

1531: Gil Vicente, judeus e a instauração da Inquisição em Portugal¹

Márcio Ricardo Coelho Muniz
Universidade Ibirapuera. SP

RESUMO: O presente texto busca observar o tratamento da problemática dos judeus e dos cristãos-novos na obra de Gil Vicente, analisando em particular a *Carta de 1531*. Por meio da análise desta, demonstra-se a predisposição do dramaturgo português em defender um tratamento da questão judaica em tom distinto daquele que prevalece em sua época, ou seja, Vicente argumenta a favor de um processo de conversão pela persuasão, portanto, mais tolerante, mais pacífico.
PALAVRAS-CHAVE: Gil Vicente; *Carta de 1531*; judeus; Inquisição.

No início do ano de 1531, uma série de tremores abala as terras portuguesas. Os tremores atingem, especialmente, as regiões que margeiam o Tejo, na linha da Extremadura, estendendo-se desde Lisboa até Santarém. Apesar de acontecerem durante dias seguidos, parece que o sismo do dia 26 de janeiro deve ter sido o maior, pois a este dia em particular refere-se Gil Vicente na Carta que manda ao Rei D. João III, comentando algumas das conseqüências do episódio:

Carta que Gil Vicente mandou de Santarém a el rei dom João, o terceiro do nome, estando sua alteza em Palmela, *sobre o tremor da terra que foi a 26 de janeiro de 1531*.²

Note-se que a data parece não corresponder nem ao momento da escrita, nem ao dia do fato descrito nela, mas sim ao dia do tremor de terra.

A corte está em Lavradio, relativamente distante dos centros dos tremores e dos episódios que lhes sucederam. A carta de Vicente deve ter sido, então, um dos muitos relatos que possivelmente chegaram ao rei. Todavia, seu conteúdo e seus propósitos a distinguem no correr da história, como veremos a seguir.

A carta possui estrutura muito particular, pois, dirigida ao rei, traz dentro de si uma fala/sermão feita aos frades em Santarém, sendo, portanto, texto dentro de texto, exigindo do analista discernimento de seu processo de construção e de seus significados. Começemos pelo primeiro.

Texto dentro de texto, a carta subdivide-se em três momentos distintos. Na parte inicial, o dramaturgo dirige-se ao rei explicando o porquê daquela:

Senhor. Os frades de cá nam me contentaram nem em púlpito nem em prática sobre esta tormenta da terra que ora passou, porque não abastava o espanto da gente mas ainda eles lhe afirmavam duas cousas que os mais fazia esmorecer:
A primeira que polos grandes pecados que em Portugal se faziam a ira de Deos fizera aquilo e nam que fosse curso natural, nomeando logo os pecados por que fora em que pareceu que estava neles mais soma de ignorância que de graça do Spírito Santo.
O segundo espantinho que à gente puseram foi que quando aquele terremoto partiu ficava já outro de caminho senam quanto era maior e que seria com eles à quinta feira ua hora depois do meo dia.
Creo o povo nisto de feiçam que logo o saíram a receber por esses olivais e inda o lá esperam.
E juntos estes padres a meu rogo na crasta de são Francisco desta vila, *sobre estas duas proposições lhe fiz ua fala da maneira seguinte:*

A partir daí, Vicente parece descrever com exatidão a fala proferida aos frades no Claustro de São Francisco, em Santarém.

O leitor moderno deve perguntar-se sobre qual papel Gil Vicente desempenhava dentro da corte portuguesa para, primeiro, atrever-se, em uma carta direta ao rei, comentar acontecimentos sociais; segundo, conseguir que os frades de Santarém parem a ouvi-lo discursar sobre suas ações. A pergunta é bastante pertinente e responder a ela adiantará muito de nossas hipóteses de análises.

Desde, pelo menos, 1502 — data do primeiro auto vicentino representado na câmara da Rainha —, Gil Vicente parece privar dos ambientes da corte. Concordando ou não com a possibilidade de ele ser o ourives real de mesmo nome que serviu a D. Leonor, fato já amplamente aceito pela crítica como verdadeiro, o certo é que desde aquela data o dramaturgo fará representar mais de quatro dezenas de autos, quase todos em espaços régios ou em presença dos reis, normalmente comemorando ou louvando ações e acontecimentos ligados à administração real e à política externa da corte, ou colaborando nas festividades religiosas promovidas por esta. Assim se dá na corte do Venturoso, D. Manuel I, assim continua no reinado de seu filho, D. João III. Gil Vicente é uma espécie de mestre de recepção, responsável, ao que tudo indica, por algumas das festividades e cerimônias reais. Desta feita, seu teórico atrevimento em escrever ao rei se relativiza, pois há muito vem falando ao mesmo.

Já a autoridade frente aos frades pode também ser explicada pelo prestígio de Vicente junto à corte, acrescentando-se o fato de ter representado mais de uma dezena de autos de fundo religioso, provavelmente os mais conhecidos e apreciados pelos frades, autos nos quais divulga a fé que o guia e defende ideais de moral e ética cristã. Por fim, pode-se somar a esses dados a idade do teatrólogo, àquela altura por volta dos sessenta e cinco anos, o que impunha à época certa respeitabilidade ao homem.

Se todos esses fatos são apenas probabilidades, a questão central é que Gil Vicente escreve ao rei, é, muito provavelmente, lido e, além disso, recebe a concordância dos frades que o escutaram em Santarém.

Bem, sobre o que fala Gil Vicente? Sobre a ignorância dos frades. Atente-se que o discurso vicentino é bastante duro. Descontente com o pânico espalhado pelos frades de que os tremores de terra haviam sido provocados pela *ira Dei* com os pecados dos portugueses e que mais tremores viriam a seguir aqueles, caso Portugal não se livrasse daquilo que o fazia pecar, Vicente afirma que os frades ignoravam o “curso natural” dos acontecimentos e que faltava neles a graça do “Espírito Santo”. Eis o motivo que indignou nosso dramaturgo e fê-lo intervir via pregação.

Na segunda parte da Carta, Vicente, como dissemos, parece transcrever — não sabemos se *ipsis litteris* — o discurso feito aos frades. Este divide-se em duas partes complementares, que buscam responder às duas “ignorâncias” demonstradas pelos religiosos de Santarém, ou seja, primeiro que os tremores não provêm da *ira Dei*; segundo, não pertence ao homem prever o futuro.

As duas partes, apesar de complementares, trazem muito da estrutura da retórica sermonística vigente: cada uma das partes apresenta um tema ou uma proposição, que será desenvolvida com base em exemplos bíblicos, ambas desaguando em conclusões reiterativas do tema. Ao final, o autor exorta os frades a seguirem o que foi dito.

Assim, a primeira proposição é a de que “o altíssimo e soberano Deos nosso tem dous mundos”. A existência de “dous mundos”, que se opõem e se complementam simultaneamente, permitirá a Vicente expor os conceitos de *divino* e de *natural*, levando à conclusão de que os frades ignoram ambos. Assim:

O altíssimo e soberano Deos nosso tem dous mundos: o primeiro foi de sempre e pera sempre que é a sua resplandecente glória, repouso, permanente, quieta paz, sossego sem contenda, prazer avondoso, concórdia triunfante, mundo primeiro. Este segundo em que vivemos a sabedoria imensa o edificou polo contrario, scilicet, todo sem repouso, sem firmeza, sem prazer seguro, sem fausto permanente, todo breve, todo fraco,

todo falso, temeroso, avorrecido, cansado, imperfeito pera que por estes contrarios sejam conhecidas as perfeições da glória do segre primeiro e pera que melhor sintam suas pacíficas concordanças.

Como a imperfeição (*natural*) existe para que se possa melhor reconhecer a perfeição (*divina*), o Altíssimo

estabeleceu na ordem do mundo que uas cousas dessem fim às outras e que todo género de cousa tivesse seu contrario como vemos que contra a fermosura do verão o fogo do estio, e contra a vaidade humana a esperança da morte [...] e contra a firmeza dos fortes e altos arvoredos a tempestade dos ventos, e contra os fermosos templos sumptuosos edifícios o tremor da terra que per muitas vezes em diversas partes tem posto por terra muitos edifícios e cidades. *E por serem acontecimentos que procedem da natureza nam foram escritos, como escreveram todos aqueles que foram por milagre.*

Neste ponto, toca Vicente em uma das questões que o preocupa: os acontecimentos recentes, os tremores, são produto da ordem *natural* do mundo, não desígnio divino, se assim fossem, seriam “milagres” e deveriam estar escritos.

O desenvolvimento de tal proposição será exemplificada com uma série de fatos bíblicos: Roma cedendo no momento em que a virgem dá à luz, Sodoma sendo destruída, os “egípcios no mar Ruivo”, a destruição dos que adoravam o bezerro, etc. Isto leva Vicente à seguinte conclusão desta primeira proposição:

E porque nenhuma cousa há i debaixo do sol sem tornar a ser o que foi e o que viram desta qualidade de tremor havia de tornar a ser per força ou cedo ou tarde nam o escreveram. *Concruo que nam foi este espantoso tremor ira Dei mas ainda quero que me queimem se nam fizer certo que tam evidente foi e manifesta a piedade do senhor Deos neste caso como a fúria dos elementos e danos dos edefícios.*

A segunda proposição resume-se na censura às práticas adivinhatórias. É interdito ao homem prever o futuro:

Digo que tanto que Deos fez o homem mandou deitar um pregão no paraíso terreal que nenhum serafim, nem anjo, nem arcanjo,

nem homem, nem mulher, nem santo, nem santa, nem santificado no ventre de sua mãe, nam fosse tam ousado que se entremettesse nas cousas que estão por vir.

E Vicente não pára por aí. Lembra a reiteração dessa interdição no decorrer da história cristã: Moisés mandando que “a nenhum adivinheiro nem feiticeiro nam desse vida”; e Cristo falando aos discípulos — “nam convém a vós outros saber o que está por vir porque isso pertence à omnipotência do Padre”.

Tais santos exemplos permitem ao dramaturgo reafirmar sua censura:

[...] nam menos me maravilho daqueles que nam tem ser senam no segredo da eternal sabedoria. que o tremor da terra ninguém sabe como é quanto mais quando será e camanho será.

As duas proposições devidamente desenvolvidas e fundamentadas na santa escritura permitem ao poeta a conclusão de sua fala aos frades.:

Concruo virtuosos padres sob vossa emenda que nam é de prudência dizerem-se tais cousas pubricamente nem menos serviço de Deos porque pregar nam há-de ser praguejar. As vilas e cidades dos reinos de Portugal principalmente Lisboa, se i há muitos pecados, há infindas esmolos e romarias, muitas missas e orações e procissões, jejuns, disciplinas e infindas obras pias públicas e secretas. *E se alguns í há que são ainda estrangeiros na nossa fé e se consentem, devemos imaginar que se faz por ventura com tanto santo zelo que Deos é disso muito servido e parece mais justa virtude aos servos de Deos e seus pregadores animar a estes e confessá-los e provocá-los que escandalizá-los e corrê-los por contentar a desvairada openião do vulgo.*

Para surpresa do leitor/ouvinte, é neste momento que se revela, a nosso ver, o verdadeiro elemento motivador de tamanha ousadia do dramaturgo: é para a situação dos judeus neste Portugal pré-Inquisição que atenta Gil Vicente, ou melhor dizendo, é a posição dos cristãos-novos que sensibiliza o poeta. Nas palavras de Osório Mateus: “Em 1531, a questão dos judeus é história de actualidade que o tremor de terra vem exacerbar”.³

Neste ponto, para melhor entendermos a *Carta de 1531*, é necessário refazer a história da relação do teatro de Gil Vicente com a causa judia. Antes disso, no entanto, ou paralelo a esta, temos de acompanhar a própria história dos judeus em Portugal.

Segundo Celso Lafer, “os judeus se instalaram na Península desde os tempos salomônicos, passaram pelo domínio romano, suportaram as invasões bárbaras, sofreram os primeiros reinados visigóticos, sustentaram os árabes, integraram-se nos reinados cristãos da Reconquista...”⁴ São, portanto, anteriores às nações ibéricas, anteriores à formação do estado nacional português.

Durante a Idade Média, com a força da Igreja como braço espiritual do Estado, a situação dos hebreus, apesar de sempre desconfortável, não poderia ser considerada dramática. Segundo o mesmo Lafer, a atitude da Igreja em relação aos judeus nunca foi uniforme. Neste sentido, um dado chama a atenção do estudioso: “É a famosa imagem das Oliveiras. Os judeus deviam sobreviver (e por isso deviam ser defendidos) para demonstrar o triunfo final do plano divino de salvação. É um grupo redimível, em cuja redenção repousa o destino da Humanidade...”⁵

Muitas bulas papais tratam da questão da proteção das comunidades judaicas, assim como muitos documentos dos reis ibéricos revelam a mesma preocupação. É conhecido o fato de muitos judeus desempenharem altos cargos administrativos nos reinos da Península. Em Portugal, as *Ordenações Afonsinas* estabelecem uma série de preceitos que garantem os direitos dos judeus de exercerem sua fé, e também de não serem constrangidos a abandoná-la.⁶

Não podemos deixar de atentar, todavia, a que essas mesmas bulas e ordenações revelam que, se a situação social do judeu não era dramática, não era tampouco pacífica. A necessidade dessas normas deixa claro que havia perseguições, constrangimentos, ódios etc. e que, portanto, se fazia necessária a intervenção do Estado na questão.

Como se sabe, a situação judaica agrava-se na Península com a ascensão ao trono dos Reis Católicos, Fernando e Isabel. Em 1478, os reis castelhanos conseguem a bula papal instituindo a inquisição em Castela. Não demora para que os judeus que não aceitaram a conversão ao cristianismo sejam expulsos. Isto acontece em 1492. Muitos deles entram em Portugal atraídos pelo próprio rei, D. João II que, segundo Saraiva, se interessava principalmente por aqueles que eram “oficiais mecânicos”.⁷

A política dos reis portugueses será sempre muito dúbia em relação à comunidade judaica. D. Manuel I, sucessor de D. João II, continuará a política de tolerância desenvolvida por este último. As questões comerciais e econômicas intimamente ligadas aos judeus explicam tal comportamento do rei. Isto não impedirá, todavia, que D. Manuel I aceite a cláusula de expulsão dos judeus das terras portuguesas, imposta pelos Reis Católicos para seu casamento com D. Maria, filha destes. No entanto, a expulsão é precedida de uma série de atos que revelam o desejo do rei português em manter o maior número possível de judeus convertidos em Portugal.⁸

O episódio da “conversão obrigatória”, anterior à expulsão de 1496, e a série de “perdões gerais”, posteriores a esta, são elucidativos da tentativa do rei português de equacionar pacificamente, apesar da forma ambígua, a situação da “gente da nação” em Portugal. Todavia, dois dados relativos ao ano de 1506 demonstram como era difícil, ou quase impossível, tal equacionamento.

O primeiro desses dados refere-se à série de distúrbios acontecidos após um incidente na Igreja de São Domingos, em Lisboa, conhecido como “pogrom”, em que um homem foi acusado de herege, apontado como cristão-novo e queimado, por ter duvidado de um suposto milagre que os fiéis acreditavam ter presenciado. Este incidente resultou em três dias de distúrbios por toda a cidade e na morte de aproximadamente duas mil pessoas.⁹

O outro dado nos traz de volta nosso dramaturgo. No mesmo ano de 1506, porém anterior aos distúrbios, Gil Vicente faz uma pregação à Rainha D. Leonor, esposa de D. João II, em que, entre outras coisas, defende a conversão pacífica dos judeus e condena, está claro, o uso da força na cristianização:

Es por demas pedir al judio
que sea cristiano en su corazon;
es por demas buscar perfeccion
adonde el amor de Dios está frio.¹⁰

Esta fala de Vicente à Rainha Velha deixa claro que a questão da “gente da nação” é bastante complexa em Portugal, pois ao mesmo tempo em que se detectam sentimentos de ódio em relação aos judeus, percebemos que a defesa de sua causa era ainda algo possível, mesmo dentro da corte católica de D. Manuel I, mesmo ainda na presença da catolicíssima D. Leonor.

Como falamos, após a “conversão forçada” e a expulsão geral de 1496, a política desenvolvida por D. Manuel I será de incentivo à tolerância. Nas séries de “perdões gerais”, o rei garante a igualdade de direitos entre os cristãos-novos e os cristãos-velhos, pune as perseguições e a discriminação, proíbe as inquirições religiosas, enfim uma série de ações que visam à acomodação da população judaica, agora cristã. O que, contudo, não o impede de em 1515 pedir, por meio de seu embaixador em Roma, a permissão papal de instauração de uma Inquisição nos moldes da castelhana. A ambivalência continua.

D. João III, seu filho e sucessor, respeita boa parte dessas decisões, apesar de demonstrar-se muito pouco simpatizante com a causa dos cristãos-novos.

Segundo António J. Saraiva, “o desaparecimento do Judeu como personalidade jurídica, étnica ou religiosa não implicava automaticamente o desaparecimento do anti-semitismo [...] as comunidades hebraicas dentro das sociedades cristãs eram a ocasião e o ponto de aplicação de um conjunto de

tendências e sentimentos colectivos que tomaram a forma do anti-semitismo”.¹¹ Ora, esses sentimentos presentes no inconsciente coletivo dos portugueses necessitavam apenas de ocasiões ou situações propícias para se expressarem e, segundo Saraiva, tais situações não faltaram.

Assim, o fato de os judeus, agora cristãos-novos, serem freqüentemente ricos, ligados ao comércio — e nos séculos XV e XVI ligados aos empreendimentos marítimos — e, tradicionalmente, serem também homens cultos, faz com que se conjugue uma série de questões que irão aprofundar aqui e ali o anti-semitismo. Saraiva demonstra que tais sentimentos se desenvolveram particularmente entre o homem do povo, que tomava os cristãos-novos como uma espécie de válvula de escape compensatória dos descontentamentos para com seu cotidiano de privação. O simples fato de ser cristão dava à gente miúda uma presumida superioridade sobre os antigos judeus, que as constantes agressões ressaltavam.¹²

Por outro lado, os pequenos clérigos também cultivavam o ódio e a discriminação em relação aos cristãos-novos. Os motivos eram, no entanto, de outra ordem. A tradição de os judeus serem cultos e a conversão forçada promovida por D. Manuel I trouxeram para dentro da legitimidade da cristandade uma espécie de concorrência à hegemonia letrada clerical. Isto ameaçava o poder de opinião e domínio exercido pelos homens da Igreja, em particular o poder dos pequenos clérigos, que agiam fundamentalmente junto às massas ignorantes do campo ou nas comunidades ao redor das cidades.¹³

A partir desse dado, não é difícil explicar por que Gil Vicente em sua fala de 1536 dirige-se aos frades como sendo estes os responsáveis por espalhar o pânico entre as populações camponesas, e por que centra seu discurso na questão do saber e da ignorância. Ao chamar esses homens à razão das coisas divinas e naturais, o dramaturgo toca no cerne da problemática que opunha os frades, particularmente os dominicanos, aos cristãos-novos. Como detinha frente a estas populações o poder de persuasão, não só através de sua intimidade com o divino, mas também pelo saber letrado que a distinguia, a classe clerical sabia da capacidade que possuía de comandar as massas de gente miúda de acordo com seus interesses particulares. E não se furtava a exercer sua influência em ações contrárias aos cristãos-novos.

Significativa ainda é a legitimação da classe mercantil judaica, já representativa antes da conversão forçada, com esta tornada ainda mais poderosa, porque agora reconhecidamente legal em direitos religiosos e civis. É desnecessário discorrer aqui sobre a importância econômica que teve a “gente da nação” no financiamento da empreitada marítima desenvolvida por Portugal e também como financiadora e avalista dos empreendimentos desenvolvidos pelos reis portugueses. Com a legitimação da conversão, os poderes dessa classe

aumentam e a interferência nos negócios do Estado se faz notar. A velha nobreza cristã que, nos primeiros anos pós-conversão, aceitou e incentivou laços matrimônios com mulheres de origem judaica por motivo dos altos dotes que estas traziam, se vê agora ameaçada em seu poder pela rica comunidade mercantil dos cristãos-novos. Some-se a isso o início da crise econômica que a partir da década de 1530 irá atingir o reino português e tudo converge para o alto interesse de todos nas riquezas acumuladas pelos antigos judeus e para o poder de rapina que os atos inquisitoriais proporcionarão à Igreja e ao Estado.

Um último dado que merece ser abordado —antes de voltarmos ao texto vicentino — é o poder que os homens da Igreja exercem na administração do reino. À época de que tratamos, é numerosíssima a classe clerical em Portugal. Eles estão em todas as esferas, em todos os níveis hierárquicos, e comandam boa parte do país, além de concentrarem na mão da Igreja a maior parte da terra e da riqueza do reino. A hegemonia da classe clerical é de tal ordem que Saraiva afirma que “todo o reinado de D. João III é sob o ponto de vista diplomático uma luta pertinaz com o Vaticano em que o que está em causa é a distribuição das rendas da Igreja e a supremacia nos negócios eclesiásticos do Reino”.¹⁴

São esses, entre outros pontos, os motivos econômicos, sociais e políticos que explicam a insistência de D. João III em obter do Papa uma Inquisição nos moldes castelhanos, ou seja, que desse amplos poderes ao Tribunal, mas que o ligasse intimamente e de forma dependente ao Rei.

Apesar de em 1524 D. João III confirmar todas as leis de seu pai contra a discriminação judaica, no ano seguinte, durante as Cortes de Torres Novas, renasce o sentimento de insatisfação com os cristãos-novos e a partir desta data dá-se o acirramento do anti-semitismo.

Paralelo a isto, desde 1527 D. João III desenvolve uma série de ações com intuito de convencer o Papa da necessidade de uma bula inquisitorial. Em 1531, o Papa concede uma primeira bula concordando com o estabelecimento do Tribunal da Santa Inquisição. Como, todavia, as condições impostas não satisfaziam os interesses reais, esta bula não foi aplicada. Apesar disso, vários tribunais populares começaram a funcionar por todo o Reino.¹⁵ Depois de muita diligência, embaixadas e negociações do rei português, pela bula de 23 de maio de 1536 instaurou-se a Inquisição em Portugal.

Como já é possível perceber, voltando definitivamente ao nosso dramaturgo, a carta de Vicente ao rei, assim como sua fala aos frades em Santarém, tem como contexto o acirramento do anti-semitismo em Portugal e, como pano de fundo, as constantes tentativas de D. João III para conseguir a autorização papal. Neste sentido, o texto se reveste de importantes e múltiplos significados.

Os trechos finais da fala aos frades revelam a preocupação concreta com a causa hebraica:

E se alguns í há que são ainda estrangeiros na nossa fé e se consentem, devemos imaginar que se faz por ventura com tanto santo zelo que Deos é disso muito servido e parece mais justa virtude aos servos de Deos e seus pregadores animar a estes e confessá-los e provocá-los que escandalizá-los e corrê-los por contentar a desvairada openião do vulgo.

Como interpretar esta atitude de Gil Vicente num momento em que, tudo indica, o rei, a nobreza, o clero e, principalmente, o vulgo, desejam a Inquisição e vêem nos cristãos-novos o principal alvo desta? Ora, a obra vicentina revela um tratamento dispensado à figura dos judeus que, podemos dizer, espelha a ambigüidade com que este foi sempre tratado socialmente. Assim, no *Auto da Barca do Inferno*, na *Farsa de Inês Pereira*, no *Juiz da Beira* e no *Diálogo sobre a Ressurreição*, temos a figura caricata do judeu. A visão é sempre negativa: nestas obras ressaltam as imagens de usurários, alcoviteiros, hereges, enfim, os judeus são sempre apresentados como párias sociais.

Se bem que (façamos um parêntese) na primeira das obras citadas, no *Auto da Barca do Inferno*, o judeu recebe um tratamento, no mínimo, especial, em relação a todos os outros tipos que desfilam frente às barcas do Anjo e do Diabo. Ele nem é aceito na barca do Anjo, como é claro, mas também não embarca na do Diabo: seu destino parece ser o de vagar errante pela terra até que algo aconteça para tirá-lo dessa situação. Celso Lafer, que mais agudamente percebeu esta questão, conclui que tal situação “está de acordo com a doutrina da Igreja. Os últimos a serem salvos são os judeus; portanto, a salvação dos judeus é a salvação da humanidade. Esta imagem muito possivelmente dormia no inconsciente de Gil Vicente. Daí a reformulação do mito do judeu errante”.¹⁶

Ao mesmo tempo, no entanto, que representa a figura pária tradicional do judeu, repetindo as imagens presentes no inconsciente coletivo dos cristãos, Gil Vicente, em momentos bastante distintos de sua obra e, coincidentemente, centrais na polêmica judaica em Portugal, defende claramente uma política de tolerância para com a comunidade hebraica.

Poder-se-ia perguntar como harmonizar este posicionamento de Vicente com as políticas reais, já que ele é donatário do mecenato real e responsável por divulgar a ideologia de seus mecenas. Para responder a esta questão não podemos perder de vista algo de que tratamos antes: em 1506 a política de D. Manuel I era de tolerância, a qual se revela no *Sermão pregado à Rainha D. Leonor*; por sua vez, em 1531, as negociações para a entrada da Inquisição em Portugal feitas por D. João III são, possivelmente, secretas, portanto é crível que Vicente ainda defenda a política de tolerância que o filho do Venturoso parecia continuar.

No entanto, ainda que Gil Vicente soubesse das negociações reais, vimos que uma das preocupações de D. João III é o crescente poder do clero sobre as opiniões e ações da população, em particular da gente miúda. Ora, a fala vicentina censura exatamente os desatinos dos frades e as conseqüências que tais ações poderiam ter sobre a população ao despertarem-se o medo, o pânico e a violência. A perda do controle da ordem social é ameaça concreta na pregação dos frades e urge retomar o bom senso nas ações e palavras. Ainda aqui, a fala vicentina serve aos interesses do rei e o dramaturgo é sabedor disso:

E porém saberá vossa alteza que este auto foi de tanto seu serviço que nunca cuidei que se oferecesse caso em que tam bem empregasse o desejo que tenho de o servir, assi vezinho da morte como estou: porque à primeira pregação os cristãos novos desapareceram e andavam morrendo de temor da gente e eu fiz esta diligência e logo ao sábadó seguinte seguiram todolos pregadores esta minha tenção.

Na fala ao rei reafirma-se a particular preocupação de Vicente com os cristãos-novos e com a ordem social. Desta forma, podemos inferir que a carta vicentina tenha agradado ao rei que, provavelmente, viu nela mais um serviço de seu mestre de cerimônias. Neste sentido, comprova-se aqui algo para o qual a crítica vem há muito apontando: o alinhamento do pensamento vicentino com a ideologia real, seja esta de expressão puramente política, seja de fundo ético, moral ou religioso. Gil Vicente é artista da corte, produz e é financiado por esta e é natural que sirva aos seus ideais.

Todavia, acreditamos que possam ser mais abrangentes os significados da *Carta de 1531*, no que diz respeito à relação de Vicente com a causa dos cristãos-novos. Falamos atrás que, em muitos de seus autos, o judeu aparece representado de maneira tradicional, como usurário, herege, pária, ou seja, como o imaginário coletivo medieval o moldou e as tradições populares trataram de perpetuá-lo. Ora, não seria de esperar outra coisa de um artista em cuja obra o apelo cômico e popular é tão forte. Seria de estranhar que em suas farsas Vicente agisse de outra forma. Por outro lado, também não devemos cobrar outra posição de um dramaturgo profundamente cristão, artista de uma corte cristã e que teve como mecenas inicial e fundamental uma rainha, D. Leonor, catolicíssima. Assim, nada mais natural que, em suas obras de fundo religioso, o judeu apareça como representante dos vícios do homem e da heresia, apesar da particular interpretação feita por Celso Lafer no caso do *Auto da Barca do Inferno*.

Nada disso podemos negar nem, muito menos, cobrar comportamento

diferente do dramaturgo. Contudo, é muito significativo que em duas obras de caráter não declaradamente ficcional, o *Sermão à Rainha D. Leonor*, de 1506, e a *Carta de 1531*, o que se diga sobre o judeu, ou, na realidade, sobre os cristãos-novos, seja um apelo à tolerância, um apelo à conversão pela argumentação e não pela força. Neste sentido, a preocupação de Vicente em intervir tão rapidamente na ação dos frades de Santarém parece ultrapassar o puro zelo para com as coisas do Estado. Na verdade, permite ao leitor moderno inferir que a preocupação com o acirramento do anti-semitismo e com o aumento da violência contra as comunidades de cristãos-novos por todo Portugal é o que está mais certamente no horizonte do teatrólogo.

Assim se explica, inclusive, o recurso a uma imagem tão forte — e que o será ainda mais no futuro — para reforço da argumentação. Falamos aqui do trecho em que Vicente, na conclusão de sua fala aos frades, afirma que tem tamanha certeza de que aqueles tremores não expressavam a *ira Dei* que propõe que o “queimem se nam fizer certo que tam evidente foi e manifesta a piedade do senhor Deos neste caso como fúria dos elementos e dano dos edefícios”. A referência aos “autos da fé” é clara. Vicente parece atualizar uma realidade que lhe é presente. Não esqueçamos que, segundo os historiadores da Inquisição em Portugal, há registros de “autos da fé” populares muito antes da entrada oficial daquela no país, em 1536.

Um último dado para, talvez, reforçar nossa perspectiva analítica está em um outro texto vicentino, desta vez claramente de cunho ficcional: o *Auto da Lusitânia*. Este auto, representado em 1532, em Lisboa, para a corte do rei D. João III, é também escrito após a primeira bula papal autorizando o estabelecimento da Inquisição em Portugal. Como dissemos atrás, a bula não foi aplicada por não satisfazer os interesses do rei. Contudo, ela é a prova concreta de que a entrada do Tribunal do Santo Ofício no reino português era uma questão de tempo e de acordos políticos.

Ora, Gil Vicente, em *Lusitânia* — um de seus autos mais complexos —, apresenta na primeira cena uma simpática família judia no seu cotidiano mais tradicional e de forma bastante harmônica. Mais do que isso, o pai da família, que chega em casa vindo da rua, diz ter encontrado o regedor, obviamente cristão-velho, e que este o cumprimentou de forma muito cordial. Por sua vez, Lediça, a filha, é cortejada em cena por um cavaleiro cristão que se encanta com sua beleza. Além disso tudo, o pai em companhia de outros amigos judeus preparam um “aito novo” para comemorar a presença da família real, que acabara de entrar em Lisboa.¹⁷

Como se vê, no caldeirão das discussões sobre a entrada da Inquisição em Portugal e com o acirramento da violência contra os cristãos-novos, Vicente faz encenar um auto no qual os judeus aparecem harmonicamente inseridos

dentro da comunidade, sugerindo — podemos inferir — que o tratamento da questão judaica devia dar-se em outro tom, mais tolerante, mais pacífico. Este é também, a nosso ver, o propósito central da *Carta de 1531*. Infelizmente para todos, cristãos e judeus, Vicente não foi devidamente ouvido.

Referências Bibliográficas

- COSTA, Dalila Pereira da. *Gil Vicente e sua época*. Lisboa: Guimarães. 1989.
- FRAGA, M. Tereza. *Humanismo e experimentalismo na cultura do século XVI*. Coimbra: Almedina, 1976.
- FREIRE, A. Braamcamp. *Vida e obras de Gil Vicente: trovador; mestre da balança*. 2 ed. Lisboa: Ocidente, 1944.
- KEATES, Laurence. *O teatro de Gil Vicente na corte*. Lisboa: Teorema, 1988.
- MATEUS, Osório. Vicente, Santarém, 1531. *Colóquio-Letras*. Lisboa. n. 71, p. 16-23, Jan., 1983..
- OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. *História de Portugal*. 10 ed. Lisboa: Palas, 1984. v. II.
- SARAIVA, A. José. Gil Vicente, reflexo da crise. In.: _____. *História da cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Foro, 1955. v. II, p.231-368.
- SÉRGIO, Antônio. *Breve interpretação da história de Portugal*. 13 ed. Lisboa: Sá da Costa, 1989.
- TEYSSIER, Paul. *Gil Vicente: o autor e a obra*. 2 ed. Lisboa: ICALP. 1985.
- VICENTE, Gil. *Obras completas de Gil Vicente: reimpressão fac-similada da edição de 1562*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1928.
- _____. *Obras Completas*. Pref. e notas de Marques Braga. 3 ed. Lisboa: Sá da Costa, 1968. v. VI.

Notas

- 1 Este texto foi apresentado, com pequenas alterações, em forma de Comunicação Oral no *I Ciclo de Estudos Medievais*, promovido pelo Departamento de História da Universidade de Londrina, entre 16 e 18 de outubro de 1998. Os resultados nele apresentados são parte de uma pesquisa sobre a obra vicentina desenvolvida junto ao Centro de Pesquisa e Extensão da Universidade Ibirapuera-SP, e por esta financiada. A referida pesquisa contou ainda com o apoio do Instituto Camões, de Portugal, que, por meio de uma bolsa de investigação, contribuiu com a estadia do autor em terras portuguesas, durante dois meses, para estudo e levantamento bibliográfico. O autor registra seu agradecimento às duas instituições.

- 2 Todas as citações do texto da carta serão feitas a partir de MATEUS, Osório. *Tormenia*. Lisboa: Químera, 1988. Este autor segue de perto a edição fac-similada de 1928, promovendo mudanças necessárias para adequar o texto às convenções ortográficas em vigor em 1988. Os itálicos serão sempre nossos.
- 3 MATEUS, Osório. *Tormenia*. Lisboa: Químera, 1988. p. 8.
- 4 LAFER, Celso. O judeu em Gil Vicente. In.: _____. *Gil Vicente e Camões*. São Paulo: Ática, 1978. p. 21.
- 5 *ibid.*, p. 24.
- 6 SARAIVA, A. José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. 5. ed. Lisboa: Estampa, 1985. p. 27.
- 7 *ibid.* p. 27.
- 8 Dentre esses atos estão o batismo obrigatório de todas as crianças judias menores de catorze anos e um prazo extremamente largo para a saída dos judeus das terras portuguesas. Enquanto os Reis Católicos, em um território bem maior e com uma quantidade de judeus também superior à portuguesa, deram quatro meses para que estes deixassem as terras castelhanas, D. Manuel estabeleceu um prazo de dez meses. Cf. SARAIVA, op. cit., nota 6.
- 9 SARAIVA, op. cit., p. 40. Nota 6.
- 10 Cito o texto vicentino, pelos mesmos motivos expostos na Nota 2, pela edição comentada por MATEUS, Osório. *Pregação*. Lisboa: Químera, 1989. p. 19-20.
- 11 SARAIVA, op. cit. p. 39. Nota 6.
- 12 *ibid.* p. 39.
- 13 *ibid.* p. 41.
- 14 *ibid.* p. 45.
- 15 *ibid.* p. 48.
- 16 LAFER, op. cit. p. 49. Nota 4.
- 17 Para uma leitura mais recente e aguda do *Auto da Lusitânia*, consulte-se o texto de TEYSSIER, Paul. Interpretação do “Auto da Lusitânia”. In.: *Temas Vicentinos: Actas do Colóquio em torno da obra de Gil Vicente* (1988). Lisboa: ICALP, 1992. p. 175-185.