto não tenha dado o golpe de misericórdia na província da *Spania*, para não enfraquecer ainda mais o Império em crise militar aguda. Mesmo indo contra os objetivos de unir a península, razões políticas não superaram as crenças.

Assim sendo sua política tão impregnada de misticismo e de uma forte visão escatológica, não poderíamos deixar de enfatizar a sua atitude diante da questão judaica, sob uma ótica que enfatizasse apenas o político e o econômico.

A política antijudaica, de Sisebuto, se inicia em 612, com sua tentativa de colocar em prática, muitas das leis editadas em anos anteriores, por seus antecessores, mas não executadas de “*facto*”. A

impressão de muitos dos autores é que os judeus ricos haviam obtido concessões e posturas favoráveis aos judeus, através de subornos.<sup>144</sup>

Pode-se perceber que seu objetivo era acabar com o proselitismo judaico, defendendo, na sua função de rei cristão, a integridade e a unidade do reino, admitindo a inoperância da legislação restritiva anterior. Recaredo havia abolido pena de morte para o proselitismo judaico, mas Sisebuto reedita tais penas. O monarca advertiu os judeus de que eles não poderiam possuir escravos cristãos. Permitiu que fossem vendidos dentro do reino até o início de julho do mesmo ano. Se os judeus mantivessem escravos depois desta data, estes seriam libertados e metade das posses destes senhores judeus seria confiscada. Sisebuto proibiu os judeus de manterem *coloni*, bem como escravos domésticos. Poderiam manter escravos pagãos ou judeus, mas se esses optassem por se converter ao Cristianismo, deveriam ser libertados<sup>145</sup>. Sisebuto introduz uma maldição contra seus sucessores que negligenciassem a prática dessas leis.

Poucos anos depois (616), no reinado do mesmo Sisebuto, ocorreram as conversões forçadas de judeus. O decreto oferece a conversão ou o abandono da Espanha (Hispania) visigótica. Não está absolutamente claro o número de conversos, nem os que fugiram ou permaneceram sem se converter, pois no reinado de Suintila as pressões diminuem e ocorrem apostasias. A partir desse evento, as leis denominam confusamente muitas vezes de judeus, os conversos e

---

<sup>144</sup> MORENO, afirma que “Con agudo sentido práctico, la nueva legislación intentaba atacar a los sectores más ricos e influyentes de la comunidad judía visigoda, que con sus dádivas y sobornos debía haber burlado la legislación anterior de Recaredo”. MORENO, **Historia de España...**, p. 151.

<sup>145</sup> L. Visig., XII, 2, 13-14.

seus descendentes, seguidamente acusados de apostasia, tema que abordaremos em outra ocasião.

A atitude de Sisebuto contrariava a política oficial da Igreja, que não estimulava conversões forçadas. O grande papa deste período, Gregório Magno (590-604) acreditava na importância da conversão dos judeus através da catequese e deplorava as conversões forçadas, prevendo o retorno à “superstição”.<sup>146</sup>

Por isso, a atitude de Sisebuto, ao converter à força os judeus foi criticada por Isidoro e pelos componentes do IV concílio de Toledo (633), como sendo contrária aos princípios da Igreja. Isidoro de Sevilha, em sua “*Historia*”, considera o monarca bastante zeloso pela fé, mas não agindo com sabedoria.<sup>147</sup>

Qual seria a razão deste aparente radicalismo? O autor do século XIX, Amador de los Rios, aponta a influência de Heráclio, imperador bizantino, que aconselhou o monarca godo expulsar seus súditos judeus.<sup>148</sup>

---

**146** Jacob Marcus, que cita Gregório: “*For, when any one is brought to the font of baptism, not by the sweetness of preaching but by compulsion, he returns to his former superstition...*”. O organizador da coletânea acredita/entende que Gregório estava disposto a converter pagãos à força, mas acredita que os judeus deveriam ser convertidos pela pregação e exemplo. MARCUS, Jacob R. **The Jew in the medieval world: a source book**. Cincinnati: UAHC, 1938, p. 112.

**147** ISIDORO, **Las Historias**, p. 272. No trecho do livro 4, 6o, 6, Isidoro diz: “*Qui initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam: [...]*”.

**148** DE LOS RIOS, José Amador. **Historia social política e religiosa de los judios de España y Portugal**. Madrid: Aguilar, 1973, p. 55-56. O original é de meados do século XIX. Diz o autor: “*Aceptó [Sisebuto] el consejo del imperador Heráclio, y aun pasó mas adelante; porque no solamente los judíos fueron echados de España y de de todo el señorío de los godos, que era lo que pedia el emperador, sino tambien con amenazas y por fuerzas los apremiaron para que se bautizasen; cosa ilícita y vedada entre los cristianos que a ninguno se haga fuerza, para que lo sea contra su voluntad...*”.

Mas a atitude de Sisebuto é mais radical e além de expulsar, inicia a conversão forçada de judeus em 616. Isso só pode ser compreendido, enfocando alguns aspectos da vida deste período. Após o III CT a monarquia visigótica assumiu um papel de vigilante da fé e da pureza do povo de Deus, numa missão apostólica. Isso se juntava a personalidade de Sisebuto, já descrita acima. O contexto da época pode e deve ter tido grande influência, já que as primeiras leis datam de 612, mas a conversão forçada data de 616. Durante as negociações entre Sisebuto e os representantes do imperador Heráclio pela província da *Spania* (615), chega a notícia da tomada de Jerusalém pelos persas de Cosroes em maio de 614, com a colaboração dos judeus da ‘terra santa’, perseguidos pelos bizantinos nas últimas décadas. As relíquias da ‘vera cruz’ foram desrespeitadas por Cosroes. O fato comoveu todo o mundo cristão, ainda mais pela desconfiança já existente em relação aos judeus. Tratava-se de um momento de tensão e confronto entre cristãos e seus inimigos infiéis, aliados. Em 616 o rei decreta a expulsão dos judeus do reino de Toledo ou sua conversão forçada. A efetividade deste gesto foi pequena: até 711 serão legislados cânones conciliares ou leis reais para reprimir o Judaísmo, sem acabar com o problema judaico.

## Conclusões parciais

A problemática é por demais complexa, para se esgotar em uma breve análise, mas tentaremos analisar as razões que podem propiciar a compreensão da radical atitude de Sisebuto, ao converter os judeus do reino visigótico a força e iniciar a primeira versão da perseguição aos judeus batizados, suspeitos de serem pseudo-cristãos,

judaizantes e de estarem burlando o sacramento do batismo. Quase um século ocorrem confrontos entre os monarcas auxiliados pela Igreja contra os judeus batizados. Inúmeros cânones conciliares e dezenas de leis reais serão editados e criarão uma difícil convivência na sociedade hispano-visigótica.

O que moveu Sisebuto? Teria sido um gesto intempestivo do monarca “cristianíssimo”? Uma atitude contrária à orientação de seu mestre e amigo, o bispo hispalense Isidoro? Ou haveria razões que desconhecemos por falta de documentação? Cremos que Sisebuto não agiu de maneira descontrolada e contra a orientação de Isidoro. Também foi contra a orientação dos papas e de Agostinho de Hipona.

O que Sisebuto objetivava não era desobedecer às normas da Igreja, mas cumpri-las, dentro de sua função de rei-pastor, definida na teoria isidoriana do poder. Apesar de ter assumido posturas cesaropapistas, neste caso, não se confrontou com a Igreja hispano-visigoda, mas executou seu desejo profundo e claro: buscar a unidade político-religiosa do reino através dessas ações que, no seu entender, favoreceriam a expansão da fé cristã. É possível que alguns elementos do clero hispano-visigodo, e até mesmo Isidoro, não concordassem com os meios utilizados, mas com certeza, a maioria concordava e apoiava seus fins. A conversão do povo deicida era fundamental para a escatologia cristã. O fundamento vinha desde Agostinho: os judeus acabariam por aceitar Cristo, e seu arrependimento e conversão marcaria a iminência do milênio; sem os judeus, não haveria salvação para a humanidade, como um todo, portanto deveriam ser convertidos. Isidoro não pensa de forma diferente da de seus antecessores: acredita no Juízo Final e na conversão dos judeus, mesmo que uma parte destes venha apoiar o Anticristo.

Refutando esta idéia, está o fato de o rei ter agido sozinho e não ter sido convocado um concílio, como viria a ser feito a partir de IV CT (633), para definir estratégias e atitudes. Isso não pode ser utilizado como argumento, pois o III CT havia sido uma assembléia excepcional e ainda não havia sido criado o “cauce institucionalizado” criado a partir do IV CT.

Rabello atribui a responsabilidade direta dos fatos que culminaram na conversão obrigatória dos judeus hispânicos à Igreja hispano-visigoda, mostrando que esta não se opunha à idéia, mas apenas à forma como foi feita.<sup>149</sup>

Isidoro, por um lado, condena o monarca, mas, por outro, trata-o com uma enorme estima e reverência. No livro das Etimologias, iniciado sob o reinado de Sisebuto, mas acabado nos últimos anos da vida de Isidoro e editado por Bráulio de Zaragoza (Saragoça), vemos Sisebuto ser alcunhado como “*religiosissimus princeps*”, pelo Hispalense, junto com a repetição da sua atitude de conversão forçada dos judeus. Isto é referenciado numa cronologia da sexta era, que se inicia com a vinda de Jesus e cujo final só Deus sabe (*Deo soli est cognitum*). Isidoro só cita nesta cronologia dois fatos relacionados com a monarquia hispano visigoda: a conversão de 589 e a conversão

149 RABELLO, Alfredo Mordechai. **The Jews in visigothic Spain in the light of the legislation.** Ed. Hebraica. Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1983, p. 38. RABELLO, Alfredo Mordechai. “The legal status of the Spanish jews during the visigothic era: from Reccared (586) to Reccesswinth (672). **Israel Law Review**, Jerusalem, 33, 1999, p. 770. Estas ideias são compartilhadas por Gonzalez-Salineiro em suas obras. Ver: GONZALEZ-SALINERO, R. **Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo.** Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología; CSIC, 2000.

forçada dos judeus realizada por Sisebuto. Isso mostra a importância que Isidoro dava aos dois fatos.<sup>150</sup>

Esta mesma descrição torna a se repetir em sua obra *“Chronicon”*. Nesta obra, faz um resumo da história universal em suas seis eras: cita apenas dois fatos marcantes da história do reino visigodo, a conversão dos godos por Recaredo e a conversão dos judeus por Sisebuto. Exalta sem reprimendas a conversão: *“(...) et Judaeos sui regni subditos ad Christi fidem convertit”*. A importância dada ao fato mostra seu significado. Converter os judeus era ajudar no processo da segunda vinda de Cristo e na Redenção.


Haveria nesta escolha feita em dois momentos da vida do prelado hispalense, uma clara noção de valor e também de uma íntima relação entre este gesto e a aproximação do final dos tempos.

Baseamos nossa hipótese no cânone 10 de um concílio realizado em Sevilha, que deveria ser o terceiro concílio de Sevilha, ocorrido provavelmente entre os anos 619 e 624, que não consta da Coleção canônica hispana, e foi presidido pelo próprio Isidoro. O texto faz elogios à política de conversões de Sisebuto, adverte sobre a maneira pela qual os judeus trocavam seus filhos no batismo, por filhos de cristãos que os apoiavam. Esse documento pode ilustrar a participação da Igreja hispano-visigoda no processo de conversões forçadas dos filhos de judeus e de casamentos mistos entre judeus e não judeus. Na década de trinta, do século passado, Katz já se refere a este decreto, e analisa-o: diz ser fidedigno e nenhuma autoridade negou sua autenticidade. O texto contém certas expressões tradicionais

---

**150** ISIDORO de Sevilha. **Etimologias**. Tradução de J. Oroz Reta & E. A. Marcos Casquero, introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. L. 5, c. 39, v. 42. O trecho semelhante do **Chronicon** (Crônica isidoriana) está no final do livro.

(tais como “perfidia”, “nefária”) e mostra a profunda desconfiança em relação aos judeus e aos conversos, acusados de falsos e mentirosos e de viverem enganando a todos. O legislador lembra que isso se devia à conversão forçada, mas não a questiona ou recrimina, apenas constata que os judeus convertidos por livre escolha eram cristãos fiéis. Isso mostra que a Igreja não tinha oposição às conversões, já no final do reinado de Sisebuto, ou após o mesmo.<sup>151</sup>

Ainda em vida, quando Isidoro escreveu e dedicou a obra *“De natura rerum”* a Sisebuto, colocou na dedicatória: *Isidorus Sisebuto, Domino et filio*.<sup>152</sup> Qual seria o significado desta dedicatória breve, que de certa forma demonstra certa proximidade e afetividade? Isidoro reconhece em Sisebuto o rei (*domino*) e, ao mesmo tempo, define a subordinação espiritual do monarca à autoridade religiosa da Igreja, tal como um filho. Isidoro tem forte influência nos atos e gestos do monarca, em virtude do que, acreditamos, tivesse também certa dose de participação direta na conversão forçada. 

---

**151** GONZALEZ-SALINERO, **Las conversiones...**, p. 35-36.

**152** FONTAINE, J. **Isidore de Seville: Traité de la nature**. Bordeaux: Feret et Fils, 1960, p. 1. Inclui o texto do **“Natura Rerum”** isidoriano. Rabello argumenta da mesma forma. RABELLO, **The Jews in visigothic...**, p. 34.

# A “fide católica” de Isidoro de Sevilha: a polêmica judaica

## O Autor e o contexto

Isidoro de Sevilha (560-633) é o autor de uma vasta obra, vive num período no qual as monarquias bárbaras haviam substituído o Império Romano, na sua parte ocidental, e criado uma aguda fragmentação do poder. Devido à perda de unidade política, houve por bem, elaborar um projeto que visava à reordenação da realidade. Ele compreendia o importante papel da Igreja num mundo em desagregação e concebia o momento em que vivia como o limiar de uma era e o momento-chave para a conclusão da finalidade da história.

De acordo a sua compreensão do mundo, influenciada pela concepção histórico- filosófica de Agostinho de Hipona, vivia-se na “sexta era” que havia sido iniciada com a primeira vinda do Redentor e teria sua consumação na segunda vinda do Cristo, ou seja, o Juízo Final. Este mundo seria substituído pelo reino de Deus na terra. A sua atitude reflete essa concepção e a percepção do papel fundamental da Igreja no desenrolar dos fatos “finais” da história. Seu projeto

reflete diversas atitudes que se propõe a ajudar na consumação deste processo.

Era um pensador clerical que tinha como referências duas vertentes cultural- filosóficas: a clássica e a clerical. Do saber greco-romano trazia um aporte neo-platônico e a estética da escrita clássica. Compreendia o valor das formas literárias, mas percebia que o refinamento das formas não era a tendência da época, por duas razões: a) a alta taxa de analfabetismo que grassava em toda a região ocidental do Mediterrâneo e, especialmente, na Europa do norte; b) a forma não poderia prevalecer sobre o conteúdo, visto a religião ter uma função redentora e a estética uma função que se confundia com os prazeres carnavais, considerados vias da perdição e do descontrole espiritual.

Do saber religioso trazia uma ampla concepção de mundo. O criador tinha colocado o mundo com a intenção de que este fosse o palco da Redenção. O desvio de rota ocorrera quando o pecado original fora cometido. Reordenar a vida na terra, redirecionar o gênero humano

para Deus e para sua missão terrena era o motivo de tudo. A sociedade humana era apenas um veículo transitório da passagem da alma pelo corpo. Ordenar a sociedade humana, sob a lei natural e positiva, seria então prepará-la para servir de “meio” para a “finalidade” sobrenatural do projeto divino. Urgia fazer a preparação da realidade e da sociedade para receber a segunda vinda de Cristo. Nas entrelinhas de todo o projeto isidoriano, encontram-se a sua concepção de governante, de sociedade política, o seu projeto educativo e na sua compreensão do problema judaico (FELDMAN, 2006). Analisemos cada um destes tópicos separadamente. A sua concepção de poder político está espalhada em diversas obras e sob uma diversidade de contextos. Direcionaremos nossa atenção para duas de suas obras: uma, de caráter básico e enciclopédico, denominada *Etimologias*, e outra, de cunho, histórico, uma de suas obras históricas, denominada *História dos vândalos, suevos e visigodos*, mais conhecida como *História dos godos*. O recorte deste artigo definirá de maneira sucinta o conceito de monarquia cristã em Isidoro.

Marc Reydellet (1961; 1981) analisa a construção do modelo da *potestas* cristã neste período. A queda do Império com a conseqüente fragmentação do poder em uma diversidade de monarquias bárbaras fazia-se sentir. Uma nova conceituação do poder político é construída e sacralizada, através de um acordo no qual a monarquia assume funções de proteção e defesa da Cristandade e de sua representante na terra, a Igreja, esposa de Cristo. O governante não se define por seu papel na busca do interesse comum, do cuidado da “*Res pública*”. Passa a assumir um caráter de vigário de Cristo. O papel de Isidoro nesta articulação político-religiosa é fundamental. Uma rápida

descrição e análise de alguns trechos selecionados de sua obra se fazem necessárias, para dimensionar este papel do poder político.

Nas *Etimologias*, Isidoro conceitua de modo sucinto e simples sua concepção do poder monárquico. Trata-se de um verbete no capítulo três, do nono livro de sua “enciclopédia”, em que faz a associação de rei e de reino, e define etimologicamente a função real: “Rei, deriva de reger [...]. Não rege aquele que não corrige”. Assim, a função mais importante do monarca é o controle social. E acrescenta: “Serás rei se obrares com retidão, se não obrares assim, não o serás”. (ISIDORO, 1982, p. 765).

Isidoro se insere dentro de uma concepção politico-religiosa que se inicia na Patrística e prevalecerá na alta Idade Média. Trata-se de uma concepção negativa do estado, cuja função essencial do estado seria a de “remediar a natureza má do homem” [...] “considerando -o particularmente no seu aspecto repressivo” (BOBBIO, 1992, p.78). A concepção grega e, posteriormente, a romana eram de que o fim do estado seria não só possibilitar a vida em conjunto, mas também assegurar uma vida boa. A Igreja católica influencia de maneira notável a concepção tardo-antiga. O homem é visto como um ser dotado de uma natureza má (queda, pecado original, sete pecados mortais, etc.) e o estado não tem por finalidade promover o bem, “mas exclusivamente controlar, com a espada da justiça, o desencadeamento das paixões que tornariam impossível qualquer tipo de convivência pacífica”. (BOBBIO, 1992, p. 78) A salvação não será promovida pelo estado. Este é apenas o instrumento da Igreja, que indicará o caminho da salvação.

Em todas suas obras, essa concepção de poder aparece, ora visível, ora através de símbolos. Uma das maneiras que ele a apresenta,

é através de modelos de vida. Nas suas narrativas da *Historia dos godos*, Isidoro seleciona e relata de maneira sintética, fatos marcantes do reinado de cada um dos reis visigodos. A escolha é bastante precisa: Isidoro define o monarca de acordo a sua maneira de atuar diante do cristianismo. Os reis visigodos adeptos da doutrina ariana – ou seja, cristãos heréticos, no entendimento do hispalense – tinham sua biografia direcionada para alguma punição, desastre ou morte violenta. Já os reis visigodos que aderiram ao Catolicismo a partir do III Concílio de Toledo (589), com a conversão do rei Recaredo são avaliados pelos seus gestos como benignos e abençoados por Deus com reinados exemplares, servindo de modelos cristãos de monarcas. Assim a obra não pretende simplesmente relatar a história dos visigodos, mas sim ensinar aos governantes, de como deviam agir. Assemelha-se ao “espelho de príncipes” medieval, num contexto diferente. Isidoro fizera mini-biografias semelhantes de personagens bíblicos em suas *Alegorias* e em outras obras de exegese. (FELDMAN, 2005a) É autor também de uma versão das *De Viris illustribus*, iniciadas por Jerônimo e Genadio, na qual descreve biografias de santos, bispos e clérigos notáveis e exemplares. (DIAZ Y DIAZ, 2000, p. 111) A função destas pequenas biografias é didática e modelar: ensinar modelos de vida. A intenção, no nível micro, é educar; no nível macro, é estruturar as condições para intervir na história humana e ajudar na vinda da sexta era.

Ao seu projeto educativo dedicaremos outro estudo, mas o definiremos como sendo um projeto de educação dos monges e clérigos em geral, a fim de prepará-los para ensinar e manter viva a verdadeira fé cristã. Num período de analfabetismo generalizado, ele concebe uma espécie de pirâmide educacional: no primeiro andar, ou nível,

a gramática, ou seja, a correta compreensão dos significados das palavras; no segundo andar a exegese pela qual se lê e se entende a palavra divina revelada nas Escrituras, através da correta e única decodificação destas, pela sua representante e “esposa” – a Igreja católica; no terceiro andar, a teologia oficial da Igreja, que a partir da exegese cristã define as origens e o sentido deste mundo e de sua consumação através do Juízo Final. Esse projeto acompanha um amplo plano de confronto entre as forças do bem, capitaneadas pela Igreja, e as forças do mal, lideradas pelo Diabo apoiado nos hereges, judeus e infiéis. O projeto serve para educar, ordenar e direcionar as mentes no sentido de se obter o sucesso no projeto divino da história.

Assim sendo, num outro nível, Isidoro se propõe a polemizar com os judeus e com o Judaísmo, anular as pretensões dos judeus a condição de povo eleito e associado a Deus através de um pacto, negar e comprovar o erro de interpretação das Escrituras feita pelos judeus e seus sábios. Isso era fundamental ao seu projeto global. A verdade cristã só se firmaria como a válida se anulasse as pretensões judaicas de eleição, pacto e herança das Escrituras. Em suas obras de exegese, no segundo andar, Isidoro direciona sua interpretação das Escrituras para negar através das mesmas a condição judaica de membros do pacto com Deus e seus representantes.

Como não dispomos de nenhuma comprovação documental de que Isidoro tenha debatido com indivíduos judeus, definiremos sua polêmica como sendo com o Judaísmo. Ela não se configura como um fato isolado e secundário, trata-se de uma das facetas do projeto isidoriano. Junto com a educação dos clérigos e, a partir destes, da educação dos leigos e do controle social sobre o pecado e o mal, Isidoro concebe um confronto com o Judaísmo. No seu entendimento



os judeus eram um problema muito importante, pois sua concepção religiosa era conflitante com a visão de mundo cristã. Sendo herdeiros da Revelação, não souberam entendê-la e não perceberam que o Messias havia chegado tal como os profetas haviam previsto. A não aceitação de Jesus, como o Cristo, ou seja, o Messias, originara uma cisão na proximidade entre judeus e cristãos. O monopólio das Escrituras e de sua interpretação será fonte de polêmicas entre judeus e cristãos e também entre cristãos e hereges. Assim a interpretação das Escrituras criará uma diversidade de “verdades”, entre as quais, algumas eram categorizadas como verdadeiras para e Igreja e as demais como heréticas.

Uma metodologia de análise e interpretação das Escrituras (exegese) havia sido criada pelos padres fundadores da Igreja, cujos esteios eram a escola de exegese alexandrina, que enfatizava a interpretação alegórica. Através da alegoria se adequavam as interpretações dos textos da Escritura a realidades presentes, mesmo se os mesmos tinham sido escritos em locais distantes, geralmente em Israel, e num período remoto, um milênio antes ou muito mais. Se, por exemplo, um texto relativo ao rei David, que vivera mil anos antes de Cristo, em Israel, servisse para explicar alguma atitude eclesiástica ou monárquica, seria “descontextualizado” no tempo e no espaço.

Um trecho da Bíblia, por ser a palavra de Deus, poderia se considerado atemporal e não condicionado ao espaço e ao contexto em que ocorreu. Uma re- interpretação era concebida e, se fosse aceitável aos interesses da Igreja, poderia servir de justificativa à solução de problemas e conflitos num tempo e espaço diferente daquele em que tinha sido redigido. Um exemplo foi a unção dos monarcas visigodos pelo episcopado, como maneira de protegê-los de atentados

e golpes de estado, da monarquia insurreta, concebida por Isidoro, através de uma adaptação da unção de Saul e David por Samuel. Inserida até no famoso cânone 75 do IV Concílio de Toledo (633), essa unção se tornou uma advertência divina aos nobres regicidas. A famosa expressão isidoriana: “*Nolite tangere in Christos meos*”<sup>153</sup> inserida no citado cânone (VIVES, 1963, p. 217) é uma fundamentação da sacralidade do monarca e de sua escolha por Deus. Servirá como referência para a construção do conceito de rei “divinamente escolhido”. Mais tarde, isso será adaptado e inserido nos conceitos de monarquia em quase toda a cristandade ocidental.

Isidoro usou destes mesmos recursos para desqualificar os judeus como herdeiros da Escritura. Isso foi feito dentro da mesma visão global do hispalense: ordenar o mundo e prepará-lo para segunda vinda do Cristo e a sétima era. Os judeus eram um entrave a isto. Sua conversão deveria ocorrer de maneira parcial ou total antes do final da sexta era. Por isso, uma parte do projeto isidoriano era direcionada à apologia do Cristianismo e à comprovação do erro judaico, o que foi feito em etapas.

A primeira parte deste projeto de apologética cristã e de comprovação dos erros judaicos foi feito nas obras de exegese, que compõe o segundo andar de seu projeto. Dedicaremos nossa atenção a obra de apologética anti-judaica mais famosa de Isidoro: a *De fide Catholica ex Veteri et Novo Testamento contra judaeos*.

---

153 ‘Não tocará meu ungido’ ou ‘o ungido do Senhor’(traduções mais recorrentes).

## A fonte e o autor: reflexões historiográficas

Isidoro se insere na Patrística latina. Nascido na Hispânia visigótica, não tardou a tornar-se bispo de Sevilha, substituindo seu irmão Leandro, o arquiteto da conversão de Recaredo e do pacto Igreja-monarquia. Isidoro herdou a sua função e dedicou-se a ampliar a relação do episcopado com a coroa, exercendo influência na corte de Sisebuto, Suintila e Sisenando.

Cabe resaltar que duas outras obras apologéticas antijudaicas foram lhe atribuídas, mas a crítica não confirma a autoria. Em face disso, a única obra polêmica antijudaica cuja autoria é atribuída a Isidoro é a *De Fide*. Passemos a analisá-la. A primeira questão é saber para que público foi direcionada preferencialmente e por que foi escrita. Lacoma (1961, p. 447) considera que as obras apologéticas teriam um endereço amplo, mas enfatiza que mais que os próprios judeus, os destinatários deveriam ser os sacerdotes e bispos envolvidos na catequese dos mesmos.

Hernández (1970) entende que havia um conflito entre judeus e cristãos, e mesmo sem haver resquícios documentais de obras judaicas, seguramente os judeus polemizavam com os cristãos. Acredita que a repressão antijudaica ocorrida no século VII extinguiu todos os sinais de uma literatura apologética judaica. Conflitos anteriores como os ocorridos em Minorca, atestam tal confrontação. Os padres da Igreja estariam combatendo um movimento judaico proselitista de enorme perigo para a manutenção do cristianismo na *Hispania*:

Uno fue sin duda su proselitismo, con frecuencia acompañado de la fuerza [grifo meu] enre esclavos y personas sometidas a su mando. [...] la burla que hacían los hebreos del culto y de la fe de los católicos.

[...] Lo peligro de los judaizantes, de los que pretendían una vía media, asumiendo lo que juzgaban más notable de cada religión [...] los controversistas judíos, tan ansiosos de lograr conversiones al judaísmo, como los católicos a la religión cristiana, recurrían muchas veces a poner en ridículo a Cristo y a la Iglesia. (HERNANDEZ, 1970, p. 100-101)

Resumindo, trata-se de uma justificativa de legítima defesa dos apologistas cristãos ao perigo judaico. Alguns autores consideram esta hipótese exagerada, pois, após a legislação teodosiana, mantida pela maioria dos reis bárbaros, os judeus perderam a iniciativa do proselitismo, salvo com seus escravos. O perigo poderia ser ou não real, e este pode ser o pretexto para a historiografia eclesiástica para justificar toda a violência realizada contra os judeus, inclusive sua conversão forçada realizada pelo monarca visigodo Sisebuto em c. 614.

De nossa parte, cremos que os apologistas e o clero deste período realmente “se sentiam dentro de um conflito”. A possibilidade de discussão entre o clero espanhol e os judeus é analisada por Roth (1994, p.14), que considera que, pelo menos, algumas opiniões judaicas estão contidas no texto de Isidoro, caracterizando algum tipo de contato, mesmo superficial. O próprio Isidoro fornece poucas informações diretas sobre o assunto: ele comenta – de forma discreta – sobre uma polêmica tida com os judeus em apenas um trecho do *Quaestiones in Vetus Testamentum* (ISIDORO DE SEVILHA, P L, cap. 6, vers. 6, col. 224 B).

Em outra vertente, Albert, analisando a *De Fide* e o contexto da sua época, conclui com bastante evidência que a obra foi mais direcionada para o clero do que para os judeus. Apoiada no conjunto da obra isidoriana compreende, tal como Fontaine (1988) o faz, que

Isidoro tem como uma de suas preocupações a educação dos clérigos, tanto seculares quanto regulares. Em alguns trechos enfatiza a razão de ser da obra: “[...] *Le Sévillan ne se lasse jamais de répéter as prèocupation de l’instruction du clergé*”. [...] “*Le Fide Catholica fait partie des manuels d’instructions isidorians destinés à l’instruction des gens d’Église*”. (ALBERT, 1982, p. 313)

Como já frisamos, esta preocupação perpassa toda obra isidoriana e espelha a realidade da Hispânia visigótica e da cristandade ocidental. A autora não nega a função apologética e missionária da obra: os judeus deveriam ser convertidos. O problema é que isto deveria ser feito pelo clero, e para tanto um manual seria necessário. A *De fide* é uma obra de apologética e polêmica, mas também é uma obra de exegese – de certa maneira –, pois segue o estilo isidoriano, visto nas obras exegéticas.

Quase todas as fundamentações de Isidoro para demonstrar a verdade da fé cristã e os erros e o ‘anacronismo’ do Judaísmo, são feitos através do texto e da argumentação bíblica e por meio de uma leitura alegórica. Diaz y Diaz (2000, p. 107) reafirma esta impressão: “*Muestra el empeño de Isidoro em utilizar pasajes bíblicos em su apoyo, adquiriendo de esta manera a menudo tonos exegéticos*”.

Outras questões se propõem: quando foi escrita a obra? Por que haveria necessidade de educar o clero? A opinião mais aceita até nossos dias, ainda se fundamenta num artigo escrito por Aldama (1936, p. 87) nos anos trinta, do século passado. A obra teria sido escrita no reinado de Sisebuto, entre os anos de 615 e 618. Esta cronologia foi proposta tendo como base a *Renotatio*, de Bráulio, pode ser uma referência das razões da obra ter sido redigida: trata-se de um período no qual aparece um confronto mais intenso entre os judeus convertidos

e o clero. As conversões de Sisebuto teriam sido feitas à revelia e contra a vontade de Isidoro? Esta impressão não é tão convincente quanto parece, para alguns autores. Diaz y Diaz (2000, p. 107) propõe como finalidade da obra oferecer “*complemento doctrinal y de soporte dialéctico para justificar las leyes antisemitas de Sisebuto y atenuar las reacciones*”. O autor oferece aqui uma posição de cooperação e atuação direta de Isidoro junto a Sisebuto, no projeto das conversões, uma vez que urgia preparar o clero para tão difícil missão. Assim, a razão de ser da obra apologética seria fornecer argumentos para o clero na continuidade da conversão iniciada por Sisebuto.

E quais seriam as fontes da obra isidoriana? Sabemos que Isidoro costumava criar seus textos através de uma coletânea de trechos de obras de outros autores da Patrística e, geralmente, podemos identificá-los no texto. Lacombe (1961, p. 454) sugere que sejam, os mesmos autores que estão citados no prefácio do *Quaestiones*, a saber: Orígenes, Victorino, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, Fulgêncio, Cassiano e Gregório Magno. Um autor menos presente nas obras isidorianas, é citado como sendo uma das referências ao *De Fide*: trata-se de Cipriano de Cartago, cuja obra denominada *Testimonia* possui certas semelhanças com o *De Fide*. Albert (1982, p. 306-307) percebe que a dedicatória à sua irmã Florentina insere reflexões muito semelhantes ao texto de Cipriano. No geral, o que difere é que Cipriano enfatiza sua argumentação no Novo Testamento e Isidoro no Velho Testamento, em especial nos profetas. Cipriano pretende reforçar a fé de seus irmãos cristãos; Isidoro também o faz, mas trata de provar a ignorância e a cegueira dos judeus.

Outro autor claramente influencia Isidoro é o polemista Tertuliano. De acordo com Albert (1982, p. 300), “*l’anti-judaïsme d’Isidore de*

*Séville, qui est la continuation ininterrompue de la tradition anti-judaïque patristique, a été alimentée par la lecture de Tertullien, Jérôme et Augustin*". Como nas obras de exegese, faz-se presente a influência de Agostinho e Jerônimo, por quem Isidoro mostra grande admiração. Difere dos dois, porém, em aspectos diversos. Agostinho fez severas críticas aos judeus, mas sua luta direta foi contra os pagãos e os donatistas. Nunca confundiu hereges e judeus e nunca exerceu ou instruiu ações violentas contra os judeus; fez isso contra os donatistas, criando um modelo que serviria para certos tipos de violência contra o 'outro'. Por sua vez, Jerônimo foi uma personalidade polêmica: era profundo conhecedor da língua hebraica, sabia o latim e o grego. Podia traduzir e discutir o texto bíblico sem dificuldade. Sua crítica antijudaica é caustica, agressiva e rude, mas fundamentada num conhecimento sólido, pois havia estudado o Judaísmo com os judeus. Isso, porém, não o impediu de impor-lhe denúncias: *"Les termes désobligeants y sont nombreux et il attribue aux Juifs des traditions repugnantes"* (ALBERT, 1982, p. 301).

E quanto a Isidoro? Sabia hebraico? Conhecia os judeus e suas crenças? As opiniões divergem, mas em essência, não se distanciam muito. Lacoma (1961, p. 448) acredita que Isidoro sabia muito pouco hebraico e que desconhecia o Talmud. Já Roth (1994, p.15) fundamenta sua opinião em Urbel, autor espanhol da primeira metade do século xx, para concluir que sabia hebraico – se bem que elementar – e rudimentos de grego: *"[...] of Hebrew he knew sufficient to be able to resolve a biblical difficulty with the aid of glossaries [...]"*. Albert, mais incisiva em suas conclusões, afirma que Isidoro não sabia hebraico, e isto não é um caso isolado, pois em sua opinião, os padres latinos, com exceção de Jerônimo, pouco ou nada sabiam de hebraico. Diz:

*"Il est évident qu'il ne savait pas l'hébreu et s'en cachait guère [...] Cette ignorance ne présente rien de extraordinaire, car Jérôme excepté, aucun des Pères latins n'avait appris l'hébreu, pas même Augustin [...]"* (ALBERT, 1982, p. 291).

Apesar da enorme influência da patrologia grega na Espanha, acreditamos que os conhecimentos de grego do hispalense eram modestos. A fonte de análise etimológica de palavras hebraicas na obra isidoriana provém, na sua maior parte, de Jerônimo. Albert (1982, p. 292) concorda conosco: *"Il adopte ses étymologies du nom divin, et toutes les explications de l'étymologie des noms et des lieux qu'il cite dans les Origines sont extraites des oeuvres de Jérôme"*. Em sua opinião esta dependência cega (*aveugle*), é a razão de Isidoro cometer alguns dos erros de Jerônimo e de perpetuá-los através da Idade Média. Há alguns exemplos de má tradução. O título dado a José pelo faraó do Egito é *Tzafnat paaneach* (Gênesis, c. 41, v. 45) que significa intérprete dos sonhos. Jerônimo escreveu de maneira literal o nome e Isidoro omite metade da expressão e escreve *Tzafnat* apenas. Trata-se de um erro de compilação, mas também de revisão.

Fica a impressão clara que Isidoro não conhecia o hebraico de maneira suficiente para realizar uma exegese profunda do texto bíblico e do contexto do mundo bíblico, com a mesma performance de um Jerônimo. Vale lembrar que além de ter um vasto conhecimento do hebraico, Jerônimo viveu vários anos de sua vida em Belém, na Terra Santa. Conhecia a geografia local, o clima, a realidade física, o que lhe permitiu aprofundar seus vastos conhecimentos. Já Isidoro não podia senão se basear em seu mestre e antecessor para suas reflexões. Sua leitura alegórica ficava muito longe da compreensão literal do texto, razão pela qual a distância entre o real e o imaginário se

torna imensa. Por não conhecer a língua, o mundo bíblico, os judeus e sua realidade cultural, combatia um inimigo com muita imaginação e com pouca proximidade com a realidade.

Para começar vejamos a definição de judeu nas Etimologias: “*Judío se interpreta confesor pues muchos de ellos, que antes estaban poseídos de la perfidia, confesaron después a Cristo*” (ISIDORO DE SEVILHA, 1982, L. 8, c. 4, v. 1). Trata-se de uma interpretação alegórica que ignora a origem etimológica da palavra, logo partindo de alguém que escreveu as Etimologias – *Iehudi* vem do nome de Iehudá, um dos filhos de Jacob (Israel). Isidoro não consultou o livro do Gênesis, capítulo 29, versículo 35, em que ao nascer Iehudá, Jacob quer agradecer (*leodot*) a Deus. Diz o texto hebraico (*Hapaam hoda et Adonai*): “Esta vez louvarei o Eterno” (MELAMED, 1989, p. 60).

Outra interpretação que ignora a origem da palavra é a de hebreu (*ivri*). Nas Etimologias se lê: “Hebreos quiere decir transeuntes, porque pasaron de lo peor a lo mejor, abandonando sus antiguos errores”. (ISIDORO DE SEVILHA, 1982, L. 8, c. 4, v. 1). Aqui não há um erro na tradução da palavra, mas sim uma interpretação do termo ‘passar’ ou ‘atravessar’. Na Bíblia, no livro de Gênesis, capítulo 10, versículo 24, temos a origem do nome em Eber, filho de Sem. A outra interpretação seria “a pessoa que vem do outro lado do rio (Eufrates), em hebraico *ever hanaar*”. A tradição judaica sugere que a passagem da idolatria para a monolatria, seria a passagem descrita. Abraão é chamado de o hebreu (Gênesis, 14,13), provavelmente definindo sua origem mesopotâmica. Para a Patrística desde Eusébio, Abraão não seria judeu, mas sim um cristão ancestral (FELDMAN, 2004). Seu símbolo serviria para os judeus que passassem para a crença em Cristo.

O conhecimento de Isidoro em relação à Lei Oral (*Talmud*) é também muito pouco ou nada. Uma citação isolada de Isidoro aparece em suas obras, na qual fala do *Talmud*. Trata-se de uma lista dos autores dos livros do Antigo Testamento, inserida na sua obra *De ecclesiasticis officiis* (ISIDORO DE SEVILHA, P L, t. 83, c. 1, v. 12, col. 747 A-C). Albert acredita que deve ter lido através de uma fonte cristã. A referência indireta a Lei Oral (no caso sua primeira parte, a *Mishná*), quando fala dos costumes farisaicos, que aparece nas *Etimologias*, deve estar fundamentada em Jerônimo (ALBERT, 1982, p. 294-297).

## A obra e seu conteúdo

Passemos a uma análise da estrutura da obra *De Fide* e de sua divisão. A obra está estruturada em duas partes – ou dois livros. O livro um inicia-se com uma carta dedicatória a sua irmã Florentina e oferece uma espécie de introdução. Lacoma (1961, p. 449) divide o livro um propriamente dito em outras duas partes, centradas na figura de Cristo: na primeira, “*trata de su natividad eterna y de la Trinidad*” e na segunda trata “*de su nacimiento de la Virgen y de su vida y obra redentora*”. No final, há um epílogo no qual “*se lamenta de la ceguedad de los judíos y hace una síntesis de las profecias mesianicas*”. No livro dois, Lacoma descreve um proêmio no qual “*habla de las profecias sobre el pueblo judío y el gentil*”. Em seguida divide o texto em duas partes: na primeira parte, Isidoro “*trata de la vocación de judíos y de gentiles a la fe, y ocupa los 18 primeros capítulos*”; na segunda, trata de provar “*que había de dar Dios una Ley Nueva, dice que la Antigua no hay que entenderla sólo en sentido histórico, sino también místico*”. O

livro conclui com um lamento de Isidoro, pela desventura “*del pueblo judío por su incredulidad*”. (LACOMA, 1961, p. 449)

De certa maneira concordamos com a divisão de Lacoma: o livro um expõe um tratado cristológico e uma detalhada descrição da paixão de Cristo e seus efeitos históricos. DIAZ Y DIAZ (2000, p.107) afirma: “[...] *el primer libro describe los dogmas cristianos preanunciados en el Antiguo Testamento [...]*” A ênfase em demonstrar a maldade judaica permeia toda essa parte, sendo as afirmações e conclusões, bastante semelhantes às suas obras exegéticas anteriores, em especial, a *Allegoriae*. As críticas feitas são todas ou quase todas retiradas dos livros proféticos do Antigo Testamento. Trata-se de combater os judeus usando os livros judaicos. Por quê? A razão deve ser analisada em dois focos diferentes: para os padres espanhóis, em especial para Isidoro, os preceitos do Antigo Testamento têm um caráter temporal, em razão de serem o anúncio e a preparação da Lei nova, do Novo Testamento (HERNANDEZ, 1970, p.118). A polêmica serve para questionar os judeus e para instruir os cristãos. A dúvida sobre o valor da Revelação e da Lei antiga surge espontaneamente em todos cristãos. Por isso é preciso demonstrar que tudo que consta nas Escrituras, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento, são palavras do mesmo Deus, sem que haja qualquer contradição. Segundo Hernandez (1970, p. 118), “*Como quiera que ambos testamentos no pueden contradecirse, pues son palabra del mismo y único Dios, la necesidad de una concordancia entre los pasajes de uno y otro que parecían oponerse se hacia siempre urgente*”.

O livro dois é um tratado polêmico em que Isidoro discute a escolha ou eleição dos gentios (ou a maneira isidoriana: “gentes”), a abolição da Lei antiga e a eficácia dos sacramentos como única via

de salvação para os seguidores das Escrituras. Diaz y Diaz (2000, p. 107) o descreve como: “[...] *el segundo trata de probar cómo la misión, las leyes y las ceremonias del pueblo hebreo habían sido abrogadas [...]*”. Centra seu fogo, de maneira concentrada em reduzir todas as crenças centrais do Judaísmo a meras antiguidades anacrônicas e superadas. Se focado sob uma ótica judaica tradicional, o Judaísmo se baseia num triângulo fundamental cujos vértices seriam o pacto (*Brit*), a lei (*Torá*) e os preceitos (*Mitzvot*). Esta não é uma divisão consensual, mas serve, de uma maneira generalizante, para a maioria dos agrupamentos religiosos judaicos, dissidentes e até à maioria dos movimentos religiosos judaicos dos últimos dois séculos. Partiremos desta concepção para mostrar como Isidoro tratou de atacar os pontos chaves da crença judaica.

O Pacto é consumado através da circuncisão, ou *Brit Milá*. Inúmeras leis baixo- imperiais combatiam o proselitismo judaico e proibiam a circuncisão (FELDMAN, 2001). O mesmo se deu nos reinos bárbaros que adotaram trechos da legislação romana para seus súditos recém dominados e romanizados (FELDMAN, 2002). Isidoro dedica um capítulo da obra a demonstrar sua ineficácia e sua substituição pelo batismo. Leis visigóticas emanadas dos concílios ou decretadas pelos reis tentaram coibir a expansão do proselitismo judaico.

A lei ‘antiga’, de acordo a Patrística, teria sido substituída pelo Novo Testamento e teria perdido sua razão de ser. Quanto aos preceitos ou *mitzvot* – uma enorme quantidade de rituais, festas e costumes que efetivariam a prática do Judaísmo no cotidiano –, Isidoro mostra sua ineficácia e sua superação através de leituras e interpretações alegóricas dos trechos do Antigo Testamento. Antes de analisarmos os temas, vale lembrar que, também nesta obra, Isidoro utiliza a

leitura alegórica. No livro dois, no vigésimo capítulo, Isidoro repete a sua técnica de exegese, e frisa a análise dos três sentidos: literal ou histórico (*historialiter*), um sentido místico (*mystico sensu*) também denominado moral (*moraliter*) e um sentido espiritual (*spiritualiter*).

*Quod legis scriptura non solum historialiter, sed etiam mystico sensu, id est, spiritualiter est, docet Dominus in Psalmis [...]*, (citando o Salmo 77, 1 e o Salmo 48, 5 para fortalecer sua opinião, ao frisar nos dois trechos a existência nos Salmos de parábolas e enigmas). Diz também: [...] *In similitudine enim et aenigmatie sentiuntur omnia legis; aenigma enim est obscura similitudo, per quam monetur homo ut cor suum acuat, et ad interiora intelligenda confugiat.* (Segue com prova dos Provérbios 22, 20 que fala de três maneiras pelas quais, o escritor expôs seu saber e sua moral. Isidoro entende como sendo os três sentidos do texto, fazendo uma leitura própria do texto) [...] *Dupliciter enim sentitur lex, ut prius secundum historiam, deinde secundum sacramentorum intelligentiam sentiatur. Tripliciter autem scribitur, dum non solum historialiter, vel mystice, sed etiam moraliter, quid unumquodque gerere debeat edocetur* (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 20, col. 528 C-D).

O *De Fide*, em nada difere das outras obras exegéticas de Isidoro, exceto pela polêmica direta, clara e precisa. Passemos a analisar alguns destes aspectos, de acordo a temas específicos.

## A polêmica anti-judaica de Isidoro de Sevilha: enfoques centrais

**1) Circuncisão:** No livro dois, no capítulo dezesseis, Isidoro discute a circuncisão, considerando-a um dos ritos e celebrações anulados (*celebrationes evacuata enuntiabo*). Admite que Cristo descenda

carnalmente de Abraão e que entre os primeiros hebreus e Jesus, transcorreriam muitos séculos. Como os hebreus estavam em contato com muitos povos (egípcios, assírios, babilônios, caldeus, de acordo a Isidoro) deveriam manter um sinal distintivo entre os membros do grupo e os demais. Conceitua utilizando-se do fato que durante os quarenta anos no deserto, após o Êxodo, as doze tribos não celebraram este ritual de passagem. Entende que vivendo ensimesmados e isolados no deserto do Sinai não precisassem fazer a circuncisão, pois não corriam o risco de se mesclar com outros povos. Ao entrar na Terra Santa, sob o comando de Josué, restabelecem o ritual que os distinguia dos povos de Canaã (JOSUÉ, c. 5, v. 2-6). Isso os preservaria puros até a chegada de Jesus, prometida por Deus à descendência de Abraão (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, V. 2, col. 525 A).

A partir da chegada de Cristo, estaria abolida a circuncisão da carne e ficava substituída pela amputação dos vícios (pecados) do coração de todas as gentes (gentios ou povos). Diz: “[...] *qui non jam per circumcisionem carnis, sed per amputationem vitiorum mindaret corda omnium gentiu.*” (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, V. 2, col. 525 A). Trata-se da mesma leitura que vários padres da Igreja conceituam e que opõe carnalidade e espiritualidade, num contexto de combate dos vícios. Os rituais judaicos estão sendo caracterizados como carnalidade, em todo o *De Fide*.

Para fundamentar suas opiniões, utiliza-se de um trecho do discurso em que Moisés se despede das doze tribos, no final dos quarenta anos de peregrinação no deserto. Moisés adverte o povo sobre os perigos do contato cultural com outros povos (denominados, no texto bíblico, como cananeus) e simbolicamente lembra que a circuncisão não pode ser a única maneira de se distinguir

dos povos com os quais os hebreus iriam contatar. Menciona então da circuncisão do coração. (DEUTERONÔMIO, c. 30, v.6). Para reforçar sua posição, Isidoro usa de um trecho de Jeremias (c. 4, v. 3-4), que também se refere à circuncisão do coração. Num contexto um pouco diferente, o profeta concita seus concidadãos a praticar o bem e atuar de acordo aos princípios e valores do pacto. Trata-se do período final do reino de Judá quando grassava a crise social e a luta dos profetas contra a idolatria atinge seu auge (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, v. 2-3, col. 525 B).

Baseando-se nestes trechos e através da sua leitura alegórica, o hispalense declara o envelhecimento da circuncisão e da lei (*a vetustate circumcissionis et legis*) e a sugestão da adesão ao Novo Testamento e à circuncisão do coração pela fé nos Evangelhos (*ET per fidem Evangelii cordis circumcissionem tenere*). (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, v. 3, col. 525 B).

E como pode ser feita a circuncisão do coração já que se trata de um órgão interno, que não pode ser cortado ou amputado? O símbolo alegórico é elaborado por Isidoro com uma sutil busca de trechos da Bíblia que justifiquem a sua substituição pelo batismo. E não faltam símbolos bíblicos sobre a água. O contexto geográfico da Terra Santa é o de uma região desértica aonde símbolos relacionados à água e à fertilidade e abundância do solo não são incomuns. O texto bíblico, tal como mais tarde o Alcorão, privilegia visões e profecias messiânicas, aonde a água simboliza, ora pureza, ora fertilidade. A preferência de Isidoro dirige-se a Isaías, o profeta que mais descreve e elabora profecias messiânicas. Num trecho em que prevê maravilhas para o futuro, afirma que não é preciso se olhar para coisas antigas (feitos memoráveis do passado), pois Deus fará irrigar o deserto de

uma maneira jamais vista (ISAÍAS, c. 43, v. 18-19). Isidoro entende que se trata de esquecer a Lei Antiga e de se criar uma nova forma de purificar através da água: o batismo. Nas suas palavras: que outra coisa significaria a purificação futura, senão o batismo? “*Quid ergo hoc indicabat, nisi baptismatis purificationem futuram?*” (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c. 16, v. 4, col. 525 c). No restante do trecho e em vários trechos do livro, Isidoro enfatiza a troca da circuncisão pelo batismo, e trata de fundamentá-lo com trechos do Antigo Testamento, geralmente através de trechos que falam de águas.

2) O pacto, a Lei e a eleição: Trata-se de um tema complexo, com diversos aspectos a serem analisados, razão pela qual tentaremos enfocá-los de uma maneira simples e clara. Isidoro procede à desconstrução do pacto, através de uma releitura alegórica de suas origens e objetivos, como em toda a sua obra exegética. O pacto foi selado com Abraão e seus descendentes. Na obra *De ortu et obitu*, Isidoro considera o primeiro patriarca como um cristão, ou seja, o pacto foi selado com cristãos e tendo como objetivo a vinda do Cristo (FELDMAN, 2005). Os judeus não entenderam as mensagens críticas dos profetas e foram punidos com o cativeiro da Babilônia (586-536), que encerrou o período do Primeiro Templo. O seu retorno a Sion (Jerusalém) foi uma nova chance dada aos hebreus, mas se encerrou com a vinda do Cristo e sua não aceitação pelos incrédulos judeus, que na sua maioria, não aceitaram como verdadeiro o “filho” de Deus. Nos primeiros capítulos do livro dois, do *De Fide*, Isidoro trata de destruir os fundamentos da Antiga Lei e da aliança dos hebreus ou judeus com Deus. Citando os salmos, considera David um profeta capaz de dar aos Salmos, um valor de profecia e poder construir alegorias.



Diz: “*David propheta testatur*” (o profeta David testemunha) (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.1, v.2, col. 499 C).

Através da palavra dos profetas e dos versos dos salmos argumenta que já se dera o chamado das gentes à fé (*de gentium credulitate loquendum est*), (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.1, v.1, col. 499 B) que seria o fundamento da Igreja e da expansão da fé cristã. Diz que os judeus deviam se envergonhar por querer um Deus particular ou exclusivo (*Deum sibi peculiariter defendentes*), (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.1, v.6, col. 500 C) se apossando de inúmeras profecias universalistas judaicas e as utilizando para provar que estas já previam o Cristianismo (universalista) e não se ajustam a um pequeno povo. As profecias universalistas, no entender de Isidoro, não se coadunam com o reinado de Davi e Salomão (*quo testimonium nec Salomoni congruit nec David*) (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.2, v.3, col. 503 C), quando os hebreus tiveram sua maior expansão territorial. No seu entender a crença universalista seria o Cristianismo: aberto às gentes e expandindo-se muito além de um reino ou região. As razões dessa situação se inserem na crença isidoriana de que os judeus não entendem as Escrituras, por realizar uma leitura carnal delas. Tratava-se de fundamentar a validade do Novo Testamento e mostrar que ele já estava previsto no Antigo Testamento.

Cita, para tal, um trecho da lei que fala de dois tipos de chuvas: uma antecipada e outra posterior, comparando-as à doutrina dos dois testamentos (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.23, v.1, col. 530 B). Adiante utiliza a citação para interpretar a existência no texto de uma alegoria que simboliza os dois testamentos. A descontextualização da realidade feita pelos exegetas cristãos, tais como Isidoro, ignora a aridez do Oriente médio, o regime de chuvas de Israel e a necessidade de ter

a “ajuda divina” para sobreviver, além de alegorizar a realidade em simbologias para reforçar a polêmica. Outro exemplo interessante é a utilização de um trecho de Jeremias que fala de uma nova aliança (*Brit Chadashá*=Novo Pacto) entre Deus e seu povo. O texto bíblico utiliza-se da diferenciação entre o pacto que Deus realizou ao sair do Egito e um novo pacto que deveria ser feito após o Exílio da Babilônia (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.14, v. 4, col. 521 A).

Convém observar o termo latino *foedus* (para contrapor o termo “pacto”) é usado, no texto, de forma relativamente anacrônica. Diz: “*foedus novum nom secundum pactum*”. Esse trecho se insere com certa dose de sentido literal, na reflexão isidoriana, pois utiliza, em hebraico, o termo que mais tarde será conferido ao Novo Testamento. Nele, Isidoro fundamenta sua interpretação em um texto que permite tal leitura, enfatizando que esse novo pacto seria o Novo Testamento e que este substitui o Antigo Testamento. No mesmo capítulo, apoiando-se em Isaías, afirma que chegou a nova profecia, que anulou a antiga. Baseado em Isaías (c. 42, v. 9), propõe a troca dos testamentos, considerando uma profecia que afirma que as profecias antigas se cumpriram, e as novas, que estão sendo anunciadas, se cumprirão no futuro: “*Quibus verbis et Vetus testamentum venisse declarat, et novum annuntiat, quod christiana aetate completum est*” (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.14, v. 3, col. 520 C).

Ao refutar a hipótese do antigo, ser mais honrado ou sacro, Isidoro entende que este foi derogado, tal como uma lei antiga é substituída por uma nova, mais atualizada e melhor relacionada com os novos contextos. Afirma que a ordem de chegada não determina a dignidade e o valor da lei, pois neste caso a nova anula as anteriores: “*Prima enim sunt, vetera novorum, sed ordine non dignitate unde*

*et pacta quae tempore posteriora sunt, evacuatis anterioribus, majora priorum habentur*” (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.14, v. 3, col. 520 C).

Os judeus se mantiveram atados à lei antiga e não reconheceram o Cristo. Essa incredulidade – termo usado por Isidoro (*incredulitas*) para denominar essa postura errada – já estava prevista nas críticas dos profetas ao povo. O contexto no qual os profetas escreveram não interessa à leitura alegórica de Isidoro, que entende que as críticas feitas no período do Primeiro Templo (entre os anos 960 e 586 a.C.) se adaptam ao período em que vivia. Críticas como as de Isaías ou Jeremias servem para os judeus incrédulos do período visigótico. Isaías (c. 6, v. 9-10) afirma que os judeus ouvem e não entendem, vêem e não acreditam; Jeremias (c. 5, v. 21-23), por sua vez, afirma que eles têm olhos e não vêem, têm ouvidos e não ouvem. Não enxergam a verdade e nem ouvem as evidências que comprovam a verdade da fé em Cristo e no Novo Testamento. Isidoro cita Jeremias, para desacreditar os sábios judeus que fazem a exegese judaica do texto (indiretamente está falando da Lei Oral), chama-os de mentirosos e enganadores diz que a sua escrita é enganosa. Agride e ironiza os sábios judeus: “*Vere mendacium operatus est stylus mendax Scribarum, confusi sunt sapientes, et perterriti et capti sunt*”. *Mendax* significa mentiroso, enganador. (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.6, v. 6, col. 511 C).

O destino judaico não é dos melhores. No mesmo trecho, prevê, baseado em Isaías (c. 65, v. 10-12), que aqueles que não se converterem serão destruídos a fio de espada (*numerabo vos gládio, et omnes in caede corruetis*) – o anúncio de um possível extermínio no final dos tempos. (ISIDORO, *De Fide*, L. 2, c.6, v. 8, col. 512 A)

Esses trechos deixam claro que, pela incredulidade judaica, Cristo, o pacto e a verdade passaram dos judeus para as gentes (gentios).


O título dos capítulos da segunda parte de *De Fide* dizem muito: o sexto diz que grande parte dos judeus não acreditou (*plurimi ex judaeorum populo non erant credituri*); o sétimo afirma que devido à incredulidade dos judeus, Cristo passaria às gentes (*ob incredulitatem Judaeorum Christus ad gentes erat transiturus*); o oitavo relata que, com a rejeição dos judeus, entraram as gentes (*Quia, projectis Judaeis, gentes introierunt*); e o nono nos relata que a derrota e a dispersão judaica como resultantes de seu pecado contra Cristo (*Judaei propter peccatum in Christum debellati atque dispersi sunt*). Esse resumo final condensa o destino judaico, por sua *incredulitas*.

Para encerrar, queremos usar uma alegoria bíblica reutilizada por Isidoro como símbolo da situação dos judeus: eles seriam a extremidade inferior (rabo), e as gentes ou Cristandade, a cabeça (Deuteronômio, c. 28, v. 44). O contexto da profecia se insere em uma das advertências de Moisés aos hebreus, antes de se despedir do povo que estava em vias de entrar na Terra Santa (Canaã). Moisés avisa que se os hebreus não obedecessem ao pacto e servissem deuses cananeus, seriam dominados pelos seus vizinhos, tornando-se a parte inferior (rabo). Se os judeus usam esta profecia para fazer uma bênção na Páscoa judaica (*Pessach*), Isidoro emprega-a para conceituar a mudança de situação: os judeus que eram a cabeça haviam se tornado o rabo.

## Considerações finais

Isidoro de Sevilha oferece-nos um exemplo de continuidade na ótica e na proposta de ação da Igreja, em relação aos “outros”, especificamente aos judeus. A Igreja desconsidera outras verdades, só

aceitando a sua visão oficial. A exegese do texto sagrado é um terreno de disputa religiosa, mas configura, no imaginário, uma espécie de campo de batalha. O belicismo e o simbolismo, na conceituação de Hilário Franco Jr. (1990) servem para entender a intensidade do conflito dos padres da Igreja, com seus dissidentes internos ou externos – neste caso, os judeus. Esses opositores, que são concorrentes à herança das Escrituras e à condição de beneficiários do pacto com Deus, devem ser combatidos até a eternidade (Juízo Final), já que sua conversão é condição *sine qua non*, para a redenção final. Não se pode oferecer mercê e nem tolerância com essa “carnalidade”.

*De Fide Catholica* se configura como uma variante das polêmicas antijudaicas comuns na Baixa Idade Média (Paris, Barcelona, Tortosa). Nesta, não há um interlocutor judeu: Isidoro pode desmanchar todo o edifício do Judaísmo e alçar a verdade cristã à categoria de absoluta. 

## Referências

### a) Documentação primária impressa

- ISIDORO de SEVILHA, **Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in vetus Testamentum**, PL, t. 83. Paris: c. 1855.
- ISIDORO DE SEVILHA, **De ortu et obitum patrum**: Vida y muerte de los santos. Introducción, edición crítica y traducción por C. C. Gómez. Paris: Societé d’Editions “Les Belles Lettres, 1985.
- ISIDORO DE SEVILHA, **Etimologias**. Tradução de J. Oroz Reta & E. A Marcos Casquero, introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

- ISIDORO DE SEVILHA, **De ecclesiasticis officiis**. PL t.83. Paris: c. 1855.
- ISIDORO DE SEVILHA, **De fide catholica ex veteri et novo testamento contra judaeos**. PL, t. 83. Paris: c. 1855 (*De fide*)
- ISIDORO DE SEVILHA: **Las Historias de los godos, vándalos y suevos**. Ed. C. Rodrigues Alonso, León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975. (Historias)
- ISIDORO DE SEVILHA Los tres libros de las “Sentencias” IN: **Santos padres españoles II**: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Introducciones, versión y notas de J. Campos Ruiz & I. Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.

### b) Obras de apoio

- ALBERT, Bat Sheva. **De fide catholica contra judaeos d’Isidore de Séville**: la polémique anti-judaïque dans l’Espagne du VIIe siècle. In: **Revue des études juives**, 141(1982), p. 289-316.
- ALDAMA, José A. de , Indicaciones de la cronologia de las obras de S. Isidoro. In: *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936.
- BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. 6.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.
- DIAZ y DIAZ, M. C. Escritores de la Península Ibérica, IN: **Patrologia IV**: del Concilio de Calcedonia (451) a Beda: Los padres latinos. Madrid: BAC, 2000.
- FELDMAN, Sergio Alberto. Exegese e alegoria: a concepção de mundo isidoriana através do texto bíblico. **Dimensões**, Vitória, v. 17, p. 133-149, 2005.

- FELDMAN, Sergio Alberto. **De civis romanii a nefariam sectam:** a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V), **Revista da SBPH**, Curitiba, SBPH, n. 21, 2001, p. 7-16.
- FELDMAN, Sergio Alberto. A Igreja e a “questão judaica”: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. **Boletim do CPA**. Campinas: Unicamp, v. 17, p. 131-154, 2004.
- FELDMAN, Sergio Alberto. Judeus, escravos e proselitismo na Espanha visigótica. IN: **História:** questões e debates. Curitiba: UFPR, ano 19, n.37, jul-dez 2002, p. 145-157.
- FELDMAN, Sergio Alberto. O projeto isidoriano: um currículo educacional numa era de transição. IN: FRANCO, Sebastião Pimentel. **História e educação: em busca da interdisciplinaridade**. Vitória: EDUFES; PPGHIS, 2006. (Coleção Rumos da História; 7)
- FELDMAN, Sergio Alberto. Isidoro de Sevilha e a desmontagem do Judaísmo In: **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**. Santana do Parnaíba: Solis, 2005 a, v.I, p. 341-352.
- FONTAINE, J. Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'exegese biblique. IN: FONTAINE, J. **Tradition et actualité chez Isidore de Séville**. Londres: Variorum Reprints, 1988.
- FRANCO JR., Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros:** feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.
- HERNÁNDEZ, Ramon. El problema de los judíos en los PP. Visigodos. In: **La Patrologia toledano visigoda: XXVII Semana Española de Teología** (1967). Madrid: C.S.I.C., 1970.
- LACOMA, Laureano Castán, San Isidoro de Sevilla, um apologista antijudaico. In: **Isidoriana**. Leon, 1961,
- MELAMED, Neir Natzliah. **A lei de Moisés**. 5. ed. São Paulo : Templo Israelita Ohel Yaacov, 1989.
- REYDELLET, M. La conception du souverain chez Isidore IN: **Isidoriana**. Leon: 1961.
- REYDELLET, M. **La royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Seville**. Roma: Ecole Française de Rome, 1981.
- ROTH, Norman. **Jews, Visigoths, and Muslims in medieval Spain:** cooperation and conflict. Leiden; New York; Koln: Brill, 1994.
- VIVES, Jose (Ed.). **Concilios visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona/Madrid: CSIC, 1963.

# Judaísmo e Cristianismo na Baixa Idade Média: demonizando os judeus e o Judaísmo

❧ MÓDULO 3 ❧



# Da santificação do nome divino ao libelo de sangue: interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas

## Introdução

Nossa intenção neste breve artigo é analisar a construção dos mitos antijudaicos no ocidente medieval cristão. Muitos destes mitos se tornaram crenças populares e seguem sendo difundidos, através de transmissão oral, escrita e até na internet. Na maior parte deles há uma associação dos judeus com sangue, crimes e pecados. Nosso recorte espacial e temporal é largo, e o delimitaremos de uma maneira que propicie a melhor compreensão do tema. Inicialmente falaremos das origens dos conceitos de sangue e pureza no Judaísmo e da consolidação de uma tradição, mas tendo como foco central o período das cruzadas, do final do século XI até meados do XIII e tendo como palco o ocidente medieval cristão, no assim chamado mundo

*ashkenazi*,<sup>154</sup> ou seja, Alemanha, França e Inglaterra atuais, que compunham o Império Germânico e os reinos da França e da Inglaterra.

No enfoque conceitual pretendemos fazer uso das percepções de Erving Gofman (1988) sobre a estigmatização, e as noções de pureza que foram desenvolvidas por Mary Douglas (1973).

## Pacto e revelação

Duas religiões milenares concorrem há dois mil anos, a uma mesma herança espiritual, cada qual se autodenominando herdeira de um pacto com Deus. A revelação divina contida na Bíblia é o principal motivo de um conflito que perdura há séculos e gerou antagonismos, ora através de polêmicas e debates, ora através de conversões

---

**154** *Ashkenaz* é um termo em hebraico que define a região da Alemanha atual, incluindo o norte da França. Os judeus que tem sua origem nesta região e migraram para o leste europeu (Polônia, Rússia e outros países) são denominados ashkenazim e utilizavam por séculos, um idioma judaico-alemão denominado idish.

forçadas, chacinas e violência. No eixo desta problemática se localizam divergências de caráter religioso, espaços de poder, e o direito de se definir como o verdadeiro Israel, o povo eleito por Deus e que estaria fadado a criar na terra, o reino deste mesmo Senhor, no final dos tempos. Uma rica herança espiritual unia e separava as duas crenças.

Uma das vertentes desta polêmica e concorrência das duas religiões é sob o ângulo da interpretação correta da revelação, denominada como Escrituras. O Judaísmo considera como canônico um conjunto que ele denomina *Tanach*, sigla que comporta diversos livros divididos em três blocos: Lei ou *Torá* contendo os cinco livros atribuídos a Moisés, que seriam o núcleo jurídico religioso do Judaísmo; Profetas, que contém uma diversidade de textos e livros, sendo alguns históricos e outros de profecias de iluminados que sucederam a Moisés; e um terceiro e último conjunto, denominado Escritos, que comporta uma variedade de textos, desde hinos religiosos, a narrativas diversas. Este conjunto que os judeus denominam *Tanach*, os cristãos consideram como sendo o Antigo ou Velho Testamento, uma espécie de prévia ou primeira etapa da Revelação que se consuma de maneira plena num segundo conjunto (GOLDBERG; RAYNER, 1989).

O Cristianismo aceita, de maneira relativa, o cânone do Antigo Testamento (AT), mas sobrepõe a este um conjunto denominado Novo Testamento (NT). Sua composição pode ser descrita em três partes principais: os Evangelhos ou narrativas dos apóstolos sobre a encarnação de Jesus Cristo e sua passagem na terra; as Epístolas que são discursos ou cartas escritas por alguns destes apóstolos, entre os quais se sobressai Paulo de Tarso; e o Apocalipse de João. A interpretação cristã das Escrituras induz ao fato que as profecias do AT se consumam no NT. Os eixos interpretativos nas duas religiões

convergem, no sentido de provar a verdade de cada religião, através da interpretação dos textos sacros. Há uma intensa concorrência a um legado espiritual.

Na origem de todos os conceitos e valores, a tendência é que se tenha como base algum elemento da revelação, mas a interpretação varia, de acordo a cada uma das religiões e no seio das mesmas, há algumas interpretações consideradas canônicas e oficiais, já algumas não são aceitas, sendo alocadas ao campo da heresia. O foco de nosso estudo, neste artigo é a estigmatização dos judeus, a partir da questão do sangue, para tanto comecemos por analisar de maneira sucinta, algumas linhas mestras: como era a situação sociopolítica das duas religiões no âmbito do mundo tardo antigo e medieval; e em seguida como era percebida a temática do sangue, em cada religião, para podermos compreender as situações de diálogo e de conflito que levaram a criação dos mitos medievais antijudaicos.

### **Cristianismo e judaísmo: relações no mundo antigo e medieval**

O Judaísmo e o Cristianismo são parte de uma mesma tradição e se separaram no final do mundo antigo. O Judaísmo sofrera preconceito de alguns setores intelectuais pagãos que consideravam suas práticas estranhas e condenavam entre outras coisas a circuncisão que comparavam à castração. Um único autor pagão acusa os judeus de crimes rituais: Apion, que foi contestado por Flavio Josefo. Ao que parece, Apion baseava-se em Demócrito. Por sua vez, na seqüência, o Cristianismo sofreu perseguições e foi estigmatizado no âmbito do Império Romano até o início do século IV. Os cristãos foram

acusados de ritos macabros, de uso de sacrifícios humanos em cerimônias religiosas, e em alguns momentos perseguidos pelo poder imperial, tal como no século III, por exemplo, sob Décio e Diocleciano. Neste período há muitos mártires cristãos que não apostasiam da sua fé e são supliciados, sendo a maioria canonizada, anos mais tarde. A reviravolta se dá com Constantino que outorga a condição de religião permitida e, gradualmente, associa o Cristianismo com os poderes imperiais, fato que se consolida com Teodósio, no final do mesmo século IV (SILVA, 2006).

O Judaísmo foi considerado, pelos romanos, desde o período da ocupação da Judéia por Pompeu, como uma “*religio licita*” de acordo ao pressuposto que as religiões tradicionais e já existentes na época da conquista eram toleradas, desde que seus seguidores respeitassem a ordem romana. Em grande parte dos casos, havia a inserção de um ou mais deuses romanos no panteão das cidades, mas no caso judaico o templo de Jerusalém foi preservado, não sendo colocada nele nenhuma imagem, mas em contraponto se faziam sacrifícios ou orações em prol de Roma ou do imperador, dependendo se fosse antes ou depois de 70 d. C, ano em que o templo foi destruído e nunca se reconstruiu. Conflitos com o Império ocorreram em 66-70, em 132-135 e outras vezes, mas salvo em breves momentos, não abalaram o estatuto judaico de religião estabelecida e permitida, ou seja, de “*religio licita*”. O caso do reinado de Adriano que proíbe a circuncisão e os ritos judaicos é pontual e configura uma exceção (BARON, 1968; FLANNERY, 1968).

O Cristianismo ao se aproximar do poder romano e se estabelecer como a religião dominante, a partir do século IV, teve de se adequar à tradição consolidada. Em consonância e com o apoio dos

imperadores conseguiu limitar parte dos direitos judaicos e exercer controle do proselitismo judaico. Ainda assim, manteve-se em essência o direito de existência e continuidade do Judaísmo, como *religio licita*. Esta combinação de direitos com inferiorização colocou a religião judaica, sob o status de grupo tolerado, mas paradoxalmente segregado, ou seja, poderia prosseguir existindo, nos domínios imperiais, agora cristianizados, mas numa condição de controle e restrições. O código teodosiano e o conjunto da legislação de Justiniano limitaram severamente as liberdades e direitos judaicos (DUBNOW, 1948; FELDMAN, 2001).

Os judeus não podiam exercer cargos públicos que permitissem ter poder sobre cristãos; não podiam ter escravos cristãos e posteriormente até mesmo escravos pagãos; suas sinagogas poderiam seguir funcionando, mas novas não poderiam ser erigidas, e se as existentes fossem maiores e mais suntuosas que as igrejas locais, deveriam se adequadas para não permitir a falsa impressão de se tratar do grupo dominante. As relações sociais de cristãos com judeus foram limitadas aos fiéis da Igreja, seja pela crítica e apelo dos assim denominados Padres da Igreja,<sup>155</sup> seja por legislação canônica nos concílios (FELDMAN, 2001). Um amplo aparato jurídico não conteria a realidade cotidiana. Um amplo aparato jurídico não conteria a realidade cotidiana. A tentativa de criar um cordão sanitário em torno do rebanho cristão, neste período não resultou efetiva, tal

---

**155** Padres da Igreja se refere a um amplo grupo de teólogos e pensadores da igreja que consolidaram a doutrina, os dogmas e deram ao Cristianismo sua forma que com pequenas mudanças se manteve através dos tempos. Há divergências na periodização, mas sua denominação se estende a liderança eclesial do final do século I até cerca do século VI ou VII.



como ressalta Katz (1983), num texto que rompe com a percepção do isolamento e distanciamento entre judeus e cristãos no medievo.

As relações entre judeus e cristãos do século IV até o século XI serão muitas vezes cordiais, casualmente tensas e em geral ocorrerão ao nível das relações econômicas e nos espaços urbanos que, todavia persistem. Isso não impede que haja diálogos religiosos, polêmicas e controvérsias, queixas de membros do clero aos monarcas, tais como as de Agobardo bispo de Lion (França) que questiona o rei carolíngio Luis o Pio, das liberdades judaicas e da intimidade entre os membros das duas religiões em pleno século IX (DAHAN, 1991). Nossa percepção é que nunca deixou de haver interações entre os dois grupos, o que explica as mútuas influências.

A Igreja segue legislando e tentando separar os dois grupos, mas na prática até os clérigos interagem com os judeus, nos mais diversos níveis. Isso não impede a propagação de percepções e valorizações negativas dos judeus pelos cristãos e vice versa. O deicídio, a não aceitação do caráter messiânico de Jesus, a cegueira judaica, a teimosia judaica, a ideia que Deus punira os judeus por sua maldade com o exílio e com a sua situação de inferioridade. Este paradoxo exigiria uma explicação, uma justificativa embasada, tanto no direito romano, quanto na exegese. O construtor desta concepção é um dos pilares da Cristandade: Agostinho.

O bispo de Hipona, já no começo do século V, e nos últimos momentos do Império Romano do ocidente, consolidara uma doutrina sobre a condição judaica que permite acomodar, seja tanto a visão romana de religião lícita, quanto a visão dos judeus como uma religião e um povo teimoso, cego e culpado pelo deicídio. Em seu “Tratado contra os judeus”, baseando-se em Paulo, Agostinho lembra que

Jesus e os apóstolos eram judeus; a *Torá* (Lei) lhes fora dada no Sinai; e se os judeus foram substituídos pelos gentios convertidos ao Cristianismo, ainda têm a chance de se arrepender e devem ser conclamados a fé em Cristo. Propõe que se pregue aos judeus com amor e misericórdia e sem violência (FREDRIKSEN, 2001).

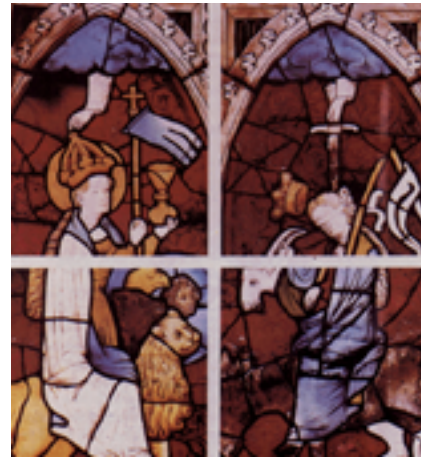


**FIGURA 6** A Igreja e a Sinagoga, Portal da entrada Sul da Catedral de Estrasburgo (por volta de 1230). Estas imagens são constantes nas catedrais góticas no medievo. Retratam a condição degradada dos judeus, simbolizados pela sinagoga. Em todo o ocidente medieval, até na Europa Central, se veem estas imagens da Igreja e da sinagoga.





**FIGURA 7** Esquerda. A Igreja e a Sinagoga. Vitral da Igreja de São João, Werben, Alemanha (cerca de 1414-1467).



**FIGURA 8** Direita. Igreja e Sinagoga. Vitral Elisabeth Church in Marburg, Germany. Sec. XIII.



Na perspectiva agostiniana, os judeus foram agraciados com a Revelação e com a encarnação do Filho em seu meio. Isso impede o hiponense de descartá-los de sua concepção de Redenção. A função judaica na história não se esgota mesmo com sua substituição pelo *Verus Israel*, ou verdadeiro Israel, que é a Igreja e o Cristianismo.

Agostinho aceita a tolerância imperial aos judeus por ser uma *religio licita*, mas concebe uma função para eles na sua teleologia: constrói o conceito de povo testemunha, uma reflexão teológica pela qual tenta resolver o enigma da sobrevivência judaica e, ao mesmo tempo, sua situação degradante que se manterá através do medievo (KRIEGEL, 2006). O período que vai de Agostinho até as cruzadas matiza o preconceito e atenua a condição segregada dos judeus, de uma forma que permite sua sobrevivência no ocidente medieval,

cumprindo funções que adéquam à teoria agostiniana com a inserção social e econômica dos judeus na sociedade medieval cristã.

Desta maneira os judeus ficam parcialmente separados, mas interagem na sociedade cristã, mesmo sendo vistos com reticências pelo clero e tendo um conjunto de restrições legais, periodicamente atenuado ou exacerbado. Não constatamos violência, na maior parte do tempo e salvo as conversões forçadas no reino visigótico de Toledo, e sob o merovíngio Dagoberto, não há apoio de autoridades para tais excessos e a doutrina agostiniana prevalece em geral. Chegamos assim à virada do primeiro milênio da era Cristã, período que antecede as cruzadas: o século XI. Voltemos agora nossos olhos para questões relativas ao sangue nas duas religiões, desde suas origens e sua aplicação no contexto medieval.

### Judaísmo, sangue, pureza e simbolismo

A construção das representações sobre as origens do Judaísmo tende a colocar o sangue na origem do pacto de Deus com Abraão e sua descendência. O início do diálogo do povo eleito com a divindade constrói-se através de um ritual de passagem: a circuncisão. Esta cerimônia é celebrada através da extirpação do prepúcio, ou seja, uma pequena cirurgia que causa um leve ferimento no órgão sexual, que gera um pequeno derramamento de sangue. A circuncisão de Abraão está descrita no livro do Gênesis (c.17, v. 24) assim como a de seus filhos, Ismael (c. 17, v. 25) e Isaac (c. 21, v. 5).<sup>156</sup>

<sup>156</sup> Ismael seria o primeiro árabe e, portanto não é presente na continuidade judaica e está relacionado com o islamismo.

Esta cerimônia se constituiu num marco de identidade coletiva dos judeus. Diferencia os circuncidados, dos povos com quem mantinham contato e deveria gerar certo distanciamento dos idólatras e politeístas do entorno em que viviam os judeus. Claramente delineava um ritual identitário coletivo que demarcava o sagrado e o profano e pretendia isolar os judeus de influências alienígenas que poderiam macular sua relação com Deus, e com as normas de conduta do povo eleito e da ética.

Tal separação não é efetiva e não se consolida. O isolamento dos dois grupos não tem embasamento na realidade, e mesmo no texto bíblico podemos perceber que havia interações, relações sociais, econômicas, sexuais e conjugais, seja com cananeus, moabitas e amonitas no período bíblico, e na seqüência com cristãos e pagãos helenizados na Antiguidade, e novamente adiante, com cristãos no mundo medieval, tanto oriental, quanto no ocidente cristão, espaço de nosso recorte analítico. Através dos tempos, os hebreus e mais tarde os judeus interagiram com os povos com os quais conviviam, miscigenando-se através de casamentos, ocorrendo trocas culturais e religiosas. A representação da pureza e da 'não miscigenação' não perde seu sentido pelo fato que na realidade havia contatos. Esta é a percepção dos judeus e de suas lideranças espirituais: deviam manter a pureza em todos os níveis. Os 'outros' eram politeístas, eram idólatras, comiam alimentos impuros, bebiam vinho utilizados em cultos pagãos e/ou idólatras, e tinham hábitos sexuais inadequados de acordo as normas judaicas. Nestes itens todos, o tema do sangue tem forte presença e simbologia.

Na Cristandade ocidental, no medievo as relações superam as proibições jurídicas. Há legislações que tentam isolar, seja da parte

dos líderes judeus, que os mesmos contatassem com não judeus, seja a vã tentativa da Igreja de impedir que judeus interajam com cristãos no ocidente medieval. O isolamento e a pureza e a não contaminação são ideais, que não estão embasados na realidade. Conforme a análise de Jacob Katz (1983, p. 9), as proibições eclesiásticas se repetem, ciclicamente e fazem eco ao fato que a Igreja não consegue isolar os judeus. Diz que os Padres da Igreja e a liderança clerical advertiam e proibiam contatos: "*Warnings not to mix freely, with Jews, and to desist from common meals and social intercourse [...]*" e que os historiadores frisam que a repetição destas proibições reflete que as barreiras não impediam os contatos, pois: "*[...] the frequent repetition of these ecclesiastical warnings indicates that such precepts were not much heeded by the Christian public*".<sup>157</sup>

O isolamento não é um fato, e a interação contínua exigiria, de ambos os lados, uma constante atenção, para manter, a identidade grupal, a coesão e evitar a apostasia de elementos de cada um dos lados. Para tanto, a pureza e o controle dos comportamentos individuais pelas lideranças dos respectivos grupos exigia a definição de critérios de inserção, ritos de passagem, regras de comportamento, tabus de diversos tipos, espaços e atividades considerados proibidos, tudo no sentido de manter a identidade grupal, a coesão e a continuidade. O tema do sangue se insere neste contexto. O nosso foco é identidade e pureza e como a polêmica cristã judaica criará estereótipos bilaterais e exorcizará a alteridade. Focar-nos-emos na construção de uma imagem negativa dos judeus, mas estamos cientes

157 Avisos para se não misturar livremente, com os judeus, e para desistir de refeições comuns e relações sociais [...] a freqüente repetição destas advertências eclesiásticas indica que tais preceitos não eram muito ouvidos pelo público cristão. [Tradução nossa]

que mesmo sendo minoria, os judeus não eram passivos e criaram seus mecanismos de estigmatização da maioria cristã, não sendo nossa intenção analisá-los neste breve e limitado trabalho.

## Reflexões e conceitos do sangue na tradição judaica

Na legislação mosaica contida no Pentateuco ou *Torá*, os cinco livros de Moisés, há muitas leis e regras relativas à temática do sangue. Uma delas é a definição da circuncisão como rito de passagem e definição da identidade dos membros do grupo. Outro ponto a ser analisado são as leis dietéticas largamente descritas e explicadas e que ressaltam aspectos da pureza alimentar. Há uma diversidade de temas e subtemas. Concisamente diríamos que podemos dividir em: a) alimentos permitidos e proibidos; b) separação de certos tipos de alimentos permitidos em refeições diferentes, tal como, “não mesclar carne com leite/derivados”, inclusive com o uso de utensílios distintos para manuseá-los; c) rígida separação dos alimentos puros e impuros, evitando contaminação dos alimentos permitidos; d) normas de abate dos animais permitidos ao consumo com detalhamento de regras rígidas, entre as quais o abate ritual, com instrumentos que propiciassem minorar o sofrimento do animal; e) retirar o sangue do animal; o mesmo sangue era visto como inadequado ao consumo, por isso se faziam lavagens, salgamento e manipulação das entranhas do animal. Nas entrelinhas de muitas destas normas estaria a questão do sangue. Não ingerir sangue é uma proibição rígida no Judaísmo e pode ser considerada uma vertente civilizatória, mas está imbricada em tabus e concepções que definem o conceito de que o sangue é a vida (KAUFMANN, 1989).

Na Bíblia e no Judaísmo rabínico por derivação, o sangue é definido como a vida orgânica do corpo. Se o sangue se esvai do corpo, este perde a estabilidade e define, morrendo. Sendo o sangue igual à vida, e esta pertencendo a Deus, não pode ser consumido como alimento. A rígida proibição do consumo do sangue aparece em muitos versículos do Pentateuco/*Torá* e contrasta com as acusações medievais, que enfatizam o consumo de sangue pelos judeus medievais. A centralidade da questão é evidente.

A partir do conjunto de leis dietéticas se criam normas derivadas que serão fator de separação dos judeus das populações em seu entorno, já que não podiam consumir alimentos que tivessem sangue e nem que fossem apenas contaminados por utensílios que tivessem sido tocados pelo sangue. Uma cozinha judaica tradicional deveria ter espaços, utensílios, e uma rígida assepsia que propiciassem a pureza dos alimentos. No Judaísmo bíblico e rabínico, as normas dietéticas são consideradas primordiais e seu desrespeito implicaria em pecado. A pureza espiritual começa pela boca: tudo que entra (comida e bebida) e tudo que sai (palavras e conversas) devem ser limpos e puros (KAUFMANN, 1989).

A análise do tema do sangue é bastante complexa. Recortando essa ampla temática, voltemos nosso olhar para a questão do sangue, sob o foco da sexualidade. As normas de pureza sexual no Judaísmo bíblico e talmúdico são definidas a partir de alguns pressupostos.

A sexualidade é sagrada e a reprodução é um mandamento divino: cresci e multiplicai-vos. Este mandamento implica na necessidade de definir termos e parâmetros da sexualidade e da conjugalidade. Os judeus são poligâmicos de acordo a Bíblia, e só adotam a monogamia no segundo milênio da era comum, ou seja, próximo ao

século XI, no espaço dominado pela Cristandade. No Islã poligâmico persiste a possibilidade de um homem judeu ter mais de uma esposa, dentro de certas regras e limitações. O adultério é rigidamente condenado: dois dos dez mandamentos mosaicos se direcionam ao propósito de impedir que se cometa o adultério ou até que se cobice a mulher do próximo. Trata-se de definir os controles sociais para evitar o pecado. Estes controles acabam sendo inseridos numa identidade coletiva.

Na Bíblia hebraica há uma hierarquia do pecado: o homicídio é a maior forma de “poluir” a comunidade e a terra. Segue-lhe a idolatria, que é um tema recorrente no texto bíblico. Num terceiro e muito importante lugar se aloca a pureza sexual. No livro do Levítico, no décimo sétimo capítulo, a proibição de comer sangue insere relações com a sexualidade pagã. No sétimo versículo, deste capítulo enfatiza que após os sacrifícios se prostituem ([...] *asher atem zonim achareihem*). Os cultos orgíacos eram comuns em algumas religiões orientais. O Judaísmo tem bastante receio destes cultos, pois através da sexualidade se chega à idolatria. Seriam dois pecados num ato apenas. O controle dos sacrifícios reflete questões hierárquicas e de poder sacerdotal, mas também ressalta o pavor da idolatria no texto veterotestamentário. E segue a ênfase em não comer sangue sob nenhuma hipótese, em vários versículos, deste capítulo, e em alguns próximos, volta a associar o sangue à vida. O sangue serve para expiar e para cultuar a Deus, através dos sacrifícios, já que este é o Senhor da vida. Um limite entre o sagrado e o profano se delineia e uma separação radical entre Israel e os povos se configura. O sangue é vida e o contato com este torna impura a pessoa, que deve se banhar e purificar após o contato com este (Levítico, 17 et alii).

A pureza das relações carnavais é um tema complexo e o abordaremos de maneira minimalista. Os judeus mantêm um discurso de pureza bastante rígido, mesmo havendo aspectos em que haja alguma flexibilidade. O adultério era comum na sociedade cristã da Idade Média, desde que as relações de poder fossem acatadas: nobres podiam amasiar plebéias; já as senhoras nobres deveriam ser protegidas e os transgressores severamente punidos, se as seduzissem (FELDMAN, 2008). Ainda que possa ter ocorrido adultério entre judeus, e que estes provavelmente fizessem uso de prostitutas cristãs, os judeus medievais acreditavam que seu comportamento sexual era mais puro que o meio circundante cristão. Isso não é passível de ser mensurado, mas se arraigou a percepção judaica do meio em que viviam, e constituía-se numa barreira interna do grupo.

As leis medievais legisladas pelas autoridades seculares e religiosas cristãs, que proibem o acesso dos judeus às prostitutas cristãs para evitar contaminá-las, podem evidenciar que possivelmente estes faziam uso das mesmas. Aqui o que nos interessa é auto-imagem de pureza. Os judeus percebiam na sociedade cristã o adultério a prostituição e a falta de normas de pureza conjugal nos ciclos menstruais das esposas. O contato com o sangue menstrual é motivo de muita preocupação para os judeus e gera cuidados e restrições de contato. A impureza menstrual é um grande tabu no Judaísmo.

Os cristãos não agem diferentemente: isolar seu rebanho e impedir “contágio”. Proíbem casamentos ou simples relações carnavais entre membros das duas religiões. No código teodosiano (sec. V), o receio destas relações se expressa, seja na proibição da conjugabilidade, seja na simples convivência social. Um exemplo seria o de Constâncio, imperador romano que legislou a separação dos casais

compostos por judeus e mulheres não judias, forçando a endogamia e impedindo os casamentos mistos e a provável conversão de mulheres não judias ao Judaísmo, em lei de 13 de agosto de 339 (CODEX THEODOSIANUS, XVI, 8, 6. In: MOMMSEN; MEYER, 1954). No período da alta Idade Média, tal posição das autoridades cristãs segue sendo enfatizada, por exemplo, no *Epitome Aegidii Breviarum* 3:7, no qual é mencionada a proibição do casamento entre judeus e cristãos: “[...] sejam homens cristãos com mulheres judias, sejam homens judeus com mulheres cristãs” (LINDER, 1997, p. 237)<sup>158</sup> Extrapolando nosso recorte espacial, o mesmo ocorre na península Ibérica, seja no reino visigótico de Toledo e séculos mais tarde, nas Sete Partidas, no século XIII. Afonso X, o rei Sábio proíbe até relações de judeus com prostitutas e entende estas situações como adultério, por que as mulheres cristãs, que não diferencia, entre honradas ou públicas, todas seriam “*espiritualmente esposas de Jesucristo por la razón de la fe del bautismo que recibieron en nombre de él*” (ALFONSO X, 1807: Part. VII, Tit.XXIV, Ley IX, p. 674. In: FELDMAN, 2009). O isolamento é comumente imposto aos dois grupos e é legislado com rigor, mesmo se supomos que não era respeitado de maneira absoluta na prática, pois se repete e agudiza a cada reedição. A sexualidade entre judeus e cristãos preocupa tanto aos rabinos, quanto ao clero. A pureza e a não contaminação são preocupações comuns.

Na conjugalidade sob a percepção rabínica há normas de pureza que têm sua base em leis bíblicas, mas que foram refletidas e normatizadas na Lei oral. O Talmude, em suas partes, analisa e desenvolve

---

**158** *Ut Iudeam non liceat habere Christianam nec Christiano Iudeam.* Lei que enfatiza a proibição ampla a todo tipo de conjugalidade.

um conjunto de leis de pureza sexual, nos quais há severos controles sobre o sangue e o esperma. O conjunto, que é denominado leis de *Nidah*, aparece em alguns tratados e é longamente analisado pelos sábios. A maior parte está baseada na Bíblia e o Levítico é a fonte de boa parte destas leis. O homem que tem uma poluição noturna está contaminado e deve se purificar (Levítico, 15). A mulher menstruada está impura e deve passar um sutil e minucioso processo de purificação, que inclui o banho ritual (*mikve*) e severos controles, antes de coabitar com seu esposo. Não há preocupação dos rabinos com o controle do prazer, que normalmente é considerado lícito entre cônjuges, mas com a pureza do corpo, na qual a presença de sangue e/ou do esperma é considerada um grave problema. Assim a menstruação é um tema sensível: o judeu não pode praticar sexo com sua esposa, se nela houver resquícios, mesmo minúsculos de sangue menstrual (Levítico, 15). A pureza é parte da prática da Lei e um símbolo do pacto com Deus nesta percepção. Há um verdadeiro tabu no Judaísmo rabínico no que tange a relações conjugais com a ‘mulher contaminada’. Os banhos rituais e diversos exames e cuidados são exigidos. A presença do sangue pode gerar uma relação impura e contaminar os cônjuges.

Há outras ocasiões, onde o pacto e o sangue são colocados juntos. Há um momento no deserto do Sinai, no Êxodo, em que ocorre uma narrativa singular. A multidão dos que saíram do Egito era bastante heterogênea. É muito provável que entre os hebreus, houvesse egípcios e outros elementos étnicos. Possivelmente no sentido de homogeneizar o grupo, se faz uma espécie de pacto. Este se insere após um ritual de sacrifícios, em que Moisés asperge metade do sangue de um sacrifício de touros, sobre os que ali contemplavam o ritual. Trata-se

da única vez em que Moisés atua como sacerdote e executa sacrifícios e do único ritual no qual se aspergiu sangue sobre os componentes das tribos, ali presentes (Êxodo, cap. 24, vers. 8). Esta celebração se configura como uma inserção do grupo, num pacto de sangue e será utilizada na exegese medieval judaica como um elemento de coesão grupal. Tanto a circuncisão, quanto a recordação deste trecho são contrapontos ao fim dos sacrifícios e a continuidade do pacto e da relação privilegiada de Deus com os judeus (BIALE, 2007).

Ainda no âmbito da construção identitária, o sangue tem relação com os sacrifícios no santuário de Jerusalém, tradição que se afirma remontar aos quarenta anos do deserto, no Êxodo do Egito. Os sacrifícios eram celebrados na maioria absoluta das religiões orientais, e especificamente no Judaísmo. O primeiro templo de Jerusalém erigido pelo rei Salomão se constitui num marco de referência aos judeus, mesmo depois de ter sido destruído pelos babilônios, reconstruído no retorno da Babilônia e novamente destruído, pelos romanos liderados por Tito (ano 70 da Era Comum). Normas de execução dos sacrifícios ocupam muitas páginas do Pentateuco e são longamente analisadas na *Mishná* e *Guemará* (que compõe o *Talmude*) em longas e minuciosas explicações.

Com a destruição do Templo os rabinos se viram diante da necessidade de encontrar marcos identitários adequados para manter a coesão grupal. Alguns disseram que a *tzedaká* (forma de caridade) e a hospitalidade seriam substitutos para os sacrifícios, mas a falta do simbolismo do sangue gerou a necessidade de frisar a centralidade da circuncisão, como rito de passagem e que o sangue que goteja a partir da extirpação do prepúcio do recém-nascido, substituiria o sangue dos sacrifícios. Não fica difícil adaptar os

versículos do Genesis e os diversos pactos de Abraão com Deus, para ressignificar a circuncisão.

O Cristianismo que surgia na mesma época se separa do Judaísmo, e adota na perspectiva paulina, uma mudança radical, abolindo o ritual de circuncisão. Este é substituído pelo batismo. O sangue de Cristo que se sacrificara pela humanidade, transcendia aos sacrifícios e a circuncisão. Na seqüência o Cristianismo debaterá longamente sobre a questão da Eucaristia e culminará na doutrina da transubstanciação, que se consolida apenas em 1215, no IV Concílio de Latrão. O sangue e o corpo de Cristo aparecem não só como um símbolo, mas efetivamente. Delineia-se aqui um conflito de símbolos e valores e um amplo e prolongado desentendimento entre as duas religiões. Voltemos nossos olhos sobre a polêmica cristã judaica.

### Reflexão sobre a polêmica judaica

Os judeus e os cristãos debatem e polemizam desde os primórdios da Era Comum. Como ambas as religiões competem sobre uma mesma herança e pelo monopólio da eleição, há um constante questionamento da alteridade, seja da parte dos judeus em relação aos cristãos, seja destes em relação a Judaísmo. Esta polêmica gerou interpretações do texto sagrado através da exegese. Esta se utilizou de modelos de leitura literal em algumas ocasiões, mas usualmente o método de análise era alegórico.

A exegese é bastante ampla, criativa e permite certo tipo de 'licença poética' que se distancia da realidade e não exige muita inserção no contexto do que está escrito. Chega por vezes a entrar num nível de distanciamento do texto e do contexto histórico e geográfico, que

pode se aproximar de um gênero ficcional completo. O exegeta não precisa de mais que algumas palavras e frases inseridas num versículo da Bíblia, para criar fatos, conceitos e provar verdades. Isto se dá em todas as religiões, e no nosso caso tanto no Judaísmo, quanto no Cristianismo. Este é o ponto inicial da criação dos mitos.

Outra percepção é a circularidade das ideias, analisadas por diversos autores, de quem faço uso, a partir da leitura de Guinzburg (1998). As camadas populares e iletradas ou semiletradas se apropriam de sermões e pregações do clero. O estamento social eclesial não é homogêneo: há níveis diversos, mas diríamos que temos alto e baixo clero, com percepções e saberes diferenciados. A visão dos judeus flui e se alterna, seja de cima para baixo, seja de baixo para cima, criando no lento movimento das 'longas durações', uma sedimentação de percepções dos judeus que tem, ora por base, as reflexões teológicas de Padres da Igreja ou teólogos com formação intelectual, com as visões das camadas populares sobre os judeus. Esta mistura é fermentada no cotidiano e pode ser vista como inofensiva num contexto de equilíbrio social, mas é um elemento bastante perigoso, quando e se há uma crise abalando o equilíbrio da sociedade.

O olhar da alteridade se consolida a partir de uma posição do grupo estabelecido. Cada um dos grupos vê o outro sob a perspectiva de seus valores, conceitos e padrões de reflexão. Os judeus vêem os cristãos com preconceito e os consideram politeístas por cultuarem um deus trino; vêem com ironia a imaculada concepção; e negam o caráter divino do Messias=Cristo, por não ser esta a linha de interpretação judaica, na qual o Messias é humano e não divino. Os cristãos percebem a alteridade judaica com muita desconfiança: receberam a Lei e o Messias no seio de seu povo, mas optaram por

crucificá-lo; são cegos e teimosos, ingratos e mesquinhos. E neste contexto receiam por sua malignidade: quem matou o filho de Deus, o que não pode fazer com suas criaturas? As polêmicas entre judeus e cristãos tem sido amplamente estudadas pelos eruditos como Gilbert Dahan (1991), por exemplo. Estes estudos demonstram que a interação ocorria e que cada grupo conhecia muito sobre o outro, já que havia o intuito de provar a verdade de seu lado, para converter o outro. Por outro lado, mostram também que há muitos mal entendidos e distorções na percepção da alteridade.

### Do milênio às cruzadas: santificação do nome divino

O ocidente medieval se transformou muito no entorno da passagem do primeiro milênio da era Cristã. A expectativa escatológica do Milênio gera certa tensão e o final do século X e todo o século XI se apresenta como um período de mudança. Em ambos os campos religiosos o fim dos tempos permeia o cotidiano e acentua a espiritualidade.

Na perspectiva cristã, os judeus são vistos, por diversos setores da sociedade como responsáveis pelo fracasso da segunda vinda de Jesus, seja no ano mil, seja em 1033. Sua teimosia e sua relutância em não se converter ao Cristianismo seria o motivo de não ter ocorrido o Juízo Final e o Milênio não ter se consumado. Esse olhar tem elementos da cultura clerical (superior) e da cultura popular (inferior). O processo de circularidade das ideias, que sempre existiu, se acentua nesse período. Um fluxo lento e contínuo de influências sobe e desce através da mídia dos iletrados: as pregações e as imagens.



Pregadores como Pedro o eremita, que tanta influência teve no movimento das cruzadas, instilam e exacerbam tendências antijudaicas por meio da pregação, provando que havia urgência de ações em prol da execução da vontade divina e da criação de condições para a segunda vinda de Cristo. Os pregadores mantêm uma forte ofensiva no intuito de converter os judeus, que se acentuará nos séculos seguintes. O século XI é o início de um processo que alterará a posição agostiniana e que culminará nos massacres do final desse século e ao largo do século XII.

As tensões se aguçam com o crescimento urbano e a concorrência entre comerciantes e artesãos judeus e cristãos. Os governantes locais queriam trazer os judeus às suas cidades para desenvolvê-las. Esse é o caso clássico de Rogério (Rudiger) bispo de Espira (Speyer), que oferece uma carta de direitos aos judeus para que venham habitar sua cidade (FALBEL, 2001, p. 46). Isso em 1084, apenas uma década antes da primeira cruzada. Os direitos de autonomia e os privilégios estão na carta de direitos outorgada aos judeus.

Isso é um dos argumentos em defesa de que o alto clero não era agudamente antijudaico, pois unia o desprezo e o receio da influência judaica com interesses no âmbito econômico e político. O crescimento traz no seu bojo a crise social e a tensão das transformações aguçam o choque entre certos setores, como o baixo clero e a pequena nobreza arruinada na sua relação com os judeus. Uma das razões da oposição aos judeus deve ter sido o ódio e a desconfiança pregada pela Igreja, mas outra que não pode ser esquecida é a de cunho socioeconômico. Percebemos que há uma mescla de razões difíceis de separar, tanto de ordem socioeconômica quanto de ordem religiosa e cultural.

O nosso foco não é socioeconômico e não envidaremos esforços em analisar estas perspectivas que certamente ajudariam a compreender outros motivos, além dos religiosos e espirituais. As cruzadas ocorrem num momento de crescimento demográfico e expansão econômica. O ódio aos judeus se contrapõe à proteção imperial e aos interesses dos bispos e dos senhores pelos valiosos serviços dos judeus e pelos impostos e taxas que estes pagavam. O que enfocaremos são as reações judaicas aos massacres e como isto influenciou na percepção dos judeus pela sociedade cristã no Império germânico e nos reinos da França e Inglaterra.

Falbel (2001) analisa as crônicas judaicas das cruzadas. Um fato inédito ocorre neste contexto: após a tradicional conclamação do papa Urbano II (1095), há níveis diversos de organização. Nobres se organizam para lutar e recuperar a Terra Santa. Em paralelo aos grandes nobres, turmas de camponeses, desocupados e marginais irrompem nas cidades, lideradas por pequenos nobres e incentivados pelo baixo clero e querem converter à força os judeus, afirmando que havia infiéis no ocidente cristão e se deveria ou convertê-los ou exterminá-los purificando a Cristandade. Há sério risco a integridade dos judeus, tanto no sentido econômico, quanto no sentido físico.

O alto clero não mancomunava com esta perspectiva de violência. Os bispos, na condição de senhores de terras e de cidades, têm nos judeus, um elemento fundamental para a economia dos bispados. A força da turba é maior que a vontade do episcopado e o grupo de 'pseudo cruzados' avança em direção às cidades, nas quais havia comunidades em toda a região da Renânia. Tentam atacar as cidades de Colônia e Mogúncia (Mainz). Neste momento há intervenção de alguns elementos, inclusive Pedro o Venerável que recebera ajuda em

alimentos dos judeus franceses e envia uma carta sugerindo clemência e ao mesmo tempo em que é paga uma propina e os cruzados não atacam nem a as cidades e nem os judeus (SCHWARZFUCHS, 2005).

Os cruzados mudam de direção e alguns pequenos nobres semi arruinados se colocam na liderança e investem sobre Espira (*Speyer*). O bispo local tenta concatenar um acordo ou algum tipo de defesa de “seus judeus”. O poder da massa é maior e começam a ocorrer ataques, nos quais se oferece aos judeus a opção da conversão. Por fim os cruzados tentam invadir a sinagoga local e são repelidos, mas começam a prender judeus nas redondezas e oferecem para eles a opção da conversão ou da morte. Uma mulher que caíra prisioneira se recusa a converter e inaugura a morte pela “santificação do nome divino” ou *Kidush haShem* (SCHWARZFUCHS, 2005).

Os judeus já precavidos dos riscos imediatamente optam pelo caminho do martírio. A maioria dos judeus, da região do oeste do Império Germânico, não aceita se converter e nem permite a seus familiares esta opção. Os cruzados se dirigem de cidade em cidade e colocam aos judeus a opção de conversão ou morte. Os judeus preferem geralmente a morte, mas se precaviam diante da possibilidade que crianças e mulheres fossem convertidas após a morte dos pais e/ou maridos. Os cruzados voltam a Colônia e Mogúncia e há uma profusão de sacrifícios e mortes. Repetem isto em muitas das cidades e os mártires se imolam após sacrificar sua família inteira.

A atitude é utilizar dos instrumentos de abate ritual de animais, e como se fosse um sacrifício no templo de Jerusalém (que já não existia há quase mil anos) executar um a um, todos os elementos da família e depois se auto imolar. Os números de sacrificados que Falbel considera são elevados: só em Mogúncia morreram mil e

trezentas pessoas, de acordo com o relato da crônica de rabi Salomão bar Sansão:

Agora não devemos tardar mais, pois os inimigos já estão se aproximando de nós. Apressemos-nos e sacrifiquemo-nos como holocausto a Deus. E todo aquele que tiver uma faca examine-a e verifique para que não esteja com falhas, e degole-nos para que santifiquemos o Nome de Deus, o Eterno, depois degole-se a si mesmo, pela sua própria garganta, ou enterre a faca em seu próprio abdômen [...]. E muitas pessoas tomaram coragem e sacrificaram suas esposas e filhos. (RABI SALOMÃO BAR SANSÃO, Crônica, In FALBEL, 2001, p. 84)

A crônica de Eliezer bar Nathan confirma, dizendo que:

Mulheres, tomadas de coragem, sacrificaram seu filhos e filhas. E também pessoas mais frágeis criaram coragem, sacrificaram seus filhos e filhas e a si mesmos. A delicada e bela mãe sacrificou a criança de sua alegria. (RABI ELIEZER BAR NATHAN, Crônica, In FALBEL, 2001, p. 129)

A auto imolação e o sacrifício coletivo chocaram até os saqueadores e esta tragédia pode ser vista de múltiplas maneiras. Uma das vertentes explicativas, diz que havia uma expectativa messiânica muito forte, tanto do lado cristão com o Milênio que não se consumara, quanto do lado judaico. Os que foram sacrificados neste contexto estavam sendo imolados como mártires da fé e seriam redimidos na era messiânica que se aproximava. Alguns autores acreditam que esta atitude tem íntima relação com a acusação de

crime ritual, que se iniciará em meados do século seguinte (YUVAL, 2006). As razões seriam entre outras: os judeus não se apiedavam de suas próprias crianças e as sacrificavam; os judeus não temiam se imolar em prol de suas crenças. Voltaremos a esta reflexão no trecho final deste artigo.

O termo utilizado pelos cronistas judeus que relataram os fatos nas décadas posteriores foi santificação do nome divino em hebraico *Kidush haShem*. Este termo não seria uma expressão nova. Macco-by (1984/1985, p. 31) reflete e explica que o termo se referia à pureza sacerdotal e começa a ser desenvolvido no livro do Levítico, no código sacerdotal que define questões de pureza e as condições pelas quais os que adentravam os recintos sagrados, seja do tabernáculo, no deserto ou no período dos Juízes, seja do templo de Salomão. As regras são rígidas e as proibições sejam de limpeza física (nenhum resquício de sangue e nem de esperma), sejam de limpeza espiritual que exigia valores morais elevados, dedicação a Deus e pleno respeito a sua Lei. O autor explica que os místicos já haviam aplicados estes conceitos e os ampliados para transcender a condição terrena e ainda em vida poder ascender aos níveis elevados dos “*eichalot*” os palácios que se elevam de cima para baixo na direção do Criador e de sua corte celestial. Diz: “[...] *To enter the heavenly palaces, the mystic had to be in a even purer state then to enter the earthly Temple*” (MACCOBY, 1984/1985, p. 31).<sup>159</sup>

A adequação do conceito ao momento analisado é complexa, mas percebemos que há uma tensão dialética entre as duas religiões: o

---

**159** Para entrar nos palácios celestiais, o místico deveria estar num estado de pureza, ainda superior, do que para entrar no Templo terreno. (Tradução nossa)

Cristianismo está em ascensão, o Papa superava o Imperador e o Judaísmo segue sendo acuado e pressionado. Os judeus no Império e nos reinos do norte da Europa eram moderadamente integrados nas sociedades, que os cercavam. A resistência dos judeus é um ato que integra uma fé plena e uma identidade em desespero diante da pressão. Isso mudava os padrões até então estabelecidos.

Os discursos que serão construídos a partir desta tragédia são opostos. A condição tradicional de mártires que era parte do modelo cristão de santidade, e que fora intensa nos séculos de confronto com o Império Romano, especialmente sob os imperadores do século III, tais como Décio e Diocleciano (SILVA, 2006), passava agora aos judeus. Os novos mártires eram os teimosos, cegos e incrédulos judeus. Os judeus que sobrevivem e assistem a resistência e a tenacidade dos que se autoimolam elaboram uma representação deste sacrifício e constroem uma aura de pureza e santidade em torno de sua comunidade, como um mecanismo de resistência.

O que se lê e se percebe nas entrelinhas das crônicas é uma frágil condição judaica. Há tanto uma mortandade enorme, quanto elementos que assustados com a violência, optam pela apostasia e abandonam, mesmo se não convencidos, a fé de seus ancestrais. A documentação rabínica mostra que mesmo não havendo uma conversão em massa como virá a ocorrer, na Península Ibérica em 1391 e durante o século XV, há uma porcentagem, não desprezível de convertidos. Katz (1961/1983) aponta que os rabinos legislam para evitar dificuldades aos que tivessem se convertido e optassem por retornar ao Judaísmo quando o Imperador germânico Enrique IV em longa contenda com os papas (ou antipapas), que neste momento seria

Clemente III, abriu esta opção em 1098 contrariando a Igreja que considerava o batismo irreversível (SCHWARZFUCHS, 2005).

Katz (1961/1983) diz entre outras afirmações que, de acordo a maioria dos rabinos do período, o batizado à força seguia sendo judeu, mesmo se ‘contaminado’, como se fosse um judeu pecador que por seu batismo, não perderia a sua identidade e nem sua condição judaica. Resistir de todas as maneiras e sacralizar cada gota de sangue vertido, como foi feita nas crônicas faz da escrita da história, um mecanismo de resistência. Isso também ocorre nas elegias e orações feitas pelos que sobrevivem em homenagem aos mártires.

Nos trechos bíblicos do quase sacrifício de Isaac (Genesis, c. 22) e no do sacrifício da filha de Jefté (Juízes, cap. 11) em toda a legislação talmúdica está claro que o Judaísmo não aceitava sacrifícios humanos, nem de judeus e nem de não judeus. No período analisado surge uma nova atitude que contradiz toda a tradição judaica e não tem embasamento na Lei. O pacto entre Deus e o povo eleito era para ser honrado e ele definia a negação de sacrifícios humanos. No momento das cruzadas há uma mudança drástica de atitude.

Maccoby (1984/1985) reflete que há diversas percepções desta novidade. Há na resistência à conversão uma sacralidade que perpassa todos os valores elevados da religião. O sangue do pacto que era vertido na circuncisão poderia agora ser vertido em honra de Deus, apesar das leis que sugeriam que a vida transcende a tudo. As situações que gerariam exceções ao princípio que a vida precede como valor máximo seriam: a) para evitar cometer crimes sexuais, tais como o incesto; b) para não cometer homicídio contra pessoas inocentes; c) para não idolatrar. Nestes casos era preferível morrer, pelas mãos de algozes, pela pureza da fé e pela unidade de Deus. O caso estudado

se insere na terceira categoria: romper com o pacto e servir outra religião seria um caso de idolatria na percepção dos judeus.

Numa categorização definida por Maccoby (1988/1989) percebemos que há níveis de construção neste contexto: 1) Os mandamentos divinos são parte de um pacto que deve ser obedecido pelos fiéis, e desobedecê-los, configuraria um crime de lesa majestade; 2) os judeus seriam o povo eleito e uma coletividade de sacerdotes pura, que se contaminada geraria uma sensação de descrédito no Deus verdadeiro, portanto seria melhor morrer pela fé; 3) no nível superior estaria o próprio sentido da história, na percepção religiosa judaica, pois a moral religiosa e a pureza do corpo de fiéis eram o pilar do mundo, e negá-los aceitando a conversão era negar o sentido da existência do mundo. O amor ao próximo e os valores morais eram importantes no Judaísmo medieval, mas o amor a Deus o superava em importância e não nega-lo numa situação extrema, na qual se trocava a vida pela apostasia, era morrer mantendo a sacralidade do povo e de sua relação com Deus.

Oposto a percepção de Maccoby temos outro pesquisador israelense e egresso de um meio tradicional ortodoxo que numa polêmica análise ousou negar a atitude dos judeus que se imolaram, como um simples martírio e um gesto de resistência. Israel Jacob Yuval (2006) escreveu em hebraico e posteriormente traduziu em inglês e francês uma obra que gerou críticas e discussões. Em resumo para ele, o *Kidush haShem*, não era apenas um mecanismo de identidade e de resistência, para impedir conversões forçadas, mas continha também um forte ressentimento contra os ‘não judeus’, leia-se os cristãos que oprimiam os judeus.

Os judeus, segundo Yuval, numa percepção messiânica e escatológica, estavam provocando ou conclamando a intervenção divina, que viria acudir seu povo, diante do derramamento do sangue de seus mártires e apressaria o tempo do envio do Messias. Assim os judeus se ‘vingariam’ de seus opressores cristãos e suscitariam a redenção, deixando de ser vítimas passivas dos dominadores e invertendo as posições (2006).

O ódio aos opressores, segundo as análises de Yuval, é percebido, seja nas crônicas dos massacres, seja nas elegias fúnebres (*kinot*) ou nas orações que são criadas neste período, seja nos comentários rabínicos. Há uma forte concorrência entre as duas religiões que interagem, ora de maneira pacífica, ora como nesta vez, de maneira tensa. O povo eleito teria sua condição restaurada e pelo mérito do sangue vertido, obteria a redenção e a chegada do ‘verdadeiro Messias’. Yuval (2006) não nega o martírio e nem a situação difícil dos judeus neste período, mas reinterpreta a sua motivação e seu significado. O ódio e a vingança são motivadores deste sacrifício coletivo.

Yuval percebe as interações entre as duas religiões e como estas se influenciam mutuamente. Não considera que havia uma separação entre elas e ampliando as teses de Katz (1983) percebe que há conhecimento das teses da outra religião e respostas são inseridas nas tradições de cada uma delas visando neutralizar as teses da outra.

Percebemos que há outros aspectos a analisar. A inversão de posições a nosso ver gera preocupação dos cristãos. Os judeus passam a ocupar a posição de mártires e vítimas dos poderosos. A Igreja estava no auge da assim denominada reforma Gregoriana e se encaminhava para um período de auge político no qual as dissidências ou a

alteridade seriam devidamente cerceadas ou controladas, a partir do III e IV concílios lateranenses.

A condição de mártires dos judeus, na percepção cristã, era preocupante. Há uma inversão de posições. Yuval sugere que há apropriações bilaterais. Os símbolos do ‘outro’ são reinventados e reconstruídos de maneira a se apropriar deles e neutralizar o símbolo do oponente. Primeiro retirar a santidade dos símbolos e depois os reconstruir dentro de sua própria religião: “[...] *to adopt the Christian language and to ‘Judaize’ it, as if to say, ‘ours is greater than yours’ thereby to expropriate and take control of the opponent’s symbols [...]*” (YUVAL, 2005, p. 203).<sup>160</sup>

A internalização da sua condição de mártires é percebida quase um século depois na terceira cruzada, quando nas ilhas Britânicas ocorrem novos ataques aos judeus, principalmente em York. Goldin analisa este momento e conclui que a motivação dos que atacavam era ‘limpeza de arquivo’, ou seja, recolher e destruir documentos e promissórias assinadas com os judeus e não pagar suas dívidas. Faz uso da crônica de William de Newburg que enfatiza que o movimento era liderado e composto por nobres endividados com os judeus e que queriam se livrar das dívidas. Isso não impediu que os judeus realizassem os seus rituais de santificação do nome divino e coletivamente matassem suas famílias, queimassem seus bens e se matassem (GOLDIN, 2008).

Goldin também compreende, como nós, que não havia campanhas de conversão dos judeus. Havia iniciativas de elementos ou de

---

**160** “[...] adotar a linguagem cristã e ‘judaizá-la’, tal como se dissesse que ‘o nosso é maior que o vosso’, assim expropriando e tomando posse dos símbolos do oponente”. [Tradução nossa]

pequenos grupos. A percepção teológica cristã ainda era de embaçamento agostiniano e nesta os judeus se converteriam no final dos tempos, mesmo se não fossem todos, pelo menos um número elevado o faria. Campanhas de conversão se iniciariam com Inocêncio III, na virada do século XII para o século XIII, tendo os mendicantes como o grupo que envidou esforços neste âmbito (GRAYZEL, 1966). O século XI e a maior parte do XII a política papal envidou esforços para proteger os judeus da violência e dos massacres (FELDMAN, 2012). Esta não foi a percepção dos judeus. As crônicas e os comentários dos rabinos revelam uma percepção de uma forte campanha para converter os judeus, que emanaria da cúpula da Igreja. Seria algo organizado e não espontâneo. Daí o desespero em resistir e morrer pela santificação do nome divino. Era um momento transcendente e escatológico.

### **D** crime ritual e os mitos antijudaicos

No século XII, ainda no período das cruzadas, começam a aparecer acusações de crime ritual. Crime ritual seria o sacrifício de cristãos, por judeus para celebrar um rito, seja imolação pura e simples, seja a utilização de sangue para magia, e principalmente para fabricar pães ázimos (*matzot*). Como sugerimos amplamente no texto, os judeus têm repúdio ao sangue e nas leis dietéticas elaboram normas de abate de animais para consumo de sua carne, nas quais se retira o sangue do mesmo. A proibição de consumo de sangue é rígida no Judaísmo.

Alguns papas advertiram para este fato e mostraram as leis bíblicas, mas a compreensão popular e as pregações do baixo clero se propagam. Para os judeus, o simples contato com o sangue

menstrual, mesmo se for da própria esposa, é um contágio grave. A *mikve*<sup>161</sup> é obrigatória à mulher após o ciclo menstrual e ao homem após a ejaculação, seja numa relação, seja numa poluição noturna. Sangue e esperma se assemelham na percepção medieval, seja judaica ou cristã. O sangue não pode ser consumido e nem se pode tocá-lo, de acordo ao Judaísmo. Comer sangue é o oposto de toda a Lei judaica: nega a *Torá* e a essência do Judaísmo. Criar este mito é uma inversão medieval cristã.

O crime ritual aparece no reino da Inglaterra na metade do século XII. O primeiro é declarado como tendo ocorrido em Norwich em 1144, sendo a vítima, que nunca foi encontrada, canonizada: Guilherme de Norwich é santificado e tem uma crônica medieval em seu nome. O *“The life and passion of S. William of Norwich”*, tende a recomçar a criar mártires cristãos. Os crimes rituais não cessaram de ser denunciados e sempre havia graves falhas jurídicas, faltas de provas, denúncias forjadas e réus devidamente torturados.

Moore (2007, p. 34), analisando a documentação e a crônica, entende que há uma construção realizada posteriormente. A morte de William é analisada pelo xerife (sheriff) de Norwich que apesar das alegações da mãe e do tio de William que o jovem havia sido torturado e assassinado pelos judeus, não encontra evidências e não os responsabiliza. Seis anos mais tarde um novo xerife é eleito e revê o caso, pois há inúmeros depoimentos de milagres. O culto de William gerou seguidores e muitas obras de arte religiosa e referências em obras posteriores.

---

161 Banho ritual de purificação.

Este tipo de acusações já havia sido feito aos judeus por Demócrito um escritor helenizado que declarou que os judeus aprisionavam um gentio e o mantinham por sete anos num claustro no templo de Jerusalém, após o que o sacrificavam a seu Deus. Apion, que já citamos manteve o conteúdo, mas reduziu o tempo para um ano (TRACHTENBERG, 2001). O mito foi repassado aos cristãos por intelectuais pagãos nos séculos I a III. Usualmente se costuma demonizar a alteridade e se outorgar ao 'outro' uma gama de defeitos e malignidade que o aproxima de demônios. Por isso nossas reflexões seriam no sentido de entender a construção desta representação sobre os judeus e não analisar juridicamente os fatos e a inveracidade dos juízos e provas.

Yuval considera que há uma íntima relação entre o martírio judaico na primeira cruzada com a acusação que ocorre algumas décadas depois. A diferença para ele seria que num caso os judeus abatem seus próprios filhos e noutro os filhos de cristãos. Sendo um inimigo tão radical dos cristãos, que sacrifica seus próprios filhos para fazer mal ao adversário, o que não faria com os filhos deste? Diz Yuval (2006, p. 164): *“The only difference between the ritual murder libel and martyrdom lies in the question of whom the Jews kill: their own children or those of the Christian”*.<sup>162</sup>

Yuval considera que há uma inversão do martírio que o torna uma prova da absoluta disposição judaica de combater a Cristianidade a todo custo, mesmo se for a morte de seus entes queridos. Já o crime ritual seria uma espécie de vingança escatológica, a partir

da percepção exegética cristã. Para Yuval estas inversões também consolidam outras percepções bilaterais da maldade do 'outro', para ambos os lados.



**FIGURA 9** Um desenho que ilustra um caso de acusação de crime ritual, de origem germânica. Martyrdom of Simon of Trent (martírio de Simão de Trento, entalhe ou talvez xilogravura) - Crônica de Nuremberg (Sacro Império Germânico Alemanha atual), 1493.



<sup>162</sup> A única diferença entre o libelo de crime ritual e o martírio está na questão de quem os judeus matam: seus próprios filhos ou aqueles do cristão. (Tradução nossa)



**FIGURA 10** Associação dos judeus e do crime ritual com os demônios. Um judeu praticando crime ritual e envenenando um poço, woodcut (entalhe ou xilogravura) de Pierre Boaistuau, "Histoires prodigieuses". Paris, 1560, p. 29.



**FIGURA 11** Punição a um grupo de judeus associados a uma acusação de crime ritual. Queima dos judeus de Trento (Itália), possível entalhe ou xilogravura, 1475. Está associado à acusação de crime ritual da vítima denominada Simão de Trento, na mesma data.

**FIGURA 12** Crianças cristãs sendo sangradas por judeus num pretenso caso de "crime ritual".



Bennett Gillian (2005) considera que o criador do mito seria o cronista clerical William de Monmouth, um monge de Norwich que deu continuidade a um processo mal elaborado, que analisou a morte do jovem William em 1144. O autor considera a 'estória', uma lenda perfeita, sob a ótica do folclore. Apresenta os eventos com confiança total e sem provas ou fontes, e de maneira 'estranha' foi aceita como



história. A lenda obscureceu outras fontes possíveis que não sobreviveram, daí o imaginário ser construído como realidade.

Jeffrey Cohen (2004) analisa a narrativa através da perspectiva da construção de identidades nas ilhas Britânicas assoladas por mais uma invasão. Depois da irrupção dos anglos, saxões e jutos no período tardo antigo; dos dinamarqueses na alta idade Média, vemos a invasão normanda em 1066 criar uma divisão e certo conflito entre os invasores e os locais. O lento processo de aproximação e de amalgamento entre normandos e bretões foi bastante romanceado em obras do romantismo do século XIX, como as de sir Walter Scott, ou através de personagens literários como Robin Hood. De acordo



a Cohen há na obra de Monmouth a construção de uma alteridade judaica para propiciar a construção de uma identidade inglesa.

O mártir de Norwich se insere numa cadeia de representações que após a expulsão dos judeus em 1290, se voltou para a elaboração de outras alteridades, como a dos escoceses ou dos irlandeses que seriam ora não civilizados, ora mal cristianizados, ajudando a gerar a definição de uma identidade inglesa. Cohen (2004, p. 28) afirma que o mártir ajuda a suturar a feridas da conquista normanda, com sua origem bretã e seu nome normando e se torna um santo venerado neste período. Catalisa através de sua veneração a diversidade cultural e étnica dos grupos locais com os invasores.

A acusação de crime ritual ou libelo de sangue se expandiu para o continente imediatamente. Moore (2007, p. 35) calcula que no medievo houve pelos menos uma centena e meia de casos de acusações, quase todos resultando em punições e morte dos judeus. O autor cita Wurzburg (1147) no Império germânico; Blois (região do Loire, França em 1171) na qual cerca de trinta e um judeus foram enforcados pelo conde local; o rei francês Filipe Augusto executa oitenta judeus em 1191 em Bray sur Seine.

O libelo de sangue se espalha e mantém-se na Europa apesar de que papas o negassem e insistissem que os judeus tinham repúdio ao consumo de sangue e o imperador Frederico II, inimigo do papado, fizesse inquéritos e estudos e apanhasse que isto era uma falsidade. O último caso de libelo de sangue levado a tribunal foi na Rússia Czarista no final do século XIX, o chamado caso Beilis em que após mandar o acusado à prisão, acabou por inocentá-lo quando o verdadeiro criminoso foi encontrado e confessou. Um fenômeno de longa duração que se manteve entre o ocidente e o oriente europeu por quase um milênio.

## A guiza de reflexões finais

As percepções de cada um dos lados diante destes fatos e destas acusações são diferentes. A maior parte dos cristãos compreende que os judeus eram cruéis, visto terem sacrificados seus filhos com as próprias mãos para que não caíssem em mãos de cristãos e pudessem ser integrados na fé verdadeira. São, portanto cegos, teimosos, deicidas, ou seja, insensíveis, seja com o Cristo, seja com seus entes queridos. Poderiam com certeza estar assassinando crianças inocentes que caíssem em suas mãos. O libelo de sangue encontrava uma justificativa aparentemente racional.

Deste ponto em diante há uma acumulo de acusações que direcionam a cultura popular, na crença de que os judeus seriam demoníacos e estariam no campo do mal. Viviam no seio da Cristandade, para solapá-la de dentro. O mito da conspiração terá uma lenta sedimentação e servirá para que a cultura clerical, superior e erudita, aos poucos a ampliasse e construísse uma explicação ampla e geral para a decadência da Igreja no século XIV, quando ocorre o grande cisma, o cativo de Avignon e papas e antipapas concorrem ao trono pontifício e dividem a Cristandade ocidental (DELUMEAU, 1989). De quem seria a culpa? Do demônio e de suas hostes: hereges, leprosos, bruxas e infiéis, dentre os quais os judeus se sobressaem. Assim as crenças e mitos originados da cultura popular 'ascendem' para a cultura clerical.

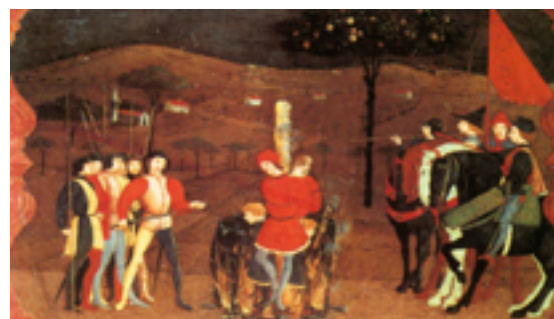
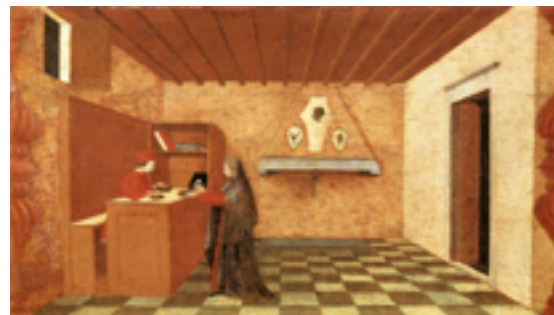


**FIGURA 13** Profanação da hóstia em Sternberg, entalhe ou xilogravura, 1492. Matheus Brandis (Lubeck, Alemanha atual), c. 1492 e também Simão Koch (Magdeburgo, Alemanha atual em c. 1493)

A percepção judaica do libelo de sangue é inserida no contexto do martírio e da tensa relação que se constrói a partir das cruzadas entre as duas religiões. Apesar dos esforços papais em evitar os mitos e negar as acusações, as crenças acabam por se inserir no corpo eclesástico, de baixo para cima e contaminam as mentes de teólogos. Isso é um lento processo que só se consolida depois de cerca de um século. O libelo é o começo dele, mas a continuidade criará novas representações e novas acusações.

Diante da tolerância de Agostinho de Hipona e da postura moderada de um militante Bernardo de Clairvaux, aparecerão os dominicanos. Cumprindo com a sua função, ironicamente denominada como sendo os 'cães do Senhor', são ferrenhos adversários, seja dos hereges, seja dos judeus do século XIII em diante. Isso coloca os judeus na defensiva e percebendo as acusações como um plano global de conversão, fato que só se torna perceptível a partir de Inocêncio III. O libelo é motivo de violentas acusações que se ampliam com a acusação de profanação das hóstias e que criam um clima de terror para os judeus sob os domínios da cristandade ocidental.

A percepção dos poderes do sangue será motivo de novos estudos, neste contexto medieval, mas a necessidade do sangue pelos judeus era explicitada de maneira mística por alguns pensadores medievais. Em virtude do deicídio, os judeus vertiam sangue através de hemorróidas, numa espécie de menstruação masculina, que tornava os judeus não só culpados do deicídio, como os efeminava. Isto explicava a sua necessidade de absorver sangue fresco. Estudos pioneiros tais como os de Resnick (2000) e Biale (2007) analisam estas questões sobre as quais pretendemos nos debruçar na sequência.



**FIGURA 14** *Miracle de l'hostie profanée ou l'hostie miraculeuse*, Paolo Uccello, 1467-1468. Détrempe sur bois (prédelle), 42 x 361cm. Galleria Nazionale delle Marche (palais ducal) - Urbino. O quadro de Paolo Uccello é uma espécie de *cartoon* (revista em quadrinho) que pretende didaticamente ensinar, através de uma sequência de seis quadros, o crime de profanação da hóstia e a punição divina e humana aos mentores deste pecado.



## Referências bibliográficas

- BARON, Salo. **Historia social y religiosa del pueblo judío**. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- BIALE, David. **Blood and belief: the circulation of a symbol between Jews and Christians**. Los Angeles: UCLA, 2007.
- COHEN, Jeffrey C. The Flow of Blood in Medieval Norwich. **Speculum**. v. 79, n. 1 (Jan., 2004), p. 26-65
- DAHAN, Gilbert. **La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen age**. Paris: Albin Michael, 1991.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1973.
- DUBNOW, Simon. **Historia Judaica**. Rio de Janeiro: S Cohen, 1948.
- FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas**. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- FELDMAN, Sergio Alberto. De cives romani a nefariam sectam: a posição jurídica dos judeus no Codex Theodosianus. **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, Curitiba: SBPH, v. 21, (2001), p. 7-16.
- FELDMAN, Sergio Alberto. A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII. In: **Web Mosaica**. Porto Alegre: v. 4, n. 1, (2012, jan-jun), p. 20-39.
- FELDMAN, Sergio Alberto. **Amantes e bastardos: as relações conjugais e extraconjugais na alta nobreza portuguesa no final do século XIV e início do século XV**. 2. ed. Vitória ES: Edufes, 2008, v.I.
- FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas Sete Partidas de Afonso X. **História**, São Paulo: v. 28, n. 1, (2009), p. 589-620.
- FLANNERY, E.H. **A angústia dos judeus: história do anti-semitismo**. São Paulo: Ibrasa, 1968.
- FREDRIKSEN, P. Augustine and Israel: interpretatio ad litteram, Jews, and Judaism in Augustine's Theology of History. **Studia Patristica**. Louvain (Belgica): Peeters, 2001.
- GRAYZEL, Solomon. **The Church and the Jews in the XIIIth century**. New York: Hermon, 1966. (Coletânea de fontes sobre o tema).
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GOLDBERG, D. J. & RAYNER, J. D. **Os judeus e o Judaísmo**. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.
- GOLDIN, Simha. **The ways of Jewish martyrdom**. Turnhout: Brepols, 2008.
- GUINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KATZ, Jacob. **Exclusiveness and tolerance: studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times**. New York: Behrman House, 1983 (1961).
- KAUFMAN, Yehezkel. **A religião de Israel**. São Paulo: Perspectiva; Edusp; AUCJ, 1989.
- KRIEGEL, Maurice. Judeus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2006. p. 37-53.

- LINDER, Amnon, (ed.). **The Jews in the legal Sources of the early middle Ages**. Detroit: Wayne State University Press, 1997.
- MACCOBY, Hyam, Kiddush ha-Shem, **European Judaism**, v. 18, 1(1984/1985: winter), p. 31.
- MOMMSEN, T. ; MEYER, P. M. **Codex Theodosianus**. Berlim: [s.n.], 1954.
- MOORE, Robert Ian. **The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe 950-1250**. Oxford: Blackwell, 2007
- PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue: a study in the origins of anti-Semitism**. New York: Hermon, 1974.
- POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte: História do antissemitismo I**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- RESNICK, Irven M. Medieval Roots of the myth Jewish male messes. **The Harvard Theological Review**: Harvard, v. 93, n. 3 (julho, 2000), p. 241-263.
- SCHWARZFUCHS, Simon R. Verbete: Crusades. In: **Encyclopaedia Judaica**. 2. ed. , Detroit: Keter; Gale Thompson, 2005. v. 5, p. 310-314.
- SILVA, Gilvan Ventura. Relações Estado/Igreja no Império Romano (séculos III-IV). In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Vitória: Edufes, 2006.
- TRACHTENBERG, Joshua. **The devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-Semitism**. Skokie (Illinois, USA): Varda, 2001 (primeira edição, 1943)
- YUVAL, Israel Jacob. **Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the middle Ages**. London; Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

# Desumanizando o judeu medieval: sangue e pecado

## Refletindo sobre sangue e pecado

No livro de Atos dos Apóstolos há um trecho que descreve um fato assaz interessante sobre o que veio a ocorrer com Judas Iscariotes. Diz a narrativa que Pedro Simão sugere que recaísse sobre o traidor Judas Iscariotes a profecia que dizia que este seria punido pelo sangue do redentor, já que o entregara ao algoz romano para ser penitenciado, torturado e morto com sofrimento. Diz o texto que com o dinheiro da delação, Judas adquirira um campo e nele teria sido punido, da seguinte maneira:

Ora este adquiriu um campo com o galardão da iniquidade e, precipitando-se, rebentou pelo meio, e todas as suas entranhas derramaram. E foi notório a todos que habitam em Jerusalém, de maneira que na sua própria língua, este campo se chama Alcedama, isto é campo de sangue. (ATOS, 1, vers. 18-19)

Esta explosão das entranhas com as vísceras e o sangue sendo vertido sobre a terra, reflete um forte simbolismo que mostra a íntima relação entre o crime e a punição. O sangue vertido era o castigo e efeito da responsabilidade por um crime de sangue. A percepção da conexão do 'olho por olho, dente por dente' é evidente. O castigo pelo sangue é muito simbólico e revela a importância entre os judeus e cristãos, do significado do sangue. Há diversas reflexões que precisamos analisar para poder voltar a esta descrição do crime e do pecado de Judas e sua conexão com a nossa temática. As tripas que explodem e o sangue de Judas que exala serão modelo da punição aos traidores, heréticos e opositores da fé verdadeira.

Agregaremos apenas outro exemplo: o caso de Ário, o diácono que contestou o dogma trinitário, no início do século IV e gerou um cisma ou heresia, dependendo da conceituação que se utilize. A Igreja que emergiu desta contenda doutrinária, tratou de definir Ário e seus seguidores, como heréticos. Para mostrar e enfatizar o seu erro e desvio da verdade Rufino, escritor eclesiástico, que viveu em

Constantinopla na época de Teodósio o Grande, ou seja, após a derrota do arianismo, escreveu uma narrativa de sua morte e elaborou uma paradigmática punição, que associa o herege com o Judas traidor. Ário morre através da explosão de suas tripas, num sanitário, com dores e vexação (JOHNSON, 1998, p. 277). O sangramento está associado ao traidor, ao herético e também a mulher que foi o início do pecado original.

Estes dois modelos ilustram a relação do pecado e da punição com o sangue e permite que voltemos nosso olhar para alguns exemplos da importância do sangue em alguns trechos das Escrituras.

## Significados do Sangue no judaísmo bíblico

Há uma diversidade de temáticas relacionadas com o sangue na Bíblia Hebraica<sup>163</sup> que vão desde os sacrifícios de animais no período patriarcal, descritos no livro do Gênesis, passando pelos sacrifícios no Tabernáculo, nos quarenta anos no deserto e no período de Josué e dos Juízes, e culminando nos dois templos de Jerusalém. O sangue vertido era uma maneira de cultuar o Deus, de celebrar o pacto entre o mesmo e o povo de Israel, de penitenciar e redimir-se de pecados e transgressões e uma forma de manter uma identidade coletiva. A unidade das tribos e/ou dos reinos era obtida em torno do santuário, das três festas de peregrinação e dos sacrifícios. O sangue comum pela descendência dos patriarcas era ampliado e congregava os que se dispunham a cultuar o Deus único, através de sacrifícios.

---

**163** Também denominada TANACH, que seria uma abreviação de *Torá* (Lei ou Pentateuco), *Neviim* (Profetas) e *Ketuvim* (Escritos) conhecidos de maneira geral como Antigo Testamento.

Usualmente o sacrifício e o sangue vertido simbolizavam a ação de graças pelas colheitas ou a remissão de pecados e desvios de conduta. O sangue do animal sacrificado era uma via de purificação e restauração ou manutenção do Pacto. Mas há outros aspectos que complementam este simbolismo tão acentuado.

Um segundo exemplo de ritual é o texto paradigmático de Êxodo 24, no qual Moisés, que não era sacerdote e, portanto, não celebrava sacrifícios, após executá-los, por uma única vez, usa do sangue dos animais abatidos para aspergir na comunidade. Esse seria um rito de passagem pontual e único: uma afirmação do sentido coletivo do grupo e de sua dedicação ao Deus único. Nunca mais há menção de algo semelhante. Assim sendo um dos muitos pactos entre Deus e as tribos fora feito através do sangue dos sacrifícios. Este ritual não será novamente realizado e sua narrativa tem uma força e um simbolismo passíveis de diversas exegeses posteriores.

Um terceiro ritual que nos interessa é a circuncisão, visto que após oito dias um recém-nascido ingressa no pacto dos patriarcas, por meio da extirpação do prepúcio, numa cerimônia de rito de passagem. As gotas de sangue do pequeno simbolizam um sacrifício ritual. Esse ritual segue até nossos dias e é um marco identitário judaico que resiste e define a inserção no coletivo.

O sangue também tem múltiplos simbolismos no Cristianismo, mas a ênfase maior é o sangue de Jesus e o sangue dos mártires. Através dos tempos a Cristandade enfatizou o sangue e a martiriologia como um dos pilares da fé. Na cerimônia da missa, o vinho configura o sangue sagrado de Cristo, que é compartilhado pelos fiéis, ainda que no medievo o vinho seja restrito aos oficiantes e somente o pão (corpo do Redentor) seja distribuído aos fiéis. Os mártires

foram posteriormente ao seu sacrifício, considerados como santos e alçados a um patamar de sacralidade. A identidade cristã passa pelo sangue: de Cristo e dos mártires. Desta maneira percebemos de maneira geral, a importância do simbolismo do sangue nas duas crenças. O sangue é amplamente utilizado e serve para aproximar o fiel de Deus, para purificar e para ensejar a continuidade do pacto, em ambas as religiões. Estas concepções se ampliam a partir do final do século XI.

### **D** sangue no contexto das cruzadas

O século XI foi um período de crescimento demográfico, social e de intensa efervescência espiritual. O crescimento populacional gerou avanços na economia, fez as cidades começarem a renascer e alterou as relações de poder. O movimento de reforma espiritual, genericamente denominado reforma Gregoriana, gerou alterações nas relações entre o alto clero e diversos segmentos sociais. O conflito das investidas e os choques entre papas e imperadores, e posteriormente entre papas e reis é o nível superior desta série de conflitos. A Igreja vai envidar esforços para controlar e purificar o corpo social, reformando o clero, e tentando manter a sociedade leiga mais regrada e submissa aos valores da fé. Uma das tentativas da Igreja foi canalizar a violência e o espírito belicoso dos cavaleiros para ‘fora da Cristandade’.

Ao gerar a paz de Deus e tentar controlar a violência interna da Cristandade, o alto clero tentou tornar a guerra um instrumento da fé. Proibir lutas em certos tempos e, em determinados espaços foi uma articulação para cristianizar a cavalaria e proteger os clérigos

e leigos desarmados ou mais fracos, proteger os lugares sagrados como igrejas, mosteiros e cemitérios da depredação cavaleiresca. As cruzadas sob esta ótica restrita seriam uma válvula de escape para ‘exportar’ a violência interna e canalizá-la para espaços pagãos ou infiéis. O sangue dos infiéis era vertido em nome de Deus e a guerra era sacralizada, gerando o perdão aos pecados e penitência. Diz Falbel (2001, p. 35) repetindo as palavras do papa que:

“[...] os que morrerem em batalha receberão a absolvição e a remissão de seus pecados” e enfatiza adiante que o Concílio de Clermont decretou “[...] a remissão das penas temporárias pelos pecados a todos que, com boas intenções, tomassem parte na Guerra Santa”.

Os massacres dos judeus no período das cruzadas não foram estimulados pelo alto clero e nem pelo papado. Prevalcia na Cristandade o modelo agostiniano de tolerância aos judeus, considerados como ‘o bibliotecário-escravo’, por terem recebido a revelação, mas mesmo tendo a encarnação, ocorrido em seu meio, não haviam aceitado a verdade da fé cristã. Eram a prova viva da verdade cristã e viveriam numa condição de inferioridade, relativa humilhação, mas protegidos em seus direitos básicos. Não poderiam sofrer violências físicas e nem conversões forçadas. Um caso de tolerância no sentido pleno, mas com severas restrições jurídicas. Essa postura foi endossada pelo papa Gregório Magno na virada entre o século VI e VII e praticada, com algumas exceções em todo o ocidente medieval, até o período das cruzadas.

A violência ocorreu no Império e no reino da França no período da primeira cruzada (c. 1096) e novamente no reino da Inglaterra na

terceira cruzada (no século XII). O movimento teve participação de pequenos nobres, alguns nobres arruinados e hordas de desocupados, que mesclavam camponeses, pequenos artesãos e comerciantes. O contexto da chacina é o período entre o concílio de Clermont (1095) e a partida dos exércitos dos nobres para o oriente. O imperador Henrique IV não tinha força suficiente para exercer sua autoridade, e assim sendo, as turbas atacaram diversas comunidades no Império. As narrativas enfatizam a resistência judaica e o martírio de judeus. Uma destas narrativas é de Salomão bar Sansão (Shlomo bar Shimshon) escrita no século seguinte, por volta de 1140 (FALBEL, 2001, p. 73).

A historiografia diverge nas análises e não nos alongaremos na discussão. Há uma vasta polêmica na análise das atitudes e das motivações. Há uma ruptura com a tradição judaica, na qual a vida prevalece: somente em casos especiais era preferível morrer. Ainda assim, nunca através do sacrifício da própria família e de si mesmo. Os judeus colocados entre a espada e a cruz, premidos pela perspectiva de que os homens adultos seriam mortos se não se convertessem e que as mulheres e crianças seriam sequestradas e forçadas à conversão, optam pela opção de um martírio coletivo. Equipados com aparatos de abate de animais de acordo com as normas da assim denominada Kashrut<sup>164</sup> que eram vistos como réplica dos instrumentos de sacrifício ritual no templo de Jerusalém, destruído no ano 70 da era comum e não mais refeito desde então. Seria uma maneira

---

**164** Kashrut são as normas de abate ritual e as regras alimentares judaicas. Em suma há animais, cuja carne é permitida ao consumo e outros que não podem servir de alimento ao judeu. O abate de animais permitidos deve ser eficaz e rápido para diminuir de maneira drástica o sofrimento do mesmo. Há uma diversidade de regras.

de sacralizar a violência pela qual os judeus seriam abatidos, e adotar uma maneira de salvar as almas dos inocentes, que caso fossem forçados a conversão, perderiam o direito a redenção no final dos tempos.

Este tipo de reação judaica não foi seguido por todos os judeus. Ainda assim o número expressivo de imolações em nome da ‘santificação do nome divino’ gerou um forte impacto na sociedade medieval. Ocorre uma inversão de posições, pois o papel de mártires que era tipicamente parte do repertório cristão e que compunha uma vasta hagiografia de santos estava sendo usurpado pelos mártires judeus.

A condição de mártires dos judeus, na percepção cristã, era preocupante. Há uma inversão de posições. Yuval sugere que há apropriações bilaterais. Os símbolos do ‘outro’ são reinventados e reconstruídos de maneira a se apropriar deles e neutralizar o símbolo do oponente. Primeiro retirar a santidade dos símbolos e depois os reconstruir dentro de sua própria religião: “[...] *to adopt the Christian language and to ‘Judaize’ it, as if to say, ‘ours is greater than yours’ thereby to expropriate and take control of the opponent’s symbols [...]*” (YUVAL, 2005, p. 203).<sup>165</sup>

Não nos estenderemos nas análises e nas divergências historiográficas. O clero tem atitudes diferentes para interagir diante desta reação desesperada dos judeus. O alto clero e em especial o papado reage imediatamente com diversas bulas papais que incitam os fiéis a manter a tradicional tolerância no modelo agostiniano e não forçar

---

**165** “[...] adotar a linguagem cristã e ‘judaizá-la’, tal como se dissesse que ‘o nosso é maior que o vosso’, assim expropriando e tomando posse dos símbolos do oponente”. [Tradução nossa]



os judeus a conversão e nem tocá-los fisicamente. Insta os fiéis a pregação amistosa e a evangelização teológica (FELDMAN, 2012). Já ao nível do baixo clero há outro tipo de efervescência.

Há uma re-elaboração no nível popular e nos círculos do baixo clero que analisa os desígnios judaicos. Os assassinos de Cristo não poderiam ser de fato mártires. A malignidade judaica estava por trás de tudo: os judeus eram tão cruéis que eram capazes de matar seus filhos e esposas, se pudessem prejudicar os cristãos e desacreditá-los. Imaginem o que fariam com os filhos dos cristãos se pudessem tocá-los. Começa a ser gestada, no seio da cultura popular, a acusação de crime ritual. Não aparenta ser algo consciente, articulado ou deliberado. Em poucas décadas surgirá e se tornará um fenômeno de longa duração.

### **o crime ritual e os mitos antijudaicos**

A acusação de crime ritual é antiga, e já havia sido feito aos judeus por Demócrito um escritor helenizado que declarou que os judeus aprisionavam um gentio e o mantinham por sete anos num claustro no templo de Jerusalém, após o que o sacrificavam a seu Deus. Apion, o adversário de Flávio Josefo manteve o conteúdo, mas reduziu o tempo para um ano (TRACHTENBERG, 2001). Esta infâmia foi direcionada para os primeiros cristãos, e se entendia que ambos os grupos eram um misto de antropofágicos e envolvidos em consumo de sangue. O modelo pode ser adaptado para diabolizar, opositores, dissidentes ou um grupo minoritário que se deseje exorcizar. Segue sendo utilizado, mas isto transcende os limites de nosso estudo.

A acusação voltou aos judeus e se reconstrói no período que se sucede ao ano Mil. Na opinião de Poliakov (1979), não existia nenhum tipo de acusação semelhante aos judeus antes do período das cruzadas que intensificou as tensões e a espiritualidade. O contexto do martírio judaico gera no imaginário cristão uma gama variada de temores e suspeitas. O mecanismo de inversão ocorre aqui: quem se coloca no papel de vítima, esconde sua condição de algoz. O primeiro caso foi relatado em Norwich nas Ilhas Britânicas em 1141 e o seguinte em Blois (região do vale do Loire, atual França) e depois por todo o ocidente medieval (TRACHTENBERG, 2001). Mas o que seria este crime?

Diz Flannery (1968, p. 112):

Definida estritamente significa o assassinio oficial de um cristão, criança preferentemente, na Semana Santa, com objetivos rituais. Uma definição mais ampla contém qualquer assassinio de cristão por fins religiosos ou supersticiosos, incluindo-se a extração de sangue para fins de cura ou de magia, frequentemente chamados de “acusação de sangue”.

Uma gama de motivos e motivações poderia ser alinhavada. O efeito dos diversos casos de martírios judaicos gerara em alguns setores sociais reflexões que permitiam que alguns dissessem: se os judeus tiveram coragem e “sangue frio” para sacrificar suas famílias, o que não fariam com as crianças cristãs?

Começa a ser gestada uma nova forma de associação dos judeus com o sangue. Desde muito tempo haviam sido responsabilizados pelo derramamento do sangue do Senhor. Sua culpa lhes gerara um

castigo: eram como Caim e por isso seriam dispersos e sempre hostilizados como uma minoria de renegados, cegos e incapazes de se arrepender e penitenciar. Agora esta condição recebe novas formas de estigmatização da minoria judaica.

A acusação de crime ritual era insólita, pois o Judaísmo proibia o consumo de sangue. Os animais abatidos através das normas dietéticas judaicas não poderiam ter sua carne consumida se o sangue não fosse escorrido e retirado. Só depois disto poderiam comer esta carne. O Judaísmo sempre proibiu ingerir sangue, comer carne crua ou mal cozida, o contato com ferimentos, sangramentos de todos os tipos, seja ferimentos ou menstruação. Nos casos em que um judeu tivesse contato com mortos, acudisse feridos sangrando ou apenas tocasse uma mulher menstruada ficaria contaminado e deveria fazer um banho ritual, para purificar-se. Isso era do conhecimento dos estratos superiores da cultura clerical. Os clérigos letrados e cultos percebiam a falta de embasamento do libelo de sangue.

Diversas acusações se sucedem e persistem através de séculos, chegando a virada do século XIX para o XX. Papas diversos negaram a consistência desta acusação infame (TRACHTENBERG, 1965). Já um século depois da primeira acusação, Inocêncio IV em 1247 negou este libelo (POLIAKOV, 1979, p. 52). Gregório X em 1272, Martinho V em 1422, Nicolau V em 1447 e Paulo III em 1540 enunciaram opiniões registradas por escrito que negavam a culpa judaica neste tipo de crime. O efeito não impediu a manutenção e a profusão de acusações de crime ritual (FLANNERY, 1968, p. 113). A última acusação foi encerrada na Rússia czarista, com a comprovação da inocência do acusado Beilis em 1903, ou seja, há pouco mais de um século apenas. Quase um milênio e o mito cruzara a Europa e persistia existindo.

Trachtenberg (1965, p. 181) admite que em casos isolados tenha ocorrido violência de judeus contra cristãos. Diz: *“Algunos judíos, individualmente, eran sin duda culpables de actos ocasionales que suscitaban e merecían la ira de sus vecinos”*. Alinhava casos de traficantes judeus de escravos e outras, mas compreende que se trata de generalizações feitas a partir de casos isolados. Não vê nexos entre a atitude de alguns judeus que definissem a atitude do Judaísmo e do coletivo judaico.

Contudo as similaridades com a punição de Judas e de Ário, comecem a aparecer, já no caso da acusação de 1140, em que a pretensa vítima seria o jovem William de Norwich. Em paralelo à acusação de crime ritual, vai se insinuando uma perspectiva de punição, inspirada nos casos acima citados. A atuação do primeiro xerife local é envidada em esclarecer o caso e evitar que crendices e superstições fossem envolvidas. Ele viria a morrer e um segundo xerife reabre o caso e sem ter mais as evidências físicas, visto o cadáver já ter sido putrefato, insinua no inquérito as evidências dos milagres ocorridos.

O autor da crônica que descreve a “A vida e os milagres de William de Norwich” enuncia a atuação distorcida do primeiro xerife e descreve sua morte de maneira associada a maneira pela qual Judas e Ário vieram a morrer: através de violentas convulsões intestinais, sangramentos e hemorroidas. Diz o texto, referindo-se ao mesmo xerife:

Por dois anos, então, o sangue continuou a fluir em intervalos frequentes, e a perda do mesmo, foi enfraquecendo sua força física, e o tornou fragilizado: e então ele se apercebeu que a justiça divina se manifestava sobre ele, relutou em se penitenciar [...] e no terceiro ano

[...] exaurido por seu sangramento, vai a Mileham onde se penitencia e morre.<sup>166</sup>

Assim a punição de Judas e de Ário reaparece para punir um cristão que não percebe as tramas judaicas, e nem a santidade e o martírio da vítima dos judeus. O sangramento lento e prolongado neste caso seria um aviso divino ao que se obstinava em aceitar a verdade. Estiliza-se no texto a clássica frase, que se atribui ao povo judeu, no momento da crucificação de Jesus: [...] *sanguis innocens super nos et super filius nostrus*, que é retirada dos Evangelhos.<sup>167</sup>

Voltemo-nos a outra acusação também comum neste período: a profanação das hóstias. Com a consolidação da doutrina da transubstanciação no quarto Concílio de Latrão em 1215, a crença se revestiu de uma ‘legitimação’, visto a hóstia se transfigurar no corpo efetivo do Cristo. Assim a acusação propunha que alguns judeus obtinham, através de suborno de intermediários cristãos, hóstias que eram devidamente torturadas e martirizadas. No imaginário popular, o sangue escorria das mesmas, mas normalmente, os torturadores eram descobertos e punidos. Muitas vezes a própria hóstia reagia, seja voando, seja sinalizando para que os cruéis judeus fossem punidos. Há vasto folclore sobre o tema. Algumas pinturas retratam a acusação, tal como uma sequência de pinturas de Paolo Uccello, pintor florentino do século xv, realizadas em Urbino em c.1467. Lembrando que

---

**166** *Per duos igitur annos sanguine uicibus crebris per ima profluente virtutem corporis sanguinem defectus vultui pallorem induxit, et quamuis iram dei super se manifestam sentiret, totus tamen induratus nectum penitere voluit [...] exhaustique cum sanguinis viribus, utinam vel tunc vere penitens diem clausit extremum.* (Tradução nossa foi simplificada)

**167** Assemelhado a Mateus, 27, 25. No original dos Evangelhos: O seu sangue inocente caia sobre nós e sobre nossos filhos [...]. (Tradução nossa simplificada)

Florença era opositora do Papado e estávamos no *Quattrocento*, em plena renascença italiana. Mas a arte retrata as crenças e uma suposta “realidade”, mesmo se for fictícia e repleta de mitos.

## Homens que sangram: mito medieval e moderno

Voltemos à cena da morte de Judas Iscariotes. A partir desta representação que se fundamenta no texto canônico, se elaboram teses e fundamentações que incorporam elementos da medicina medieval. Os judeus eram categorizados como frágeis, de personalidade fleumática e assemelhados às mulheres.

Em virtude desta fragilidade, os médicos cristãos consideravam que os judeus sangravam de maneira geral, e especificamente no período da Quaresma. Essa sangria era conseqüência do pecado judaico, na morte de Jesus. A única maneira de se curar seria através da conversão e do recebimento da hóstia sagrada. Como os judeus não aceitavam Cristo, esta carência lhes gerava a demanda de sangue cristão. Isso explicaria a necessidade destes no período da Páscoa e as razões do crime ritual. Um adendo é criado no século XIII e se manteve como complemento da acusação de crime ritual.

O autor clerical Thomas de Cantimpré relata em sua obra *Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo*, que os judeus sofriam sangramentos, de maneira cíclica, através do ânus, numa variedade de hemorroidas. Thomas não considera que isto ocorra mensalmente no ciclo lunar, mas apenas antes da Páscoa, período em que a culpa judaica se acentuava (RESNICK, 2000, p. 249).

A junção destas representações do judeu sangrando com o desenvolvimento da medicina cristã, em virtude da vinda de médicos e

de literatura médica do oriente bizantino e árabe, com a noção dos humores (ou fluidos), oriunda da medicina grega, traz uma reescrita da síndrome do sangramento. De acordo a Hipócrates, considerado como o criador desta teoria dos humores, o corpo das mulheres era mais frio e úmido, porque elas eram mais sedentárias. Os homens, geralmente mais ativos, transpiravam e digeriam de maneira mais intensa ‘purgando’ seus corpos, do excesso de fluidos e das impurezas, e as mulheres deviam menstruar para ficar limpas e purificar-se (KATZ, 1999, p. 442). A versão medicinal de Galeno não difere muito: a menstruação era uma maneira de expelir o excesso de sangue e era algo típico das mulheres (Id., Ibid.). Nada está mencionado sobre homens que exalavam sangue, da maneira que fosse.

A medicina medieval agregou conceitos emanados do livro do Levítico, no qual o pavor do sangue em geral, e do sangue menstrual em específico era enorme. Fundamentado nisso, a menstruação gera situações classificadas como de ‘impureza’ no Judaísmo. As normas judaicas de pureza eram extremamente rígidas. A separação dos cônjuges no período menstrual era absoluta, numa espécie de tabu. Não podiam se tocar, não podiam fazer sexo de maneira nenhuma até que cessasse o fluxo menstrual e se fizesse um teste acurado. Após a constatação do fim do fluxo, a mulher se purificava através de um banho ritual cuidadoso denominado *mikve* ou *mikva*. Só aí, poderiam coabitar e ocupar espaços conjuntos. Ainda hoje, os judeus ortodoxos, de maneiras variadas mantêm a pureza conjugal e isolam as mulheres menstruadas, de alguma maneira.

No mundo greco-romano e no Cristianismo medieval há inúmeras crenças sobre o poder do sangue menstrual, que é visto como poderosa poção mágica e veneno fatal, com poderes corrosivos grandes

(KATZ, 1999, p. 444). Esta percepção é bastante ampla e complexa, mas permite a construção de vasto imaginário, no qual a misoginia e o antijudaísmo são parte. Não analisaremos estas concepções, que são interessantes, mas extrapolam nosso estudo. Voltemos nosso olhar para a construção do mito da ‘menstruação’ masculina judaica.

Um dos mentores deste mito foi o monge cisterciense Caesáriu de Heisterbach que num livro de sermões, amplamente copiado e difundido em toda Europa, relata a narrativa de uma moça judia que tem relações carnis com um cristão, mas só pode iludir seu pai e sair de casa na sexta-feira santa, pois neste dia os homens judeus sangram e não prestam atenção, nem em suas filhas (CAESARIUS DE HEISTERBACH, 1929, v.I, p. 102). O livro editado e divulgado em 1240 fez a propagação do mito. Em cerca de sessenta anos já havia pelo menos três autores cristãos difundindo esta crença: Hugh de St. Cher em 1241, Thomas de Cantimpré em 1263 e Joannes Balbus em 1298 (COHEN, 2010). Essa divulgação fez do tema assunto amplamente conhecido, seguidamente comentado e analisado no meio universitário.

No contexto da medicina medieval, a conceituação da teoria dos humores ou fluidos alocava aos homens cristãos características favoráveis. Eram de constituição colérica, com qualidades de ser, quentes e secos, o que lhes facilitava terem boa digestão e não precisarem ‘purgar-se’, visto seu sangue ser fluido. Já as mulheres eram de natureza fleumática, ou seja, frias e úmidas. Isto lhes gerou um sangue grosso que deveria ser purgado (RESNICK, 2000, p. 256).

De acordo a Katz (2000) os limites entre o masculino e o feminino eram mais fluidos. Compreendia-se que alguns homens, que portassem características femininas, por vezes, precisassem purgar

seu sangue e o fizessem, seja por sangramento do nariz, seja através de hemorróidas e feridas que sangrassem.

A junção das teorias medicinais medievais com os mitos antijudaicos criou uma mescla de folclore com ciência que enfatizava o caráter efeminado dos judeus, visto não praticarem tarefas físicas, não lutarem e nem exercerem trabalhos que demandassem esforços físicos. Estas características são enfatizadas pelo médico Bernard Gordon que viveu no final do século XIII e início do século XIV, no sul da atual França. Autor de vasta obra e embasado na medicina árabe e judaica, era respeitado e competente. Não se trata de teólogo, mas de médico com influência das medicinas árabe e judaica.

Gordon diz que os judeus sofrem muito com hemorróidas por três razões: primeiro, porque eles geralmente são sedentários e, portanto, acumulam um excesso de humores melancólicos; em segundo lugar, porque eles são frágeis e geralmente sofrem medo e ansiedade e, portanto, o sangue torna-se ainda mais melancólico; em terceiro lugar, é a vingança divina contra eles (como está escrito no Salmo 78: 66) e “feriu seus inimigos nas partes posteriores, e colocou-os em perpétuo desprezo” (KATZ, 1999, p. 449).

Este encontro entre teologia e ciência oferece uma síntese para consolidar a culpa judaica e os mitos antijudaicos medievais, com certa aura de racionalidade e ciência. A necessidade judaica de sangue explicaria a sua demanda por sangue cristão. A carência de sangue lhes gerava a necessidade de suprir sua fraqueza através da obtenção de sangue puro e não contaminado com o pecado: sangue cristão.

Há um paralelo com Eva que cometeu o pecado original e por tal feito, a mulher menstruará. Similaridade com Judas e com Ário que


foram punidos com o sangramento e a explosão das vísceras intestinais. A contaminação pelo pecado da descrença, da traição e do deicídio eram comuns a todos os protagonistas, incluídos os judeus e seus descendentes. O sangue seria o veículo de sua punição.

## Considerações finais

A relação do sangue com as religiões é ampla e complexa. O Judaísmo e o Cristianismo têm muitas relações e nexos com o tema. Na construção da alteridade judaica no contexto das cruzadas e nos séculos anteriores, o sangue adquiriu importância ainda maior. O sacrifício em santificação do nome divino que serviu como peça de resistência aos judeus *ashkenazim* (alemães e franceses), gerou um mecanismo de inversão que levou a construção do mito do crime ritual e da profanação das hóstias.

Ainda que cause estranheza e deixe estupefatas as mentes de pessoas racionais, os mitos antijudaicos respondem a um contexto de transformações que ocorrem a partir do ano mil: crescimento demográfico, renascimento comercial urbano, a reforma assim denominada Gregoriana e a expansão do ocidente medieval através da retomada de espaços novos ou abandonados / perdidos a muçulmanos ou pagãos.

Os mitos ampliam e renovam um preconceito quase milenar, e repensam a tolerância no modelo agostiniano. Há um claro movimento de circularidade que leva e traz conceitos e preconceitos, do âmbito da cultura clerical superior para a cultura popular e do baixo clero, indo e voltando. Assim, os mitos adquirem uma aparência de fatos racionais e “científicos”, sendo passíveis de serem aceitos nos

diversos e variados níveis sociais e culturais da ampla e complexa sociedade medieval. 

## Referências

- CAESARIUS de HEISTERBACH. **Dialogue on Miracles**. Ed., trad. H. von. E. Scott and C. C. Swinton Bland. Londres: Routledge, 1929. (Ed. Bilingue). V. ed. Latina CAESARIUS de HEISTERBACH, **Dialogus miraculorum**. Colonia; Bonn; Bruxelas: Heberle, 1851 (Google Books).
- COHEN, Amanda Bess. **Medieval Blood Myths: Christian Readings and Misreadings of Jewish Practice towards blood**. Dissertação de Filosofia. Pittsburgh: Universidade de Pittsburgh, 2010. (on line).
- FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas**. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- FLANNERY, E.H. **A angústia dos judeus: história do anti-semitismo**. São Paulo: Ibrasa, 1968.
- JOHNSON, Willis. “The Myth of Jewish Male Menses”, **Journal of Medieval History** vol. 24 n. 3 (1998): 273-295.
- KATZ, David S. “Shylock’s Gender: Jewish Male Menstruation in Early Modern England.” **The Review of English Studies** 50 (November 1999): 440-462. Acesso em 29 de outubro de 2013. <<http://www.jstor.org>>.
- POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte: História do antissemitismo I**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- MONMOUTH, Thomas. **The life and miracles of St William of Norwich**. Ed. Augustus Jessop; Montague Rhodes James. Cambridge: Cambridge University, 1896.
- RESNICK, Irven M. “Medieval roots of the Myth of Jewish Male Menses.” **The Harvard Theological Review**, 93, n. 3 (2000): 241-263.
- TRACHTENBERG, Joshua. **El Diablo y los judíos: la concepción medieval del judío y su relación con el antisemitismo moderno**. Buenos Aires: Paidós, 1965.
- YUVAL, Israel Jacob. **Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the middle Ages**. London; Berkeley; Los Angeles: University of California, 2006.

# Judaísmo e o imaginário do Diabo

❧ MÓDULO 4 ❧



# A presença do diabo no cotidiano medieval judaico: os ritos de passagem

## Introdução

O Diabo foi tema de vasta literatura no período medieval. Desde a patrística grega e latina, e por todas as crônicas e relatos do mundo medieval, o Diabo era onipresente e exercia uma influência notável, no mundo dos vivos sendo referenciado como atuante e proselitista. Um aceso debate ocorria entre teólogos e pensadores da Igreja que, ao mesmo tempo, tratavam de delinear os limites de seu poder, para evitar que o Cristianismo adotasse doutrinas dualistas, já que a onipotência divina, não podia ser igualada pelo exército satânico e, por outro lado faziam uso cotidiano de sua presença e malignidade em prédicas, cultos e exorcismos, de todos os tipos.

## Como a História se relacionou com este tema nos últimos séculos?

A historiografia de influência iluminista e adotou uma postura céptica e de estrito racionalismo. A escola metódica enfocando temas

de conteúdo político, diplomático e militar, envidou poucos esforços em abordar tal tema. Grassava certo repúdio por um tema obscuro, que era impregnado de credices tolas e superstições. Tais temas não seriam dignos de estudo. O romantismo, por sua vez, retomou o interesse pelo medievo e pelos temas religiosos. Em meados do séc. XIX reaparece esta temática.

A primeira obra digna de menção foi de autoria de Michelet, que em seu clássico livro *La sorcière*<sup>168</sup> retomou de maneira pioneira o interesse, da história nos estudos do sobrenatural e das relações entre o mundo natural e o sobrenatural.

No século xx, vemos uma retomada lenta do interesse no estudo do sobrenatural e em particular no Diabo. Em seu livro clássico *O Declínio da Idade Média*, editado pela primeira vez em 1919, o celebrado autor Johan Huizinga dedica algumas palavras e referências,

---

<sup>168</sup> MICHELET, Jules. *A feiticeira*. São Paulo: Círculo do Livro, 1974. Colocamos palavras em língua estrangeira em itálico, salvo no título quando usamos itálico para destacar o título principal.



à presença marcante do Demônio ou Diabo no cotidiano medieval. O autor em diversos aspectos seria um dos “ancestrais” do gênero histórico denominado como história das mentalidades ou dos comportamentos, que floresceu na segunda metade do século passado. Huizinga percebeu que o demônio estava muito “vivo” no cotidiano das pessoas que viveram e descrevem os séculos XIV e XV.<sup>169</sup>

Na seqüência, já em meados do séc. XX houve contribuições interessantes neste tema, mas somente na terceira geração da escola de Annales é que os estudos se ampliaram e aprofundaram. Temos algumas obras de expressão: Delumeau, Áries, Duby, Le Goff, Richards, entre muitos mais. Essa tendência se espalhou e gerou obras diversas.

No Brasil podemos citar a obra de Carlos Roberto Nogueira, tanto sobre as bruxas e feiticeiras, quanto sobre o Diabo.<sup>170</sup>

## **O Diabo e Deus: dilemas do monoteísmo**

Como as religiões monoteístas se colocavam diante da temática do Diabo? A posição da Igreja é contraditória, mas, apesar de criticar certos exageros, é uma instituição que aceitou e utilizou-se de conceitos ligados ao Diabo. Desde a Antiguidade Tardia, os autores da Patrística, que definiram e conceituaram a teologia clássica cristã, debateram e advertiram sobre o Diabo. S. Jerônimo é uma das mais fortes referências. João Crisóstomo em Antioquia advertia seus paroquianos sobre os riscos do Diabo. Isidoro de Sevilha falava

intensamente e extensamente sobre o Diabo.<sup>171</sup> Agostinho não tem dúvidas, na sua ótica neo-platônica e cristã, de que o Diabo transita no mundo inferior, na cidade dos homens. Cria-se o conceito de que se travava uma batalha entre as forças do bem e do mal. Nas palavras de Nogueira: “[...] os cristãos concordavam em que a queda do homem não foi mais que um episódio na história de um prodigioso combate cósmico, iniciado antes da Criação [...]”.<sup>172</sup> A queda do homem teria sido precedida por uma revolta de algumas das falanges celestiais contra Deus e estes haviam sido precipitados do céu por Deus. Portanto transitavam na terra e seduziam os humanos para obter adeptos a seu partido.

Até mesmo gente culta como os teólogos e pensadores S. Tomás de Aquino, fundamentado e autorizado por Santo Agostinho, determina que: *“Omnes quae visibilibus fiunt in hoc mundo possunt fieri per daemones”*.<sup>173</sup>

Muitos dos autores e pensadores medievais demonstram certa dose de crítica a esta postura da Igreja, mas nunca negam a existência e a presença do Diabo. Os opositores mais ferrenhos da Igreja, no medievo, foram os heréticos dualistas também denominados

**171** FELDMAN, Sergio Alberto. Exegese e alegoria: a concepção de mundo isidoriana através do texto bíblico. **Dimensões:** Revista de História, Vitória, UFES, v. 17, p. 133-149, 2005. Inúmeras comunicações em eventos abordam a visão de mundo isidoriana e descrevem a presença do Diabo no mundo. Inclusive sua associação com os judeus. Veja: \_\_. Isidoro de Sevilha e a desmontagem do Judaísmo. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. (Org.). **Relações de poder, Educação e Cultura na Antiguidade Idade Média.** Santana do Parnaíba: Solis, 2005. p. 341-352. v. 1.

**172** NOGUEIRA, op. cit., p. 29.

**173** “Tudo o que acontece visivelmente neste mundo pode ser obra dos demônios” AGOSTINHO, Santo apud HUIZINGA, J. **O Declínio da Idade Média.** São Paulo: Verbo: Edusp, 1978, p.219.

**169** Cf. HUIZINGA, Johan. **O Declínio da idade média.** São Paulo: Verbo: Edusp, 1978.

**170** Cf. NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão.** Bauru: Edusc, 2000.



**FIGURA 15** Esquerda. Amuleto de proteção contra demônios. Os nomes no corpo do amuleto são nomes de anjos que devem estar protegendo o recém nascido ou a parturiente dos demônios. Fonte: BIALER, Yehuda. Jewish life: in art and tradition.



**FIGURA 16** Direita. Este amuleto serve para proteger a parturiente. Contém nomes de anjos que devem protegê-la de elementos malignos tais como demônios (p. ex. Lilith) e espíritos do mal. Fonte: BIALER, Yehuda. Jewish life: in art and tradition.



maniqueus. Foram sendo reprimidos através do tempo e do espaço: maniqueísmo, mazdeísmo, os paulicianos, os bogomilos, e os albigenses. Acreditavam na existência de dois poderes antagônicos e contradiziam o monoteísmo trinitário. Isso era a negação de dogmas

fundamentais da Cristandade e sugeria a necessidade de repressão. Eram, portanto, mais adeptos de presença do mal, como entidade independente, do que a própria Igreja que criticavam.

A construção e a manutenção das crenças do imaginário se dão num processo de longa duração. O imaginário se constrói dentro e em função de um determinado contexto social. O Diabo surge no Cristianismo primitivo como uma faceta do intenso dualismo que marca a luta da Igreja para se afirmar nos séculos III e IV. O medievo é uma sucessão de confrontos entre o bem (encarnado pela Igreja) e o mal (encarnado pelo Diabo e seus aliados).

O belicismo, o simbolismo e o contratualismo vigentes neste período são facetas do confronto contínuo entre Deus e a Igreja que o representa contra o Diabo. No dizer de autores como Hilário Franco Jr. o que predominava era “[...] a visão sobrenatural que se tinha do Universo”.<sup>174</sup> O ‘sobrenatural se mostrando no natural’ era um fato cotidiano e corriqueiro, já que a hierofania (manifestações do sagrado no profano) era parte da crença aceita. Até os inimigos da Igreja, têm esta visão dualista. Mesmo sendo críticos da Igreja, muitos grupos heréticos tinha uma visão dualista do mundo e enxergavam o confronto entre o espírito e a matéria, entre o bem e o mal, Deus e o Diabo, no cotidiano e dentro de uma visão hierofânica. Isso pode ser visto entre as heresias dualistas e maniqueístas tais como os bogomílios, os albigenses, e os cátaros de uma maneira ampla, como já frisamos antes. O que muda é que a Igreja passa

174 FRANCO JR. Hilário. **Idade média:** nascimento do ocidente. 1. ed., 6 reimp., São Paulo: Brasiliense, 1996.

ser a encarnação do mal e que deve ser combatida.<sup>175</sup> Os dualistas foram severamente perseguidos.

Para a Igreja católica o Diabo não podia ser nivelado no mesmo patamar que Deus. Sendo essa premissa teológica respeitada, o Diabo tinha ‘salvo conduto’, para atuar entre os humanos e tentá-los. Sua atuação no cotidiano cristão medieval é completa. Está em tudo e em todos os lugares e situações. Seus seguidores são numerosos e ativos.<sup>176</sup>

A Igreja com todo o seu poder político, religioso e social era a maior formadora de opinião, apesar da crítica das heresias e da contestação social vigente na baixa Idade Média. A Igreja comanda a luta contra o mal e seu líder: Satã. A ordem de Cluny comanda a luta a partir do século X. A Inquisição medieval encabeçada pelos dominicanos se tornará a vanguarda da luta contra o mal encarnado nas heresias, já no século XIII. Grande número de textos foram escritos sobre o assunto. A Igreja autorizou a publicação e deu divulgação através da ordem dos dominicanos de uma obra clássica do tema da bruxaria e da demonologia, o assim chamado *Malleus Maleficarum*, também popularmente conhecido como *O Manual da Caça as Bruxas*, que foi editado no final do século xv, por dois freis dominicanos Heinrich Kramer e Jacob Sprenger. O seu uso declarado era para servir com guia aos inquisidores que interrogavam e torturavam bruxas

175 Cf. FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976/1999. Veja também: RUNCIMAN, Steven. **Los maniqueos de la edad media**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

176 Cf. NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru: Edusc, 2000, p. 71-72, nos relata que seriam recenseados em cerca de 133.306.688 demônios, segundo os doutores da Igreja. SAMPAIO, Fernando G. **Uma história do demônio**: da antiguidade a nossos dias. Porto Alegre: Garatuja, 1976. p. 53-55, afirma que há diversas posições variando sempre entre milhões, dezenas ou centenas de milhões de demônios.

FIGURA 17 Oração de proteção montada de maneira alegórica tendo combinações de letras de maneira mística de acordo a Cabala. Esta oração se denomina ANA BEKOACH e é parte do ritual judaico da extrema unção.



e seguidores de heresias satanistas. Exorcismos e formas de identificar bruxas e demônios povoam suas páginas.<sup>177</sup>

Além de bruxos e feiticeiras, uma minoria era tradicionalmente discriminada e perseguida em épocas de crise durante a Idade Média europeia: a minoria judaica.<sup>178</sup>

A sociedade medieval cristã associava os judeus ao demônio. Discriminava os judeus, excluía-os de determinadas ramas da produção econômica e marcava-os como perigosamente envolvidos com a magia e o poder satânico. A Igreja decretou inúmeras leis e regras para isolar os judeus do mundo cristão. As mais famosas regras foram determinadas, por Inocêncio III em 1215, no quarto concílio de Latrão.<sup>179</sup> O objetivo era separar e isolar os judeus do mundo cristão. Os judeus deviam portar a “marca infame” nas suas roupas e habitar em bairros segregados para evitar que contaminassem os cristãos. Percebemos que se trata do mesmo concílio que colocou o maior empenho na guerra contra a heresia maniqueísta. Os judeus também

177 Cf. KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacob. **Malleus Maleficarum**. ed. especial 52-A. São Paulo: PLANETA, 1976. [originalmente Nuremberg: 1486]

178 Em artigo de nossa autoria publicado há alguns anos, abordamos o preconceito anti-judaico e a construção do imaginário medieval sobre os judeus. FELDMAN, Sérgio Alberto. Os Judeus no imaginário medieval. **Tuiuti**: Ciência e Cultura. Curitiba: v.11, p. 81 – 92, 1999.

179 Cf. RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. p. 113.

eram considerados um perigo e deviam ser separados da sociedade cristã de maneira radical.

## **D** Diabo no imaginário judaico

Contudo essa separação não impediu os contatos entre judeus e cristãos. Apesar desta discriminação havia trocas entre o mundo cristão e a minoria judaica. O professor Joshua Trachtenberg, num trabalho pioneiro e pouco divulgado, percebeu em seus estudos o relacionamento e a influência mútua entre o Judaísmo e o Cristianismo no período medieval. Em ambas o imaginário coletivo era muito fértil no que tange ao mundo satânico. Trachtenberg mostra a aparição de uma religião popular (*Folk Religion*) que aparece paralelamente a religião judaica oficial, com todo o seu legalismo, regras e normas da *Halachá* (lei judaica).<sup>180</sup> Permitimos-nos ampliar sua reflexão. O Judaísmo ‘oficial’ era erudito e se fundamentava em estudos metódicos e constantes que exigiam um elevado nível material, para se dedicar de maneira intensa aos profundos e demorados estudos talmúdicos. Em locais e períodos nos quais havia estabilidade e plena tolerância aos judeus por parte da Igreja e das autoridades seculares, os judeus podiam fundar suas academias talmúdicas (*ieshivot*). Assim se deu na Espanha muçulmana na Idade de Ouro (séc. IX a XI); na Espanha cristã na Idade de Prata (séc. XII e XIII); em *Ashkenaz* (séc. X e XI) e na Polônia moderna (séc. XVI e XVII) em certos períodos isolados. No geral havia períodos de crise e perseguição, nos quais a religiosidade

popular predominava no seio da população judaica: uma intersecção de religiosidade erudita na superfície e na liderança religiosa, lado a lado com credices e religiosidade popular no seio da massa judaica, que se via diante de perseguições e preconceito. Certa ‘circularidade das idéias e da cultura’ do topo à base e desta ao topo.

Nesta religião popular ocorrem influências do meio circundante, mesmo se este seja hostil ao Judaísmo. Os judeus influenciam e são influenciados pelo mundo cristão: contaminados com as crenças e credices, com os mitos e superstições existentes no mundo medieval, como um todo. Trachtenberg distingue entre o cotidiano judaico e a forma pelas quais os grandes sábios e rabinos se opunham as superstições vigentes na sociedade judaica. Os rabinos tentavam manter a racionalidade do Judaísmo e ‘esconder’ as credices. O pesquisador deve usar uma leitura crítica dos textos rabínicos. É óbvio que não se pode escrever história do imaginário, fazendo-se apenas uma leitura superficial dos escritos dos rabinos e sábios. Estes usaram de pelo menos dois recursos bem definidos para combater as credices. Num primeiro estágio as combatiam e condenavam. Numa segunda etapa, ao dar-se conta de que não podiam vencê-las, tratavam de dar-lhes uma vestimenta ‘mais racional e culta’, e encontraram explicações belas e diferentes para as diversas reações que a sociedade judaica criava na luta contra os demônios e espíritos malignos. Trachtenberg afirma: “*The Jewish propensity for re-interpreting ineradicable primitive usages and endowing them with religious values has successfully masked their true significance, at least in the western world*”<sup>181</sup>

**180** TRACHTENBERG, J. **Jewish magic and superstition: a study in folk religion.** New York: Behrman's House, 1939. p. 170-172.

**181** TRACHTENBERG, Joshua. **Jewish magic and superstition: a study in folk religion.** New York: Behrman's House, 1939, p. 168.

Utilizando nossa experiência no projeto “Heranças e Lembranças”, realizado no Rio de Janeiro, do qual participamos, constatamos a enorme quantidade de amuletos e objetos usados no combate a Satã, mesmo quando a religião judaica o ignore ou dê ao mesmo pouca importância.<sup>182</sup> A religião popular sobrevive às pressões e a tentativa de torná-la culta e racional. No âmbito externo, os judeus que vivem isolados e discriminados, no seio da sociedade cristã (por exemplo) e são acusados de serem aliados do demônio, também acreditam no seu poder maligno. Os ‘aliados do demônio’ (judeus) também o temem e se protegem dele com amuletos, exorcismos, rezas e proteções.

A partir daqui nos propomos a descrever a aparição do tema do demônio e dos espíritos malignos tal com aparece nos séculos XII a XV, entre os judeus da Europa ocidental (denominada *Ashkenaz* = Alemanha). O tema também é válido e deve aparecer na península Ibérica (*Sefarad*), no norte da África e na Europa oriental (Polônia). Centralizaremos nossas observações do ciclo da vida judaico e a aparição do elemento satânico em *Ashkenaz*, mas quando pudermos ofereceremos exemplos de outras regiões a título de ampliação do foco. A guerra contra o mundo satânico e suas ferramentas, será nosso tema daqui por diante. Dividiremos o ciclo da vida em nascimento, casamento e morte, não dando importância a maioridade religiosa (*Bar Mitzvá*) por não ser um rito de passagem, todavia consolidado na baixa Idade Média (até o séc. XV).

182 WORCMAN, Suzanne (ed.org.). **Heranças e lembranças**: imigrantes judeus no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: ARI/ CIEC/ MIS, 1991. Catálogo que contém uma sessão de fotos amuletos entre os quais inúmeros para proteção de crianças, parturientes, noivas e doentes.

## **D** nascimento

### a) O período anterior ao parto

A mulher que estava grávida era um ser sensível e inspirava cuidados e atenções especiais. Cuidava-se de forma meticulosa da parturiente através de rezas, amuletos cabalísticos com textos mágicos. Escreviam-se nomes de anjos, formulas mágicas e orações. Usavam-se frequentemente objetos metálicos como a chave da sinagoga e até da Igreja e facas, pois se acreditava que os metais tinham a capacidade de distanciar os maus espíritos.<sup>183</sup> Um ser, em especial, era temido: a primeira mulher criada junto com o homem no sexto dia – *Lilith*. Esta mulher continha poderes malignos e competia com as descendentes de Eva, a primeira mulher. Há diversos amuletos que a exorcizam e rituais se sucedem para mantê-la afastada.



FIGURA 18 Amuleto para proteger a mãe e o recém nascido.

183 BONFIL, Robert. **Jewish Life in Renaissance Italy**. Los Angeles; London: Berkeley; University of California Press, 1994. p. 247-248. Veja também: TRACHTENBERG, op. cit., p. 169; POLLACK, Herman. **Jewish Folkways in Germanic Lands**. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1971. p. 16–18.

## b) O período posterior ao parto e anterior à circuncisão

Acreditava-se que a criança depois de circuncidada e tendo ingressado no pacto de Abraão estaria 'imunizada' diante da ameaça dos espíritos malignos. O mesmo é válido, apenas como comparação, na sociedade cristã, na qual o batismo 'salvava a alma' e impedia sua queda nas mãos do maligno. Desta maneira a comunidade judaica se mobilizava e todo o arsenal anti-satânico era mobilizado também. Velas acesas dia e noite, o uso de objetos metálicos, textos e amuletos cabalísticos, rezas e vigílias que eram utilizadas na semana que separa o nascimento do menino da sua circuncisão. Em *Ashkenaz* (Alemanha) existe um costume neste período denominado *Wachnacht*. Seria uma noite de vigília total na qual não se deixava a mãe, tampouco o recém nascido por nem um segundo desacompanhados, durante a noite que antecede a circuncisão (*Brit Milá*).<sup>184</sup> Um costume semelhante ocorre entre os judeus marroquinos que trazem cinco meninos já alfabetizados que escrevem uma carta cada um, com um texto que distancia a figura de Lilith que pretende roubar o futuro homem que acabou de nascer. Isso é semelhante aos judeus de origem sefaradita (Espanha), entre os quais o *mohel* (pessoa que realiza a circuncisão) traz um amuleto metálico e o coloca sob o travesseiro do recém nascido.<sup>185</sup> Outro hábito comum em muitas comunidades judaicas medievais e que observamos em *Ashkenaz* é a mulher trocar de roupas com seu esposo durante a semana anterior a circuncisão, para que o Diabo e seus servidores se confundissem e pensassem que

184 TRACHTENBERG, op. cit. p. 170-172. GUTMANN, Joseph. *The Jewish Life Cycle*. Leyden: Brill, 1987. p. 4-5.

185 Cf. DOBRINSKY, Herbert C. *A treasury of Sephardic Laws and Customs*. New York; Ktav Publishing; Yeshiva University, 1988. p. 11; 21.



FIGURA 19 Acima. Cerimônia de circuncisão. Fonte: BIALER, Yehuda. *Jewish life: in art and tradition*.

FIGURA 20 Esquerda. Cadeira de Eliahu, usada na circuncisão de maneira simbólica. Acreditava-se que nela se sentava "misticamente" o Profeta Elias ou Eliahu Hanavi. Fonte: BIALER, Yehuda. *Jewish life: in art and tradition*.



se trata de um homem e não da parturiente.<sup>186</sup> Isso apesar do mandamento bíblico que proíbe mulheres de vestir roupas de homens e vice versa.<sup>187</sup> Em *Ashkenaz* havia também a cerimônia de concessão do nome não judaico do recém nascido. O nome judaico era dado no oitavo dia, já o nome alemão era dado no trigésimo dia de vida. O nome da cerimônia era *Hollekreisch*. Os pesquisadores não entram em acordo sobre a explicação deste costume, mas concordam que deve estar relacionado com as questões dos perigos oriundos do Satã e seus aliados. Alguns dizem se tratar da “*Frau Holle*” ou senhora Holle, uma espécie de raptora de bebês que os leva para o interior da Terra.<sup>188</sup> Em alguns locais em *Ashkenaz*, se colocavam presentes para a ‘estrela da criança’, numa clara expressão de presentes para as almas e divindades.<sup>189</sup> O mesmo hábito da *Wachnacht* aparece entre os judeus marroquinos, de forma semelhante, durante sete noites de vigília ao bebê e a parturiente para evitar ‘olho ruim’ (semelhante ao popular olho gordo, usado no Brasil). O costume se denomina *Tahdid*.<sup>190</sup> O uso de velas, muita luz, orações, metais, amuletos servem para espantar os demônios e almas, se assemelhando nos dois casos e mostrando que o hábito era comum em muitas comunidades. A convocação do profeta Elias (*Eliahu Hanavi*) era, e é, todavia comum a muitas comunidades judaicas. Ele seria um defensor da fé, dos

---

**186** Cf. TRACHTENBERG, Jostrua. **Jewish magic and superstition: a study in folk religion.** New York: Behrman’s House, 1939, p. 169.

**187** BIBLIA, Deuteronomio, c. 22, v. 5.

**188** Cf. GUTMANN, Joseph. **The Jewish Life Cycle.** Leyden: Brill, 1987, p. 8; POLLACK, Herman. **Jewish Folkways in Germanic Lands.** Cambridge (Mass.): MIT Press, 1971, p. 27-28.

**189** TRACHTENBERG, op. cit., p. 171.

**190** DOBRINSKY, op. cit., p. 12.

oprimidos e também dos recém nascidos, visto a presença de uma cadeira especial para Elias nas cerimônias de circuncisão. A crença medieval era que Elias realmente se sentava nela, invisível aos mortais comuns. Conta se que o rabi Iehudá Hachassid, renomado místico *ashkenazi*, cancelou uma cerimônia de circuncisão por não ter vislumbrado o profeta no seu local tradicional.<sup>191</sup>

## casamento

Num célebre artigo, publicado pela primeira vez em 1925, Jacob Lauterbach levantou enorme polêmica ao afirmar que a quebra do copo no casamento tinha um significado original diferente, da ‘vestimenta racional’ colocada nele pelos rabinos. Usa-se dizer que a quebra do copo, simboliza a destruição e as ruínas do Templo de Jerusalém e a esperança messiânica de reconstruí-lo. Há outras explicações racionais e cultas, tais como a necessidade de não se destruir, visto a impossibilidade de refazer as ruínas de um copo.

Lauterbach demonstra que o sentido medieval era outro, remontando a trechos talmúdicos e a hábitos medievais. Trata se de mais uma arma anti-satânica. Os rabinos ‘vestiram’ de forma culta, tal costume popular.<sup>192</sup> As técnicas do combate seriam através de três caminhos: a) lutar contra os demônios; b) suborná-los com presentes;

---

**191** HILTON, Michael. **The Christian Effect in Jewish Life.** London: SCM Press, 1994, p. 163.

**192** Cf. LAUTERBACH, Jacob Z. The ceremony of breaking a glass at weddings. In: . **Studies in Jewish Law, Customs and Folklore.** New York: Ktav, 1970 [1925]. p. 1-30.

c) enganá-los fazendo-os crer que as pessoas que aparentavam ser felizes, eram na verdade infelizes e não precisavam ser invejadas.<sup>193</sup>

A quebra do copo durante a cerimônia do casamento não seria por recordação das ruínas do Templo de Jerusalém, mas sim um método de espantar ou até melhor desviar a atenção dos demônios. São frisados como métodos para afastar os demônios do casamento, o uso de tochas, ruídos, pitadas de sal, de pedaços de metal alguns métodos semelhantes aos já citados no nascimento e muitos deles também usados pelos cristãos. “Noises, torches, salt and iron were believed to be effective weapons against the demons”.<sup>194</sup>

Havia também presentes ou subornos aos demônios e almas na forma de grãos de trigo, amêndoas, peixe e carne secos.<sup>195</sup> O terceiro e último caso seria enganar ou iludir os demônios e almas. Além da quebra do copo, havia a troca de roupas entre o noivo e noiva, o uso do véu pela noiva com métodos de iludir.<sup>196</sup> Havia é claro o uso do círculo mágico, através do qual se isolava o casal de influências

193 *The first was to fight the demons and drive them away. The second was to bribe them by gifts and conciliate them. The third was to deceive them by making them to believe that the person whom they envy and seek to harm is not as happy as they imagine him to be [...].* Id. Ibid., p. 6.

194 Id. Ibid., p. 7; Veja também: STRAYER, Joseph R. (ed.) **Dictionary of The Middle Ages**. New York: Scribners, 1982-1988, p. 22, v.8.

195 Cf. LAUTERBACH, Jacob Z. The ceremony of breaking a glass at weddings. In: **Studies in Jewish Law, Customs and Folklore**. New York: Ktav, 1970 [1925], p. 8; Veja também: HILTON, Michael. **The Christian Effect in Jewish Life**. London: SCM Press, 1994, p. 168; TRACHTENBERG, Joshua. **Jewish magic and superstition: a study in folk religion**. New York: Behrman's House, 1939, p. 173.

196 Cf. TRACHTENBERG, 1939, op. cit., p. 173-174; Veja também: GUTMANN, Joseph. *The Jewish Life Cycle*. Leyden: Brill, 1987, p. 17-18; HILTON, 1997, op. cit., p. 168; LAUTERBACH, 1970, op. cit., p. 9.

maléficas.<sup>197</sup> Entre outras comunidades, podemos citar a tradição que persiste até hoje entre os judeus de origem marroquina e algumas comunidades orientais de usar o tingimento de cabelos e/ou dedos com hena e o uso de amuletos em forma de uma mão com trechos cabalísticos (a denominada *hamsa*).<sup>198</sup> É comum usar a *hamsa* em outras ocasiões, mas o seu uso é sempre no sentido de proteger seus portadores do mau olhado e de espíritos malignos.



FIGURA 21 Acima. Noivo e noiva dialogam e a Árvore da Vida entremeia sua aproximação. MACHZOR DE LEIPZIG, Alemanha Medieval. Fonte: AUSUBEL, Pictorial History of the Jewish people.



FIGURA 22 Direita. Ketubá com Moisés e anjos. Contrato de casamento tradicional com decoração dotada de poder místico. Fonte: BIALER, Yehuda. Jewish life: in art and tradition.

197 TRACHTENBERG, op. cit., p. 174.

198 “This henna ceremony is primarily to ward off evil eye [...] The *hamsa* (five fingered hand) is hung around the bride's neck to ward off the evil eye”. DOBRINSKY, Herbert C. **A treasury of Sephardic Laws and Customs**. New York: Ktav Publishing; Yeshiva University, 1988, p. 50.



## A morte e o sepultamento

É bastante conhecida dos estudiosos da Idade Média a dança macabra (França) ou a dança dos mortos (Inglaterra). O tema foi vastamente descrito através de textos, pinturas e músicas, em especial nos séculos que seguiram a Peste Negra (1348). Em todas as formas de expressão artística a ênfase era na luta do homem para viver diante das doenças, espíritos malignos, o demônio e a morte.<sup>199</sup>

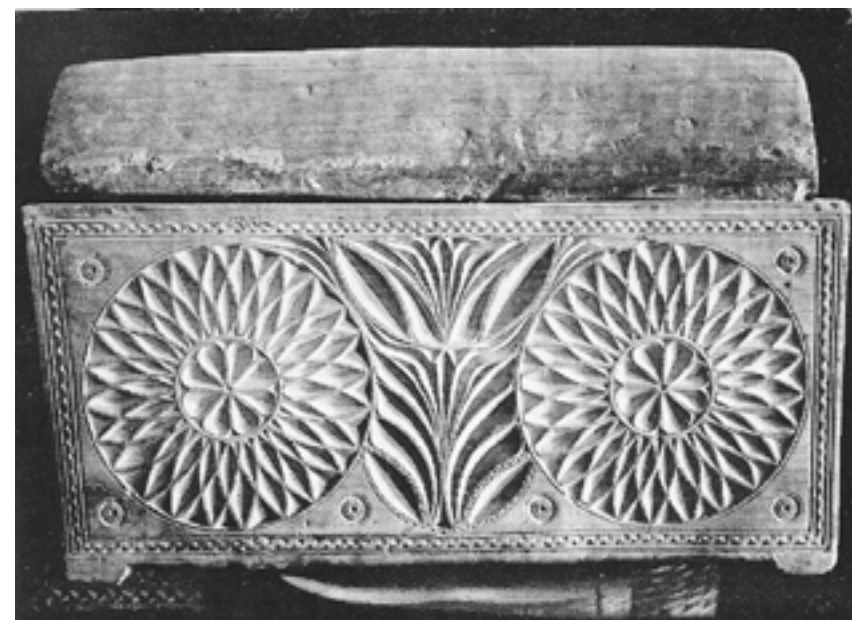
É evidente que o temor dos demônios e almas cresce quando se aproxima o tema da morte. As mesmas armas que vimos nos casos anteriores eram utilizadas para cuidar do corpo do falecido: profusão de velas e luzes, vigílias e orações sem cessar, pedaços de metal com ou sem inscrições, abundância de sal sobre o cadáver.<sup>200</sup>

Quando a pessoa aparentava estar agonizando, ocorria uma reunião de todos os parentes próximos junto ao seu leito, muitos de seus melhores amigos e conhecidos, e ocorria uma cerimônia repleta de etiqueta e regras. Isso foi mais acentuado nos séculos XIV e XV. Entre estes se instituiu a extrema unção (*Vidui*), bastante assemelhado a mesma cerimônia existente no Cristianismo. O objetivo era salvar a alma do moribundo antes que este perdesse sua consciência e blasfemasse ou fizesse alguma afirmativa contrária à salvação de sua alma, que talvez pudesse ser colocada no seu ouvido por algum demônio ou alma penada.<sup>201</sup>

199 "The dance symbolized man's courage to live and his victory over evil spirits, disease and death". POLLACK, Herman. **Jewish Folkways in Germanic Lands**. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1971, p. 38.

200 TRACHTENBERG, op. cit. , p. 175.

201 "The incitation to deny God in his sickness of course would come from Satan". MARCUS, Jacob Rader. Communal Sick Care in the German Ghetto. Cincinnati: Hebrew Union College, 1947, p. 266.



**FIGURA 23** Sepultamento através dos tempos se altera.

Sepultar em mortalha e diretamente na terra seria a tradição. Túmulos do Sinédrio em Beit Shearim e muitos outros no período do Segundo Templo são caixas de pedra ou seja não se deposita na terra.

**FIGURA 24** Os rituais da morte. Fonte: Benjamin Senior Godines. "Orden de benedicoes" Amsterdam 1687. Cecil Roth, Jewish Art



O uso de orações tais como o Ana Bechoach na qual existe um acróstico com os nomes de Deus era considerado muito útil para a salvação do moribundo.<sup>202</sup>

Acostumava-se jogar fora toda a água armazenada na casa do falecido. Havia muitas explicações. Numa diziam que o Anjo da Morte limpava sua espada na água. Outras explicações salientam a utilização da água por demônios e espíritos e a possível permanência de alguns deles nesta água.<sup>203</sup> As rezas se prolongavam até o sepultamento. O féretro era feito sob um ritual minucioso de estações e orações com o objetivo de defender o defunto dos demônios e almas.<sup>204</sup> A crença dizia que o caixão deveria sair antes do que qualquer ser vivo de dentro da casa do defunto ou do local aonde se encontrava para evitar que por engano, os demônios se precipitassem sobre alguém vivo e o vitimassem.<sup>205</sup>

Algumas comunidades do norte da África costumavam atirar moedas de ouro para todas as direções a fim de afastar o Satã do caixão e do morto, pois o maligno é profundamente ambicioso e deseja riquezas e materialismo.<sup>206</sup> Na Europa ocidental (*Ashkenaz*) imitaram os cristãos, ao tomar de porções de terra e grama e ati-

---

**202** “It is this forty-two letter Name of God that has the power to save the soul from the evil spirits”. Ibid., p. 268. Veja também: TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish magic and superstition: a study in folk religion*. New York: Behrman’s House, 1939, p. 174.

**203** Cf. HILTON, Michael. **The Christian Effect in Jewish Life**. London: SCM Press, 1994, p. 171; TRACHTENBERG, 1939, op. cit., p. 176-177; GUTMANN, Joseph. **The Jewish Life Cycle**. Leyden: Brill, 1987, p. 21.

**204** Ibid., loc cit.

**205** “[...] the demons await the exit of the corpse, but are prepared to seize a living victim if he makes his appearance first”. TRACHTENBERG, 1939, op. cit., p. 178.

**206** Id. Ibid., loc cit.

rá-los por detrás dos ombros, proferindo dizeres para espantar e confundir os demônios.<sup>207</sup>

O tradicional costume judaico de lavar as mãos depois de um enterro ao sair do cemitério e/ou ao entrar na sua casa novamente é explicado como sendo um ato de purificação ritual ou como um símbolo de sermos inocentes diante desta morte. Há contudo, quem relacione com demônios e almas. “*In certain mystical circles... [...] to dispel the spirits of uncleanness [...] which cling to one’s person, these being [...] the demons that follow them home*”.<sup>208</sup>

## Conclusões

A imagem do judeu no período medieval era bastante manipulada pela Igreja que construiu uma ‘mídia’ bastante ostensiva contra os ‘assassinos’ de Cristo e aliados do Demônio. O Diabo-Judeu é tema de muita reflexão. Por seu lado, o Judaísmo era rigidamente monoteísta e não poderia permitir em seu seio a existência de entidades satânicas que existissem à revelia da vontade divina. Trata-se de uma contradição que acreditamos seja fruto do meio circundante: tanto a Cristandade, quanto o Islã aceitavam e apontavam para existência de hostes do mal e dos riscos de ser seduzido pelos seus representantes. O Judaísmo não era imune a estas idéias e foi fortemente influenciado por elas ainda no período do segundo Templo (entre c. 530 a. e. C.


---

**207** “[...] tearing up some grass and earth after the burial and tossing it behind one’s back. This was also connected with the driving away of evil spirits”. COHEN, Abraham. *An Anglo-Jewish scrap book (1600-1840): the Jew through English eyes*. London: [s. n], 1969, p. 295.

**208** HILTON, Michael. **The Christian Effect in Jewish Life**. London: SCM Press, 1994, p. 171. Veja também: TRACHTENBERG, Joshua. **Jewish magic and superstition: a study in folk religion**. New York: Behrman’s House, 1939, p. 178.

e 70 d. e. C.), quando se escreveram alguns dos livros canônicos, que tratam da existência do Mal. O mais marcante é o livro de Jó, no qual Satã é um servo da corte de Deus. Uma espécie de promotor do reino celeste, que fustiga a humanidade com acusações e reprimendas.

Nos livros externos (apócrifos), não incorporados ao cânone judaico e tampouco ao cristão, se configura a figura do Mal. E há uma interpretação de diversos textos canônicos sob uma ótica mais dualista, que acaba formatando a malignidade através de seres diversos encabeçados pelo Diabo ou Lúcifer, o anjo decaído.

Não havendo na tradição judaica espaço para estas entidades e sendo o dualismo a negação do monoteísmo puro, haverá forte oposição no seio dos escribas e sábios judeus para aceitar tais crenças. Elas sobreviveram disfarçadas em rituais e cerimônias tradicionais, enrustidas em explicações eruditas e ‘traduzidas’ pelo povo simples em crenças populares de cunho místico. Em situações de crise e perseguições, os judeus se tornavam mais místicos e as crenças afloravam à superfície. Já em períodos de estabilidade e riqueza material e cultural, estas eram relegadas ao “sótão da história” e se mantinham lá até a próxima crise. Assim os rabinos eram habilidosos em manter seu rebanho solidário e cordato através de diversas leituras das tradições e costumes: ora eram eruditas e inseridas no mais puro monoteísmo ético, ora eram supersticiosas e dualistas, para se fazerem entender pela massa empobrecida e fragilizada pelas perseguições e pressões do mundo externo. O Diabo mesmo não sendo real, se fazia ver, sentir e perceber no imaginário judaico medieval de maneira intensa e constante. 

## Referências bibliográficas

- BONFIL, Robert. **Jewish Life in Renaissance Italy**. Los Angeles; London: Berkeley; University of California Press, 1994.
- COHEN, Abraham, **An Anglo-Jewish scrap book (1600-1840): The Jew through English eyes**. London: s. ed., 1969 (repr.).
- DOBRINSKY, Herbert C. **A treasury of Sephardic Laws and Customs**. New York: Ktav Publishing; Yeshiva University, 1988.
- FALBEL, Nachman. Heresias medievais. São Paulo: Perspectiva, 1976/1999.
- FELDMAN, Sergio Alberto. Exegese e alegoria: a concepção de mundo isidoriana através do texto bíblico. **Dimensões: Revista de História**. Vitória, Espírito Santo: UFES, v.17, p.133-149, 2005.
- FELDMAN, Sergio Alberto. Isidoro de Sevilha e a desmontagem do Judaísmo. In: **Relações de poder, Educação e Cultura na Antiguidade Idade Média**. Santana do Parnaíba: Solis, 2005, v. 1. p. 341-352.
- FELDMAN, S. A. Os Judeus no imaginário medieval. **Tuiuti: Ciência e Cultura**. Curitiba: UTP, v.11, p. 81-92, 1999.
- FRANCO JR. Hilário. **Idade média: nascimento do ocidente**. 1 ed., 6. reimp., São Paulo: Brasiliense, 1996.
- GUTMANN, Joseph. **The Jewish Life Cycle**. Leyden: Brill, 1987.
- HILTON, Michael. **The Christian Effect in Jewish Life**. London: SCM Press, 1994.
- HUIZINGA, J. **O Declínio da idade média**. São Paulo: Verbo: Edusp, 1978.
- KRAMER, H.; SPRENGER, J. **Malleus Maleficarum**. Nuremberg: 1486. Editado em língua portuguesa PLANETA, São Paulo, ed. especial 52-A, dez 1976.

- LAUTERBACH, Jacob Z. The ceremony of breaking a glass at weddings. In: **Studies in Jewish Law, Customs and Folklore**. New York: Ktav, 1970, p. 1-30. (rep. orig. 1925).
- MARCUS, Jacob Rader. **Communal Sick Care in the German Ghetto**. Cincinnati: Hebrew Union College, 1947.
- MICHELET, Jules. **A feiticeira**. São Paulo: Círculo do Livro, 1974.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru: Edusc, 2000.
- POLLACK, Herman. **Jewish Folkways in Germanic Lands**. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1971.
- RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- RUNCIMAN, Steven. **Los maniqueos de la edad media**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- SAMPAIO, Fernando G. **Uma história do demônio: da antiguidade a nossos dias**. Porto Alegre: Garatuja, 1976.
- STRAYER, Joseph R. (ed.) **Dictionary of the Middle Ages**. New York: Scribners, 1982-1988
- TRACHTENBERG, J. **Jewish magic and superstition: a study in folk religion**. New York: Behrman's House, 1939.
- WORCMAN, Suzanne (ed.org.). **Heranças e lembranças: imigrantes judeus no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: ARI/ CIEC/ MIS, 1991.

# Sobre o autor

Sergio Alberto Feldman é professor do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do PPGHIS, Programa de Pós Graduação em História Social das Relações Políticas sendo orientador de Mestrado e Doutorado. Graduado pela Universidade de Tel Aviv (Israel), tendo Mestrado pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorado pela Universidade Federal do Paraná (UFPR - Curitiba). Realizou estágios pós doutorais em Madrid (Espanha) no CSIC (2010) e em Jerusalém (Israel) na Universidade Hebraica em 2014. Realizou Pós Doutorado em Paris (EHESS) durante o ano letivo de 2012/2013.