

O CATOLICISMO COMO IDEAL

Produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna¹

BRUNO FEITLER

RESUMO

Nos séculos XVII e XVIII difundiu-se em Portugal uma grande quantidade de obras de polêmica antijudaica quando oficialmente já não existiam judeus no país. Essas obras (tratados, diálogos, sermões, panfletos) por vezes tinham o objetivo aparente de converter sinceramente os cristãos-novos, que continuavam a ser identificados aos judeus. De modo mais freqüente, visavam rebaixar os cristãos-novos e alertar a população cristã-velha sobre o perigo que eles representariam para a sociedade, sendo aqueles postos no tradicional papel de bodes expiatórios, desta vez do declínio do poderio português.

PALAVRAS-CHAVE: *literatura de polêmica; cristãos-novos; judaísmo; mundo português.*

SUMMARY

During the centuries XVII and XVIII, when officially there were no more Jews in the country, a wide variety of works against Judaism appeared in Portugal. These works (treatises, dialogues, sermons, pamphlets) sometimes aimed at the conversion of the New Christians, who were still identified to Jews. More often, however, their goal was to alert the population about the problems they could bring to society and blame them for the decline of the Portuguese empire.

KEYWORDS: *polemical literature; New Christians; Judaism; Portuguese world.*

[1] Este trabalho faz parte de um estudo mais geral sobre a literatura de polêmica portuguesa antijudaica realizado no âmbito no Programa de Formação de Quadros do Cebrap. Agradeço a meus colegas do programa, a José A. Giannotti e aos membros do grupo temático de Antropologia das Missões, dirigido por Paula Montero, pelas valiosas discussões, que me ajudaram a pensar e repensar meus temas de pesquisa. A Laura de Mello e Souza e Nachman Falbel agradeço as estimulantes críticas e observações à versão longa deste texto. A Roberto Bachmann devo a amizade e o acesso irrestrito aos tesouros de sua biblioteca.

Em outubro de 1497 os judeus de Portugal foram convertidos ao cristianismo à força. Esse ato de violência foi ditado por necessidades políticas e econômicas. As ambições dinásticas do rei D. Manuel, que se casara com três princesas espanholas no intento de unificar os reinos ibéricos sob a égide de Portugal (sabemos que o feitiço se virou contra o feiticeiro...), fizeram-no expulsar os judeus, pois essa fora uma das condições impostas pela primeira das princesas para casar-se. O édito de expulsão, datado de dezembro de 1496, dava dez meses aos mouros e aos judeus para deixar o Reino, e na data fatídica os judeus que não haviam conseguido deixá-lo (a grande maioria) foram forçosamente convertidos ao catolicismo. Assim é que o ano de 1497 marcou o fim da existência legal do judaísmo em Portugal e o começo da conturbada história dos descendentes dos judeus lusitanos: os cristãos-novos. Esse trágico evento deixou marcas indeléveis em toda a sociedade portuguesa, e suas ondas de choque se fazem sentir até hoje em dia.

A perpetuação do preconceito racial em relação aos judeus na sociedade portuguesa — mesmo quando do ponto de vista religioso oficial nada mais os distinguia do resto da população — deu-se pela conjunção de vários fatores. Além da própria conversão forçada, foram de primeira importância o malogrado processo de integração que se diz ter ocorrido entre 1497 e 1536 (ano da instauração da Inquisição em Portugal, que marca o início das perseguições aos judaizantes) e a existência de um meio criptojudaico, resultante da política coercitiva mas também do apego de parte da população recém-convertida pelos costumes e pela religião de origem. Entretanto, o estabelecimento generalizado e a persistência da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos tiveram como base a adoção dos estatutos de pureza de sangue (moldados no exemplo espanhol)², que pouco a pouco transformaram o tradicional discurso religioso antijudaico em discurso racial anticristão-novo, cuja perpetuação nos interessa aqui diretamente.

Essa perpetuação pode ser estudada sob diversas óticas, como a da ação e da ideologia da Inquisição — a famosa “fábrica de judeus” mencionada por Antônio Vieira —, que em grande parte se basearam na noção de pureza de sangue tanto para arrematar seus membros quanto para identificar e perseguir suas principais vítimas (os cristãos-novos), ou ainda a da difusão daqueles estatutos nas diferentes ordens religiosas e militares e nos corpos de ofício e cargos da governança. Este texto pretende aproximar-se do tema por meio de um objeto de estudo que tem sido em grande parte ignorado, apesar do interesse pontual de alguns historiadores: as obras sobre o judaísmo, os judeus e seus descendentes escritas ou impressas por portugueses entre os séculos XVI e XVIII, ou seja, entre a conversão forçada e o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, decretado pelo marquês de Pombal em 1773.

Buscaremos entender o que motivou a criação dessa vasta produção literária, assim como as razões da sua perenidade no mundo português da Idade Moderna. Essa produção foi herdeira direta e confessa das obras contra o judaísmo redigidas na Idade Média e na Antiguidade tardia³, mas assumiu características próprias ao assimilar argumentos políticos estranhos à polêmica religiosa da qual se originou. Dessa forma, o lado “pró-cristãos-novos” dessa polêmica não será aqui estudado. Esse outro lado, longe de ser inexistente, teve vários defensores em Portugal e na Espanha⁴, mas foi na diáspora dos judeus portugueses que os textos aqui analisados tiveram alguma resposta em forma impressa⁵.

II

Apesar de alguns incidentes, a condição dos judeus portugueses durante o século XIV e a primeira metade do século XV chega a ser invejável se comparada com a situação de extrema insegurança em

[2] Sobre a aplicação dos estatutos de pureza de sangue no mundo português, ver Carneiro, Maria Luiza T. *Preconceito racial em Portugal e no Brasil colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue*. São Paulo: Perspectiva, 2005. Sobre a Inquisição: Dedieu, Jean-Pierre. *L'administration de la foi: l'Inquisition de Tolède XVIe-XVIIIe siècle*. Madri: Casa de Velásquez, 1989.

[3] O texto fundador da polêmica cristã antijudaica encontra-se nos evangelhos. Cf. esp. João 8: 44.

[4] Cf. Azevedo, João Lúcio de. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Liv. Clássica Ed., 1989, pp. 247-49; Guiraud, Michèle. “Dans le sillage du père Antônio Vieira: le père Manuel Fernandes et les nouveaux-chrétiens”. *Quadrant*, nº 15, 1998, pp. 23-39; Medina, Francisco de B. “Precursores de Vieira: jesuitas andaluces y castellanos en favor de los cristianos nuevos”. In: *Atas...* Congresso internacional “Terceiro centenário da morte do padre Antônio Vieira”, Braga, Univ. Católica

Portuguesa/Prov. Portuguesa da Cia. de Jesus, 1999, vol. 1, pp. 491-519.

[5] Yerushalmi, Yosef H. *De la cour d'Espagne au ghetto italien*. Paris: Fayard, 1987; Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaism: the story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

[6] Révah, Israël-Salvator. "O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros". In: Amiel, Charles (org.). *Études portugaises*. Paris: Centre Calouste Gulbenkian, 1975, p. 54.

vigor desde os anos 1390 nos reinos vizinhos, onde conversões forçadas e massacres se repetiram até a expulsão final de 1492. A conjuntura cada vez mais crítica dos reinos hispânicos acabou por desfazer o equilíbrio existente em Portugal. A instauração da Inquisição castelhana em 1478 provocou a fuga para Portugal de conversos que secretamente respeitavam o judaísmo, e a expulsão quatorze anos mais tarde causou um verdadeiro êxodo de um total estimado em mais de 83 mil pessoas, sendo que só uma parte delas recebeu autorização para permanecer no Reino, contra o pagamento de uma grande soma de dinheiro. Mal recebidos pela população portuguesa, mantidos em escravidão, maltratados por aqueles que deviam conduzi-los ao exílio final, tendo seus filhos deportados para a ilha de São Tomé, os judeus espanhóis acabaram por se adicionar à comunidade judia de Portugal, fazendo que esta contasse cerca de um décimo do total da população do país, fato único na história dos Estados cristãos ocidentais.

No fim da Idade Média, o quadro das controvérsias religiosas e da literatura apologética antijudaica em Portugal era de excepcional calma em relação ao resto da Europa. Enquanto em Paris (1240), Barcelona (1263), Tortosa e São Mateus (1413-14) as controvérsias recrudesciam a exaltação antijudaica, em Portugal o poder real parece ter proibido essas disputas, de modo que nesse período foram raros os escritos portugueses sobre o tema. Ao passo que judeus espanhóis convertidos ao catolicismo (como Pablo de Santa Maria e Jerônimo de Santa Fé) ou espanhóis sem origens judaicas (como Nicolau de Lira e Alonso de Spina) escreveram virulentos tratados contra os judeus, provavelmente lidos em Portugal, nesse país só se produziram à época quatro tratados, de resto imbuídos de um espírito de tolerância e de uma moderação particularmente notáveis, segundo I.-S. Révah⁶ — reflexo da boa situação que os judeus gozavam em Portugal, mas também da estabilidade que então predominava no Estado português.

A situação muda radicalmente com a conversão forçada de 1497, e é de estranhar que o problema sociopolítico que representava a assimilação da população judaica em Portugal não tenha repercutido na literatura dos primeiros anos do século XVI. Ainda segundo Révah, a reação dos letrados portugueses só começou a evoluir com o início da disputa diplomática sobre a questão da instauração da Inquisição e em seguida com a atuação desta. Esses acontecimentos despertaram o zelo religioso e uma "crise de consciência em certos cristãos portugueses", que começaram então a produzir obras de apologética antijudaica em português. Contudo, precedendo de pouco a iniciativa de D. João III de criar um tribunal inquisitorial, o colóquio *Ropicapnefma* (1531) do cronista João de Barros pode ser considerado a primeira obra a se ocupar da questão do judaísmo, muito embora o seu propósito principal não fosse esse, mas o de apresentar "uma apologética e uma sátira erasmiana dos diversos estados sociais, uma refutação das principais heresias religiosas e uma crítica dos vícios

morais”. Não obstante, João de Barros fazia uma referência direta ao judaísmo ao especificar as heresias que esperava combater: “Hua t? duvida na immortalidade dalma, outra na sua pena e gloria, outra na ley de Christo”⁷.

Os dois primeiros escritos a trazer como tema principal a questão dos judeus são o *Espelho de cristãos-novos e convertidos* (1541), do cisterciense Francisco Machado, e o *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmude dos judeus* (1542-45), de João de Barros. No entanto esses dois tratados não receberam autorização para ser impressos, visto que a concepção de um cristianismo evangelizador e não-persecutório neles formulada não era do agrado do poder real, encarnado na época por D. João III, hostil aos cristãos-novos⁸.

Nessa mesma época é publicado em espanhol um livro que não chamou a atenção dos historiadores clássicos do assunto, mas que pode ser incluído entre as obras de cunho antijudaico do período. Trata-se do *Libro dela verdad d la fe*, do agostiniano João Soares, confessor e pregador régio, editado em Lisboa em 1543 e em Alcalá de Henares em 1545 “por especial mādado dl dicho señor [D. João III]”⁹. As duas edições parecem ser idênticas, a não ser pelo prólogo, escrito em português na edição lisboeta e em castelhano na edição espanhola. Ali o autor explica ter escrito a obra “pera a defenssão dos catholicos contra as heresias que por nossos peccados tanto molestam a ygreja de deos neste tempo”, mas o conteúdo mesmo do tratado revela maior disposição para combater o judaísmo do que o protestantismo e o islamismo, com vários capítulos especificamente redigidos contra ele.

Vinte anos mais tarde, em 1565, vem à luz em Goa a tradução portuguesa de duas obras latinas de Jerônimo de Santa Fé, *Ad convincendum perfidiam judæorum* e *De judaicis erroribus ex Talmud* (“Prova da perfídia dos judeus” e “Erros dos judeus tirados do Talmude”), feita por Dom Gaspar de Leão, arcebispo de Goa, e acompanhada de uma carta apostólica escrita pelo próprio. Dois anos mais tarde o livro de Francisco Machado é publicado em Coimbra, só que em latim e expurgado de qualquer crítica em relação à política real¹⁰.

Segundo Frank Talmage, toda essa primeira produção antijudaica portuguesa não visava especificamente os judaizantes de Portugal, voltando-se sobretudo aos povos de outras línguas e culturas no contexto da expansão portuguesa: a tradução de Gaspar de Leão, por exemplo, dirigir-se-ia aos judeus da Índia (tendo igualmente como fim a utilização do idioma português como instrumento de imposição de soberania), e a obra de João de Barros também estaria ligada ao contexto asiático¹¹. Se a redação em castelhano do livro de João Soares de certo modo contradiz a afirmação de Talmage, as necessidades alegadas para a sua elaboração e as referências ali feitas à luta contra os muçulmanos na África e na Ásia vão no sentido das explicações desse autor:

[7] *Ibidem*, pp. 62 ss.

[8] Cf. *ibidem*, pp. 64, 79 ss; Machado, Francisco. *The mirror of the new Christians*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1977.

[9] Soares, João. *Libro dela verdad d la fe*, Lisboa: Luis Rodriguez, 1543; Alcalá de Henares: Juã Brocar, 1545. O autor explica assim sua escolha do espanhol: “Ho qual escreui em romãce Castelhana porque possa correr mais terras: & serem muitos aproveitados & fortalecidos na sancta fe verdadeira”. Devo o conhecimento dessa importante obra a Ângela Barreto Xavier, a quem agradeço.

[10] Machado, Francisco. *Veritatis repertorium, per fratrem Frãciscu Securim Doctor? parisiensem omnium minimum editu in hebræos, quos vulgus novos vocitat christianos...* Coimbra: João Barreto, 1567.

[11] Talmage, Frank. “To sabbatize in peace: Jews and New Christians in sixteenth-century Portuguese polemics”. *Harvard Theological Review*, vol. 74, nº 3, 1981, pp. 265-85.

*Como pollo feruente zelo com q V.A. prossegue todas as cousas da nossa sancta fe catholica: & ho bem da christandade & da republica. (Como se mostra polla sãcta inquisiçam do sancto Padre pera todos seus reynos & senhorios. Da paz perpetua que em seu tempo guardou com os Reys christãos. Ha guerra continua que tem contra mouros & Turcos vencidos/ vindo por capitam delles o çulimam Bara a que tomou Rodes: & pouco antes foy morto el rey de Cambay grande ajudador do Turco). A conquista que sempre tem em Africa com os mouros*¹².

[12] Soares, op. cit.

Em todo caso, esses tratados inauguram a rica produção gráfica portuguesa de textos antijudaicos, que no entanto só assumirá um ritmo mais constante a partir dos anos 1610, quando começam a ser publicados os sermões de autos-de-fé. Esse ritmo se mantém quase ininterrupto até o fim do século XVII (a exceção é o período das guerras de independência), quando passa a perder fôlego até cessar quase que completamente no princípio dos anos 1750. Pode-se estimar essa produção gráfica em mais de uma quinzena de livros e panfletos e em mais de setenta sermões de autos-de-fé (alguns com reedições), para não falar da produção manuscrita.

As obras dessa “corrente literária” podem ser divididas em quatro tipos. Em primeiro lugar os sermões de autos-de-fé, que representam sua vertente mais prolífica e cuja grande maioria se dirige contra o judaísmo e a heresia dos judaizantes. Em seguida os tratados de polêmica antijudaica, obras mais elaboradas e volumosas (entre cem e trezentas páginas) que abordam questões teológicas ou teológico-políticas de modo exaustivo. Um outro tipo de texto bastante específico ao século XVII consiste nos “pareceres” sobre os cristãos-novos redigidos por “arbitristas” espontaneamente ou a pedido do rei, que apesar de impressos tinham uma circulação bastante restrita. Finalmente, pode-se agrupar alguns opúsculos que tratam do tema de modo conciso e freqüentemente original, a exemplo do relato da conversão de um rabino italiano do século XVII e de um “romance em versos” (na verdade a última criação do gênero) publicado em 1748. Como veremos mais adiante, esse tipo de publicação pode indicar uma evolução da imagem que os letrados portugueses tinham dos judeus.

III

As motivações dos autores de sermões de autos-de-fé¹³ e de tratados de polêmica eram múltiplas. A conversão dos judeus era o objetivo mais reivindicado, o que pode parecer anacrônico, visto que legalmente não mais havia judeus em Portugal, mas para os contemporâneos era tema de atualidade, não se fazendo muita distinção entre os termos “judeu”, “cristão-novo” e “judaizante”. Em segundo lugar vinha a consolidação da fé dos católicos em geral e dos conversos em particular. Em terceiro lugar, tratava-se de precaver a

[13] Não temos aqui espaço para tratar especificamente dos sermões de autos-de-fé, já amplamente estudados. Ver Glaser, Edward. “Portuguese sermons at autos-da-fé: introduction and bibliography”. *Studies in Bibliography and Booklore*, vol. II, 1955, pp. 53-78, 96; “Invitation to intolerance: a study of the Portuguese sermons preached at auto-da-fé”. *Hebrew Union College Annual*, vol. XXVII, 1956, pp. 327-85; Pires, Maria Lucília G. *Xadrez de palavras: estudos de literatura barroca*. Lisboa: Cosmos, 1996, pp. 119-41.

população e os dirigentes do Reino contra a perfídia dos judeus. Por fim, preconizava-se a expulsão dos cristãos-novos do país tendo em vista a sua obstinação e o perigo que corria Portugal caso não fossem rechaçados. Esses quatro objetivos podiam aparecer isolada ou conjuntamente nas obras em questão. Vamos agora passar em revista alguns dos autores e seus tratados, aqui reagrupados de acordo com o grau de virulência em relação aos cristãos-novos, desde os mais temperados, todos de origem italiana, até os mais odientos.

João Batista d'Este, judeu italiano de origem ibérica convertido em Portugal, pseudo-autor de duas obras antijudaicas impressas (pelo menos uma delas é um plágio), inscreve-se nos dois primeiros casos, como faz notar o título da sua *Consolaçam christãã e luz para o povo hebreo*, de 1616. Cinco anos mais tarde ele traz à luz o *Diálogo entre discipulo e mestre catechizante*, obra de teor mais prático e combativo que missionário, em que descreve e resolve, de modo bastante desordenado, “todas as duuidas que os Iudeos obstinados costumaõ fazer contra a verdade da Fé Catholica”¹⁴. Trata-se na verdade da apropriação de uma obra de Fabiano Fioghi¹⁵, professor de hebraico da Casa dos Catecúmenos de Roma e como d'Este um judeu italiano convertido, o que exemplifica o começo da influência italiana sobre esse tipo de produção cuja forma preferida é o diálogo, que caracteriza as obras mais evangélicas e até certo ponto isentas de preconceitos raciais.

Entre os tratados de polémica editados em Portugal, cabe citar três traduções de obras italianas: *Synagoga dezenganada*, do jesuíta Giovanni Pietro Pinamonti, publicado originalmente na Itália em 1694, traduzido no Brasil e impresso em Lisboa em 1720 às custas do arcebispo da Bahia¹⁶ (seria traduzido para o espanhol somente em 1733, a partir do original e da versão portuguesa); *Dialogo sagrado sobre o Genesis*, do judeu convertido Paolo Sebastiano Medici, publicado em Lisboa em 1739¹⁷; e *A verdadeira fé triumphante: explicação do mysterio da Sanctissima Trindade*, obra de Giacomo Cavalli, outro judeu convertido, publicada em Lisboa no ano de 1751 em tradução feita pelo lisboeta Henrique de Andrea, doutor em leis e cânones pela Universidade Sapiencia de Roma¹⁸.

O discurso muda em certas obras cujos autores, em vez de tentar convencer os judaizantes de seus erros, demonstram seu zelo apostólico e dirigem-se aos “bons cristãos” para tratar da verdade da fé católica e da caducidade do judaísmo. Nessa vertente podemos incluir o tratado do carmelita Luís da Apresentação, ou Luís de Mértola, publicado em Lisboa mas em espanhol, sob o título *Demonstracion evangelica y destierro de ignorancias judaicas* (1631)¹⁹. Podemos ainda citar uma obra publicada fora de Portugal, e nesse caso em latim: o *Opvscvlvm de hebræo convicto*, de autoria de Francisco Leitão, editado em Roma em 1693, que também se dirige ao *christiane lector*²⁰. Contudo, esses tratados por vezes assumem um violento tom anti-semita — pouco apropriado a obras de edificação ou evangelização, diríamos hoje, mas que para

[14] D'Este, João Batista. *Consolaçam christãã, e luz para o povo hebreo. Sobre os psalmos do real propheta Daudid...* Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1616; *Diálogo entre discipulo e mestre catechizante onde se resolvem todas as duuidas...* Lisboa: Geraldo da Vinha, 1621 (2ª ed.: Lisboa: Ioam da Costa, 1624).

[15] Fioghi, Fabiano. *Dialogo fra il cathecvmino et il padre catechizante [...]. Nelqual si risoluono molti dubij, liquali fogliono far li Hebrei, contro la uerità della santa fede Christiana...* Roma: herdeiros de Antonio Blado, 1582.

[16] Pinamonti, Giovanni Pietro. *Synagoga dezenganada [...]. Traduzida da Lingua Italiana em a Portugueseza, por hum Religiozo da mesma Companhia...* Lisboa: Officina da Musica, 1720.

[17] Medici, Paolo. *Dialogo sagrado sobre o Genesis*. Lisboa: Domingos Gonçalves, 1739.

[18] Cavalli, Giacomo. *A verdadeira fé triumphante. Explicação do mysterio da Sanctissima Trindade. Disputa entre um hebreu e um cristão*. Lisboa: Francisco Luis Ameno, 1751.

[19] Apresentação, Luis da. *Demonstracion evangelica, y destierro de ignorancias judaicas*. Lisboa: Mattheus Pinheiro, 1631.

[20] Leitão, Francisco. *Opvscvlvm de hebræo convicto. In quatuor Libros diuisum...* Roma: Ioannis Iacobi Komarek Bohemi, 1693.

esses autores parecia ser o único tom possível de utilizar. É o caso do tratado do arcediogo Fernão Ximenes de Aragão, intitulado *Doutrina catholica para instrucção e cõfirmação dos fieis e extincção das seitas supersticiosas e em particular do iudaismo* e publicado em 1625, no qual o autor diz querer

*diuulgar doutrina que seja como arte em que se possa ver & aprender claramente as verdades Catholicas [...] & se desfiação as cegueiras dos erros contrarios: pera que com esta lição os fieis se confirmem mais na fé, os fracos se esforcem, & os cegos se desenganem, & se reduzão a ella*²¹.

[21] Aragão, Fernão X. de. *Doutrina Catholica para instrucção e cõfirmação dos fieis e extincção das seitas supersticiosas e em particular do Iudaismo*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1625.

Na revisão que fez do seu livro três anos mais tarde, Aragão deixa cair a máscara evangélica ao publicá-lo sob o título *Extinçam do iudaismo e mais seitas supersticiosas e exaltaçam da só verdadeira religião christaã*. Na dedicatória ao papa Urbano VII ele escreve, como alguns dos pregadores de sermões de autos-de-fé, que a solução para “o mal deste Reyno [o judaísmo em Portugal], não depende, ha muitos annos, e muito menos hoje de remedios de doutrinas”, preconizando então a expulsão dos convictos no crime de judaísmo pela Inquisição. Essa segunda versão foi reeditada, sob um terceiro título, em 1752²².

[22] Idem. *Extinçam do Iudaismo, e mais seitas supersticiosas: e exaltaçam da só verdadeira Religião Christaã, dada por Deos aos homens para por ella serem saluos*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1628; *Triunfo da Religião Catholica contra a pertinacia do judaismo, ou compendio da verdadeira fé...* Lisboa: herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1752.

Vemos então em algumas dessas obras dois objetivos: fortificar nos católicos a doutrina cristã utilizando como contraponto o judaísmo, mas de alertá-los contra a perfídia judaica. Esse último desígnio atinge seu paroxismo na *Centinella contra judeos*, do espanhol Francisco de Torrejoncillo, uma das obras mais infamantes escritas contra os judeus até o século XX. Com três edições em Portugal e sete na Espanha, a obra foi um verdadeiro *best-seller*, como já observou Anita Novinsky²³. No prólogo, o tradutor dá conta dos reletos de loucura anti-semita que pairavam sobre Portugal no começo do século XVII:

[23] Torrejoncillo, Francisco de. *Centinella contra judeos, posta em a Torre da Igreja de Deos...* Lisboa: João Galvão, 1684; Coimbra: Joseph Antunes da Sylva, 1710; Porto: Manoel Pedroso Coimbra, 1745. Edições espanholas: Madri, 1676 e 1679; Pamplona, 1691 e 1720; Madri, 1728; Barcelona, 1731; Madri, 1736. Novinsky, Anita. “Reflexões sobre o anti-semitismo (Portugal séculos XVI-XX)”. In: *Congresso Internacional Portugal no século XVIII de D. João V à Revolução Francesa* (Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII). Lisboa: Universitária Editora, 1991, p. 455.

Hoje sahe a estamparse mais que em o delicado de hum papel, em os coraçoens dos Catholicos esta Centinella contra Judeos; sendo sua utilidade de tal consideração, que mostra ser a segurança, e vida de muitos della dependentes, cujos descuidos, não sufficientemente chorados, com larga pena, e não pouca anciania referem antigas historias. Escreva-se pois em a taboa do coração com o duro ferro, o de que ella nos avisa, para que rasgado saya do intimo delle o sangue, a pedir vingança contra aquelles que o tiráraõ ao innocentissimo Salvador nosso.

De fato, os ares portugueses estavam então muito carregados em razão dos numerosos autos-de-fé e da grande controvérsia sobre a promulgação de mais um perdão geral em favor dos cristãos-novos. Essa controvérsia gerou uma grande massa de manuscritos tratando da inconveniência do perdão, mas a temática foi ultrapassada com a introdução da idéia de que Portugal devia expurgar sua população de origem judaica. Um autor se dedicou particularmente a essa propósito:

Vicente da Costa Mattos, aparentemente um laico, que em 1622 publicou um *Breve discurso contra a heretica perfidia do iudaismo continuada nos presentes apostatas de nossa santa fé com o que conuem a expulsão dos delinquentes nella dos reynos de Sua Magestade, cõ suas molheres & filhos*. Costa Mattos agregou novas fontes ao tratado e reeditou-o no ano seguinte em versão revisada. Pouco tempo depois, em 1625, publicou suas *Honras christãs nas afrontas de Iesu Christo e segunda parte do primeiro discurso contra a heretica perfidia do judaismo [...] com a conveniencia da expulsão dos sobreditos hereges, em ordem ao serviço de Deos Noſo Senhor & ao proveito deste reyno*, completando assim o maior volume de horrores publicado contra os cristãos-novos em Portugal, numa conjunção desordenada de fatos reais e de afirmações de princípio com uma pretensa base histórica²⁴. O *Breve discurso* foi objeto de grande polêmica e alcançou considerável sucesso, sendo reeditado em Lisboa em 1663 e publicado duas vezes em espanhol: em 1631 em Salamanca e em 1680 em Madri.

Em 1631 foi publicada uma coletânea de sermões do carmelita Timóteo de Ciabra Pimentel, atizado pelo sacrilégio contra o Santo Sacramento cometido na igreja de Santa Engrácia, em Lisboa, em 15 de janeiro do ano anterior, pelo qual foi culpado, apenas por “violentas presunções”, o cristão-novo Simão Dias Solis. Suspensão de sua ordem por ter acusado os cristãos-novos antes do julgamento do caso, Ciabra se refugiou em Barcelona, onde publicou em espanhol uma série de sermões inflamados que havia pregado em Lisboa²⁵. Com seu estilo “*asperissimo*”, a obra buscava demonstrar como os cristãos-novos, por serem judaizantes “*casi todos*”, faziam de tudo para arruinar o reino de Portugal, sendo portanto necessária a sua expulsão. O desacato em Santa Engrácia incitou uma profusão de sermões de desagravo, mas nenhum tendo como alvo direto os cristãos-novos, como no caso de Ciabra.

Quarenta anos mais tarde, um outro desacato, dessa vez ocorrido na igreja de Odivelas, subúrbio de Lisboa, provocou uma outra onda de indignação, desagrvos e sermões. Esse caso eclodiu num momento de intensa discussão sobre a legislação antijudaica e um possível perdão geral que estava sendo negociado em Roma por Antônio Vieira²⁶. Entre as publicações que surgiram à época destaca-se por sua virulência e seu discurso puramente político a obra *Perfidia judaica...*, de Roque Monteiro Paym. Não é por menos que foi publicado em Madri (pelo capelão do embaixador português na corte espanhola), à revelia de seu autor e sem identificação de editor nem as censuras de costume. O tratado (cuja estrutura na verdade mais o assemelha aos memoriais, que abordaremos adiante) traz como subtítulo *Discurso iuridico è politico*, que lhe convém à perfeição²⁷.

Esse escrito serviu de base a um decreto do regente D. Pedro promulgado em 22 de junho de 1671, que ordenava a expulsão de todas as pessoas convictas por judaísmo pela Inquisição, mesmo após a abjuração, e também aquelas que tivessem abjurado somente *de vehementi*

[24] Mattos, Vicente da C. *Breve discurso contra a heretica perfidia do Iudaismo...* Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622 (edição revista em 1623); *Honras Christãs nas afrontas de Iesu Christo...* Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1625. Ver Rodrigues, Maria Idalina R. “Literatura e anti-semitismo, séculos XVI e XVII”. *Brotéria*, vol. 109, 1979, p. 49.

[25] Pimentel, Timóteo de C. *Honda de David, con cinco sermones, o piedras, tiradas en defension, y alabanza del Santissimo Sacramento del Altar, contra Hereges Sacramentarios, y Iudios baptizados en el Reyno de Portugal...* Barcelona: Geronymo Margarit, 1631.

[26] Cf. Azevedo, op. cit., pp. 290-93.

[27] Paym, Roque M. *Perfidia Iudaica, Christus Vindex Munus Principis; Ecclesia Lusitania ab apostatis liberata. Discurso Iuridico è Politico...* Madri: s/e, 1671.

[28] Cf. Azevedo, op. cit.; Martins, Jorge. *O Senhor roubado: a Inquisição e a questão judaica*. Póvoa de Santo Antão: Europress, 2002.

suspeita na fé, junto com suas famílias. O decreto ainda proibia os cristãos-novos como um todo de integrar a universidade, de casar-se com cristãos-velhos etc. Contudo, os protestos dos cristãos-novos, apoiados por Antônio Vieira, a oposição dos inquisidores e o fato de o culpado pelo desacato em Odivelas ter sido finalmente encontrado e ter-se revelado apenas um “rústico” ladrão cristão-velho de 19 anos acabaram por impedir a execução do decreto²⁸. Apesar de tudo, *Perfidia judaica* é um dos mais metódicos e mais virulentos escritos já produzidos por um português. Paym não recorre ali a nenhuma argumentação teológica, centrando sua exposição unicamente em noções jurídicas, políticas e lógicas, com o que o anti-semitismo português foi levado ao seu paroxismo.

Vê-se então que o tema central dessas obras, apesar do esforço de generalização dos autores, consiste direta ou indiretamente na questão dos “judeus interiores”, isto é, os cristãos-novos, por eles tomados como os descendentes, pelo sangue e por sua obstinação, dos assassinos do Messias vindo para redimir o mundo, e assim bodes expiatórios perfeitos de uma sociedade em declínio desde meados do século XVI, dada a fragilidade do império português. A disseminação dessa produção eminentemente racista não implica que esse movimento tenha sido inexorável, pois a partir de fins do século XVII certas obras mostram preocupações religiosas e sentimentos evangélicos, apesar das características racistas que não deixavam de apresentar. Seria essa produção o sinal de uma mudança no modo de conceber a política a ser adotada em relação aos cristãos-novos? Ao escrever e divulgar seus tratados e sermões, esses autores tinham a impressão de estar fazendo um ato pio, justo e útil para a religião e para o país: fazia-se necessário converter os “judeus”, fortificar a fé dos bons católicos e prevenir estes últimos contra o perigo que os judeus infiltrados na sociedade portuguesa, segundo eles, representavam.

IV

Esses textos dos anos 1620 e 30, não sendo sempre obras de circunstância, permanecem conexos ao contexto em que foram redigidos, o qual é muito importante para a compreensão desse fenômeno. Durante os últimos anos de seu reino, Felipe III de Espanha recusa-se a dar ouvidos às contínuas súplicas dos cristãos-novos, mas com a coroação de Felipe IV em 1621 estes encontram um rei mais afável e também com maiores necessidades financeiras, que chega a proibir os autos-de-fé em Portugal. Embora o soberano tenha se retratado pouco tempo depois sob a influência dos inquisidores, o caminho estava definitivamente aberto às pressões dos conversos, que 1627 conseguiram obter concessões como liberdade de movimento e redução das penas.

Durante o reinado de Felipe IV o problema dos judaizantes foi matéria de freqüentes discussões nas altas hierarquias civis e religiosas,

o que se refletiu em um grande número de publicações acerca da questão judaica nos anos 1620 e 30. Segundo Pulido Serrano, várias das grandes disputas políticas então em curso na corte espanhola estavam diretamente ligadas à questão dos “conversos”: o problema da sangria populacional que decorreria da saída dos descendentes dos judeus tanto do reino de Portugal como de certas regiões de Castela; o problema da falta de estímulo da população em geral para o comércio, dado o papel que exerciam os cristãos-novos nessa atividade; o problema da dependência da Coroa em relação aos financistas genoveses²⁹.

Diferentes visões sobre como resolver esses problemas se confrontavam na Corte. De um lado, o clã do conde-duque Olivares — que incluía o confessor de Felipe IV, influenciado pelas correntes tacitistas de inspiração maquiavélica — incentivava uma política de integração dos cristãos-novos portugueses, que se daria sobretudo com um relaxamento dos estatutos de pureza de sangue. Aliás, Serrano demonstra que Olivares nunca pensou em convidar os judeus a voltar para a Espanha ou em autorizar a prática do judaísmo nas terras de Sua Majestade Católica, contrariamente aos boatos que seus detratores fizeram correr nos momentos de disputa e que acabaram por passar para a historiografia. Do outro lado estavam justamente aqueles que duvidavam da capacidade de integração dos cristãos-novos, por acreditarem que eram judaizantes e traidores, e que divulgavam uma mensagem anti-semita e ao mesmo tempo a imagem de um exacerbado filojudaísmo de Olivares, de modo a desacreditar sua política.

Nesse contexto de polêmica, como sugere Nachman Falbel, os textos anti-semitas produzidos em Portugal poderiam expressar uma contestação velada da política “judaica” de Felipe IV, refletindo assim a exacerbação de um sentimento nacional português contra a dominação espanhola em que os cristãos-novos teriam o papel de bodes expiatórios³⁰. O *topos* da invenção de um herege para mover a opinião régia e pública contra uma política de integração, como no caso ocorrido em Madri na época estudada por Pulido Serrano³¹, se verificou em Portugal na mesma época, como vimos, no obscuro caso de sacrilégio na igreja de Santa Engrácia e pelo menos mais uma vez, quarenta anos depois, no desacato de Odivelas. Assim, a intensa produção literária antijudaica dos anos 1620-30, bem como a dos anos 1670-80, está intimamente ligada ao seu contexto político, o qual fomentou o papel central atribuído aos cristãos-novos nesses eventos.

Além de algumas obras que almejavam maior circulação, esse contexto político suscitou um certo número de “pareceres” e “memoriais” redigidos espontaneamente, a pedido do rei ou em nome de grupos constituídos. O fato de haver alguns exemplares impressos desses documentos não implica que tenham tido grande circulação, mas sua descrição permite que se tenha uma idéia das opiniões de pessoas muito próximas do poder.

[29] Serrano, Juan Ignacio P. *Injurias a Cristo: religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*. Madri: Universidade de Alcalá, 2002.

[30] Falbel, Nachman. “Um argumento polêmico em Vicente da Costa Matos”. In: Falbel, Nachman, Dines, Alberto e Milgram, Avraham (orgs.). *Em nome da Fé: estudos in memoriam de Elias Lipiner*. São Paulo: Perspectiva, 1999, pp. 112-13.

[31] Serrano, op. cit. Trata-se do caso da Calle de las Infantas, onde um grupo de judaizantes teria açoitado e queimado um crucifixo, que além de sangrar também teria se manifestado oralmente. As respectivas confissões, é claro, foram obtidas mediante tortura, e os milagres provocados pelas afrontas, divulgados e amplificados, resultaram em um auto-de-fé excepcional (1632), inúmeras festas de desagravo, fundação de confrarias, concursos literários e construção de um templo, justamente na época de maior debate sobre os procedimentos da Inquisição e o relaxamento dos estatutos de pureza de sangue.

[32] *Que meyo se podera tomar pera extinguir o iudaismo de Portugal. Composto por mandado de S. Magestade por hum Ministro seu* (s/l, s/d). Agradeço a Richard Ramer por ter-me fornecido uma cópia desse panfleto. Um outro exemplar se encontra na biblioteca do Jewish Theological Seminar of America (Nova York).

[33] *Dos remedios para atalhar o iudeismo de Portugal* (s/l, s/d). Esse memorial se encontra apenso ao livro 159 do Conselho Geral do Santo Officio, Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo (ANTT), fls. 356-57.

[34] *Tratado sobre os varios meyo, que se offerecerão a sua Magestade Catholica para remedio do judaismo neste Reyno de Portugal...* (s/l, s/d). A meu conhecimento, o único exemplar desse panfleto integra a coleção de Roberto Bachmann.

[35] Biblioteca Nacional de Lisboa, cód. 867, fls. 70-93v; Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, ns. 9, 1, 19, fls. 280-302. Não confundir Diogo de Arede (1568-1641) com seu sobrinho homônimo, também jesuíta e autor de sermões de autos-de-fé. Diogo Barbosa Machado (*Bibliotheca lusitana historica critica e chronologica* [CD-Rom]. Lisboa: CNCDP, s/d [1741-59], vol. 2, p. 36) também menciona como possível autor desse panfleto o inquisidor

Um desses textos, curto (seis fólhos) e anônimo, começa por explicar os inconvenientes criados pela presença da “nação hebraica” em Portugal, acentuando os perigos de sedição e de aliança com um inimigo. Em seguida apresenta três soluções para o problema: permitir a saída dos cristãos-novos do país, expulsar as pessoas convictas de judaísmo pela Inquisição e enrijecer a legislação sobre os apóstatas, fazendo de todos aqueles que tivessem ensinado o judaísmo a outrem “dogmatistas”, o que aumentaria em muito o número de “relaxados ao braço secular”, ou seja, de execuções na fogueira³². Um outro memorial, ainda mais curto (dois fólhos) que o anterior mas como ele escrito a pedido régio, começa por afirmar, citando Inocêncio III, a evidência dos “damnos que os homêns da nação Hebraea causã nas Respublicas Christãas”, sem dúvida descontextualizando o discurso papal. Dentre os vários “remedios para atalhar o iudeismo de Portugal”, como anuncia o título do documento, o autor destaca os dois “que parecem de mayor força”: a expulsão dos convictos de judaísmo pela Inquisição e a designação dos “dogmatistas”³³.

Um terceiro parecer, também anônimo, organiza seu discurso de um modo diferente. Os 24 fólhos do texto se dividem em três partes: a primeira trata dos meios suaves e fáceis, mas que já “não podem ter lugar”; a segunda, dos meios “totalmênte seueros & rigurosos, que ja não podem ter execução”; e a terceira, dos meios “varios & temperados, que prouaelmente podem ter mui grande effeito”. O autor então adiciona aos três meios propostos no primeiro memorial descrito outros três: que fossem expulsos os que abjurassem *de vehementi*; que a Inquisição reconciliasse de modo discreto aqueles que se apresentassem a ela sem terem sido previamente denunciados; e que o rei observasse as condições estabelecidas pelos papas para a concessão de benefícios e dignidades eclesiásticas aos cristãos-novos (respectivamente cinco e sete gerações comprovadamente isentas de passagem pelos cárceres inquisitoriais), “porque estes convem ficarem sempre purificados sem exceiçã” da pecha de judeus³⁴. Esse memorial se particulariza dentre os demais pelos dois tópicos mais clementes que o autor, o jesuíta Diogo de Arede — nomeado em dois exemplares manuscritos do texto³⁵ —, inseriu no parecer, o qual na verdade consiste no relatório final das discussões da Junta de Tomar, reunida para propor soluções ao problema do cristão-novo³⁶. A confiança por ele demonstrada num longo processo de purificação geracional dos cristãos-novos não rendeu frutos, mas esse tampouco foi o caso das soluções puramente expeditivas de seus colegas.

O caso de Antônio Homem, preso em 1619 sob a acusação de liderar uma confraria de judaizantes no próprio corpo docente da Universidade de Coimbra e queimado em seguimento ao auto-de-fé de 1624, e o da inculpação de um cristão-novo pelo sacrilégio de Santa Engrácia (1630) foram muito comentados em todas as camadas da população, chamando a atenção sobre os cristãos-novos e aticando

preconceitos e ódios. Foi durante esse período de extrema efervescência que se publicou a maioria dos tratados contra os descendentes dos judeus, de resto os mais virulentos já redigidos em Portugal. Entre 1621 e 1628 estamparam-se o *Diálogo* de João Batista d’Este, as duas obras de Vicente da Costa Mattos, duas das edições do tratado de Ximenes de Aragão, a coletânea de sermões de Ciabra Pimentel e também a *Demonstración evangélica* de Luís da Apresentação.

Os anos 1670 também foram pródigos em acontecimentos relacionados aos cristãos-novos, que motivaram a publicação de outros títulos. As manobras dos cristãos-novos e do padre Antônio Vieira em Roma (mais do que uma política régia em favor dos cristãos-novos, como foi o caso no período anterior) e o sacrilégio de Odivelas incitaram o capelão do embaixador português em Madri a editar o metódico *Discurso jurídico e político* (1671) de Roque Monteiro Paym. A tradução da terrível obra de Torrejoncillo, iniciada sem dúvida antes de 1681 (a *Sentinelas contra os judeus* foi publicada em Portugal em 1684, mas as licenças datam de 1682 e 1683), pode ser relacionada ao período de paralisia da Inquisição (1674-81), embora nem o prólogo do tradutor nem as licenças o digam claramente.

V

O período que se inicia por volta de 1650 não produz mais do que dois tratados escritos por portugueses, mas publicados fora de Portugal: Paym é editado em Madri e Francisco Leitão em Roma. As obras publicadas nessa época são herdeiras daquelas dos séculos anteriores, para não dizer seu reflexo, visto que se trata quase que exclusivamente de reedições ou traduções. No século XVIII já não há nenhum tratado português inédito. É certo que deve ser citado o *Discurso católico* de Antônio Isidoro da Nóbrega, mas o texto, apesar de sua longa extensão, só faz retomar o estilo e a forma dos sermões de autos-de-fé³⁷.

Também no que toca aos sermões podemos constatar um esgotamento. Entre 1612 (data do primeiro sermão publicado) e 1620 foram publicados nove sermões. O número sobe para 22 no período 1621-40 e desce para sete em 1641-60, mantendo-se em nove entre 1661 e 1680 e em seis entre 1681 e 1700. No período 1701-20 há um último salto, para doze sermões, e em seguida dá-se o derradeiro declínio, com dois sermões entre 1721 e 1740 e três entre 1741 e 1753 (ano do último sermão publicado)³⁸. Vemos assim que o período filipino viu o começo desse tipo de publicação e que o período crítico da política olivariana (1620-30) foi o de maior número de publicações. Se é verdade que as questões políticas dos anos 1680 não parecem ter influenciado o número de edições de sermões de autos-de-fé, o significativo e alarmante aumento do número de judaizantes julgados pela Inquisição nas primeiras décadas do século XVIII pode explicar o recrudescimento desse tipo de publicação nessa época.

geral Fernão Martins de Mascarenhas, quem sabe pela menção feita por Ximenes de Aragão na terceira edição de *Extinção do Iudaísmo* (op. cit., dedicatória a Urbano VIII) de que “o que aqui falta ha muito tempo, he a execucao dos remedios que [...] Dom Fernão Martins Mascarenhas apontou os annos passados a Magestade Catholica, os quais sendo seis, e todos conuenientes”. Mas essa posição não condiz com a opinião dos inquisidores, geralmente avessos à expulsão dos cristãos-novos.

[36] Cf. Guiraud, op. cit., p. 30.

[37] Nóbrega, Antonio Isidoro da. *Discurso catholico, no qual hum christão velho [...]. Considerando o lastimoso espetaculo de hum Auto da Fé...* Lisboa: Officina Sylviana, 1738.

[38] Conforme dados de Glaser, op. cit., pp. 60-74.

A reedição de obras de grande virulência ainda na segunda metade do século XVIII — caso das obras de Torrejoncillo ou de Ximenes de Aragão — indica a vitalidade dos preconceitos raciais contra os cristãos-novos em Portugal, sugerindo que a imagem negativa do judeu ainda fosse a mesma do início do século XVII e que muitos ainda pensavam ser necessário precaver a população portuguesa contra os perigos que representavam os judeus para a sociedade. Esse fenômeno também mostra que uma parte da população letrada do país não acreditava numa solução branda para o problema. Entretanto, ao examinarmos a cronologia das publicações relacionadas ao tema podemos observar uma evolução no modo como os letrados portugueses viam a questão dos cristãos-novos.

Desde o período filipino até os anos que se seguiram à Restauração os polemistas portugueses centraram o debate na questão da expulsão dos cristãos-novos, ou mais especificamente dos judaizantes e dos suspeitos de o serem, o que também teria sido, como vimos, uma manifestação velada de resistência à Espanha e à política de Olivares. Esse foi o período de elaboração dos textos mais virulentos — impressos ou manuscritos, tratados ou sermões —, não havendo vestígios de nenhuma obra com sentimentos apostólicos em relação aos cristãos-novos (sempre suspeitos de judaizar): os pregadores não crêem ser útil tentar catequizá-los. Assim, esse período só produz textos de execração do judaísmo e de advertência à população para os perigos da “presença judaica” em Portugal. A partir de 1651, porém, revela-se a existência de uma corrente mais ou menos paralela à dos sermões de autos-de-fé e das reedições dos tratados mais virulentos.

Essa nova vertente se inaugura com a tradução de uma correspondência fictícia de autoria de um dominicano espanhol desconhecido. Trata-se da *Carta que hum rabbino chamado Samuel escreueo a outro rabbino chamado Isaac*, publicada em 1651, que não tende a atacar ou difamar os judeus, visando antes a sua conversão. A demonstração da *Carta* centra-se nas tribulações do povo judeu após a chegada de Cristo. Embora o texto por vezes se utilize de um vocabulário humilhante em relação aos judeus, não apela para a evocação da “perfidia judaica” contra os cristãos. Contudo, devemos levar em conta que esse texto — assim como os tratados traduzidos do italiano mencionados anteriormente — se origina de um contexto completamente diferente daquele de sua tradução para o português: a obra data do século XIV, época em que o afrontamento já havia começado mas o judeu ainda era um tema real e verdadeiramente presente. Assim, por que traduzir e divulgar esse texto em português passado mais de meio século? Francisco Fernandes Prata, o tradutor, dá as razões da sua empresa:

Dizendome hua pessoa de muita autoridade, docta, & zelozza que fora importante ao seruiço de Deos traduzirse esta Carta em lingoagem, me

encomendou que o fizesse; E a mim (reparando nella) me parece que conuinha, que andara traduzida em todas as lingoas, desde ha quazi seiscentos annos, que foi feita. Esta foi a cauza de traduzir essa carta da lingoa Latina em a nossa Portugueza: pera que os que seguem o Iudaismo se possaõ desenganar, & sair de seu erro, [mas também para que] os Catholicos os possaõ com facilidade couencer delle³⁹.

Esse eruditíssimo teólogo português, autor de dois tratados sobre os mistérios da fé e os sacramentos, quis levar ao conhecimento do publico laico um texto útil à edificação dos bons católicos e a uma conversão sincera dos “judeus” de Portugal que estivessem inclinados a lê-lo. Essa motivação parece próxima da realidade, pois a *Carta* era bem conhecida dos eruditos e acessível aos leitores da língua latina por meio das coletâneas de textos patrísticos e também do *Scrutinium scripturarum* de Pablo de Santa Maria, judeu converso e bispo de Burgos, uma fonte básica dos autores de obras de polêmica. Parece-me que os sentimentos evangélicos que moveram Fernandes Prata a traduzir a *Carta* em 1651 diferiam do rancor dos autores dos tratados das décadas que lhe precederam. Martim Vaz Tagarro, provavelmente um livreiro, financiou uma segunda edição da obra em 1673⁴⁰ e no ano seguinte foi responsável pela reedição do *Diálogo entre discípulo e mestre catequizante* de João Batista d’Este, o que sugere que tinha os mesmos sentimentos evangélicos dos seus tradutores ou que esperava um retorno certo do seu investimento, dado o sucesso das primeiras edições dessas obras. As datas dessas duas reedições também podem indicar uma repercussão “otimista” das tensões políticas envolvendo o desacato de Odivelas (1671) e as discussões em Roma sobre os procedimentos inquisitoriais.

Cerca de quinze anos após a primeira edição da *Carta* foi publicada uma outra, sobre o rumoroso episódio de Sabbatai Zevi, que em 1665 se proclamou messias e teve muitos seguidores entre os judeus da diáspora, sobretudo os de origem ibérica. Trata-se da *Copia de huma carta, que de Constantinopla se escreueo a Roma, sobre o fingido messias dos judeus*, ou seja, a tradução do italiano de uma carta atribuída ao jesuíta francês Jacob Becherand e distribuída com celeridade em vários cantos da Europa, com edições em italiano, francês, holandês e português, todas datadas de 1667, um ano após a conversão do pseudomessias ao Islã⁴¹. Embora Gershom Sholem considere o texto muito virulento e o vocabulário utilizado pelo jesuíta ridicularize o episódio, podemos afirmar que ele não apresenta nenhum dos preconceitos ibéricos contra os judeus nem os elementos baseados em citações fantasiosas que deparamos nos textos portugueses da mesma época. Tampouco se trata de um simples relato de um evento curioso, suscetível de interessar o público, como tantos que saíam das imprensas da época. Ao fim da carta o autor passa a seguinte mensagem:

[39] Carta, que hum rabbino chamado Samuel escreueo a outro Rabbino chamado Isaac, consultando sobre o ter alcançado pelas prophcias do testamento velho, que o Mexias tinha vindo... Lisboa: Manoel da Sylua, 1651.

[40] Idem. Lisboa: officina de Ioaõ da Costa, 1673.

[41] *Copia de huma carta, que de Constantinopla se escreueo a Roma, sobre o fingido Messias dos Iudeus. Traduzida fielmente da lingoa Italiana em Portuguez* (s/l, s/d). Sobre a atribuição da carta a Becherand, ver Scholem, Gershom. *Sabbatai Tsevi*. Paris: Verdier, 1983, pp. 118n, 658n e Bibliografia n.ºs 42, 59, 86 e 92-94. Para as reedições modernas da carta, cf. ibidem, n.ºs 97, 138 e 180. A carta tornou-se uma

das principais fontes sobre o episódio (cf. *ibidem*, pp. 117 ss).

[42] *Cópia de huma carta...*, op. cit., pp. 13-14.

Seja como for, eis aqui o fim do nouo Messias dos Hebreus, que tanto rumor, & estrondo causou per espaço quasi de dous annos, & deu tanta materia de fallar, principalmente nestas partes do Leuante. Nam duuido, se a obstinaçam dos Hebreus nam he em parte dos effeitos da maldiçam que Deos tem lançado a esta naçam, que achem aqui hum motiuo muito racionauel pera seguir o partido de Christo: por ventura, que os que viuem entre vossa merce em Roma (como tem mais commodidade pera ser instruidos, que os destas partes) da confusam que recebéram com este successo, tirarám hum argumento poderosissimo, pera abrir os olhos à luz da verdade, desenganandose por huma vez (depois de ser enganados tantas com a vã esperança em que persistem) de que nam veram nacer outro Messias mais que o que nós reconhecemos, & adoramos na venerauel Pessoa de Iesu Christo, o qual guarde a vossa merce, &c. Constantinopla em 21. de Outubro de 1666⁴².

Pura retórica? É possível. Em todo caso, o tradutor da carta de Constantinopla — assim como o da *Carta que um rabino...* ou o autor de um opúsculo sobre a conversão de um rabino que analisaremos adiante — pode ter achado que uma literatura de *exempla* renderia mais frutos que o ataque metódico feito aos cristãos-novos do Portugal da época.

A já citada *Sinagoga desenganada*, escrita pelo jesuíta italiano Giovanni Pietro Pinamonti com objetivos manifestamente missionários, foi traduzida pelo também jesuíta Andreoni e publicada em 1720 em Lisboa. A obra, originalmente publicada em 1694, não faz a habitual discriminação entre todos os judeus, tanto do passado como do tempo do autor. Referindo-se às expulsões dos judeus da França e da Inglaterra, por exemplo, Pinamonti afirma:

Nem quero com isto dizer que se haja de crer que em todos estes cazos [os sacrilégios utilizados como desculpa de algumas expulsões] todos os Hebreos fossem igualmente culpados naquellas maldades pelas quaes eram castigados, devendose, como agora, assim então, achar entre elles alguns ornados de varias virtudes moraes, amantes do justo e afastados de semelhantes delictos. Com tudo, prudentemente julgavão os Principes que a nação Judaica devia tirarse do meio dos Reynos, porque de tempo em tempo com taes excessos perturbava o bem publico⁴³.

[43] Pinamonti, op. cit., pp. 227-28. Sobre essa obra e as condições de sua tradução, ver Feitler, Bruno. “A *Sinagoga desenganada*: um tratado antijudaico no Brasil do começo do século XVIII”. *Revista de História*, nº 148, 2003, pp. 103-24.

Esse e outros trechos mostram ainda que a obra não se adaptava à realidade ibérica. Na realidade, havia sido escrita para a catequização dos judeus da Itália, e sua divulgação no mundo português parece indicar que os responsáveis por sua publicação em alguma medida não compactuavam com a ideologia racista dominante. Contudo, na sua dedicatória aos inquisidores o autor lembrava que os cristãos-novos tinham “nas veas algum sangue da nação Hebraica”, o que pode ser uma leve concessão, ou quem sabe um automatismo, de um italiano que assumiu a fraseologia dos portugueses.

A licença do Paço para a impressão da obra reflete a diversidade de opiniões que os letrados portugueses podiam ter da questão dos cristãos-novos. O oratoriano Pedro Álvares começa por denunciar “o quase paradoxo” prometido pelo título da obra, dada

a larga experiencia da inflexivel obstinação e affetada cegueyra com que os Hebreos não sómente forcejão por segurar nos olhos o veo com que resistem á luz da verdade, mas além disso buscão, seguem, abração e adorão as mal formadas quimeras de seus aereos e futeys enganos.

No entanto, acaba por elogiar os trabalhos tanto do autor como do tradutor da obra:

Estes nossos Apostolos (como os primeyros a quem imitão) não são todos das Gentes, como Paulo, más tambem alguns são Apostolos dos Circuncidados, como Pedro. Pois ao mesmo tempo que voluntariamente se desterrão muytos por buscar e reduzir aos Gentios, se occupão outros em convencer e dezenganar aos Judeos. Se ainda entre nós vivem alguns inclinados de coração aos seus erros, ou duvidozos da nossa verdadeyra Fé, neste livro (se os não desviar da sua lição o seu mesmo titulo) acharão doutrina que facilmente instrúa e verdade que poderosamente os desengane; e por este meyo não terá V. Majestade Vassallos que não sejão fies⁴⁴.

[44] Pinamonti, op. cit.

Podemos desvendar aqui duas correntes quase antinômicas que se encontram: não se pode confiar nos judeus (aqui, os cristãos-novos), mas a sua conversão sincera ao catolicismo parece possível. Eis a novidade.

Uma outra obra traduzida do italiano testemunha essa evolução em Portugal: *Triunfo da religiam christan, alcançado contra a perfidia judaica na igreja cathedral de S. Cyrillo em Ancona em 26 do mez de março de 1735*, do judeu convertido Paolo Medici. Trata-se do relato da conversão de Sabbato Nachamu, ex-rabino de Corfu, após ouvir a pregação de Medici (provavelmente forçada, como era comum em certos lugares da Itália na época), apesar de suas últimas dúvidas, das quais a mais séria era quanto à não-observância dos ritos da Antiga Lei. Confortado por Medici ao fim da prédica seguinte, Nachamu “tirou o chapeo da cabeça, e publicamente fez o sinal da Santa Cruz, e correu depressa a lançar-se aos pés do Eminentissimo Bispo”, o cardeal Maffei, que se encontrava presente⁴⁵. Convém notar que a situação dos judeus na Itália da época não era de todo invejável. Acossados nos guetos, eram obrigados a ouvir sermões e a suportar algumas conversões forçadas (sobretudo de crianças) e humilhações, mas o judaísmo lhes era permitido; e se os textos produzidos para a sua conversão nem sempre traziam um vocabulário brando, sua virulência não é comparável àquela que se constata nos textos ibéricos⁴⁶.

O responsável pela publicação desse opúsculo de onze páginas preferiu ficar anônimo, mas ao vangloriar as obras de Medici, entre as

[45] Medici, Paolo. *Triunfo da Religiam Christian, Alcançado contra a perfidia Judaica na Igreja Cathedral de S. Cyrillo em Ancona em 26 do mez de Março de 1735...* Lisboa: Antonio Correa Lemos, 1736, p. 7.

[46] Cf. Milano, Attilio. *Storia degli ebrei in Italia*. Turim: Einaudi, 1992 [1963], pp. 585-612; Prosperi, Adriano. “L’Inquisizione romana e

gli ebrei". In: Luzzati, Michele (org.). *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*. Roma/Bari: Laterza, 1994, pp. 67-120.

[47] Medici, *Triunfo da Religiam Christian*, op. cit., p. 4.

[48] Idem. *Dialogo sagrado sobre o Genesis*, op. cit.

[49] Idem. *Triunfo da religiam*, op. cit., p. 3. Sobre Rebelo Leite, ver Machado, op. cit., vol. 1, p. 546; vol. 4, p. 82.

[50] Idem. *Dialogo sagrado sobre o Genesis*, op. cit., "Ao leytor".

[51] Cf. Milano, op. cit., p. 594.

[52] Sobre o começo da utilização de textos rabínicos pelos polemistas, a partir da disputa de Paris (1240), ver Dahan, Gilbert. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*. Paris: Cerf, 1990, pp. 457 ss.

[53] Biblioteca Nacional de Lisboa, Fr. cód. 24.

quais o *Diálogo sagrado sobre o Genesis*, ele acaba por escrever "que o Escritor desta relação vay traduzindo para os dar ao prélo"⁴⁷. É certo então que se trata de Brás José Rebello Leite, tradutor daquela obra, publicada em Lisboa em 1739⁴⁸. Para esse padre secular — bacharel em direito pontifical pela Universidade de Coimbra, muito ativo nas academias literárias lusitanas (Latina, Portuguesa e dos Aplicados) e que possivelmente veio a conhecer a obra de Medici por meio dos contatos com academias italianas —, "a fluencia dos beneficios de Deos endureceu o coraçam para os sentimentos dos infalliveis dogmas da verdadeira Fé". Ele deve então ter ficado bastante surpreso ao saber dos sucessos do proselitismo cristão no caso do ex-rabino de Corfu e descobrir que na Itália os judeus ainda "experimenta[m] da Divina Misericórdia estímulos para abraçar as inspirações, que lhes oferece no vigoroso poder da sua doutrina"⁴⁹. Foi quem sabe essa perplexidade que o levou a descrever a "Divina Misericórdia" como prova para si mesmo e para seus compatriotas — judaizantes ou não — de que a conversão dos judeus ainda era possível.

Foi somente após ter feito essa demonstração que Rebello Leite viu utilidade na publicação do *Diálogo* de Medici, mediante um trabalho de fôlego (mais de setecentas páginas em dois volumes) de tradução da primeira parte de uma obra imensa, cujos trinta volumes pensava traduzir por inteiro. Ele preferiu traduzir essa obra do italiano, preterindo a *Sinagoga desenganada*, por exemplo, certamente por causa da autoridade que tinha a seus olhos a figura de Medici, "um Douto entre elles"⁵⁰, judeu convertido e seu contemporâneo. Essa autoridade era sem dúvida real, pois Nachamu não parece ter sido o único judeu a converter-se pela verve de Medici⁵¹. De todo modo, a preferência por textos de judeus conversos insere-se na lógica da literatura de polémica, pois a utilização desses escritos como demonstração irrefutável fazia parte dos argumentos dos tratadistas e pregadores⁵². A existência de uma outra obra de Medici, *Riti e costumi degli ebrei, confutati*, especificamente escrita para combater o judaísmo e publicada pela primeira vez em Florença em 1736, pode demonstrar que o principal interesse de Rebelo Leite não era a conversão sincera dos judaizantes, mas a edificação em geral dos fiéis. Contudo, a existência de uma cópia manuscrita de uma edição tardia da obra (Veneza, 1757) na Biblioteca Nacional de Lisboa⁵³, sem o nome do responsável, pode ser um sinal de que a obra talvez estivesse para ser traduzida por Rebello Leite, cuja data de morte me é porém desconhecida.

VI

Vimos como a edição de obras de cunho antijudaico em Portugal começa com um sentimento apostólico em relação aos cristãos-novos, o qual se mantém até o início do século XVII. Inicia-se então um outro período, em que o sentimento anti-semita dos portugueses transparece

claramente nos textos. A invectiva literária contra os cristãos-novos continuará até a segunda metade do século XVIII, quando o decreto de Pombal abolindo a diferença entre cristãos-novos e cristãos-velhos tornará ilegais as obras de cunho político e tirará a atualidade das discussões teológicas sobre o judaísmo.

Os poucos historiadores que se interessaram por essa literatura se concentraram no estudo da mentalidade dos autores de obras eminentemente racistas, como Vicente da Costa Mattos. O horror causado por esse tipo de obra provavelmente impediu que fosse dada a devida atenção ao conjunto da produção antijudaica. Apesar disso, vimos que essa produção está longe da uniformidade: obras como os sermões de autos-de-fé em geral, o *Breve discurso* de Costa Mattos ou ainda a *Sentinela* de Torrejoncillo são completamente hostis não somente ao judaísmo e aos judeus, o que poderia ser considerado a regra à época, mas também aos cristãos-novos, simplesmente por serem seus descendentes. Essas obras cristalizaram as representações do racismo ibérico da Idade Moderna.

I.-S. Révah apontou as preocupações evangelizadoras dos primeiros polemistas portugueses, que levaram em consideração os acontecimentos trágicos pelos quais haviam passado os judeus de Portugal⁵⁴. Contudo, em face do grande número de judaizantes julgados pela Inquisição e também da já proverbial “cegueira judaica”, logo se decidiu que de nada servia fazer campanhas de catequese: “o mal deste Reyno, não depende, ha muitos annos, e muito menos hoje de remedios de doutrinas”, escrevia Ximenes de Aragão em 1628⁵⁵. Mas nem todos foram dessa opinião.

No começo do século XVI, Gil Vicente, João de Barros, Nicolau Clenardo e Francisco Machado haviam mostrado simpatia para com os cristãos-novos. É certo que não aceitavam o judaísmo, mas tampouco reconheciam a validade da conversão forçada⁵⁶. Já em 1592, nas altas esferas inquisitoriais, o cardeal-arquiduque Alberto propôs a elaboração de um catecismo destinado aos judaizantes reconciliados pela Inquisição, mas os pareceres que recebeu foram todos negativos: o bispo-conde de Coimbra fez a contra-proposta de que se retirassem os filhos aos reconciliados; o bispo do Algarve sugeriu que em vez de um catecismo se fizessem pregações, dadas as poucas letras da população; e o bispo de Portalegre, entre outros empecilhos, mencionou a falta de diretivas papais ou conciliares sobre o assunto⁵⁷. E em 1589 o frei Amador Arrais dedicara todo um capítulo dos seus *Diálogos* ao fato de que “humanamente não parece ter remédio a obstinação dos judeus por via de disputas e argumentos”, descartando sobretudo a utilidade de um “sumário em forma de catecismo” específico para os judeus. Deixava assim pouca esperança, como muitos autores de sermões de autos-de-fé do século seguinte, à “palavra de Deus, pregada por homens doutos, prudentes e exemplares”, lembrando porém que Deus havia dito a Isaías “*clama ne cesses* [I 58:1]” e que são Paulo dissera a

[54] Révah, op. cit.

[55] Aragão, *Extinção do Judaísmo*, op. cit., dedicatória a Urbano VIII.

[56] Cf. Révah, op. cit.

[57] Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 91, docs. 50, 51, 69 e 71.

[58] Arrais, Amador. *Diálogos*. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1944, pp. 56-64.

[59] Hollanda, Sérgio B. de. *A contribuição italiana para a formação do Brasil*. Florianópolis: NTU/NEIITA-UFSC, 2002 [1954], p. 95.

Timóteo: “*Prædica verbum, insta opportune et inopportune* [2 T 4:2]. E não bastava isso, resta que do Céu lhe venha o remédio e que Deus por sua infinita bondade milagrosamente os alumie”⁵⁸.

Por outro lado, vimos que desde meados do século XVII (ou mesmo antes, se levamos em conta as obras impressas de João Batista d’Este) havia publicações das quais transpirava a idéia de que ainda seria possível converter com persuasão aqueles que o haviam sido à força em 1497. No entanto, os responsáveis por essas publicações não se deram ao trabalho de escrever obras originais, limitando-se a traduzir produções italianas. A razão dessa falta de empreendimento pode estar na já mencionada autoridade dos textos de origem judaica (para as obras de Fioghi, Medici e Cavalli) e do texto jesuíta (Pinamonti) para o tradutor da mesma ordem. Também podemos levar em conta, com Sérgio Buarque de Holanda, a influência italiana na literatura lusobrasileira do século XVIII, até mesmo pelo fato de os autores italianos “terem fornecido uma alternativa válida e também uma espécie de antídoto ao espanholismo”⁵⁹. Embora essa produção tardia não se adaptasse à realidade portuguesa, pois originalmente fora dirigida a judeus italianos que praticavam abertamente sua religião, em verdadeiras sinagogas, isso não chegou a incomodar os letrados portugueses: vimos que estes em geral não viam diferença entre os judeus e os “seus judeus”, isto é, os cristãos-novos, vendo-os todos como passíveis de judaizar.

Não se pode dizer com toda a certeza que essas obras seriam herdeiras daquelas da época de João de Barros, Francisco Machado e João Soares, embora seja grande a tentação de ver uma continuidade entre essa literatura apologética e de polêmica, filha do humanismo, e a produção tardia do século XVIII. Mas me parece mais provável tratar-se de uma evolução: tendo começado com a boa intenção de assimilar os cristãos-novos à população em geral, essa literatura acabou por azedar-se com a produção racista de um Costa Mattos ou de um Monteiro Paym, vertente essa que perdurou até os anos 1750, a despeito do contexto bastante específico de suas primeiras edições. Paralelamente a ela, a partir de meados do século XVII e sobretudo do começo do século seguinte, talvez sob a influência de Antônio Vieira e sua luta em favor dos cristãos-novos e dos contatos com a literatura italiana, alguns letrados começam a pensar nas “coisas da gente da Nação” de um outro modo.

Essas obras evangélicas também podem ser vistas como uma repercussão daquela produção política e anti-semita, que ao amplificar o perigo da influência judaica, de cunho providencialista ou não, sobre a sociedade portuguesa teria motivado em alguns a vontade de solucionar o problema pacífica e discretamente, mediante a conversão sincera dos judaizantes, como se pode perceber na produção dos anos 1550-60, seguindo-se nesse caso a interpretação mais literal de Révah em contraponto à de Talmage⁶⁰. Esse seria o nexo entre as duas

[60] Révah, op. cit., pp. 51-97; Talmage, op. cit.

correntes da produção antijudaica, mesmo que uma não tenha influenciado a outra diretamente.

De todo modo, como vimos na análise de obras como *Sinagoga desenganada* ou o relato da conversão de Sabbato Nachamu, ressurge a idéia de que era possível obter a conversão sincera dos judaizantes de Portugal, a bem da homogeneidade religiosa e política do país. Tal era finalmente o objetivo de toda essa corrente literária, o que nos permite estudá-la como um conjunto: das obras de João de Barros ao último sermão de auto-de-fé impresso, do relato da conversão do rabino de Corfu às obras de Costa Mattos permeia a noção de que a heterogeneidade é perigosa — sobretudo no que diz respeito ao judaísmo, por ser ao mesmo tempo tão próximo e tão distante do catolicismo. Dessa forma, poderíamos identificar nessa corrente literária um sintoma da incapacidade de assimilação da sociedade lusitana moderna, ou melhor, da sua declarada vontade de rigidez, de imutabilidade, muito embora essa não seja, evidentemente, uma característica específica dos portugueses, mas da cultura ocidental da época.

Numa chave mais ampla, vemos que essa produção literária não encontra equivalentes no próprio mundo português: nenhum grupo socialmente marginalizado mereceu tanto a atenção dos autores coevos quanto o “judeu”. Mas podemos encontrar um paralelo válido, sobretudo no que toca aos fundamentos políticos dessa produção, em certos tratados de demonologia produzidos no Norte da Europa nos séculos XV e XVI. José Pedro Paiva já demonstrou a razão de não ter havido uma “caça às bruxas” em Portugal: justamente a existência dos cristãos-novos⁶¹. Não se trata de associar os tratados de demonologia da França ou da Inglaterra aos textos que aqui estudamos, mas sim de chamar a atenção para a relação natural, orgânica, que se estabelecia na cultura política de então entre diferença e perigo, ou mais exatamente entre heresia e rebelião. Entre muitos exemplos há o do rei Jaime VI da Escócia, que redigiu seu *Dæmonologie* ao convencer-se de que um conventículo de feiticeiras liderado pelo conde de Bothwell conspirava contra ele⁶². O caso de Jean Bodin também é significativo, pois além do seu *Démonomanie des sorciers* (1580) escreveu uma vasta e importante obra eminentemente política — isto é, seus escritos como um todo visavam o equilíbrio do Estado com base na idéia de soberania absoluta⁶³.

Nos pareceres e memoriais aqui estudados, mas também nos tratados, sermões e panfletos, essa conjugação está sempre presente, e talvez de um modo ainda mais flagrante. Roque Monteiro Paym, personagem de importância política de primeira grandeza, sendo secretário de Estado de D. Pedro e desembargador da Casa de Suplicação, redigiu aquilo que deveria ter sido apenas um projeto de lei, mas que acabou se transformando num libelo anti-semita. Ele também era juiz da Inconfidência, o que talvez explique sua preocupação específica com os cristãos-novos. Ao advogarem a expulsão dos convictos de judaísmo pela Inquisição e suas famílias, Vicente da Costa Mattos, Ximenes de

[61] Paiva, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” (1600-1774)*. Lisboa: Notícias, 1997.

[62] Cf. Levack, Brian P. *The witch-hunt in early modern Europe*. Londres: Longman, 1995, pp. 66-67.

[63] Cf. Monteiro, Rodrigo B. “A república de Jean Bodin: uma interpretação do universo político francês durante as guerras de religião”. *Tempo*, nº 15, 2003, pp. 161-77.

Aragão e Ciabra Pimentel também associavam diretamente infidelidade religiosa e política. Mas isso não foi privilégio das obras mais virulentas: ao fazer um jogo de palavras com o duplo sentido de “ser fiel”, um dos censores da obra de Pinamonti leva às mesmas conclusões.

Ao analisar as relações entre contexto histórico-político e produção literária, chegamos à questão das razões, digamos, sociológicas da necessidade dos portugueses de reafirmar seus preconceitos contra os judeus e seus descendentes por meio de uma produção literária específica, pois boa parte dessas obras (assim como daquelas produzidas nos séculos anteriores) não se destinava realmente a converter os judeus/judaizantes, mas a afirmar uma superioridade tendo os judeus como contraponto e a conter a ameaça de uma “infecção” por parte destes. Deve-se então reafirmar que a produção dessas obras foi incitada por seus contextos históricos, pois é evidente que uma produção literária desse porte não pode ter sido o resultado das neuroses ou do extremismo de uns poucos que os teriam transmitido, mediante um sucesso editorial inesperado e inexplicável, para o resto da população letrada do mundo português. Infelizmente não temos espaço aqui para tratar da importante questão dos responsáveis pela publicação e circulação dessas obras, mas devemos ao menos notar que essa máquina de propaganda foi promovida somente em parte pela Inquisição. É certo que algumas obras foram dedicadas a inquisidores gerais e muitos dos sermões de autos-de-fé foram publicados sob encomenda do Santo Ofício, mas a publicação das obras mais virulentas, aquelas que pregavam abertamente a expulsão dos judaizantes confessos e suas famílias, não pode ser ligada à vontade dos juizes inquisitoriais pela simples razão de que eles não apoiavam a saída dos cristãos-novos do Reino.

Por outro lado, a importância dos contextos específicos para se entender cada obra não significa que esse tipo de literatura não passaria de um termômetro para medir a maior ou menor intensidade do problema judaico na sociedade portuguesa, pois esses contextos não forneceram por si só toda a matéria dos textos que provocaram. Muito pelo contrário, freqüentemente acabaram por se perder no meio da argumentação de cunho sobretudo religioso empregado na redação dessas obras. Assim, as razões políticas por trás dos textos não bastam para esgotar a questão da necessidade da reafirmação dos preconceitos por meio dessas obras.

No fim das contas, não importa tanto saber quais teriam sido as razões imediatas da publicação de uma ou outra obra ou os responsáveis por esta ou aquela produção, mas entender o lugar que nelas ocuparam o cristão-novo e sobretudo o cristão-velho, os descendentes dos judeus sendo vistos como o oposto do fiel, do bom, do católico, ou seja, do Português. Retomando a interpretação de Talmage acerca da produção antijudaica portuguesa do século XVI, pode-se identificar em obras como o *Libro dela verdad de la fe* certa função de propaganda da

ortodoxia católica do país. São sinais disso a redação dessa obra em castelhano (e também de outras, o que permitia que se irradiassem por boa parte da Europa, pelo menos até bem entrado o século XVII) e o fato de seu autor destacar o papel de D. João III, além de outros reis cristãos, como guerreiro da fé e reformador do catolicismo. Com a decadência do poderio comercial e militar do império português, essa propaganda se interiorizou. Era necessário mostrar aos portugueses de velha cepa que eles eram os campeões do catolicismo e os sustentáculos providencialistas de uma sociedade em perigo, ou seja, abonar essa imagem em face de si mesmos, e quem sabe também tentar desfazer a noção generalizada no resto da Europa de que todos os portugueses eram judeus. Essa propaganda mostrou-se por um lado inútil — não foi ela que fez diminuir o número de judaizantes julgados pela Inquisição e eles nunca foram expulsos de Portugal — mas por outro eficaz, pois quanto mais se escrevia sobre a traição, a ganância e a apostasia dos cristãos-novos, mais esses objetos fantasmagóricos tomavam forma na mente daqueles que liam esses textos.

Se essa produção literária não explica por si só os preconceitos ibéricos contra os descendentes dos judeus, serviu para difundi-los e mantê-los por muito tempo, até o momento em que influências iluministas relegassem esses ódios e esses medos — ou ao menos suas expressões — a uma posição secundária e subterrânea. Por outro lado, serviu como um espelho dessa mesma sociedade. A reiterada auto-afirmação de uma vontade de catolicismo puríssimo mostra não só o ideal que almejavam seus autores, mas também o quão distante dele se encontravam.

BRUNO FEITLER, doutor pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, é atualmente pesquisador junto à Cátedra Jaime Cortesão da FFLCH-USP.

Recebido para publicação
em 15 de junho de 2005.

NOVOESTUDOS

CEBRAP

nº 72, julho 2005

pp. 137-158

ENSAIO

159

ENSAIO

160