

A Monarquia Visigótica e a Questão Judaica

SERGIO ALBERTO FELDMAN
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo

Este breve artigo visa a analisar as razões da discriminação e perseguição realizadas pela Monarquia visigótica contra seus súditos judeus entre 589 e 711. Uma vasta legislação canônica e real foi editada nesse período. A reflexão sugerida enfoca a problemática sob a ótica político-religiosa. A busca da unidade territorial e da legitimidade monárquica sofreu inúmeras contestações, geralmente de elementos da nobreza visigótica. A instabilidade gerava uma fraqueza conjuntural e a dificuldade de se estabelecer uma Monarquia forte esbarrava na manutenção do direito da nobreza de eleger seus reis e interferir nos processos políticos. A unidade religiosa serve de bandeira para a busca de uma unidade política e para o fortalecimento da Monarquia. O apoio da Igreja, sacramentando a Monarquia configura-se em gestos diversos, originados a partir do III Concílio de Toledo (589). O reverso da moeda é o apoio do rei aos projetos eclesiásticos, entre os quais a conversão e a submissão dos judeus se revelam uma armadilha fatal. Os convertidos à força serão o “inimigo interno” por um século.

Palavras-chave: Judeus. Monarquia visigótica. Unidade.

Abstract

The objective of this brief article is to analyze the reasons for the discrimination and persecutions conducted by the Visigoth monarchy against its Jewish subjects between 589 and 711. A vast canonic and royal legislation

was published in that period. A suggested thought focuses on the problem under the political- religious point of-view. The search for the territorial unity and monarchic legitimacy was widely disputed, mainly from some individuals of the Visigoth nobility. Instability generated a conjuncture weakness and the difficulty in establishing a strong monarchy was faced with the maintenance of the nobility rights to elect their king and interfere in the political processes. Religious unit then becomes the reason to pursue the political unit and to strengthen monarchy. The support of the Church to the monarchy was given through different ways, all of them stemming from the III Toledo Council (589). In return, the king supported ecclesiastic programs, and among them the conversion and submission of Jews, which became a fatal trap. Those who were converted by force became the “internal enemy” for a century.

Keywords: Jews. Visigoth Monarchy. Unity.

A queda do Império Romano do Ocidente e a ascensão de reinos bárbaros criam uma situação nova no que havia sido a *Pars Occidentalis* do finado Império. Os novos reinos carecem de legitimidade e a estabilidade está sob a ameaça, pelo menos teórica, de um retorno do poder imperial. As Monarquias recém-estabelecidas buscam obter, de alguma maneira, uma forma de se tornarem mais bem aceitas e legítimas.

Uma das tendências principais foi a aproximação da Monarquia com a Igreja Católica, a instituição que havia se aliado ao Império, já no século IV, e que sobreviveu à sua queda. Sendo os bárbaros germânicos, ora pagãos, ora cristãos da seita ariana, a solução para aproximá-los tende a ser a evangelização e a conversão dos povos bárbaros ao catolicismo. No caso visigodo, o papel de dois irmãos, os bispos Leandro e Isidoro de Sevilha, foi fundamental. O processo de unificação política e religiosa foi iniciado pelo rei Recaredo e pelo bispo Leandro. Seu irmão e sucessor foi Isidoro de Sevilha, conhecido como Hispalense, ou seja, relacionado com a diocese de *Hispalis* ou Sevilha. É considerado o personagem central da Hispânia¹ visigótica em alguns aspectos: no intelectual, no espiritual e no moral. Tem influência marcante na articulação da relação entre os poderes temporal e espiritual. Para entender esse processo, voltemo-nos à criação do reino hispano-visigodo de Toledo.

Tudo que é sólido desmancha no ar

A frase acima soa anacrônica e descontextualizada. Evidentemente, o seu uso contemporâneo destoava da realidade dos séculos IV e V. O Império Romano estava em crise: faltava mão-de-obra escrava, faltavam alimentos nas concentrações urbanas, faltavam soldados nas fronteiras; sobravam problemas: o erário público estava falido, não havia fundos para pagar ao Exército e ao funcionalismo público. Isso gerava inúmeras conseqüências. Essa situação continuou e se intensificou nas décadas seguintes. Um vazio do poder se instaura e o Império Ocidental começa a ruir.

A insegurança foi uma constante nos séculos V e VI. As sucessivas tomadas de Roma, por exércitos bárbaros, ocorridas no século V, acabaram por decretar a falência do Império Ocidental e a criação de uma sucessão de pequenos e médios reinos germânicos. A busca de estabilidade era necessária para a continuidade da vida. A preservação das instituições romanas, no seio das Monarquias bárbaras, era, ao mesmo tempo, um desejo das populações romanizadas do falido Império e também uma necessidade para os novos governantes que saíram das bordas do “*limes*”² para ingressar nas regiões mais desenvolvidas e, apesar do relativo retrocesso econômico, ainda eram bastante urbanizadas, organizadas e refinadas, devido à romanização intensa.

Os reinos bárbaros adotaram, inicialmente, uma política de separação entre os conquistadores germânicos e a população do falido Império, determinando que os dois grupos se diferenciasssem em alguns setores da vida pública. Um deles era no aspecto religioso. A maioria dos povos bárbaros havia sido convertida ao Cristianismo ariano, ou seja, na ótica da Igreja Católica, que havia se tornado dominante, já no baixo Império, eram hereges, pois não compartilhavam da doutrina adotada no Terceiro Concílio de Nicéia (325), que considerava a Trindade e a Cristologia como um dogma e um pilar das crenças fundamentais da Cristandade.

Outro aspecto diferenciador era o jurídico. Os bárbaros mantiveram a legislação romana para reger a vida de seus súditos romanizados, mas optaram por manter as suas tradições e costumes e seguir vivendo sob as leis de seus ancestrais. Assim eram regidos por leis diferenciadoras: a *Lex romana* regia os súditos romanos e a tradição, e os costumes dos povos “bárbaros” ordenavam a vida dos dominadores de origem germânica. Isso separava e diferenciava os dois grupos.

Os visigodos foram os primeiros, entre os povos germânicos, a se

instalar dentro do *limes* imperial. Após diversos conflitos, como a batalha de Adrinopla (376) e a invasão da Itália, que culminou com a tomada e o saque da Roma Imperial (410), se estabeleceram no sul da Gália (Aquitânia) e, posteriormente, na Hispânia. Sua romanização foi intensa e o processo se deu ao longo de dois séculos. De acordo com a nossa compreensão, não seria impreciso dizer que foram os bárbaros germânicos que mais se romanizaram.

Podemos perceber esse processo, ao estudar a romanização pela legislação vigente entre os visigodos. No primeiro século, entre a entrada na Península Balcânica, no último terço do século IV, até o seu estabelecimento no sul da Gália, onde criam o reino visigótico de Toulouse, não redigem, nem coletam, nem editam código de leis. São seminômades e ainda se governam por seus costumes ancestrais (direito consuetudinário). Como transitam pelo Império sem sedentarizar-se, não exercendo domínio ou governo sobre populações romanizadas, não sentem a necessidade de legislar ou adotar coletâneas de leis romanas para seus súditos. Isso se altera após o estabelecimento na Aquitânia (sul da Gália), no século V.

Nesse período, percebem a necessidade de uma ordenação jurídica e do registro de seus costumes por escrito, pois se estabelecem na região de maneira permanente. A partir do final do séc. V iniciam a compilação de códigos legais. Não se trata de uma refinada codificação. Quase simultaneamente, os monarcas Eurico e seu filho Alarico criam dois códigos legais. Isidoro de Sevilha faz menção do código de Eurico, enfatizando que, em seu reinado, “[...] *los godos empezaron a tener leyes escritas, pues anteriormente se regían solo según sus usos y costumbres*” (Isidoro, 1975:229).³

Eurico mandou juristas galo-romanos, entre os quais se destacava Leon de Narbona, ordenar a tradição jurídica visigoda em um código. Há inserção de elementos romanos, mas trata-se de uma legislação para reger a “*gens*” visigoda (Vives, 1957:148). Seu sucessor, Alarico II, ordenou a edição de uma coletânea de leis romanas já existentes, breve e simplificada, já que a mudança da realidade não exigia a complexa legislação do *Código Teodosiano*. Seria uma espécie de resumo e seleção de leis romanas para ordenar a vida de seus súditos galos e hispano-romanos. Recebe dois nomes: *Breviário de Alarico* ou *Breviário Aniano*, em nome de seu chanceler Aniano, que subscreveu as cópias enviadas aos seus condes (Vives, 1957:148-149). Com a queda do reino tolosano, essa legislação serve ainda aos súditos do reino toledano até Leovigildo.

Temos aqui uma dualidade jurídica: uma lei para os germânicos e outra lei para os súditos galo-romanos ou hispano-romanos. Não se trata de leis diferentes para clérigos ou para colonos ou escravos. Não há uma diferenciação de estamentos sociais, mas sim uma diferenciação étnica. Isso era uma barreira na integração entre a classe dominante invasora, ou seja, a nobreza visigótica, e a classe senatorial romana, do espaço dominado - um entrave para uma aproximação das duas elites e para o estabelecimento de um processo de unificação política e de estabilidade do sistema.

Esse panorama começa a se alterar na segunda metade do século VI. Após perderem grande parte da Aquitânia, os visigodos haviam se estabelecido na Península Ibérica. O monarca Leovigildo executa um vasto projeto de fortalecimento da Monarquia: reduz a resistência de bolsões regionais submetendo a Bética e o norte da Hispânia; vence e anexa o reino suevo; diminui a presença bizantina no sul da península; e tenta obter uma unidade político-religiosa, fracassando neste último projeto. No âmbito jurídico, o monarca reordena a legislação e edita o *Codex Revisus*, do qual não temos mais que menções em códigos subsequentes. Neste há a clara tendência de se converter o direito pessoal em direito territorial, acabar com as diferenças étnicas, aplicando uma lei apenas em todo o território do reino hispano-visigodo (Vives, 1957:149). O processo de unificação religiosa culmina a partir da aproximação da Monarquia com a Igreja Católica e do III Concílio de Toledo (589), que analisaremos na seqüência.

Apesar disso, só se define plenamente a tendência de unidade, sob o aspecto jurídico, com a edição da *Lex Wisigothorum* ou *Liber Iudiciorum* (também denominada de *Fuero Juzgo*), que coletou toda a legislação de reis anteriores, agregou novas leis e foi editada por Recesvinto, em 654, cerca de três quartos de século da edição do *Codex Revisus*. Ordenada em doze livros, tornou-se a base do direito visigodo. A unidade jurídica se consuma. Não cessa de existir, em paralelo, um direito consuetudinário que sobreviverá à conquista muçulmana e reaparecerá nos primeiros momentos da Reconquista.

Monarquia visigótica: a busca da unidade e da estabilidade

Esta busca de uma unidade jurídica não reflete um processo isolado e uma evolução dissociada de um contexto mais amplo. As Monarquias bárbaras careciam de legitimidade, quando confrontadas com a tradição imperial. O Império havia sido derrubado no Ocidente, mas persistia no

O Oriente. O Império Romano do Oriente estava enfraquecido e hostilizado pelos persas que, ciclicamente, disputavam a Mesopotâmia e almejavam retomar o litoral oriental do Mediterrâneo e erguer um novo império persa, que repetisse o auge do período Aquemênida. Isso não impediu que o imperador Justiniano pusesse em prática uma tentativa de “reconquista” do Ocidente, na primeira metade do século VI.

A Reconquista de Justiniano⁴ não pode ser minimizada: reocupou o Norte da África, vencendo e liquidando o reino vândalo. Em seguida, apesar de enormes dificuldades, retomou a Itália dos ostrogodos e manteve-a por alguns anos. Nesse mesmo período, o exército imperial penetrou na Península Ibérica através do convite de um candidato ao trono visigodo. Aproveitando-se do vazio do poder, tomou um território na parte sul da Hispânia, a província da *Spania*. Um olhar mais acurado poderia analisar essa ocupação como uma dispersão de forças e uma tentativa fracassada de reerguimento do Império. Isso é fácil de deduzir após ter uma “vista de olhos” na decadência bizantina, que culminou com a tomada de vastos territórios, primeiro para os persas de Coroes e, na seqüência, para os árabes. Mas, na primeira metade do século VI, a ameaça “bizantina” no Ocidente era factível e criava uma necessidade real aos reinos bárbaros que sobreviveram: buscar estabilidade e legitimidade.

Aos olhos de muitos contemporâneos tratava-se de um reerguimento do Império. O risco de um retorno romano a “*pars*” ocidental era factível. O exemplo dos vândalos e dos ostrogodos era evidente: estes haviam mantido certa distância das populações locais, conservando leis separadoras e praticando o arianismo. O gesto de se aproximar e mesclar se revela como uma necessidade política e uma adaptação realista ao meio romanizado. Os vândalos mantiveram certa tensão na relação com seus dominados romanos e até em alguns momentos oprimiram os católicos, seja isso um fato ou uma mera propaganda religiosa apologética que aumentou as evidências. Seguiram cristãos arianos e não se mesclaram com a população afro-romana católica, que era a maioria da população culta e urbanizada do Norte da África. Seu rápido apogeu e seu final demonstram o erro dessa atitude e geram uma reflexão. Não havia uma identidade coletiva entre os dois grupos. Já os ostrogodos optaram por adotar uma política mais tolerante com seus súditos romanos: mantiveram muitas instituições romanas e não interferiram em assuntos de caráter religioso. Podemos citar o caso de dois intelectuais cristãos da época: Boécio (que teve um final trágico) e Cassiodoro. Ambos são responsáveis pela manutenção de uma relativa riqueza espiritual e, no caso do segundo, a sua obra teve reflexos posteriores, devido ao mosteiro e à

biblioteca que criou. Trata-se de uma relativa convivência entre ostrogodos e seus súditos romanos. Ainda assim, os ostrogodos mantiveram-se distantes: seguiam arianos e não estimularam casamentos interétnicos. Tanto o reino vândalo, quanto o ostrogodo foram derrubados com a Reconquista de Justiniano.

Aos visigodos a Reconquista de Justiniano afetou bem pouco. Numa das inúmeras lutas sucessórias ao trono visigodo: o monarca reinante era Agila e, em oposição a este veio Atanagildo. Este último se apoiou nos bizantinos que tomaram apenas uma estreita faixa no Sul da Península Ibérica, na região da Bética. Ainda assim, configuravam uma ameaça de retorno e a presença do poder imperial na Hispânia. Ficaram cerca de um século com esta “cabeça de ponte” e, mesmo perdendo a maior parte desse território, sob os ataques de Leovigildo, só foram expulsos definitivamente com Suintila, ao final do primeiro quartel do século VII.

Nas crises e lutas entre grupos de nobres e reis, a presença bizantina era motivo de preocupação. Havia setores da população que poderiam apoiá-los. Eram católicos, como a grande maioria da população hispânica e representavam a legitimidade imperial, a tradição e a nostalgia por tempos áureos.

No processo de busca da estabilidade e da legitimidade, urgia uma aproximação entre as elites: a visigótica reinante e a hispano-romana, que trazia laços familiares com famílias que ainda se orgulhavam de suas raízes. Muitos descendiam de personalidades que haviam exercido cargos e funções de “*dignitas*”, como magistraturas e participação no Senado romano. A distância entre a elite romana e a elite germânica não interessava a nenhum dos dois lados. A nobreza descendente da classe senatorial romana tinha sido alijada do poder com as invasões. Uma parte de suas terras havia sido confiscada, mas mantiveram bens fundiários e certa dose de influência e poder entre a população romanizada. Serviam aos invasores, pois estes não tinham noções de administração, de direito romano e de tributação. A aproximação convinha aos dominadores germânicos, pois fortalecia sua base de apoio, já que estes eram minoritários diante da população local. Eram pouco mais de cinco por cento e, em alguns lugares, nem atingiam tal proporção. Podemos estimar que se trate, de um lado, de cerca de 200 mil pessoas (Orlandis, 1977:187-188) de língua germânica convertidas à seita ariana; de outro lado, de uma população de cerca de oito milhões de almas, de língua latina, católicos trinitários⁵ ou pagãos (Frighetto, 1997:59-79). No contexto da época, aproximar-se e homogeneizar a elite seria uma maneira

adequada se manter o domínio e a estabilidade.

Alguns sinais se fazem ver durante a primeira metade do século VI. Um exemplo nada casual foi o monarca Teudis. As palavras de Isidoro de Sevilha sobre ele alternam críticas e certa dose de elogios:

“[...] *aunque era hereje, concedió, sin embargo, la paz a la Iglesia, hasta el punto de que permitió a los obispos católicos celebrar un concilio en la ciudad de Toledo y dar libre y legalmente toda clase de disposiciones que fueron necesarias para la disciplina de la Iglesia*” (Isidoro, 1975:241).⁶

Segundo Valverde-Castro (2000:140), trata-se do Segundo Concílio de Toledo (527). A mesma autora afirma que Teudis se casara com uma nobre hispano-romana católica. Essa postura mostra a busca de um diálogo entre visigodos arianos e hispano-romanos católicos. A unidade do reino visigodo era a única maneira para se obter a estabilidade do reino e a legitimidade da Monarquia. A ascensão de Leovigildo ao trono acelera esse processo. O monarca adota inúmeras políticas que se configuram como “*imitatio imperii*”. Vejamos alguns exemplos.

Pela primeira vez, um monarca visigodo manda elaborar legislação e a edita. As leis anteriores eram partes do *Codex Theodosianus* que foram coletadas e editadas num conjunto mais simplificado. Além disso, surge a primeira legislação de caráter territorial e não étnico: o *Codex Revisus*. A gênese dos súditos não poderia mais ser um fator de distinção (Rabello, 1999:3). O objetivo dessa legislação está claro: trata-se de um direito unificador, visando a diminuir e até acabar com os obstáculos à integração entre os elementos que compunham a sociedade do reino visigodo toledano e qualquer situação de privilégio ou diferenciação por razões de origens étnico-nacionais. Outros gestos do monarca que configuram atitudes imperiais: funda cidades (Recopolis e Victoriacum), cunha moedas com sua efígie, adota um cerimonial de corte e assume uma postura de um rei e não apenas um “*primum inter pares*” eleito e controlado por sua nobreza. O ritual da corte passa a ser desenvolvido, tendo como inspiração o modelo bizantino. Isidoro, na versão breve de sua *Historia*, relata que Leovigildo foi o primeiro que se apresentou diante dos “seus” em sólio, coberto por vestes reais, pois antes dele as roupas e os assentos eram iguais para o povo e para o rei (Isidoro, 1975:259).⁷

Leovigildo define de maneira conclusiva a centralidade de Toledo. Torna-a capital do reino. Imita Justiniano que erigiu a catedral de Santa Sofia em Constantinopla e manda levantar Santa Leocádia. Tal qual a *Urbs* bizantina de Constantinopla, sede do Império, constitui-se em Toledo uma *civitas*

regia (Valverde Castro, 2000:184-185). Os feitos de Leovigildo excedem nossos objetivos, mas são praticamente todos direcionados à busca da unidade e da centralização. Submete as regiões que teimavam em manterem-se autônomas. Vence e anexa o reino suevo. O rei falha apenas em dois de seus objetivos: expulsar os bizantinos da Hispânia e obter a unidade religiosa de seu reino. No primeiro caso, consegue reduzir o enclave bizantino a uma estreita faixa no sul da península.

Já a unidade religiosa se revela um processo desastroso, pois seus planos eram tornar a doutrina ariana como a religião dominante e criar uma variante do modelo cesaro-papista de Justiniano. Devido a pouca tradição da Igreja ariana, era mais fácil inseri-la numa política de fortalecimento do poder monárquico e tê-la submissa ao trono, numa imitação do modelo bizantino de Igreja dominada pelo Imperador. Garcia Moreno diz que não se pode esquecer que a Igreja ariana goda era atada à Monarquia, da qual dependia e a qual estava intimamente ligada:

[...] mediatizada por el poder real; y su estructura interna debía avenirse mucho mejor con el objetivo cesaropapista perseguido por Leovigildo de construir una Iglesia estatal capaz de servir a la integración de toda la población, al fortalecimiento del poder real y a la diferenciación nacional frente a las potencias vecinas, fundamentalmente el Imperio de Constantinopla (1989:126).

Os contemporâneos divergem: Isidoro associa a Leovigildo uma política repressora e coerciva. Afirma que Leovigildo perseguiu bispos e os desterrou, fez confiscos de bens eclesiásticos e seduziu alguns católicos à “pestilência ariana”, ora pelas ameaças, mas geralmente pelo suborno (Isidoro, 1975:257). Já a crônica do Biclarense reduz a atitude de Leovigildo a uma estratégia de sedução, que espelha, na verdade, um objetivo político. João de Bicláro, que também era membro do clero, vê o arianismo como uma heresia e, portanto, um erro, mas não descreve uma política de perseguições e de violência. Não se pode esquecer, que na ocasião, ocorria uma revolta do filho e presumível herdeiro do trono, o príncipe consorte Hermenegildo, contra seu pai Leovigildo. Hermenegildo havia se convertido ao catolicismo e buscava alianças entre os reinos católicos: suevos, francos e bizantinos. Os gestos de Leovigildo devem ser contextualizados nessa realidade.

Ainda assim, sua atitude parece-nos repleta de gestos políticos e o conjunto de sua obra define sua pretensão de criar uma unidade territorial, uma jurisdição ordenada de maneira territorial e a criação de uma dinastia. A

unidade religiosa era apenas uma parte de um projeto global.

A união da Monarquia e da Igreja

O fracasso do último detalhe do projeto de Leovigildo marcou a ascensão ao trono de seu secundogênito Recaredo. A revolta do herdeiro Hermenegildo e o fracasso da mesma rebelião, também marcaram sua ascensão. Recaredo absorveu a experiência de seu pai e de seu irmão. A unidade só poderia ser feita sob a égide da Igreja Católica majoritária e mais bem organizada que a ariana. O diálogo entre a liderança da Igreja e o novo rei levou a Monarquia a se associar ao episcopado hispano-católico. Os dois lados saem fortalecidos desse acordo: a Monarquia obtém um aliado forte e que lhe concede uma aura sacra; a Igreja se torna religião oficial do reino e tem o apoio do poder secular a seus projetos de expansão e evangelização.

O Terceiro Concílio de Toledo (III CT), realizado em 589, é descrito como um marco de uma nova era. Há certa dose de exagero que pretende universalizar um evento regional, circunscrito a um reino exclusivamente, tal como se fosse um concílio ecumênico. Isso espelha a impressão de que se trata de uma continuidade ao projeto de unidade leovigildiano. Sem dúvida, há o interesse da Igreja em demarcar a vitória do catolicismo niceno que, praticamente, estava definindo o fim do arianismo na região. Restavam alguns povos germânicos que ainda eram arianos, mas a doutrina perde força e desaparecerá.

As atas do Terceiro Concílio Toledano retratam a euforia da Igreja e a ansiedade do monarca em assumir seu papel na História. Os excessos são evidentes. As atas descrevem as manifestações dos presentes, deixando de ser atas para ser um testemunho do grande momento. Os adjetivos utilizados são muito significativos e marcantes. O rei é alcunhado de “[...] conquistador de novos povos para a Igreja católica”,⁸ e essas mesmas atas declaram o merecimento “[...] da coroa eterna ao ortodoxo Rei Recaredo [...]”;⁹ fazem louvores e o comparam aos apóstolos ao afirmarem que, “[...] mereça verdadeiramente o prêmio apostólico porque cumpriu o ofício de apóstolo [...]” (Vives, 1963:116-117)¹⁰.

As outras duas fontes são os já citados João, denominado o Biclarense e Isidoro o Hispalense. O último que viveu alguns anos depois do evento, não diminui sua importância, mas é mais econômico na sua descrição. É bastante breve: ressalta o abandono da “perfidia ariana” e enfatiza a doutrina católica da Trindade com cuidadosa clareza, dando a impressão de que está definindo

um divisor de águas (Isidoro, 1975:263). Já o Biclarense, mostrando sua forte influência romano-cêntrica, traça termos de comparação entre o gesto de Recaredo e os de seus antecessores: enfatiza o importante gesto e o papel do monarca visigodo, renovando, naquele momento os gestos de Constantino, o Grande (que presidiu o Concílio de Nicéia-325) e os de Marciano (que presidiu o Concílio de Calcedônia-451).¹¹ (Biclaro, 1960:33 e 140) Como Constantino, passa a assinar com o gentílico *Flavius*.¹²

Outros termos utilizados nas atas conciliares adornam o rei, oferecendo uma imagem sacral: “fidelíssimo e gloriosíssimo rei”;¹³ o verdadeiro “amador de Deus”;¹⁴ o texto declara o “[...] eterno mérito senão ao verdadeiro e católico rei Recaredo” (Vives, 1963:116-117).¹⁵ Gestos e descrições que são um espelho de príncipes: um modelo monárquico que almeja atingir o patamar de personagens do porte de Constantino. A dimensão do espaço não inibe os escritores: no Ocidente, o Império desapareceu, portanto deve-se preencher o vácuo imperial com reis cristãos, dotados de sacralidade e na condição de defensores da *Ecclēsia* e da ortodoxia cristã.

A quem convém essa descrição? Aos dois lados. A Monarquia queria “perder” ou extirpar seu complexo de inferioridade diante do Império. Essa visão é adequada aos objetivos da Igreja que almeja se tornar hegemônica; o monarca, que obtém a unidade de seus súditos e a sanção divina ao poder real, complementa as ações políticas de seu pai e cria uma nova concepção de Monarquia. A Monarquia se alia à Igreja em troca de seu apoio.

O processo de *imitatio imperii*, iniciado por Leovigildo concretiza-se com Recaredo: nas atas do III CT, o poder régio é adjetivado como “*maiestas*” e “*imperium*”, além dos títulos que já citamos (Garcia Moreno, 1989:136). A função do rei, nesse momento, se sobrepõe, de certo modo, à autoridade da Igreja, inspirada em um modelo bizantino e tendo como base a teoria descendente do poder, com a conseqüente sacralização, e o fortalecimento da instituição monárquica diante de uma nobreza com ímpetos regicidas e revoltosos. A partir de 589, o rei está em posição de protetor da Igreja e defensor da ortodoxia: como definiria mais tarde Isidoro, o rei se torna “*minister Dei e vicarius Dei*” (Garcia Moreno, 1989:136). Sob sua liderança, pretende-se criar uma sociedade cristã; trata-se, obviamente, de um marco de fundação. King (1981:155) denomina a nova sociedade “*societas fidelium Christi*”.¹⁶

Oposições e resistências: a unidade em cheque.

A teoria nem sempre pode ser vista e aplicada na realidade. A idealização da Monarquia e sua nova função de ministro e vigário de Deus não impedirão que determinados setores rejeitem esse fortalecimento do poder central.

Recaredo sufocará as reações imediatas contra seu poder. As revoltas são reprimidas e o acordo se consuma. Seu reinado é idealizado por Isidoro, como tendo sido agraciado com as bênçãos divinas por sua atitude “semi-apostólica”. As vitórias militares descritas mostram que houve resistências e oposições, dentro e fora do reino. Isso não cessou nos reinados de seus sucessores. Alguns problemas se alastrarão pelo século VII. Um deles é a impossibilidade de se manter uma dinastia no poder. A tradição de eleição do rei pelos seus pares nobres sobrevive e reaparece a cada tentativa de implantação de uma dinastia. O próprio Recaredo é sucedido por um filho que não consegue se manter no poder por muito tempo, sendo executado por um nobre insurreto. Outros golpes e assassinatos de reis ocorrerão na seqüência. O panorama mudará, mas não de maneira plena. Não haverá uma seqüência dinástica que supere em número de sucessões a família de Leovigildo e Recaredo.

A tendência regicida foi descrita pelo cronista eclesiástico Gregório, bispo de Tours, que viveu no reino franco durante o século VI (m. c. 594), com certa ironia e uma aguda dose de crítica. Descreve o “[...] detestável costume dos visigodos de assassinar seu rei e pôr outro em seu lugar”, quando este deixasse de lhe agradar. (Valverde Castro, 2000: 130)¹⁷ Gregório de Tours é francamente favorável aos reis merovíngios e claramente adversário do reino visigodo. Seria essa análise correta ou apenas mera propaganda antvisigoda? Cremos que ambas as proposições sejam corretas. Há certa verdade e, ao mesmo tempo, há certa dose de propaganda antvisigoda.

Esta postura “regicida” se alterará somente a partir do Quarto Concílio de Toledo (633). Os golpistas, a partir dessa data, criam novos modelos de deposição dos reis. Não sacrificam o rei deposto e nem o mutilam. Uma das maneiras de “retirar o rei de circulação” foi a *decalvatio*, pela qual era feita a tonsura do rei deposto e este era enviado a um mosteiro, sem ser executado. Isso demonstra que a violência diminui, mas os golpes de Estado seguem na pauta.

Um dos enfoques propostos pela historiografia, para entender esse processo, acentua uma gradual transformação que já evoluía desde a queda do Império, mas que se agudiza no século VII. O processo de

protofeudalização descrito e sugerido por Garcia Moreno faz ver que a tendência de descentralização do poder tem raízes de fundo socioeconômico, além de político. A dificuldade de administrar e gerir um reino centralizado se torna imensa (Garcia Moreno, 1989). Em tese, os reis visigodos eram a única e absoluta fonte de poder e autoridade. Na prática, geralmente seu poder era limitado pela nobreza laica e eclesiástica, pela fragmentação da posse da terra, pelos fortes laços de fidelidade e alianças entre os clãs aristocráticos que determinam uma tendência à protofeudalização, que se consolida durante o século VII (Frighetto, 2000).

No âmbito político, sempre que um rei forte e centralizador se impunha e pretendia criar uma dinastia, ocorria algum tipo de reação entre setores da nobreza aliados do poder. Por vezes, eram reprimidos e por vezes bem-sucedidos. Analisemos um dos casos mais importantes, a nosso ver, pois demarca uma mudança de atitude.

Uma revolta nobiliárquica estala em c. 631 e culmina com a deposição do rei Suintila. Uma reordenação das relações de poder terá que ser feita, pois se instaura um caos administrativo com muitas revoltas. O vencedor é Sisenando que se torna rei, mas a resistência do grupo rival é forte. A Igreja tem de intervir em busca da estabilidade. A solução negociada cria uma nova ordenação jurídica e institucional que vem por meio da reunião das lideranças político-religiosas no Quarto Concílio de Toledo (633).

Esse concílio instaura um novo período e uma sucessão de concílios ocorrerá na Hispânia visigótica a partir dessa data. Os concílios se tornam a instituição que reordena a sociedade e não tratam apenas de questões de caráter religioso, mas também político. São convocados pelo rei, e grande parte de seus cânones são sancionados também pelo rei, adquirindo, na prática, o mesmo valor de uma lei real.

A crise motivara a convocação do concílio por Sisenando. O problema da Monarquia afetava a sociedade como um todo, gerando instabilidade e causando danos à própria Igreja em sua tarefa de evangelização e uniformização de ritos e liturgia. Isidoro de Sevilha assume a liderança do concílio e direciona a solução do problema da deposição dos reis por meio de um recurso que espelha sua visão de mundo e sua concepção de Monarquia.

A acomodação se faz pelo cânone 75. Vastamente descrito na historiografia e considerado um marco na tentativa de proteger, estabilizar e restaurar a instituição monárquica (Frighetto, 1997). Se o III CT (589) é considerado como o marco fundador da Monarquia visigótica católica, o IV CT (633) se

revela como diz Orlandis (1977:153): “[...] *la ley fundamental de la Monarquía católica y el texto constitucional por el que los principios doctrinales isidorianos se plasmaban en la realidad política*”.

O nosso foco não se dirige para o acerto político, mas sim a alguns detalhes da presença isidoriana na escrita e à conceituação dos termos que tendem a “sacralizar” o monarca e impedir o regicídio. O texto do cânone setenta e cinco se justifica na afirmação: “*Nolite tangere em Christos meos*”, que pode ser traduzida e interpretada de algumas maneiras. Refere-se às afirmações bíblicas sobre o rei David, que enfatizam que o ungido do Senhor seria intocável.¹⁸ Isidoro faz um uso mais amplo e refinado da citação bíblica. Em primeira instância, trata-se de proteger os reis e evitar golpes de Estado. Existe algo mais profundo nas entrelinhas do cânone. O significado mais relevante dessa atitude foi descrito por Marc Reydellet (1981:567):

“Le rapprochement avec la royauté d’Israël se justifie par le fait que les rois visigots sont les souverains du peuple chrétien d’Espagne: leur pouvoir ne s’inscrit ni dans la cadre de la gens germanique, ni dans celui de l’Empire, mais dans celui du nouvel Israël, l’Eglise royaume de Christ”.

Em outras palavras: a origem do poder não está nem na tradição germânica, tampouco na romana; insere-se na concepção bíblica da Monarquia. Uma elaborada concepção que retoma algumas tendências e concepções baixo-imperiais, mas as redireciona num novo sentido. O uso simultâneo e mesclado dos termos “ungido” e “*Christo*” não são casuais: Isidoro está elaborando uma relação entre os monarcas ungidos, seja simbolicamente, seja efetivamente, e o Cristo que, em grego, seria a tradução de ungido.

Os reis visigodos precisam da Igreja para seus projetos de estabilidade e continuidade. A Igreja precisa da Monarquia fortalecida para poder dar continuidade a seus projetos clericais: evangelizar os pagãos do N e do NO da península, homogeneizar os cultos e ritos, impor sua exegese aos textos sagrados e, num nível escatológico que não analisaremos com profundidade, ajudar na consecução da teleologia e aproximar a segunda vinda de Cristo. Os monarcas são instrumentos desse projeto e devem ser protegidos para servir na sua função de protetores da ortodoxia e da Santa Igreja. Para isso, determina a unção dos reis. Sua concepção da realeza de Cristo inova e ao mesmo tempo dá continuidade a tendências já existentes.

Isidoro estabelece a especificidade da realeza de Cristo: enfatiza, de maneira ideal e por meio de figuras ou tipos, a importância da unção dos reis

judeus, citada nas Escrituras. Esse era o sinal da relação especial dos reis com Deus, do pacto de Deus com a Monarquia judaica, descendente da casa de David. O símbolo da unção dos reis prossegue o processo de eleição iniciado com o pacto dos Patriarcas com Deus. O novo pacto e o Cristo ou ungido não o anulam, mas o ampliam para as gentes, ou seja, o que era um privilégio de uma nação se torna o bem de todas (Reydellet, 1981:562). A relação não é direta com a realeza bíblica, mas com o Cristo ou ungido.

A unção real visigoda foi instituída para sacralizar a realeza visigodocatólica. Não é fácil definir o momento exato em que os reis começaram a ser ungidos, mas, com certeza, a influência isidoriana é marcante: o IV CT estabeleceu por escrito as normas da sucessão real em 633 d. C., mas tudo indica que somente em 672 ocorreu a primeira unção, com Wamba (Orlandis, 1987:89-90).

A necessidade de legitimar o rei e impedir os sucessivos golpes de Estado e os regicídios são alguns dos motivos dessa legislação canônica e do desenvolvimento deste rito (Orlandis, 1987:83-92). Isidoro não desenvolveu toda essa teoria apenas para resolver as questões da estabilidade da Monarquia. Essa reflexão se insere na maneira como Isidoro concebia o momento histórico. Após Cristo ter descido à Terra pela primeira vez, este assumiu a plenitude da realeza de Israel, para transferi-la às nações: depois dele não houve mais reis em Israel (Reydellet, 1981:563). Os reis eram um instrumento para a consecução dos projetos divinos.

Os judeus no reino visigótico de Toledo (I): o início do processo

O status dos judeus não havia se alterado sob os monarcas visigodos arianos. Eram, ao mesmo tempo, tolerados e discriminados dentro da postura baixo-imperial romana. Tinham certos direitos e um rol de restrições (Feldman, 2001). O *Breviário de Alarico* simplesmente repete algumas das leis específicas relativas aos súditos judeus e não imputa aos judeus nenhuma espécie de malignidade. Proíbe o proselitismo e a circuncisão de não judeus. Nisso se assemelha ao *Codex Theodosianus*.

O *Breviário* não se refere ao ato de proselitismo como um crime *lesa maiestatis*, tal como se tornou sob os reis visigodos católicos. Tampouco se decretaram proibições impedindo os judeus de circuncidarem seus filhos e, de maneira geral, os seguidores do Judaísmo de fazê-lo. Não ocorre interferência na vida comunitária e familiar dos judeus.

Os reis arianos não tinham nenhum tipo de interesse nos judeus e

evitaram chocar-se ou pressionar essa minoria. Isso se altera com o III CT (589). Uma reviravolta ocorre. Aqui queremos debater a historiografia espanhola que coloca como marco dessa reviravolta a ação de Sisebuto, um quarto de século depois. A nosso entender, há um processo que se inicia com a conversão de Recaredo e dos visigodos ao catolicismo, ou seja: a conversão forçada dos judeus, inerente à fundação da Monarquia católica e a ela associada intimamente.

No III Concílio de Toledo (589), um único cânone (c. 14) trata da questão judaica. Neste se estabelece o impedimento de que judeus despossem mulheres cristãs ou possuam concubinas cristãs, e que se realize o batismo obrigatório dos filhos desses casamentos mistos (entre judeus e cristãos), caso já estejam consumados (Vives, 1963:129).¹⁹ Este cânone demonstra que a proibição de casamentos mistos, prevista no *Breviário*, não era acatada.²⁰

Poder-se-ia, neste momento, vislumbrar uma continuidade e, ao mesmo tempo, uma mudança de atitude diante da questão judaica. Algumas das restrições contidas nesse cânone são repetições de leis originadas no *Codex Theodosianus* e coletadas no *Breviário de Alarico*.

Alguns autores entendem que não há uma reviravolta; já outros apontam uma aparente mudança. Este é o caso de historiadores espanhóis tradicionais, como Orlandis e Lisson (1986:222-223), que consideram que nada do que consta no cânone 14 é novidade, pois, em sua opinião, já havia sido tratado no concílio de Elvira (*Iliberris*), no século IV. Ambos tendem a atenuar a reviravolta, optando por frisar que se trata de uma postura de continuidade em relação à lei romana. Outro especialista que defende essa posição é Garcia Moreno (1993:143), que não vê nenhuma diferença substancial em respeito à tradicional postura dos reis visigodos arianos. Bachrach (1973:11-34) chega a admitir certo gesto humanitário da parte de Recaredo e da Igreja, ao acolher em seu seio, um bastardo, pois filho de mãe não judia com pai judeu não é considerado judeu pela Lei judaica: convertê-lo seria integrá-lo a uma comunidade.

Há discordância de alguns autores, como Albert (1976) e Gonzalez-Salineiro (2000), que se fundamenta na negação do direito à *patria potesta*, o direito do pai que, sendo judeu, mesmo tendo se casado numa união “bastarda”²¹ com uma não judia, desejasse que seu filho também fosse judeu.²² A restrição aos casamentos mistos é anterior a esse momento: iniciara-se no Concílio de Elvira (300-306) e se mantivera na legislação baixo imperial (Albert, 1983:6-7; Gonzalez-Salineiro 2000:23-25).

A novidade, nesse momento, é a conversão forçada dos filhos desses

casamentos. Albert (1983:15-17), Gonzalez-Salineiro (2000:23-25) e Rabello (1999:761) concordam que esse detalhe configura uma mudança radical. Esse precedente inaugura uma nova época e constitui abertura a uma atitude mais radical em relação aos súditos judeus, em clara oposição à postura do papa Gregório Magno, que desaconselhava e proibia conversões forçadas. Contrariando o *Codex Theodosianus*, que controlava e restringia o poder judaico e limitava sua condição social, mas sem utilizar o recurso das conversões forçadas, a partir de então se instaura um novo modelo.

As conversões forçadas amplas e radicais só ocorrerão a partir de Sisebuto, um quarto de século depois do III CT. Seria simplismo atribuir as conversões forçadas a um gesto pessoal de Sisebuto: o processo se iniciara no III CT (Pedrero-Sánchez, 1994: 15)²³ com a edição do cânone quatorze que foi inserido por iniciativa real, mas por proposta do concílio, ou seja, por responsabilidade do rei e dos bispos ali reunidos. (Vives, 1963:129)²⁴

Os judeus no reino visigótico de Toledo (II): de Sisebuto ao IV CT (633)

Não nos alongaremos na análise das relações entre Isidoro de Sevilha e o rei Sisebuto.²⁵

Na relação entre o Hispalense e o rei “culto”, consolidam-se as aspirações da Monarquia e do episcopado hispano-visigodo católico. A busca da unidade e a expectativa escatológica de Isidoro e de outros Padres da Igreja direcionam um processo que já se iniciara em 589 no III CT. Há uma sutil afinidade entre o rei e o bispo de Sevilha.

Sisebuto ordena a conversão dos judeus do reino visigótico, em data que gera divergência: segundo alguns autores que se baseiam na História isidoriana esse fato ocorreu no início do reinado de Sisebuto, entre 612-613 (Rabello, 1985:36); e, de acordo com outros que se baseiam nas Etimologias, como Gonzalez-Salineiro e Garcia Moreno, foi em 616. Não dedicaremos atenção a essa polêmica.

O papa Gregório Magno desaconselhava a conversão forçada. Há uma postura tolerante em Agostinho, que estava fortemente influenciado pela visão paulina (Feldman, 2004).

Já o episcopado hispânico era diferente. Sua visão do problema judaico era bastante radical. A tradição remonta às leis antijudaicas editadas em Elvira, nos primeiros anos do séc. IV, e anteriores a Nicéia (325). Nas obras isidorianas, há uma forte ênfase de tendências que acentuam a necessidade

de “desconstruir o Judaísmo” e converter os judeus (Feldman, 2005).

Ainda assim não há evidências diretas de que Isidoro tenha ordenado a conversão forçada e, como veremos adiante, o Hispalense fará críticas “à forma” da execução dessa conversão. O nosso foco é a ação da Monarquia e a esta dedicaremos nossas reflexões. A concepção isidoriana da Monarquia pode nos interessar. Antes disso, faremos um apanhado do contexto e da realidade do momento.

Na análise das razões desse gesto não se podem esquecer os fatores conjunturais. A unidade do reino estava quase se consolidando. O espaço da península estava praticamente unido: restava um enclave bizantino no sul da península, que Suintila, o sucessor de Sisebuto, acabaria por anexar. No Oriente, a guerra entre os persas de Cosroes e os bizantinos de Heráclio criava uma aguda polarização. A ajuda dos judeus aos persas, na tomada de Jerusalém, foi considerada um fator decisivo na decisão de Sisebuto de converter os judeus à força ou expulsá-los, de acordo alguns autores.

Um autor do século XIX, Amador de los Rios (1973:55-56) aponta a preocupação do imperador Heráclio, que aconselhou o monarca visigodo a expulsar seus súditos judeus.²⁶ Sabemos que o mesmo Heráclio só converteu à força os judeus no Império Bizantino, uma década e meia após o gesto de Sisebuto (Gonzalez-Salineiro, 2000:30-31). Não tinha força para impor esse tipo de atitude a Sisebuto. A nosso ver, os fatos ocorridos no Oriente podem ter influenciado a ação de Sisebuto, mas não em função dos termos impostos ou sugeridos por Heráclio. Seria simplista atribuir as conversões forçadas na *Hispania* visigótica aos fatos ocorridos no Oriente, mas, sem dúvida, estes tiveram um peso relativo. Sisebuto era místico e embasado numa visão escatológica que deve ser dimensionada de maneira adequada. Mas não é esse o foco fundamental, mesmo se o consideramos pertinente.

O contexto pode explicar as razões conjunturais, mas nos interessa analisar a noção isidoriana da função do rei, pois, a nosso entender, trata-se de uma questão político-religiosa que se agrega a outros fatores menores. A questão religiosa não pode ser dissociada da política: são duas partes de um só corpo. Essa indissociabilidade do político e do religioso é que impele a Monarquia a uma atitude radical contra os “inimigos da fé”, já que essa mesma fé é a viga mestra que sacramenta a própria existência e a legitimidade da Monarquia cristã.

Sisebuto era um monarca culto e dialogava com Isidoro, por meio de cartas e da leitura de suas obras. São próximos e os dois tratam-se de uma maneira respeitosa que se assemelha à relação entre um mestre e o seu

discípulo. Na abertura da obra *De natura rerum*, de sua autoria, Isidoro a dedica ao rei Sisebuto, que queria entender melhor as leis da natureza (Fontaine, 1960:167). Dedica a obra assim: “*Domino et Filio Sisebuto Isidorus*”. A reverência ao seu senhor (*domino*) e a afetividade de denominá-lo filho (*filio*) refletem uma hierarquia adicionada a uma intimidade, pouco comum entre bispos e monarcas.

Essa aproximação tem a ver com a curiosidade intelectual, com a profunda religiosidade que os une e identifica. Também pode ser percebida nas ações de Sisebuto que são a expressão viva do modelo de rei cristão que Isidoro descreve em suas obras. Sisebuto encarna grande parte das qualidades e gestos que Isidoro almeja para um monarca. Reydellet (1981) analisa a obra isidoriana e mostra que a sua obra *História*, ao relatar as obras e os feitos dos monarcas, constrói um “espelho de príncipes”, uma obra “educativa” para as lideranças políticas.

Sisebuto articulou o processo de conversão forçada sem convocar nenhum concílio. Tudo parece indicar que se tratou de um gesto pessoal do monarca. Isidoro reforça essa impressão ao escrever na sua *História*, que considera o monarca bastante zeloso pela fé, mas não agindo com sabedoria (Isidoro, 1975:271-273).²⁷ A nosso ver Isidoro, não assume sua responsabilidade, mesmo que indireta no episódio.

A seqüência dos gestos e posturas isidorianos não condiz com esta crítica: o Hispalense insere o fato na cronologia da História universal, que coloca em suas *Etimologias*. Apenas dois fatos ocorridos no reino visigótico merecem a atenção de Isidoro: a conversão de Recaredo e a conversão forçada dos judeus.²⁸ A importância é evidente: trata-se de dois momentos únicos e transcendentais que possuem íntima ligação.

Isidoro em sua obra *Etimologias* traz algumas definições sobre governo e Monarquia. Afirma que o nome do rei vem de agir com retidão (Isidoro, 1982:765).²⁹ A legitimidade do governante vigente não é contestada, já que é vontade divina e deve ser respeitada. O fato inegável é que Isidoro trata de construir um conceito de rei justo e fundamentado na moral e no bom serviço. Isidoro elabora uma idéia de rei santo: o modelo de Recaredo é um exemplo. Enfatiza a semelhança entre o homem santo e o rei, dizendo que, no texto bíblico, ambos são denominados reis. Ambos agem com retidão, controlam seus sentidos e dominam com acerto o perigo dos vícios, utilizando o bom juízo de sua razão (Isidoro, 1971:494),³⁰ de modo que o rei é o senhor de seus súditos, mas também senhor de si mesmo: não se deixa levar pelos sentidos, fraquezas, vícios, desejos carnis e sede de poder. Um rei idealizado:

um servidor de Deus, um rei santo. O rei que não aja assim não será punido na vida terrena, mas será punido no inferno.³¹

Sisebuto não age por causa própria. Ele entende que sua função é agir como o defensor da fé. Na concepção isidoriana de poder, este surge a partir do pecado original, sua razão de existir. Isidoro afirma que, por causa da desobediência, Deus impôs o castigo da servidão, àqueles que Deus entende que não podem usufruir a liberdade (Isidoro, 1975:492).³² O poder foi criado por Deus, uma necessidade para ordenar a sociedade e impedir o pecado: se for assim utilizado, é bom (Martin, 1996:85).³³ O poder deve ser usado para os propósitos divinos: ordenar a sociedade, coagir e controlar o pecado e os vícios e fazer o bem. O rei não o pode utilizar para seus próprios interesses: trata-se de um dever, de um serviço ou *officium* (Reydellet, 1981:458).³⁴ O gesto de Sisebuto se insere neste modelo: está servindo a Deus e agindo de acordo com os propósitos da Igreja.

Baseamos também nossa hipótese no Cânone 10 de um concílio realizado em Sevilha, que deveria ser o Terceiro Concílio de Sevilha, ocorrido provavelmente entre os anos 619 e 624, que não consta da Coleção Canônica Hispana, e foi presidido pelo próprio Isidoro. O texto faz elogios à política de conversões de Sisebuto (Gonzalez-Saliner, 2000:35-36),³⁵ adverte sobre a maneira pela qual os judeus trocavam seus filhos, no batismo, por filhos de cristãos que os apoiavam (Gonzalez-Saliner, 2000:35-36).³⁶ Ou seja, batizar filhos de judeus convertidos à força seria aceitável e permitido. O texto busca impedir fraudes nesse processo: então não se trata de um gesto intempestivo e precipitado de Sisebuto.

Esse documento ilustra a participação da Igreja hispano-visigoda no processo de conversões forçadas dos filhos de judeus e de casamentos mistos entre judeus e não judeus (Gonzalez-Saliner, 2000:35-36; Katz, 1936:13).³⁷ O texto contém certas expressões tradicionais (como “perfidia”, “nefária”) e mostra a profunda desconfiança em relação aos judeus e aos conversos, acusados de falsos e mentirosos e de viverem enganando a todos. O legislador lembra que isso se devia à conversão forçada, mas não a questiona ou recrimina, apenas constata que os judeus convertidos por livre escolha eram cristãos fiéis (Gonzalez-Saliner, 2000:35-36). Isso faz entender que a Igreja não tinha oposição às conversões, ainda no final do reinado de Sisebuto.

O que tentamos demonstrar é que há uma sintonia entre os gestos do monarca e o desejo da Igreja. Vale frisar que o monarca não podia mandar oficiais reais batizarem os judeus, já que o sacramento deveria ser executado por um clérigo. Isidoro não admite ter aceitado a forma pela qual foi executada

a conversão forçada dos judeus. Em suas obras, defende a necessidade de converter os judeus, mas frisa a posição de que se opunha à maneira pela qual foi consumada por Sisebuto. Mas isso não é o que se vê na documentação acima referenciada. Por que Isidoro nega a ação conjunta?

Decorre uma década e meia entre a morte de Sisebuto e o IV CT (633). Nesse período, reina Suintila que obtém relativo sucesso na sua tentativa de fortalecer o poder real. Como já frisamos no trecho anterior, ele vence os bizantinos e expulsa da península os representantes imperiais. A unidade política é atingida. O rei direciona um processo de centralização política e almeja construir uma dinastia: fracassa devido a uma revolta de alguns setores da nobreza que, com ajuda franca, derrubam o rei e, apesar das dificuldades, conseguem colocar no trono Sisenando. O processo levará ao IV CT e à necessidade de uma reformulação política e religiosa. Qual é a posição de Isidoro diante de Suintila? Aparecem posturas contraditórias de Isidoro em relação a esse monarca: uma anterior à revolta e uma posterior. Vejamos.

Em sua obra *História*, o Hispalense é pródigo de elogios a Suintila. Descreve-o como um modelo, fazendo um panegírico ao estilo “espelho de príncipes”. Isso em meados do reinado de Suintila. Após a deposição do rei, assume uma atitude crítica e, talvez sem outra opção, apóia os revoltosos e lidera o processo de legitimação do “tirano” Sisenando, que passa de usurpador a monarca. Essa mudança de postura não seria uma falta de coerência de Isidoro? A nosso entender, isso não é preciso.

A Monarquia é uma instituição necessária à estabilidade e a continuidade do processo de fortalecimento e expansão do Cristianismo. Uma Monarquia estável e forte serve para os projetos clericais. A manutenção de um período de crise é danosa para a Igreja: restaurar a estabilidade e a legitimidade é uma necessidade. A atitude de Isidoro no IV CT é o gesto de um estadista da Igreja: manter a aliança e fortalecer os vínculos com o poder temporal.

A questão dos conversos à força evolui de maneira insatisfatória nesse período, ao que parece. Mas também há conflito de versões. A versão que prevalece, após a queda de Suintila, é que o monarca favoreceu os convertidos, no sentido de que abjurassem de sua nova fé e pudessem apostasiar. A documentação não oferece fundamento, já que nenhuma lei ou documento evidencia essas afirmativas. A historiografia se divide.

Percebemos que não há nada que comprove que Suintila tenha favorecido os conversos a apostasiar. Se nenhum documento comprova essa hipótese que foi transmitida através do tempo, sem fundamento documental, isso parece delinear uma ação política de denegrir a imagem do rei legítimo e

justificar revolta e a substituição do monarca. Os detratores de Suintila lhe imputam essa culpa, mas os fatos não corroboram essa acusação.

Suintila direcionou seus esforços e sua política para a busca da unidade político-militar: vencer os bizantinos e expulsá-los, fortalecer a Monarquia e iniciar uma dinastia. Os conversos não ficaram sob uma pressão forte, mas nada indica que foram liberados de seus votos e dos sacramentos aceitos. Isso não deve ter sido uma prioridade para um monarca que objetivava fortalecer a instituição real e diminuir o poder da nobreza. Não há resquício de conflitos entre Suintila e a Igreja. Não se convocou nenhum concílio geral e tampouco não há cartas, leis ou documentos que atestem uma divergência entre os poderes secular e eclesiástico.

Por que Isidoro é tão pródigo em elogios a Suintila ao escrever, em meados da década de 620-630, a edição final de sua *História*? Baron (1968:53-54) propõe uma hipótese: Suintila não mudou nenhuma lei e nem decretou ou convidou os judeus a voltar: fechou os olhos e não se preocupou com esse tema, já que estava envolvido em luta contra inimigos externos (unificação) e internos (nobreza) além de seu interesse pela continuidade dinástica dentro de sua família.³⁸ Garcia Moreno (1993:149) sustenta a fragilidade de um silêncio, sendo interpretado como tratamento favorável.³⁹ Ziegler (1930:190-191) reluta em aceitar a afirmação de Juster (1976), que descreveu a postura simpática de Suintila em relação aos judeus, dizendo não haver evidências, apenas aceitando que o IV CT afirma que a legislação antijudaica não foi posta em prática sob o reinado do sucessor de Sisebuto. Parece-nos que se trata de uma crítica construída pelos revoltosos que derrubaram Suintila e colocaram no trono Sisenando em 633. É estranho ler todos os elogios de Isidoro a Suintila na sua *História* e, a seguir, ler as críticas feitas ao monarca deposto pelos participantes do IV CT, que foi coordenado pelo próprio Isidoro, que escreveu boa parte do texto. Também aqui se trata de um gesto político: imputa-se a Suintila a culpa, para legitimar o golpe realizado e o novo acerto político.

O IV CT tem dez cânones antijudaicos, portanto dez vezes mais que no III CT. Trata-se do reflexo da conversão forçada que fracassa ou de uma atitude política que busca uma “*raison de etre*” nova para uma Monarquia enfraquecida diante dos confrontos com a nobreza insurreta. Essa hipótese é muito complexa para ser desenvolvida, mas permanece como questão e objeto de outros artigos e pesquisas.

A legislação canônica, a partir do IV CT (633) torna-se severa e persegue os conversos com veemência até a conquista moura em 711. Todos os

concílios tratarão dos conversos, ainda que por vezes falte clareza devido ao uso do termo “judeu”, tanto para conversos, quanto para pretensos judeus, mesmo sabendo que tinham sido expulsos. As leis reais seguem esta mesma postura: restringem, acusam, ameaçam e excluem os conversos de todas as formas e maneiras. Deixaremos essa questão para outro artigo.

Considerações Finais

Há relativa coerência entre a Igreja e a Monarquia na postura antijudaica e na prolongada campanha que se instaura a partir de 633, em prol de não permitir aos conversos o retorno à sua fé ou mesmo gestos que configurem estarem “judaizando”. A legislação canônica e a monárquica convergem para posturas semelhantes.

A motivação não é idêntica: a Monarquia trata de executar os desígnios divinos, expressos pela Igreja. A Igreja teme pelo sacramento do batismo. Um sacramento mesmo imposto pela força, adquire uma sacralidade tal que, sob nenhuma hipótese, pode ser revertido. Os convertidos são cristãos e não podem abjurar e apostasiar. Isso configura um sério desrespeito ao sacramento. Além disso, a conversão dos judeus é uma das condições que antecipam a segunda vinda de Cristo e o final de sexta era, na ótica de muitos dos Padres da Igreja.

No aspecto da Monarquia entendemos que atua solidária com a Igreja no processo todo, visto ter sido criada uma *societas fidelium Christi*, um corpo unificado vinculado por uma fé comum e regido por uma cabeça cuja autoridade provinha de Deus. Os judeus são o obstáculo maior dessa identificação entre Reino e Igreja e sua presença diminui a força do caráter eminentemente teocrático da Monarquia. Aos reis não restava outra opção senão agir contra os judeus. Estavam, assim, justificando sua essência, sua sacralidade e sua legitimidade.

Referências

- ALBERT, Bat Sheva. Un nouvel examen de la politique anti juive wisigothique. *Revue des études juives*, Paris, n. 135, 1976, p. 3-29.
- AMADOR DE LOS RIOS, J. *Historia social política e religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1973, (reimp. edição sec.

XIX).

BACHRACH, Bernard S. A reassessment of Visigothic Jewish policy: 589-711, *American Historical Review*, Washington, 78, 1973, p. 11-34.

BARON, S. *Historia social y religiosa del pueblo judío*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

FELDMAN, Sergio Alberto. *De civis romanii a nefariam sectam*: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V), *Revista da SBPH*, Curitiba, SBPH, n. 21, 2001, p. 7-16.

FELDMAN, Sergio Alberto. Isidoro de Sevilha e o rei Sisebuto: os judeus no reino visigótico 2006. Site do NEAM. CICLO INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS E DO CICLO DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 2., 2006, Assis. *Anais Eletrônicos...* Disponível em: <<http://www.assis.unesp.br/neam/index.htm>>. Acesso em: 19 mar 2007.

FELDMAN, Sergio Alberto. A Igreja e a “questão judaica”: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. *Boletim do CPA*. Campinas: Unicamp, v. 17, p. 131-154, 2004.

FELDMAN, Sergio Alberto. Isidoro de Sevilha e a desmontagem do Judaísmo In: *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. Santana do Parnaíba: Solis, 2005, v.1, p. 341-352.

FRIGHETTO, Renan. O modelo de *Vir sanctus* no pensamento de Valério de Bierzo, *Helmantica*, Salamanca, XLVIII, 145-146, 1997, p. 59-79.

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.

FRIGHETTO, Renan. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo, *Revista de Ciências Históricas*, Porto: Universidade Portucalense, 1997, v. XII, p. 73-82.

GARCIA MORENO, Luis. A. *Historia de España visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989.

GARCIA MORENO, Luis. A. *Los judíos de la Espana antigua*. Madrid: Rialp, 1993.

GONZALEZ-SALINERO, Raul. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología; CSIC, 2000.

ISIDORO DE SEVILHA, *Chronicon*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.) *Patrologia Latina*, Paris, t. 83, c. 1017-1058.

ISIDORO DE SEVILHA: *Las historias de los godos, vándalos y suevos*. Ed. C. Rodrigues Alonso, León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975.

ISIDORO DE SEVILHA Los tres libros de las “Sentencias” In: *Santos padres españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*. Introducciones, versión y notas de J. Campos Ruiz & I. Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.

IDORO DE SEVILHA, *Etimologias*. Tradução de J. Oroz Reta e E. A Marcos Casquero, introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

JOÃO DE BICLARO. *Crônica*. Madrid: C S I C, 1960.

JUSTER, Jean. The legal condition of the jews under the visigothic kings, *Israel Law Review*, Jerusalém, v.11, n.2-4, 1976, p. 248-590.

KING, P. D. *Law and society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. (tradução espanhola: *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid: Alianza, 1981).

MARTIN, Maria Sonsoles Guerra. A teoria política visigoda. In: DE BONI, Luis Alberto. (Org.) *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 79-89.

ORLANDIS, Jose. *Estudios de Historia eclesiástica visigoda*. Pamplona: EUNSA, 1987.

ORLANDIS, Jose. *Historia de España: la España visigótica*. Madrid: Gredos, 1977.

ORLANDIS, Jose; RAMOS LISSON, Domingo. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

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

RABELLO, Alfredo Mordechai. The legal status of the Spanish Jews during the Visigothic Catholic Era: from Reccared (586) to Receswinth (672). *Israel Law Review*, Jerusalém, n. 33, 1999, p. 756-786.

RABELLO, Alfredo Mordechai. Sisebuto re di Spagna (612-621) ed il battesimo forzato. In: *Rassegna Mensile di Israel*, Milão, n. LI, Gennaio-Aprile, 1985, p. 33-41.

REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Seville*. Roma: Ecole Française de Rome, 1981.

REYDELLET, M. La conception du souverain chez Isidore In: *Isidoriana*. Leon: 1961.

VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.

VIVES, Jose Vicens (Ed.). *Concilios visigóticos e hispanos-romanos*.

Barcelona, Madrid: CSIC, 1963.

VIVES, Jose Vicens (Org.). *Historia social y económica de España y América*. Barcelona: Teide, 1957, t. I

ZIEGLER, A. K. *Church and state in visigothic Spain*. 1930. Dissertation. Catholic University of America. Washington, 1930.

Notas

¹ A Espanha foi criada no séc. XV, pela união das coroas dos reinos ibéricos Castela e Aragão. O termo *Hispania* se refere a uma terminologia hispano-romana que delimita a Península Ibérica. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Ed., 1998. p. 547.

² Limes seria o nome das fronteiras do Império. Trata-se de um conceito mais amplo do que um limite político: delimitava a civilização das regiões romanizadas e a barbárie dos povos “exteriores” aos limites imperiais. Ser cidadão romano era um privilégio, mesmo se tratasse de elementos marginalizados e de limitadas posses. A crise imperial fez o “limes” se abrir antes das invasões, e a penetração pacífica de bárbaros atenuou as diferenças entre romanos e “outsiders”.

³ Isidoro em sua *História* afirma: “*Sub hoc rege Gothi legum instituta scriptis habere coeperunt, nam antea tantum moribus et consuetudine tenebantur*” (Cap. 35, linhas 8 a 11).

⁴ Vale frisar que não há relação com a Reconquista cristã da Península Ibérica.

⁵ Trinitários adeptos da doutrina da Santíssima Trindade adotada pelo credo de Nicéia (325 a C.) e mantida, posteriormente, como doutrina oficial da Igreja Católica através dos tempos.

⁶ O texto original diz: “[...] *qui dum esset haereticus, passem tamen concessit ecclesiae dei ut licentiam catholicis episcopis daret in unum apud Toletanam urbem convenire et quaecumque ad ecclesiae disciplinam necessaria existirent, libere licenterque disponere*”. Há divergências sobre o nome do monarca que permitiu a realização do II Concílio de Toledo. Orlandis e Lisson (1986:114) afirmam ser o rei Amalarico e não Teudis.

⁷ No c. 51 (versio brevis), de sua *Historia*, o Hispalense diz: “[...] *primusque inter suos regali veste opertus solio resedit, nam ante eum et habitus et consensus communis ut genti, ita et regibuserat*”. Povo deve se referir à nobreza visigoda.

⁸ Diz: “*Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor*”.

⁹ Diz: “*Cui a Deo aeterna corona nisi vero orthodoxo Recaredo regi?*”

¹⁰ Diz: “*Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium [...]*”

¹¹ Diz: “[...] *renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia, nec non et Marcianum Christianissimum imperatorem, cuius instantia Calchedonensis synodi decreta firmata sunt*”.

¹² Entre os reis denominados Flávios, tivemos Vespasiano e Tito, que cercaram e

destruíram Jerusalém e o Templo em 70 d.C. Constantino se autodenominou Flávio. Os reis visigodos, a partir de Recaredo, assumem esse mesmo título.

¹³ Descreve o rei: “[...] *fidelissimi atque gloriosissimi principis*”.

¹⁴ Diz: “[...] *vero amatori Dei Recaredo regi*”.

¹⁵ Diz: “[...] *aeternum meritum nisi vero catholico Recaredo regi*”.

¹⁶ Fundamentada no trecho da *Lex Visigothorum*, XII, 2, 5.

¹⁷ O trecho de Gregório de Tours está na *História Francorum*, 3. 30.

¹⁸ O texto bíblico se refere ao fato de David não ferir Saul que o persegue e tenta matá-lo por achar que, tendo sido Saul ungido por Deus, não poderia ser tocado (Samuel I, c. 24 e 26). Na realidade, serve à casa de David que busca legitimar e sacralizar a dinastia e impedir golpes e atentados contra os reis de Judá.

¹⁹ . O trecho do texto do c. 14 que trata desse aspecto diz: “*Ut iudaeis non liceat cristianas habere uxores vel concubinas*” (que não lhes seja permitido aos judeus ter esposas nem concubinas cristãs). Mas se tivessem filhos desses matrimônios, que fossem batizados: “[...] *set et siqui filii ex tali coniugio nati sunt adsumendos esse ad bapntisma*”.

²⁰ Essa norma, proveniente do *Codex Theodosianus* é reformulada no *Breviário*.

²¹ Gonzalez-Salinerio concorda com as colocações de Albert e de Rabello, mas utiliza o termo bastardo de maneira inadequada, pois não considera um filho de casamento de judeu com não judia como bastardo. Bastardo ou Mamzer é o filho de uniões ilícitas: por exemplo, o de um sacerdote (*Cohen*) com uma viúva. Não há, no Pentateuco, postura que considere um casamento misto de maneira tão radical: Abraão teve Agar e Ketura; Jacob teve Bila e Zelfa; Moisés teve Séfora e a etíope. A proibição se acentua na época de Ezra ou Esdras, o Escriba, após o retorno a Sião, no final do séc VI a.C. A partir daí, o controle dos casamentos mistos se acentua, no intuito de evitar a contaminação idólatra dos cananeus. Por isso o livro de Josué (editado pelos escribas do período do Segundo Templo) é tão radical, e os profetas criticam tanto a miscigenação que, de fato, se dera no período do Primeiro Templo. Gonzalez-Salinerio tende a ser uma novidade entre os escritores espanhóis que abordam o tema, destoando de seus conterrâneos.

²² A resposta ao artigo de Bachrach foi feita de maneira minuciosa e detalhada por Albert (1976:3-29). De maneira semelhante, a crítica a Bachrach é feita por Rabello (1999), o qual afirma: “*Bachrach, sees in this norm an expression of humaneness towards “the illegitimate child” who is not considered Jewish according to Jewish Law. This utterance finds no support in Jewish Law*”. Garcia Moreno (2000:143-144) considera a análise de Bachrach exagerada, mesmo dizendo que não houve mudanças radicais com Recaredo.

²³ A autora afirma que, junto com a unidade obtida no III CT, tem origem “[...] uma legislação anti-judaica, cuja pressão vai aumentando continuamente. É significativo que o III Concílio de Toledo, assembléia que materializa a unidade cristã, seja o marco institucional onde inicia-se este processo”.

²⁴ O texto diz que, por sugestão do concílio, o rei ordenou que fosse inserido o cânone quatorze: “*Suggerente Concílio id gloriosissimus dominus noster cannonibus inserendum praecipit [...]*”. Vives traduz: “*A propuesta del Concilio el gloriosísimo señor nuestro mandó que se insertase en los cânones [...]*”. Juster (1976:568), concorda

ao traduzir: “*In conformity with the opinion of the Council, our glorious king has ordered to be inserted among the canons [...]*”. O que reforça que houve concordância e unidade na decisão de converter os filhos de mães não judias nos casamentos mistos. A Igreja não manifestou oposição nem defendeu que as conversões deveriam ser pelo convencimento.

²⁵ Veja nosso texto: *Isidoro de Sevilha e o rei Sisebuto: os judeus no reino visigótico*. no site do NEAM, Anais do II Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais e do VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais. Disponível em: < <http://www.assis.unesp.br/neam/index.htm> >.

²⁶ O original é de meados do século XIX. Diz o autor: “*Aceptó [Sisebuto] el consejo del imperador Heráclio, y aun pasó mas adelante; porque no solamente los judíos fueron echados de España y de de todo el señorío de los godos, que era lo que pedía el emperador, sino también con amenazas y por fuerzas los apremiaron para que se bautizasen; cosa ilícita y vedada entre los cristianos que a ninguno se haga fuerza, para que lo sea contra su voluntad [...]*”. A fonte de Amador de los Rios é Mariana.

²⁷ Isidoro relata a conversão como tendo ocorrido no início do reinado e sido realizada, à força, pelo rei: “*Qui initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem habuit [...]*”. Mas, na seqüência, faz sua crítica ao gesto, afirmando ter agido com grande zelo, mas sem sabedoria, pois obrigou, pelo poder, aos que devia atrair pela razão da fé: “[...] *sed non secundum scientiam: potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit [...]*”. Mas conclui dizendo “[...] *sed , sicut scriptum est, sive per occasionem sive per veritatem donec Christus adnuntietur [...]*” que mostra não ter havido oposição à ação de converter, mas apenas ao método utilizado

²⁸ Inserido numa cronologia das eras do mundo, que salienta, na sexta era, o início em Cristo e o próximo final. Fala de fatos e de imperadores e só cita dois eventos ligados aos visigodos: a conversão de 589 (*Gothi catholici efficiuntur*) e a conversão dos judeus ao Cristianismo pelo piedoso rei Sisebuto (*religiosissimi principis Sisebuti*).

²⁹ Nas Etimologias, Livro IX, c. 3, v. 4 enfatiza: “*Rex eris, si recte facias: si non facias non eris*”. Define-se aqui a maior função e razão de ser do monarca: agir retamente e fazer a justiça, servindo de modelo para seus súditos.

³⁰ No terceiro livro das Sentenças, no c. 48, v. 7, Isidoro diz: “*Nam et viros sanctos proinde reges vocari in sacris eloquiis invenimus eo quod recte agant, sensusque proprios bene regant, et motus resistentes sibi rationabili discretionem componant*”.

³¹ No terceiro livro das Sentenças, no c. 48, v. 6. o Hispalense adverte aos que agem com soberba e prepotência, ostentando os símbolos do poder, vestidos da coroa e das vestes reais, lembrando o seu triste fim: “*Qui vero prave regnum exercent, post vestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt*”. Cairão nus e miseráveis nas chamas do inferno.

³² No terceiro livro, cap. 47, v. 1, Isidoro identifica a origem do poder no pecado original. Diz: “*Propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus illata est servitutis, ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius irroget servitutem*”.

³³ A autora diz, que no c. 47 do terceiro livro das Sentenças, “[...] encontramos duas constantes do pensamento isidoriano: o poder vem diretamente de Deus e foi

estabelecido por Ele para o bem comum”. Isidoro repete no L. 3, c. 48, v. 5 que o poder que se recebeu de Deus, para reprimir o mal, é bom. Afirma: “*Potesta bona est, quae a Deo donante est, ut malum timore coerceat [...]*” O poder, desde que direcionado para a função de reprimir o mal, se torna bom.

³⁴ Segundo o autor, Isidoro repete o modelo romano de rei, que deve ordenar a sociedade, legislar; bem diferente do modelo germânico de chefe militar. Diz: “[...] *considère la royauté non pas comme une dignité mais comme un service, un officium, et qu’elle voit dans la confection des lois sa mission fondamentale; conception toute romaine d’ailleurs, aux antipodes de la tradition germanique du roi conçu comme un chef de guerre*”.

³⁵ O texto citado por Gonzalez Salinero diz, elogiando o monarca: “*Namque fidelissimus Deo Sisebutus ac victoriosissimus princeps inter cunctas reipublicae suae curas memor Patrum dictis, quam multa bona praestantur [...]. Reprehensibile quippe erat ut principis praeclarus, fide et gratia Sancti Spiritus plenus, qui longe existentes gentes doctrina sua perdoceret, subiectas animas in errorem perfidiae relaxaret et qui erant in regimine sui, a fide Christi existerent alieni. Quorum innovatione magnum gaudium expectationis cunctis fidelibus ministravit, quod divina gratia, regali adnittente favore, ad verae religionis formam fideique credulitatem pervenerint [...]*”.

³⁶ Nesse trecho diz: “*Comperimus quosdam Iudaeos nuper ad fidem Christi vocatos quadam perfidiae fraude pro filius suis ad sacrum sanctum lavacri fontem offerre, ita sub specie filiorum quosdam iterato baptisate tingat, sicque occulta ac nefaria simulatione natos suos paganus retinent vere omnes ab initio naturali et perfidia perturbati et nunquam in fide*”.

³⁷ Katz já falava desta fonte, associando-a, à coleção denominada Hispana: “*The decree is found with several other undoubtedly authentic decrees in the irreproachable part of the collection, in the series of councils called Hispana, which the compiler inserted without modification before the Ninth Council of Toledo*”.

³⁸ Baron diz: “*Es indudable que el nuevo régimen se limitó a cerrar los ojos para no ver cómo se violaban las prohibiciones existentes, y a tolerar tanto el regreso de los judíos exilados en Francia y otros lugares, como la práctica pública del judaísmo entre personas que se habían bautizado bajo el régimen anterior*”.

³⁹ Garcia Moreno afirma: “*Si de este silencio hubiera que deducir un tratamiento favorable a las aljamas y un olvido de la dura legislación de Sisebuto la argumentación nos parece demasiado débil [...]*”.

⁴⁰ Ziegler diz: “*There is no evidence even remotely contemporary to show that he recalled those who had been banished [...]*” e segue afirmando que os cânones do IV CT apenas indicam a não aplicação das medidas, mas não de uma ação pró-judaica direta, como revogação ou conclamação ao retorno.

