

ISSN 2179-8869

Dimensões

Revista de História da Ufes

Conselho editorial

Patrícia Merlo (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Antonio Carlos Amador Gil (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Maria Cristina Dadalto (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Sergio Alberto Feldman (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Felipe Fernandes Cruz (Tulane University, Estados Unidos)

Conselho consultivo

Alexandre Avellar (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil)
Angelo Carrara (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil)
Angelo Priori (Universidade Estadual de Maringá, Brasil)
Antonio Carlos Amador Gil (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Dulce Amarante dos Santos (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
Fabiana de Souza Fredrigo (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
Fábio Vergara Cerqueira (Universidade Federal de Pelotas, Brasil)
Fernando Nicolazzi (Universidade Federal do Rio de Grande do Sul, Brasil)
Francisca Nogueira Azevedo (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Gizlene Neder (Universidade Federal Fluminense, Brasil)
Herbert S. Klein (Columbia University, United States of America)
Jorge Malheiros (Universidade de Lisboa, Portugal)
José Carlos Reis (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)
Luiz Fernando Saraiva (Universidade Federal Fluminense, Brasil)
Manolo Garcia Florentino (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Márcio Seligman-Silva (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)
Marco Antônio Lopes (Universidade Estadual de Londrina, Brasil)
Marcos Luiz Bretas (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Maria Beatriz Nader (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Maria Elisa Noronha de Sá (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil)
Miguel Suarez Bosa (Universidade de Las Palmas en Gran Canaria, España)
Miliandre Garcia (Universidade Estadual de Londrina, Brasil)
Norberto Luiz Guarinello (Universidade de São Paulo, Brasil)
Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)
Quentin Skinner (University of Cambridge, England)
Renan Friguetto (Universidade Federal do Paraná, Brasil)
Ricardo de Oliveira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil)
Stefano Gasparri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Editoração, revisão técnica e capa

Lucas Onorato Braga (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Monitor

Eduardo Gomes Molulo (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Revisão

Os autores

Realização

Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo

Contato

Av. Fernando Ferrari n. 514, 2º andar IC-3, CCHN - Campus de Goiabeiras, Vitória, ES, CEP: 29075-910. Tel.: 55 27 4009-2507. E-mail: revistadimensoes@gmail.com

Objetivo

Dimensões – Revista de História da Ufes é um periódico semestral voltado para a publicação de artigos inéditos e resenhas de autoria de mestres, doutorandos e doutores. Os artigos são agrupados em dossiês ou temas livres. Mantida pelo Programa de Pós-Graduação em História, a revista foi fundada em 1990 como Revista de História, tendo permanecido com esse nome até 2000, quando foi renomeada para Dimensões – Revista de História da Ufes, mas preservando o mesmo ISSN (1517-2120). Em 2010, com o propósito de facilitar a difusão do conhecimento científico, Dimensões passou a ser veiculada exclusivamente por meio eletrônico, com livre acesso por parte dos usuários. Em 2011, um novo ISSN foi atribuído à Dimensões: 2179-8869. Atualmente, a revista se encontra classificada como B2 no Qualis de periódicos elaborado pela Capes.

Ficha Catalográfica

Dimensões - Revista de História da Ufes. Vitória: Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica/ Programa de Pós-Graduação em História, volume 46, julho, 2021, 221p.

Semestral
ISSN 2179-8869

1. História - Periódicos

CDU 93/99

Dossiê

Resistência cultural, identidades e interações: as religiões monoteístas entre o diálogo e o conflito (período tardo antigo-medieval)

- 7 **Abertura**
Sergio Alberto Feldman
- 8 **Uma historiadora inspiradora, Margarida Maria de Carvalho**
Pedro Paulo A. Funari
- 11 **Algumas palavras sobre Terezinha Oliveira**
Angelita Marques Visalli
- 13 **Homenagem à Adriana Zierer**
Mario Jorge da Motta Bastos
- 17 **Apresentação do dossiê**
Kellen Jacobsen Follador e Sergio Alberto Feldman
- 19 **El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?**
Adeline Rucquoi
- 44 **Las bendiciones como signo de identidad judía de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna**
Enrique Cantera Montenegro
- 67 **Glosas latinas al corán árabe 384 BNF París, al cod. arab. 7 de la BSB corán de Bellús y al MS. A-5-2 EEAG**
José Martínez Gázquez
- 82 **Os mouros vistos por cronistas peninsulares do século XV: Pero Carrillo de Huete e Lope de Barrientos e Gomes Eanes de Zurara**
Julieta Araújo
- 98 **Fiel ou infiel? A exteriorização da fé e a classificação religiosa de conversos nos processos inquisitoriais de Cidade Real (1483-1485)**
Kellen Jacobsen Follador
- 114 **El altar del judío Nasas y la figura de Elías ¿Sincretismo religioso en tiempos de Gregorio Magno?**
Rodrigo Laham Cohen
- 137 **Pedro Afonso**
Sergio Alberto Feldman

156 **Families and neighborhoods: Jews and conversos in late medieval Avila**
Teofilo F. Ruiz

Artigos

177 **Lídia Baís: memórias de uma trajetória feminina na arte de Mato Grosso do Sul**
Fernanda Reis

196 **Pirenópolis/GO: de antigas Minas de Nossa Senhora do Rosário a circuito de turismo nacional**
Maria Idelma Vieira D'Abadia, Milena D'Ayala Valva e João Guilherme da Trindade Curado

Resenha

218 **Entre corpos, identidades e recortes: a história do vestir masculino em debate**
André Rocha Cordeiro

Homenagens

Abertura

Este dossiê internacional foi feito em homenagem a três historiadoras da grande área de História Antiga e Medieval. Haveria algumas dezenas de colegas que mereceriam ser homenageadas, com certeza. A escolha não foi aleatória, pois as três trazem competências e méritos que transcendem a pesquisa, ao ensino e orientação, e produção acadêmica. São agregadoras, dotadas de um dom adicional aos anteriores: aproximam as pessoas, são competentes na realização de eventos regionais, nacionais e internacionais que há muitos anos nos aproximam, ajudam na troca de saberes, pesquisas e produções intelectuais na área de História Antiga e Medieval.

As três são apresentadas por colegas que eu diria são também dignos de homenagem. E representam uma geração de historiadoras que abriram espaços de pensamento, reflexão e produção cultural na área de História Antiga e Medieval. As homenageadas são Margarida Maria de Carvalho (UNESP Franca), Terezinha Oliveira (UEM- Maringá) e Adriana Zierer (UEMA – São Luís do Maranhão) mostrando a expansão de nossa área, para fora dos grandes centros, interiorizando e levando estes saberes para centros menores e distantes.

Os que as apresentam são Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP- Campinas), Angelita Marques Visalli (UEL – Londrina) e Mario Jorge Motta Bastos (UFF- Niterói), que lhes mostrarão as razões desta homenagem que é modesta diante do brilho das homenageadas.

O dossiê é coordenado por Kellen Jacobsen Follador (UNICAMP- Campinas) e Sergio Alberto Feldman (UFES – Vitória, ES), autor desta abertura.

Uma historiadora inspiradora, Margarida Maria de Carvalho

PEDRO PAULO A. FUNARI

Unicamp

Conheço Margarida Maria de Carvalho desde a sua graduação em História (1984-1988, UFRJ), quando estava no mestrado na Universidade de São Paulo (1982-1985) e era professor na Unesp/Assis (1986-1992). Sob a orientação segura da Norma Musco Mendes, já estudava a historiografia sobre o imperador Juliano (331-363) e revelava seu interesse pela Antiguidade tardia, pelas discussões historiográficas ou pela religiosidade. Sempre bem humorada e com risadas sonoras, tornamo-nos como familiares, sensação de acolhimento compartilhado por todos que com ela entravam e entram em contato. Recém-entrada no Mestrado em História Antiga na USP (1989), tornava-se professora na Unesp/Franca (1990) e foi como professora que concluiu também o doutoramento na USP (2003), em cuja banca estive presente. Já antevia a destacada estudiosa inserida na ciência mundial, pela originalidade da tese, como por sua desenvoltura incomum. Desde a graduação frequentava congressos, apresentava trabalhos em eventos acadêmicos e a partir da entrada na UNESP intensificou as publicações de artigos, capítulos e livros. Sua inserção na ciência internacional também deve ser destacada, desde cedo, com inúmeras estadas no estrangeiro, estágios pós-doutorais, assim como na cooperação com estudiosos de diversos países. Hoje, Margarida é uma das estudiosas da História Antiga, atuante no Brasil, mais conhecida e citada no âmbito universal.

Tive a satisfação de compartilhar diversos projetos com a Margarida, como a organização de livros sobre variados temas e com a participação de inúmeros brasileiros e estrangeiros. Talvez o mais impressionante, nessas parcerias, seja a sua

dedicação e capacidade de múltiplas atividades: docência, orientação, redação de trabalhos, leituras, viagens, congressos, incansável! Sua produção intelectual abrange um amplo espectro de perspectivas, de mulheres à Arqueologia, da tradição literária à iconografia, todos acomodados pela discussão historiográfica. Sua dedicação ao estímulo e convívio com seus pares também merece destaque, pois organiza não apenas livros como eventos e atividades com colegas, sempre congregando estudiosas que, de outra forma, sequer se encontrariam. Também por sua simpatia, consegue colocar em contato as mais variadas estudiosas, com pontos de vista diferentes ou antagônicos, de períodos distantes no tempo e no espaço, aproximadas por sua graça (*kháris*, graça, favor, bem estar), por seu carisma (*khárisma*, disposição favorável) de conagraçamento. Encontram-se todas no *symposion* (beber em conjunto) em sua casa ou em outros tantos lugares de compartilhamento, tornados possíveis pela simpatia radiante da Margarida.

O seu legado mais perene está na sua dedicação à formação de quadros, à educação, *paideia*, conceito que permeia suas pesquisas sobre a Antiguidade, mas que irriga sua ação. Paideia, o cuidado da criança, o trazer para fora a capacidade da aluna, esse o sentido etimológico da educação (*educo, ex-duco*, levo para fora o que está dentro, a capacidade de compreender e agir). Preocupa-se com cada aluna, fornece indicações preciosas para todas que têm a oportunidade de seguirem seus cursos. Professoras de ensino fundamental e médio e outras alunas que seguiram na pós-graduação em outras searas testemunham a importância do convívio com a Margarida, do aprendizado em sala de aula e fora dela. Aquelas que foram ou são orientadas pela Margarida revelam o que há de mais admirável nela. Acolhe cada uma em sua casa, corrige com atenção e delicadeza, incentiva a estudar, a participar de eventos, a interagir com estudiosas próximas ou distantes, brasileiras ou estrangeiras. Isso é tanto mais importante, quanto recebe muitas iniciantes. Algumas são já professoras, formadoras de quadros profissionais em universidades como UFSM, UFPI, UFMS e UFES.

Margarida é generosa e despretensiosa, como só o pode ser quem não teme a outra pessoa, mas a respeita, quem se sente feliz em testemunhar as facetas luminosas de colegas ou alunas. Por tudo isso, Margarida é inspiradora para mim, mas para tantas outras pessoas mais. A admiração, *θαύμα*, *thauma*, era tema central no historiador Heródoto (484-425 a.C.), nos filósofos gregos que colocavam o encanto, *thauma*, no centro do amor pelo conhecimento, ou Filosofia:

μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη,

Theaetetus 155d

Sobretudo é próprio do filósofo, pois, esta experiência, o admirar-se. Outro não é o princípio da filosofia senão este.

Tradução de M.R. Engler¹

A paixão do filósofo resume-se à capacidade de admirar-se, este o princípio da amizade com a sabedoria.

Tradução do autor

Mas estava também na raiz da historiografia moderna, quando Marc Bloch (1886-1944) focou nos reis taumaturgos, promotores de admiração. Encanto, admiração, inspiração, remetem-nos a essa mulher extraordinária, Margarida Maria de Carvalho.

1 ENGLER, M. R. “Schopenhauer e a topica admirationis: sobre a origem da filosofia”. *Trans/Form/Ação* [online]. 2019, vol.42, n.3 [cited 2021-02-15], pp.9-32. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732019000300009&lng=en&nrm=iso>. Epub Oct 07, 2019. ISSN 1980-539X. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n3.02.p9>.

Algumas palavras sobre Terezinha Oliveira

ANGELITA MARQUES VISALLI

Universidade Estadual de Londrina

O convite para fazer um texto que homenageia Terezinha Oliveira, num dossiê a ela dedicado, me trouxe uma oportunidade a que agradeço carinhosamente.

Nos tempos difíceis que estamos vivendo, quando tantos brasileiros sucumbem numa severa pandemia, num quadro de insegurança e desconforto que vivemos em nosso país, ter a oportunidade de fazer uma homenagem a uma profissional tão dedicada à educação e ao futuro se configura um privilégio. Obrigada, caro Sérgio Feldman.

Terezinha Oliveira. Podemos encontrar no seu primoroso *curriculum lattes* uma extensa sequência de atividades e produções acadêmicas. A competência enquanto pesquisadora, professora, administradora, servidora pública, enfim, resulta em tantos livros, artigos, projetos, funções em docência, administrativas e em conselhos, que a tornam uma profissional que inspira aqueles que almejam o crescimento, a expansão, o trabalho.

Intellectual que estuda intelectuais do Medievo, professora que reflete sobre a educação medieval, educadora que projeta para o futuro uma sociedade mais justa a partir da função social da educação.

Medievalista, sua contribuição no campo dos estudos medievais a coloca como uma referência em nosso país. A extensa produção bibliográfica entre filosofia, história e educação medievais revela coerência, identidade, mas não nos deixemos enganar, pois os textos de Tomás de Aquino ecoam numa predileção como objeto de estudo e tornam Terezinha uma profunda conhecedora do pensamento do *doctor angelicus*.

Em sua vida acadêmica, muitas parcerias. O trabalho desenvolvido pelos grupos de estudos e orientações se revela na produção compartilhada, expressão de um intenso investimento no estudo, no debate com alunos e colegas, *locus* de abrigo para os que têm fome de conhecimento e generosidade para compartilhar. São inúmeros orientandos que vão

disseminando um trabalho com propósito.

Traduzir em números os eventos científicos organizados por essa mulher de fibra, de tantas batalhas (e foram muitas), não expressa o ambiente de acolhimento e conteúdo que compartilham estudantes e pesquisadores reunidos no banquete de conhecimento.

Terezinha Oliveira é um ser bastante raro. A intimidade de uma relação de amizade de muitos anos me permite acrescentar alguns dados que podem contribuir para entendimento de seu perfil nos trabalhos acadêmicos: sua dedicação plena, a clareza do sentido das proposições que abraçou e abraça. Quero aqui chamar de coerência. Num mundo que valoriza tanto as aparências, posso dizer que há verdade nas suas escolhas e trabalho. Não há tempo para encenação quando urge sensibilizar e transformar.

A paixão pelo conhecimento transborda, precisa ser canalizada. E nutre alunos encantados por uma docente que os percebe como humanos que têm nome (e ela sabe o de quase todos...uma proeza!), uma história particular, uma trajetória. Estudantes de pouca idade, estudantes de mais idade, todos percebidos com profundo respeito, valorizados pela vontade do saber. Os sacrifícios movidos por alguns estudantes, menos afortunados, acende nessa educadora uma chama de orgulho e desejo de alcançá-los.

Obrigada, Terezinha Oliveira!

Angelita Marques Visalli

Maio de 2021

Homenagem à Adriana Zierer

MÁRIO JORGE DA MOTTA BASTOS

(UFF – CNPq – *Translatio Studii* – CCCP-Pré-k)

Ainda que creia ser universalmente conhecido o poema “Os que lutam”, de Bertolt Brecht, não me custa lembrar a todos e todas a beleza de sua composição: “Há homens que lutam um dia e são bons, há outros que lutam um ano e são melhores, há os que lutam muitos dias e são muito bons; porém, há os que lutam toda a vida. Esses são os imprescindíveis.” Se me for permitida a ousadia de submetê-lo a um pequeno e essencial ajuste de gênero, o poema em questão passa a constituir uma citação adequada que, com toda justiça, devia introduzir o currículo Lattes e toda a vida acadêmica – que, aliás, confunde-se muito com a pessoal – de Adriana Maria de Souza Zierer.

Tendo nascido (ou estreado?) na cidade do Rio de Janeiro, estado da Guanabara, em dezembro de 1963, às vésperas, portanto, do golpe militar, Adriana buscou a História movida pelos mesmos ideais de instrumentalização da transformação social que mobilizava os jovens de então. Graduou-se, “mestrou-se” e doutorou-se do outro lado da “poça”, como se referem carinhosa e sarcasticamente os estudantes cariocas à Baía de Guanabara, em Niterói, na Universidade Federal Fluminense, onde foi atingida por uma das flechas sistematicamente disparadas pela “cupido do Medieval” travestida de professora, a Dra. Vânia Leite Fróes. Assim como tantos(as) outros(as), sucumbiu e se apaixonou pela Idade Média.

Adriana, assim como eu, é fruto da “geração dos 80”, favorecida pela enorme mobilização pela História Medieval suscitada pelos historiadores da chamada terceira geração dos Annales. Naquela altura, as traduções portuguesas tornavam, enfim, acessíveis aos graduandos brasileiros a Idade Média onírica celebrada por Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie, Georges Duby, entre outros, cultivando paixões súbitas, porém profundas, que levaram o estudo daquela fatia de duração ao primeiro plano da cena historiográfica internacional. No Brasil, tal apelo suscitou a criação do primeiro setor de pós-graduação dedicado ao período na UFF, em 1988, cujas salas de aula seriam frequentadas por Adriana por anos a fio.

Ali descobriu amores e príncipes consortes alternativos que, admitidos pelo seu dileto companheiro, arqueiro de precisa pontaria dedicado à Maria desde o nascimento, se revelaram, assim como ele, amores de uma vida inteira e para todo o sempre: Túndalo, El-Rei D. João I de Portugal e, acima de todos (menos do seu príncipe-mor Mariano, por óbvio), “aquele que foi sem nunca ter sido”, o grande rei da Bretanha e exemplo para todo o universo régio, Arthur Pendragon! De certo, foi com sua força pessoal acrescida pelo convívio cotidiano com tantas fortalezas míticas e com aquelas de carne e osso que nossa homenageada assumiu a maior missão que se atribuiu em sua vida acadêmica, a de estabelecer e difundir os estudos medievais no nordeste brasileiro e, mais particularmente, na São Luís do Maranhão que se transformou em sua nova casa.

14 Tendo ingressado na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) no ano de 2003, ocupando a primeira cátedra de História Medieval da universidade na condição de especialista, sua demanda pessoal pelo Santo Graal da difusão desta área de conhecimento vem mobilizando armas e estratégias diversas desde então, dentre elas ressaltar para seus interlocutores a vigência do que considera reminiscências medievais correntes no Brasil, em especial nordestino. Com a tarefa em mente, deu início, no ano de 2005, à série de um dos eventos mais acarinhados pelos antiquistas e medievalistas daqui e de além-mar, o bienal Encontro Internacional de História Antiga e Medieval do Maranhão, na UEMA. Reforçado, posteriormente, pelas armas e disposição de sua parceira Ana Livia Bomfim Vieira, desde então acotovelam-se os e as especialistas de todo o Brasil, a cada dois anos, em justas nas quais disputam o galardão do convite à participação naquelas célebres jornadas acadêmicas que tanto mobilizam os estudantes maranhenses e dos estados arredores. Se ao evento de Adriana e Livia você ainda não foi, meu(minha) prezado(a) leitor(a), vá, ou arque com as terríveis consequências de um arrependimento para o qual não há unguento apaziguador conhecido!

De Adriana Zierer pode-se dizer ainda muita coisa. Que ela realizou seu pós-doutoramento na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS – França), com seu celebrado e afamado Jean-Claude Schmitt; que ela coordena os laboratórios de pesquisa *Brathair* (Grupo de Estudos Celtas e Germânicos) e *Mnemosyne* (Laboratório de História Antiga e Medieval); que integra o *Grupo Raízes Medievais do Brasil Moderno*; que participa do conselho de importantes periódicos nacionais, como a *Acta Scientiarum. Education*, a *Opsis* e a *Roda da Fortuna*; que é diretora da revista *Mirabilia* e editora-chefe da revista *Brathair*;

que é autora de artigos e livros dedicados às suas paixões medievais etc. etc., mas essas são notas frias dos Lattes da vida.

De minha parte, prefiro destacar tudo aquilo que exala da nossa homenageada e é muito claro e sensível àqueles(as) que têm a alegria de conviver com ela: que Adriana é tão apaixonada pela Idade Média como o é pela vida, e que ambas, Idade Média e vida, se confundem no seu dia a dia. Afinal, não é ela a mãe de um dos cavaleiros da Távola Redonda? Como declara o seu arqueiro preferido, Mariano, nossa homenageada é uma sonhadora, porém realista e renhida quando se trata de lutar para conseguir levar adiante seu sonho de ver a História Medieval ocupar seu devido lugar no ensino acadêmico. Adriana Zierer é uma guerreira! E como vive e atua num Maranhão terra de muitas lendas, encerro promovendo mais uma: dizem que ela descende de uma *skjaldmö* viking que viveu na Noruega do século IX e, sem encontrar opositores à altura, singrou os mares e desembarcou na ilha de São Luís, ficando ali sua linhagem odínica. Não acredita? Compareça, então, a um dos encontros maranhenses de História Antiga e Medieval e aprecie, com seus próprios olhos e em distância segura, Adriana empunhando o arco e a flecha. Adaptando a oração que ecoava nas igrejas do Ocidente medieval em face das investidas vikings, conclamo seus alunos e alunas, colegas, amigos e amigas a uma rogação coletiva: “Da amizade e do carinho da Adriana Zierer não nos poupe, Senhor!”

15

Dossiê

Resistência cultural, identidades e interações: as religiões monoteístas
entre o diálogo e o conflito (período tardo antigo-medieval)

Apresentação

O presente dossiê é resultado de um trabalho de interação internacional de mais de uma década. Tendo como líder e mentora a Profa. Dra. Adeline Rucquoi (CNRS – Paris/França), atingimos nosso quarto dossiê, além de outras interações em temáticas medievais, geralmente no âmbito da Península Ibérica medieval. À Dra. Rucquoi, nossa gratidão e amizade.

O primeiro artigo é de autoria dela. Seu título é muito explícito: *El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?* Reflete sobre a percepção do outro, das interações do poder estabelecido com as minorias. Numa análise sutil e focada dirige-se ao tema da conversão das outras religiões, através de séculos de “convivência”. A historiografia dos quinhentos anos da expulsão, tentou ‘dourar’ a realidade, mas Rucquoi reflete sobre esta escrita da história.

O segundo artigo nos vem da Espanha e é apresentado pelo Prof. Dr. Enrique Cantera Montenegro (UAB -Madrid). Seu título é: *Las bendiciones como signo de identidad judía de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna.* Trata-se de uma verdadeira viagem através das orações dos cripto judeus, em livros de oração (*sidur*) memorizados e entoados de maneira clandestina, pelos convertidos à força ou descendentes destes e recolhidos através da Inquisição, ora em denúncias e ora através de tortura.

O terceiro artigo é do Prof. Dr. José Martinez Gazquez (UAB-RALBLB – Barcelona), portanto também da Espanha. Seu título é: *Glosas latinas al Corán árabe 384 Bnf París, al cod. Arab. 7 de la Bsb Corán de Bellús y al ms. A-5-2 eeag.* Oferece uma sutil análise das leituras e reflexões inseridas nas glosas de duas traduções do Al Corão, por analistas cristãos, no intuito de compreender, criticar e utilizar a obra sagrada islâmica, para converter seus seguidores ao cristianismo.

O quarto artigo vêm de Portugal. É da Profa. Dra. Julieta Araújo (Universidade de Lisboa). O título é: *Os mouros vistos por cronistas peninsulares do séc. XV: Pero Carrillo de Huete e Lope de Barrientos e Gomes Eanes de Zurara.* Mostra o olhar de cronistas dos reinos ibéricos no final do medievo sobre o “outro”, neste caso os mouros. Aborda também, os conflitos de alguns séculos e as interações dos diversos reinos seja com o emirado de Granada, seja com os mouros do Marrocos, parcialmente ocupado pelos portugueses.

O quinto artigo é de nossa coeditora Profa. Dra. Kellen Jacobsen Follador (UNICAMP/Campinas) e tem como título “Fiel ou infiel? A exteriorização da fé e a classificação religiosa de conversos nos processos inquisitoriais de Cidade Real (1483-1485)”. O artigo busca identificar por meio dos testemunhos de acusação e defesa quais eram os comportamentos que levavam um converso a ser considerado cristão sincero. Discute ainda que havia manifestações variadas de religiosidade, que vão desde a aceitação da verdade cristã ao sincretismo religioso e descrença em alguns dogmas.

O sexto artigo nos vem de Buenos Aires (Argentina) e é do Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen (IMHICIHU-CONICET / UBA / UNSAM) e se intitula: *El altar del judío Nasas y la figura de Elías; Sincretismo religioso en tiempos de Gregorio Magno?* Um artigo centrado na Antiguidade Tardia, no sul da Itália, no período do pontificado de Gregório Magno (590-604). Uma narrativa que esbarra na história e na lenda de um altar de sacrifícios judaicos, conectado ao profeta Elias e a escatologia.

18

O sétimo artigo é do Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman (UFES – Vitória/ES) coeditor deste dossiê. O tema é o apóstata judeu Pedro Afonso, que era rabino e se torna ferrenho crítico de sua antiga crença se convertendo ao cristianismo na localidade de Huesca (Aragão). Uma de suas obras é um debate entre dois “Eus”: o rabino Moisés e o cristão Pedro Afonso. A mesma pessoa, antes e depois da conversão. Obra de apologia densa que inaugura a crítica cristã da base talmúdica no judaísmo.

O oitavo artigo é do Prof. Dr. Teófilo F. Ruiz (UCLA – Los Angeles/USA) que nos agracia com outra reflexão sobre as relações entre judeus e famílias conversas em seu texto intitulado: *Families and neighborhoods: Jews and conversos in late medieval Avila*. A problemática das relações entre dois grupos que estavam sendo segregados e sob vigilância da sociedade castelhana.

Esperamos que o dossiê lhes gere interesse e amplie seus horizontes.

Vitória, primeiro semestre de 2021

Kellen Jacobsen Follador

Sergio Alberto Feldman

El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?

ADELINE RUCQUOI¹

C.N.R.S., París

RESUMEN: En la Península ibérica vivieron durante siglos cristianos, judíos y musulmanes. El tema de una feliz convivencia o, al contrario, de relaciones violentas entre las comunidades ha sido y sigue siendo objeto de múltiples estudios. Hubo en los gobiernos musulmanes y cristianos momentos de proselitismo, conversiones sinceras, bautismos forzados y persecuciones. Con la expulsión de los judíos en 1492 y en 1502 con el edicto que obligó a todos los moros de los reinos, incluido el de Granada, a recibir el bautismo, se cerraba una larga historia de coexistencia de judíos, cristianos y musulmanes en España. A lo largo de esa historia, por lo general, no se puso en práctica el proselitismo preconizado por los textos de cada religión. Donde había convivencia, imperó el temor al vecino, a la contaminación, a su proselitismo.

Palabras clave: Proselitismo, conversión forzada, las tres religiones

ABSTRACT: Christians, Jews, and Muslims lived on the Iberian Peninsula for centuries. The theme of a happy coexistence or, on the contrary, of violent relations between communities has been and continues to be the subject of multiple studies. There were in the Muslim and Christian governments moments of proselytism, sincere conversions, forced baptisms, and persecutions. With the expulsion of the Jews in 1492 and in 1502 with the edict that forced all the Moors of the kingdoms, including that of Granada, to receive baptism, a long history of coexistence of Jews, Christians, and Muslims in Spain was closed. Throughout that history, in general, the proselytizing advocated by the texts of each religion was not put into practice. Where there was coexistence, fear of the neighbour, of contamination, of his proselytizing prevailed.

Keywords: Proselytizing, forced conversions, the three religions

1 Doutora em História pela Universidade de Sorbonne (Paris IV), diretora emérita de investigação no Centro Nacional de Investigações Científicas da França e especialista em História Medieval da Península Ibérica. E-mail: rucquoi@free.fr

En la Península ibérica vivieron durante siglos cristianos, judíos y musulmanes. El tema de una feliz convivencia o, al contrario, de relaciones violentas entre las comunidades ha sido y sigue siendo objeto de múltiples estudios. En la medida en que las tres religiones aspiraban a ser universales, ¿adoptaron, frente al “otro”, una política de proselitismo?

El proselitismo judío se encuentra tanto en la Biblia como en el símbolo de la *menorah*, a la vez candelabro que ilumina sin cesar y pueblo que debe reflejar su luz hacia fuera (SIMON, 1971; POUCOUTA, 1988). Flavio Josefo relata numerosos casos de conversiones al judaísmo en el imperio romano. Evoca incluso casos de conversiones forzadas, como la de los idumeos por Juan Hircano, generalmente motivadas por intereses políticos. Forzada o voluntaria, la conversión al judaísmo se manifestaba mediante tres ritos: la circuncisión para los varones, la inmersión en agua y la presentación de un sacrificio en el Templo. El proselitismo judío decayó en parte después de la destrucción del Templo, pero no desapareció, y el *Código* de Teodosio lo prohibió, en particular en el caso de los esclavos cristianos de judíos. Hacia el año 600 todavía el monje Antioco abrazó el judaísmo y predicó en contra del cristianismo (SIVAN, 2008, p. 51-54). Las medidas tomadas por la legislación canónica a fin de evitar cualquier contacto entre cristianos y judíos revelan que se temía el proselitismo de éstos (BLANCHETIÈRE, 1995; LILLO BOTELLA, 2013).

El cristianismo se extendió muy rápidamente, respondiendo al mandamiento de “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación” (Mc 16, 15). Los núcleos familiares fueron el punto de partida ya que la conversión de un individuo se acompañaba con la de toda su casa. Las primeras conversiones resultaban de una elección personal, y algunas fueron espectaculares como la de Saulo/Pablo de Tarso. El testimonio, la amistad, la solidaridad, la asociación crearon progresivamente núcleos más extendidos, en particular en las ciudades. Hubo también “evangelizadores”, a la vez conocedores de las Escrituras y docentes, que crearon a su alrededor grupos de discípulos e intentaban atraer a nuevos miembros. El martirio durante las persecuciones “visibilizó” a los cristianos y suscitó conversiones (MUÑIZ GRIJALVO, 2003; BASLEZ, 2010).

Sin embargo, al escoger el cristianismo como religión oficial del imperio romano, el Edicto de Tesalónica abrió en el 380 la puerta a la posibilidad de perseguir a los que no lo confesaban, excepto los judíos. Los disturbios y el apoyo prestado por los judíos a la invasión persa indujeron al emperador Heraclio a ordenar en el 634 el bautismo de los judíos

(MARTÍNEZ CARRASCO, 2014).

En la España visigoda, ya se había impuesto el bautismo a los judíos en el 619 bajo el reinado de Sisebuto. Las medidas tomadas obedecían probablemente a motivos tanto políticos como religiosos, lo que deploró Isidoro de Sevilla en el IV Concilio de Toledo en el 633, así como otros. La documentación revela que muchos obispos y condes ayudaron entonces a los judíos, permitiéndoles incluso volver a su religión (GIL, 1977; CORDERO NAVARRO, 2000). En el VI Concilio de Toledo (638), el rey Quintila ordenó un nuevo bautismo de los judíos so pena de exilio, y la firma de un *placitum* por parte de las comunidades que renunciaban al judaísmo, adoptaban el cristianismo y prometían fidelidad al rey. Duras penas existían contra el “converso” que volviese a su antigua religión o tuviese contactos con judíos (FELDMAN, 2020).

Promulgado en el 654, el *Liber Iudicum* o *Lex Visigothorum* recogió la legislación anterior y reforzó para los conversos la prohibición de contactos con judíos; estableció además la necesidad de un control, por los obispos, de las fiestas celebradas por esos conversos. Se trataba de evitar todo proselitismo de los judíos para con los “nuevos cristianos”. Lejos de ser la culminación de un proceso de adoctrinamiento, el bautismo era el punto de partida de la “conversión”. Ésta debía luego plasmarse en un juramento de fe y fidelidad, y en la estricta observancia de las normas cristianas relativas a la práctica religiosa, a la comida y a la vida social. Bautismo forzado y separación estricta caracterizaron la política visigoda.

Mientras tanto, partiendo de la Península arábiga, se extendía el islam. El Alcorán preconiza también la necesidad de transmitir a todos el mensaje divino: “¡Enviado! ¡Comunica la Revelación que has recibido de tu Señor, que, si no lo haces, no comunicas Su mensaje!” (Sura V, 67), o “¡Profeta! Te hemos enviado como testigo (*shâhid*), como nuncio de buenas nuevas (*mubashir*), como monitor (*nadhîr*), como voz que llama a Dios (*dâ'i*) con Su permiso, como antorcha luminosa (*siraj munir*)” (XXXIII, 45, 46). Esa misión, según el Alcorán, debía de cumplirse por la persuasión: “Llama (*ud'u*) al camino de tu Señor con sabiduría (*al-hikma*) y buena exhortación (*al-mu'idha al-hassana*). Discute con ellos de la manera más conveniente (*jadilhum bi allati hiya ahssan*)” (XVI, 125). En el islam, la difusión del “mensaje” era una obligación religiosa, y la *Sira* o Vida del Profeta revela que envió a sus compañeros por toda Arabia, para incitar a los *dhimmis* a convertirse. Sin embargo, con la creación del califato se adoptó la política seleúcida y el *djihad* dejó de tener como primer

21

objetivo la conversión de los “otros” que pagaban la *djizia* (JANJAR, 2013).

Polémica

En la Península ibérica, la invasión musulmana en el 711 puso fin al intento de conversión forzosa al cristianismo. Con los nuevos gobernantes, los judíos pudieron vivir en paz como “protegidos” - *dhimmis*. Muchos volvieron seguramente a la fe de sus antepasados y otros se convirtieron. Tal fue el caso del diácono carolingio Bodo que se convirtió al judaísmo en el 839, tomó el nombre de Eleazar, y se estableció en Córdoba. El obispo de Troyes, Prudencio, que atribuyó esa conversión a los consejos - la “seducción” - de los judíos y al diablo, era natural de España y conocía seguramente la legislación de su patria de origen. Como muchos neófitos, Eleazar no se contentó con su propia conversión, y los cristianos de al-Andalus se quejaron de que preconizaba una política de conversión forzada a, según ellos, “la insania de los judíos” o a “la demencia de los sarracenos” (BLUMENKRANZ, 1953).

22

No parece que se diera, en al-Andalus en la alta Edad Media, una política orientada a la conversión de los no-musulmanes al islam. Hubo, eso sí, disputas públicas como la que tuvo lugar en 783 ante el califa abasí Mahdi, según el patriarca de la Iglesia de Siria oriental, Timoteo, o la que opuso quizás el monje Abu Karan al califa Mamún (‘ALI TABARI, 1922, p. VII). En España, sabemos, por una mención hecha en una carta de Alcuino a Carlomagno, que hubo una *Disputatio Felicis cum sarraceno*, probablemente suscitada por el obispo Felix de Urgel (783-799).

El relato de las ejecuciones de cristianos en Córdoba entre 850 y 860 muestra situaciones diversas, pero siempre individuales o familiares. Los hermanos Adolfo y Juan, Flora y María, Aurelio y su primo Felix, Natalia y Liliosa, Nunilo y Alodia, y Rodrigo procedían de familias mixtas. Félix, Áurea, Leocricia y Laura eran antiguos musulmanes que se habían convertido al cristianismo. Witesindo era un cristiano convertido al islam por temor y que había vuelto al cristianismo (SANCTI EULOGII, 1973; WOLF, 1988). Sabemos que otros se convirtieron al islam para conseguir o conservar sus oficios, o para integrarse en una sociedad vista como superior.

Fuero del ejemplo en el ámbito familiar, la pluma fue el arma empleada y las polémicas dieron lugar a un sinfín de obras en las que se exaltaba la religión del autor y se ponía de

manifiesto sus “errores”. Para ello, era necesario conocer los argumentos del antagonista, y los conversos eran indudablemente los que mejor los sabían y entendían. De hecho, entre los primeros autores musulmanes de tratados contra el cristianismo, figuran dos cristianos convertidos al islam: Ali ibn Sahl Rabban al-Tabari quien redactó hacia el 850 su *Kitab al-din wa-d-dawla* y, un siglo después, Hasan ibn Ayyub que dedicó su obra a su hermano para explicar su conversión. El *Kitab al-Fihrist*, redactado antes de 988, fecha de la muerte de su autor, mencionó por lo menos diez obras de polémica religiosa (BOUAMAMA, 1988, p. 39), pero por lo menos catorce autores, entre los siglos IX y XV, escribieron para defender el islam e impugnar el cristianismo. Los temas principales abordados en sus escritos iban desde la autenticidad de las Escrituras hasta la cuestión de la Trinidad, pasando por la religión en tanto que ritos y moral (FRITSCH, 1930: EPALZA, 1971). La crítica islámica de la interpretación cristiana de la Biblia destacaba la ocultación en ella de las profecías relativas a Mahoma en el Antiguo Testamento, así como las contradicciones evidentes entre los cuatro Evangelios canónicos. Por su parte, Ibn Hazm de Córdoba en su *Fisal*, donde critica tanto a los judíos como a los cristianos, señaló contradicciones en todos los libros de la Biblia (ASIN PALACIOS, 1928-1932). La crítica elaborada en el islam se dirigía también contra los judíos, en particular en el *Kitab al-Tamhid* d'al-Baqillani (m. 1013), el *Fisal* de Ibn Hazm y el *Sifa* de al-Ġuwayni (m. 1085). 23

Los cristianos entraron asimismo en la polémica con los musulmanes. En Oriente, en la primera mitad del siglo IX, una disputa epistolar entre un cristiano y un musulmán se difundió bajo el nombre de *Risāla fī Dhāt al-ḥalaq* y se tradujo al latín en el siglo XII con el título de *Apología* de al-Kindi (KONINGSVELD, 1989). En territorios islámicos, hacer proselitismo, y denostar el Profeta o el islam era prohibido. Dedicarse a ello, como lo hicieron algunos cordobeses a mediados del siglo IX, podía acarrear la muerte. Sin embargo, hacia los años 820-830, Speraindeo, abad de Santa Clara cerca de Córdoba, redactó un panfleto polémico donde criticaba la imagen del paraíso que ofrecían los musulmanes, y escribió un tratado sobre el tema de la Trinidad (GIL, 1973, II, p. 375-376; I, p. 201-210). Su discípulo, Álvaro de Córdoba, además de enfrentarse con el converso judío Bodo/Eleazar, impugnó también el islam en la segunda parte de su *Indiculus luminosus*. Seguía en ello a uno de los argumentos esgrimidos entonces en Constantinopla, que Mahoma era un falso profeta, caracterizado por numerosos vicios en su vida, y que era el Anticristo (DELGADO LEÓN, 1996). Y Eulogio de Córdoba evoca la existencia de una anónima y despectiva Vida de Mahoma (WOLF,

1986). A finales del siglo IX, en el *Libro de las cincuenta y siete preguntas*, Hafís ibn Albar, su autor probable, hizo en árabe una apología del cristianismo (KONINGSVELD, 1994). Apologías y críticas del “otro” tenían por objetivo evitar los movimientos de conversión al islam que, sin ser forzados ni rápidos, aminoraban el peso del cristianismo (BULLIET, 1979). Si los *muladíes*, o conversos al islam, fueron numerosos, también hubo conversión al cristianismo, como la de ‘Umar ibn Hafsun, descendiente de cristianos que volvió a la religión de sus antepasados al final de su vida.

Las obras polémicas de cristianos contra el islam, de musulmanes contra el cristianismo o contra el judaísmo fueron numerosas durante los siglos XI y XII en la Península ibérica (ADANG, 1996). A la vez apología de la religión de sus autores y refutación de los argumentos del adversario, las obras cristianas retomaban a menudo los temas relativos a Mahoma y las Escrituras, al islam como religión impuesta a la fuerza, a las contradicciones del Alcorán - redactado, no por el Profeta, sino por sus discípulos -, a la Encarnación, la Trinidad, la validez del cristianismo a partir de los escritos judíos, el rechazo de Agar e Ismael por Abraham, la carnalidad del profeta y del paraíso prometido (BURMAN, 1994).

24

A menudo redactados como un diálogo entre dos sabios sobre sus respectivas creencias (PEDRO ALFONSO DE HUESCA, 1996), como una carta dirigida a un soberano con vistas a convencerlo (TURKI, 1966), como la respuesta a un “sacerdote” toledano que refutaba los argumentos de los musulmanes (BURMAN, 1994, p. 62-70), o como unos comentarios sobre el Alcorán traducido al latín (BURMAN, 1994, p. 84-89), estos textos forman parte de la literatura polémica. Eran intercambios “intelectuales” en los que sus autores hacían alarde de sus conocimientos, no sólo acerca de su propia religión sino también de la del “otro”. El anónimo autor cristiano de un tratado contra el islam, el *Tathlith al-wahdaniyah*, notó que “Cualquiera se lanza a la disputa religiosa, incluso si no lo hace bien; y lo ven como un deber religioso aunque no lo entiendan, aunque no hayan estudiado algo de ciencias y de artes, excepto lo superfluo” (BURMAN, 1994, p. 210).

Paralelamente a las polémicas, se seguían produciendo conversiones. En Aragón, el judío Moisés Sepharda tomó, con el bautismo en 1106, el nombre de Pedro Alfonso, y el musulmán de la taifa de Valencia, Bernardo de Alcira, convertido en 1156, fue monje en Poblet y mártir en 1181. En su *Diálogo contra los judíos*, Pedro Alfonso atribuye su conversión al “Omnipotente [que] nos inspiró con su espíritu y nos encaminó hacia la senda del recto

camino” y a una búsqueda personal en las Escrituras (PEDRO ALFONSO DE HUESCA, 1996, p. 5-6 y 197-198). De Ahmed ibn al-Mansur - Bernardo de Alcira -, sólo sabemos que, atraído por el canto de los monjes, se detuvo en el monasterio de Poblet a la vuelta de una embajada a Barcelona y se convirtió tras largas conversaciones con el abad Grimoaldo (*DICCIONARIO DE HIST. Eccl.*, 1972, p. 1109-1110).

Se trata aquí de conversiones personales, ocurridas tras una evolución espiritual e intelectual personal o después de un encuentro excepcional. De hecho, cuando le suceden a un individuo destacado, suscitan la desconfianza de los miembros de la comunidad así abandonada. Pedro Alfonso lo mencionó en el prólogo de su *Diálogo* - “otros lo achacaban a vanagloria y, calumniándome, decían que lo había hecho buscando la gloria del mundo” (PEDRO ALFONSO DE HUESCA, 1996, p. 6; 198) -. lo mismo se había comentado cuando el judío Abu Fadl ibn Hasday (1046-1100) había abrazado el islam en Zaragoza (ROTH, 1983).

No se notan entonces políticas encaminadas a la conversión de “los otros” en la España cristiana, pero en el sur, a mediados del siglo XII, los Almohades intentaron forzar la conversión al islam de judíos y cristianos, matando o expulsando a los que no se sometían (MOLÉNAT, 1997).

25

¿Conversión?

A inicios del siglo XIII un deseo de convertir se difundió en la Iglesia. Sin abandonar la tradición del debate entre sabios, sea escrito sea público, se volvió imperioso el ideal de convertir “institucionalmente” a los no-cristianos “hasta los confines del mundo”, buscando una conversión “comunitaria”, “colectiva”, que tuviera también una dimensión social y política (MULDOON, 1997; RUCQUOI, 2012).

El fracaso de las cruzadas, evidente hacia el 1200, invitaba a buscar una nueva técnica. La predicación fue el “método” escogido para ese propósito, y la “misión” se convirtió en un deber. Seis años después de su propia conversión, el italiano Francisco de Asís manifestó así el deseo de convertir a los Sarracenos, e hizo dos intentos, hacia Siria y hacia Marruecos, antes de conseguir finalmente ser recibido por el sultán en Egipto. En el capítulo 16 de la regla que dio en 1221 a los frailes Menores, advirtió que “los hermanos que van [entre

Sarracenos], pueden conducirse espiritualmente entre ellos de dos modos. Un modo consiste en que no entablen litigios ni contiendas, sino que estén sometidos *a toda humana criatura por Dios* (1 Pe 2,13) y confiesen que son cristianos. El otro modo consiste en que, cuando vean que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios, para que crean en Dios omnipotente, Padre e Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, y en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y hagan cristianos”. El deseo del martirio se mezclaba con el de la conversión de los infieles y, en 1219, cinco Menores fueron martirizados en Marruecos.

En la misma época, Domingo, subprior del cabildo de Osma, y su obispo Diego fueron a Roma a pedir al papa Inocencio III que les permitiese abandonar sus cargos en Osma y dedicarse a la “conversión de los Sarracenos” (JORDÁN DE SAJONIA, 1733, p. 547)². Domingo de Osma no pudo cumplir con su deseo misionero para con los Sarracenos o los Cumanes, y dedicó sus esfuerzos a la conversión de los “herejes” en el sur de Francia.

26

Para llevar a bien esta nueva técnica de conversión misionera, tres requisitos eran necesarios: la buena formación del predicador, el dominio de las lenguas y una retórica adaptada al “público” objeto de la predicación. A través de sermones, amenizados con anécdotas de la vida cotidiana, se quería convencer, persuadir a los demás, tanto por el ejemplo como por la palabra, para que se unieran a la doctrina del predicador.

Se imponía pues un profundo conocimiento de la propia religión, y dominicos y franciscanos llenaron las aulas de artes, elevando la teología por encima de la filosofía. El afán por el conocimiento dio a la universidad de París una fama internacional. El método escolástico del cuestionamiento y de la resolución de casos concretos se copiaba del de los canonistas que, como Raimundo de Peñafort, autor de una *Summa de casibus penitentiae*, escribían manuales de confesores. Los “casos” estudiados interesaban temas muy concretos, como si, para que se convierta un emperador y tirano sarraceno el papa le podía dar la joven monja que reclama dispensándola de sus votos, o si se podía bautizar a un niño judío sin tener en cuenta a su padre (MARMURSZTEJN, 2012).

Para convertir a los “otros”, se requería conocer sus doctrinas, y ser capaces de debatir con ellos o de enseñarles en su idioma. Los primeros misioneros se dieron rápidamente cuenta de que necesitaban dominar el idioma de la región a la que acudían (TOLAN, 2009,

2 “Revelavit quoque summo Pontifici sui cordis esse propositum conversioni Sarracenorum pro viribus operam adhibere”.

p. 185-187). Mientras algunos frailes dominicos estudiaban el griego en Oriente, se creó en Túnez en 1245, y luego en Barcelona hacia 1250, un *studium* para el aprendizaje del hebreo y del árabe. Discípulo de Raimundo de Peñafort, Ramón Martí fue “*multum sufficiens in latino, philosophus in arabico, magnus rabinus in hebraeo, et in lingua chaldaica multum edoctus*”. En Murcia en 1266, en Valencia hacia 1275, en Játiva en 1312 se fundaron escuelas de hebreo y árabe, y en Pera y Caffa los dominicos podían estudiar el griego (DOUAIS, 1884, p. 135-140; COLL, 1944, p. 15-135; 1945, p. 59-87; 1946, p. 217-240; TOLAN, 2009, p. 183-195). El mallorquí Raimundo Lulio fundó en 1276 un convento franciscano donde se estudiara el árabe y abogó por que las universidades impartiesen cursos de lenguas orientales.

La predicación no se concibió exclusivamente para con los “otros”, infieles o paganos, sino que se dirigía en primer lugar *ad fidelium aedificationem*, en palabras del franciscano Antonio de Lisboa (VÁZQUEZ JANEIRO, 1996). De allí que, además del arte del sermón, basado en la retórica, el dominio de las lenguas vernáculas fuese también exigido de los predicadores. El capítulo general de los dominicos, celebrado en París en 1236, prescribió el estudio, en los conventos, de “las lenguas de los convecinos” - *linguas addiscant illorum quibus sunt propinqui* - (REICHERT, 1898, p. 9). Compilaciones de *exempla* y vidas de santos aparecieron en las que los predicadores podían encontrar una materia “viva”, cercana al público que oía sus sermones.

Las misiones para convertir a los “infieles” y a los paganos llevaron a dominicos y franciscanos hacia el este de Europa, el norte de África, y en Oriente desde la Tierra Santa hasta la corte de los tártaros, incluso hasta China (HENRION, 1846; RICHARD, 1977). En el caso de los franciscanos, el deseo de conversión de los infieles se mezcló siempre con el, más personal, del martirio (HEULANT-DONAT, 2003). Hubo también una activa política pontificia hacia el norte de África, donde, en 1226, fue fundado un obispado en Marrakech. Sus titulares, dominicos y algunos franciscanos, fueron todos españoles (MAILLARD, 2014, p. 295-341). Y la fundación de la *Societas Fratres Peregrinantes ordinis Praedicatorum*, hacia 1300, dio un gran impulso a las misiones hacia Europa oriental y Persia (LOENERTZ, 1937).

Se ha estudiado menos la labor de conversión en el seno mismo de la Cristiandad, en particular en España. La predicación, según la *Primera Partida* de Alfonso X, tenía por fin el “demostrar la [fe] a las gentes, e defender la por razon a los herejes e a todos aquellos que la

quieren contrallar”. En el *ars praedicandi* que sigue, el rey Sabio precisaba cuál era el principal objetivo: los herejes y los “omes desentendidos” (*Las Siete Partidas*, I, v, 1 y 41-47). Y el sínodo de León de 1267 estipuló que “quando los frades predicadores o menores acaescieren en sos logares o en suas eglesias, que los reciban bien et lles fagan bien, et se quesieren predicar et oyr confessiones, que amonesten a sos pueblos que vengan a ellos” (GARCÍA Y GARCÍA, 1984, p. 247).

Pero los cristianos convivían en los reinos hispanos con no-cristianos. Las medidas solicitadas o tomadas en las Cortes como en los sínodos no contemplan la conversión de los judíos o moros, sino una estricta separación, “para que los que profesan la fe cristiana no se contaminen - *polluantur* - con las supersticiones de los judíos y sarracenos” (TEJADA Y RAMIRO, p. 499-502). El dominico portugués fr. Paio de Coimbra (†c. 1249) evocó a menudo a los sarracenos y los judíos en sus sermones, explicó que, contra ellos, no se podía nada sin la ayuda divina, y añadió que la disputa podía incluso tener el efecto contrario al que se buscaba (MARTINS, 1973). En la *Suma teológica*, hacia 1270, Tomás de Aquino asimiló la infidelidad de los judíos y musulmanes con la herejía, pero abogó por que fuesen tolerados - *tolerari possunt* - los infieles y sus ritos (MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 2013).

28

Por lo tanto, no desaparecieron las obras de polémica, que pretendían al mismo tiempo afianzar la fe de los correligionarios. El *Sermo IV, In natale Domini II* de Martín de León (c. 1200), el *Pugio contra Iudeos* y la *Quadruplex reprobatio* de Ramón Martí por los años 1280 (HERNANDO, 1991), son contemporáneos de debates públicos, como la Disputa de París ante el rey Luís IX de Francia en 1240 y la de Barcelona en 1263 ante el rey Jaime I de Aragón. Por su parte, sabios judíos como Jacob ben Reuben, Mosé ben Nahman o Salomón ben Adret escribían tratados de polémica anti-cristiana (SOUSSEN, 2013). El obispo de Jaén, muerto en cautividad en Granada hacia 1300, redactó para los cautivos cristianos un *Sobre la se[c]ta mahomatena* en contra de ésta (PSEUDO PEDRO PASCUAL, 2011). Hacia 1340, estando en París, el dominico gallego Alfonso Buenhombre escribió dos tratados - que presentó como meras traducciones - en las que un judío, Samuel, y un musulmán, Abutalib, eran los que “mostraban” la verdad de la fe cristiana (REINHARDT, 1994; REINHARDT & GARCÍA JALÓN DE LA LAMA, 2006; BIOSCA I BAS, 2008). Isaac Pulgar o Hasday Crescas refutaron por su parte los argumentos de los cristianos, viejos o nuevos (SADIK, 2015).

El rey Alfonso el Sabio se había preocupado por la conversión de los judíos y musulmanes de su reino, prohibiendo el uso de la fuerza para ello. Para los judíos, prescribió que se realizara mediante “buenos exemplos, e con los dichos de las santas escripturas, e con falagos”. Para los moros, dictaminó que, “por buenas palabras e convenibles predicaciones, deven trabajar los christianos de convertir a los moros para fazerles creer la nuestra fe” (*Las Siete Partidas*, VII, xxiv, 6, y xxv, 2). De hecho, sin que existiera una “política” de conversión, hubo conversiones, y el Concilio de Valladolid en 1322 tomó medidas en favor de los conversos, sobre todo de los que, rechazados por su antigua comunidad, caían en la pobreza (TEJADA Y RAMIRO, p. 500-501). En 1354, el obispo de Pamplona, Arnaldo de Barbazán, promulgó un catecismo en el que se advierte la preocupación de enseñar el cristianismo a los recién bautizados. Tras explicar que, en caso de peligro, “todo hombre o muger, puesto que sea herege, pagano, moro, o excomulgado”, podía bautizar, el obispo expuso el caso de “los adultos assy como iudios o moros et otros infideles aqueyllos que son de hedat de discretion” y piden el bautismo. El rector o vicario “lo deve instruir en la fe chatolica”, asegurarse de que hará penitencia por sus pecados y de que no recaerá en ellos (GARCÍA FERNÁNDEZ, 1992; RUCQUOI, 1997).

Cuál fue la causa de las conversiones? El antiguo rabino Abner de Burgos contó que abrazó el cristianismo después de ver un milagro en 1295 y de tener varias visiones; tomó el nombre de Alfonso de Valladolid (SAINZ DE LA MAZA VICIOSO, 1992). Tras largas conversaciones con el franciscano Lope de Amusco, uno de los médicos judíos del rey Enrique II se convirtió en 1372, y fue bautizado como Juan de Valladolid (SOTO RÁBANOS, 2019). Por los mismos años se debió de convertir Pedro Armíndez Chirino, padre del médico Alfonso Chirino, que se había trasladado a Cuenca con su familia (AMASUNA SÁRRAGA, 1993, p. 25-30). Fue una evolución espiritual personal la que, adujo el antiguo rabino burgalés Salomón ha-Levi, le llevó a abrazar el cristianismo en 1390 o 1391 y ser conocido en adelante como Pablo de Santamaría (CANTERA, 1933; KRIEGEL, 2014). Y fueron también las largas conversaciones mantenidas con un viejo profesor de la universidad de Bolonia, las que impulsaron al franciscano mallorquí Anselm Turmeda (1355-1423) a convertirse al islam, hacia 1390, y a escribir luego una obra anticristiana, la *Tuhfa* (EPALZA, 1971).

Más que a “convenibles predicaciones”, los cambios de religión se debieron pues en muchos casos a “buenas palabras” y al ejemplo dado por conversos destacados.

Después de la Gran Peste de mediados del siglo XIV, la presencia de los judíos se convirtió en un “problema” social, en algo inaceptable. Se había ya producido una matanza de judíos tras las predicaciones del franciscano Pedro de Ollogoyen en Estella en 1328 (GOÑÍ GAZTAMBIDE, 1959) y hubo problemas en las islas Baleares (MAIZ CHACÓN, 2010). El rabino de Ávila, Moses Cohen de Tordesillas, que participó en una Disputa en 1374, recordaba que, en su villa natal, habían querido convertirlo a la fuerza, lo habían maltratado y arruinado (LOEB, 1888). Los reiterados sermones del arcediano de Écija, Ferrán Martínez, a partir de 1377, arremetían contra ellos, instaban a la destrucción de las sinagogas y de los escritos hebraicos. Finalmente, tras la muerte del arzobispo de Sevilla que lo había condenado, los seguidores del arcediano atacaron en 1391 las comunidades judías (AMADOR DE LOS RÍOS, 1973, p. 449-473; ROTH, 2011). Los asaltos a las *aljamas* judías se extendieron por toda la Península y resultaron en muertes, saqueos, exilios y conversiones coaccionadas u oportunistas.

La decretal *Super cathedram* dada en 1300 por Bonifacio VIII impedía a los religiosos predicar en las iglesias, salvo si el cura los invitaba a ello. Debían de pronunciar sus sermones en las plazas públicas, en sus conventos y en los estudios (GARCÍA Y GARCÍA, 1984, p. 288). Diversos eran los oyentes y, en su *Ars praedicandi*, el franciscano gerundense Francesc Eiximenis (1330-1409) aconsejó a los predicadores que hablasen de forma diferente a “los nobles, los rústicos, los ciudadanos, los marineros y militares, los mercaderes, los hombres, las mujeres, los fieles, los infieles, los niños, los viejos, los sabios, los disolutos” (MARTÍ DE BARCELONA, 1936). Mientras el inquisidor aragonés Nicolás Aymerich (1320-1399) se refería a los herejes, los lulistas y los astrólogos (KAEPPELI, 1980, p. 156-165), el dominico valenciano Vicente Ferrer (1350-1419), se volcó en la tarea de predicar para convertir a todos.

Tras muchos años en Aviñón, Provenza, Lombardía, Saboya, Ginebra, Italia y Francia, Vicente Ferrer volvió a la Península en 1408 donde estuvo unos siete años. Amigo del obispo converso Pablo de Santamaría, y quizás uno de los que propiciaron su conversión al cristianismo, pasó de Valencia a Castilla en 1411. Volvió a Aragón en 1412, participó en la Disputa de Tortosa en 1413-1414 y cruzó definitivamente los Pirineos en 1415.

Durante los pocos meses que pasó en Castilla, Vicente Ferrer recorrió incesantemente el reino a pie o a lomos de un asno. Fiel a las prescripciones de *Super cathedram*, hablaba a menudo en lugares abiertos como claustros, plazas o atrios, atrayendo a la muchedumbre

lugareña, judíos, cristianos y moros mezclados, movidos por la curiosidad, la fama del predicador o por obligación como en Aragón. Sus sermones versaban sobre la venida del Anticristo, el fin del mundo próximo y el juicio final, y debían de constituir un espectáculo. Lo acompañaban cinco frailes de su Orden y muchos sacerdotes de diversas órdenes para oír las confesiones, leer las Epístolas y los Evangelios y cantar los himnos. Un órgano portátil ayudaba en los cantos, notarios tomaban nota de lo que hacía el predicador, se organizaban por la noche procesiones con himnos y flagelantes, a pesar del frío, y las limosnas recibidas se distribuían a los pobres. Ante tanta devoción, escribe el autor de la *Vita* del santo, las lágrimas inundaban los rostros y los arrepentimientos se multiplicaban³.

Vicente Ferrer, en sus sermones, aspiraba a conmover a todos los oyentes: “para todos y los judíos” *pro omnibus et judeis* -, “para la iluminación y la instrucción de todos, los judíos y los cristianos” - *pro illuminatione et instructione omnium et judeorum et christianorum* -, “para los cristianos para confirmarlos en la fe católica, y para los sarracenos y los judíos para iluminarlos en ella” - *pro christianis ad confirmandum in fide catolica et pro sarracenis et judeis ad illuminandum eos in eadem* -, “para la reforma y el consuelo de los cristianos, la iluminación de los judíos y sarracenos, y en general la salvación de todos” - *et reformationem et consolationem christianorum et illuminationem judeorum et sarracenorum et generaliter in salvationem omnium*. A veces intercalaba advertencias a parte de la asistencia: “Catad que vosotros, jodios, confiades en el rrey Mexias e dezides que el rrey Mexias non ha de ser omne dios...” (CÁTEDRA, 1994, p. 227, 39, 44, 45-46, 57, 341; MONFORTE REVUELTA, 2007). Su biógrafo, Petro Ranzano, en 1455, evoca la “eficacia” de sus sermones y no duda en avanzar las cifras de 25.000 judíos convertidos a la religión cristiana y 8.000 moros bautizados⁴. En 1414, la predicación de un franciscano en Guadalajara suscitó también conversiones masivas (SOUSSEN, 2020, p. 249).

Al tiempo que preconizaba que los conversos se mezclasen con los cristianos y no viviesen juntos y apartados, Vicente Ferrer, como muchos en su época, intentaba separar del resto de la sociedad a los que no se querían convertir (MONTESANO, 2006; RUIZ-GÁLVEZ PRIETO, 2014). El judaísmo, el islam, el cristianismo oriental y el Cisma en la Iglesia romana eran, para él, las cuatro bestias de la visión de Daniel enemigas de la Iglesia (GARGANTA & FORCADA, 1956, p. 460-461) y, en 1414, a petición del papa Benedicto

³ *Vita S. Vicentii Ferrerii*. en *AA.SS. (Acta Sanctorum) Aprilis*. t. I. Amberes, 1675, p. 493-494.

⁴ *Vita S. Vicentii Ferrerii*, en *AA.SS. (Acta Sanctorum) Aprilis*. t. I. p. 495.

XIII, participó en la Disputa de Tortosa y en la redacción del *Tratado contra los judíos*. En 1422, la reina de Aragón, María de Castilla, tuvo que reprender a uno de los discípulos de Vicente Ferrer, Petrus Cerda, por predicar que no se podía comprar ni vender a los judíos y que convenía atacarlos (ROTH, 2002, p. 52).

Vicente Ferrer es un caso particular. En las conversiones al cristianismo de judíos durante el siglo XV, un factor predominante fue el ejemplo dado, en persona, o a través de sus escritos, por grandes personalidades que se habían convertido. Yehoshúa ben Yosef ha-Lorqui, antiguo discípulo de Salomón ha-Levi/Pablo de Santamaría al que preguntó los motivos de su conversión, se convirtió a su vez en 1412 y, con el nombre que adoptó de Jerónimo de Santa Fe, se hizo el defensor de los argumentos cristianos en la Disputa de Tortosa de 1413-1414. A raíz de la Disputa, Bonafos de la Cavallería pidió el bautismo y tomó el nombre de Fernando. El poeta y médico Astruc Rimoc, de Fraga, se convirtió también y se hizo llamar Francisco Días Corni. Poco después, en 1415, un mercader de paños aragonés, Jehuda Chinillo, se convirtió en Luis de Santángel (*Lluís de Santàngel...*, 1992; MOTIS DOLADER, 2004). No hay que descartar la falta de conocimientos acerca de su religión por parte de los judíos, como la que deploraban los sínodos entre los cristianos.

32

Entre los conversos “sarracenos” figuran los que se refugiaban en los reinos cristianos. Entre mediados del siglo XIV y mediados del XV, numerosos nobles y combatientes de Granada, con motivo de las incursiones o de los enfrentamientos, cruzaron la frontera y pidieron el bautismo. Estos conversos, llamados “elches” se establecían en los reinos cristianos y algunos percibieron una renta del tesoro real. A veces eran grupos enteros de soldados musulmanes los que abandonaban su bando y su patria, se hacían bautizar y pedían ser integrados en el ejército cristiano. En la década 1420-1430, una “guarda real” de conversos moros protegía el rey de Castilla; disuelta por el bando nobiliario durante la crisis que se inició en 1443, esta “guarda real” volvió a Granada, pero sus miembros no dudaron, en cuanto pudieron, en servir de nuevo el rey Juan II de Castilla (ECHEVARRÍA ARSUAGA, 2006). “Elches” eran también los cristianos que se convertían al islam, como el franciscano Alfonso de Mella que, perseguido por hereje, se refugió en Granada en 1442. En la carta que escribió al rey de Castilla en 1455, hizo una defensa de la fe de los sarracenos. Acompañaba al sultán de Granada una guardia de “elches” o renegados (ECHEVARRÍA ARSUAGA, 2006; CABANELAS, 1959).

Las conversiones, por convencimiento, imitación, presión social u ambición política planteaban el problema del conocimiento de la fe cristiana (RÁBADE OBRADÓ, 1999). El clero no emprendió la tarea de convertir, pero se preocupó por los conversos, y tanto Vicente Ferrer como Alfonso de Cartagena - en su Tratado sobre la ley Gallus - o Juan de Torquemada recomendaban una total integración de los conversos en la sociedad cristiana. El problema era la ortodoxia de la fe cristiana por los que la profesaban.

La polémica seguía siendo el modo de relación y, en la España del siglo XV se difundió un antisemitismo en los escritos contra los no-cristianos (ROTH, 1989). El *Zelus Christi* de micer Pedro de la Cavallería, los sermones del franciscano Bartomeu Catany (CATALÁN CASANOVA, 2017), o el *Fortalitium fidei* de Alfonso de Espina lo atestiguan (LOEB, 1888; MEHUYAS-GINÍO, 1998; SOUSSEN, 2020). Se seguía temiendo a los judíos y a su capacidad de atracción. Hacia 1461, otro franciscano, fray Fernando de la Plaza, en un violento sermón contra los conversos, protagonizó un escándalo al afirmar que tenía más de cien prepucios de niños cristianos que sus padres conversos habían circundado (*Crónicas de los Reyes de Castilla*, III, p. 130). Predicadores franciscanos aseguraban que los judíos sacrificaban también a niños cristianos (PEREZ, 2005, p. 185-186; DUQUE, 2018).

33

Expulsión

Por lo general, el clero hispano no predicó para convertir, ya que el deseo de conversión se identificaba sólo con la misión en tierras extranjeras. En 1397 los franciscanos Juan de Cetina y Pedro de Dueñas, anhelando quizás seguir el ejemplo de sus cuatro hermanos de Orden martirizados en Jerusalén seis años antes, fueron ejecutados en Granada donde habían ido a predicar el cristianismo (CABANELAS, 1985-1986; HEULANT-DONAT, 2004). Los sínodos diocesanos preconizaron una separación física estricta entre las comunidades. Intentaron en particular evitar la promiscuidad durante fiestas y la entrada de los no-cristianos en las iglesias, así como el acudir a nodrizas o médicos de otra religión. Por su parte, los juristas musulmanes, como Ibn Rabī' de Málaga en 1320, consideraban que los moros "de paz" residían ilegítimamente en territorio "de guerra", o sea cristiano, y debían emigrar a Granada o África del norte. Y los dirigentes de las *aljamas* judías aconsejan a sus correligionarios el no mezclarse con los "otros" (MORENO KOCH, 1987).

El edicto redactado por el inquisidor general Tomás de Torquemada, y promulgado

en Granada el 31 de marzo de 1492, dio a los judíos cuatro meses de plazo para abandonar definitivamente España. El motivo aducido era la necesidad de poner fin al contacto entre los cristianos, “viejos” o “nuevos”, y los judíos que “tratan de todas maneras a subvertir la Santa Fe Católica y están tratando de obstaculizar cristianos creyentes de acercarse a sus creencias”. En la versión aragonesa del mismo edicto, se añadían la usura, la “herética pravedad” de los judíos, el rito de la circuncisión y se insistía en que los judíos eran propiedad del rey Fernando. Implícitamente iba la conversión, ya que el edicto expulsaba sólo a los judíos. Era una mezcla de expulsión y conversión forzada.

Pocos meses antes, los Reyes Católicos habían entrado en Granada, a raíz de la Capitulación firmada el 25 de noviembre anterior, por la cual se preveía que se respetaría la religión de los musulmanes que quisiesen quedarse y se permitía la salida a los que optasen por emigrar (POUTRIN, 2008-2010). Varios de ellos se convirtieron, como dos de los hermanos de Boabdil, Fernando y Juan de Granada, o el gobernador de Almería, Pedro Granada-Venegas. Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, emprendió una labor de conversión con los miembros de la élite musulmana para que su ejemplo suscitase la conversión de los demás. A los recién convertidos, les instaba a vestirse y comer como los cristianos, les dio mesas y sillas para que no comiesen sentados en el suelo, y les ofreció capas, sayas, y vestidos para las mujeres⁵ (DE LA VEGA, 1539; RUCQUOI, 1997). En 1505 encargó a Pedro de Alcalá la redacción de un *Arte para ligerame[n]te saber la Le[n]gua Árábiga*, en cuyo final se encontraba un verdadero catecismo en transcripción fonética y el ordinario de varias misas (RUCQUOI, 1997; FRAMIÑÁN DE MIGUEL, 2005). El jerónimo Hernando de Talavera, indubitadamente, tomaba muy en serio la conversión que, para él, tenía que ser a la vez religiosa y cultural (CODET, 2014).

Pero en 1499, el franciscano Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, consideró que la política de conversión de Talavera era poco eficaz. Convocó a los alfaquíes, les hizo regalos, les mostró las ventajas de la conversión, suya y de sus fieles, y, según Juan de Vallejo, su biógrafo, más de 3.000 moros pidieron el bautismo. Los que no quisieron convertirse fueron arrestados, encarcelados, sometidos a predicaciones y malos tratos, o vendidos como esclavos (VALLEJO, 1913). Se trató aún más duramente a los “elches”, los renegados del cristianismo. En 1502, un edicto de los Reyes Católicos obligó a todos los moros de los reinos, incluido el

5 Jerónimo de Madrid, *Breve suma de la sancta vida de fray Hernando de Talavera* (c.1510), Bibl. Nat. Madrid, Ms. 2042.

de Granada, a recibir el bautismo.

Se cerraba una larga historia de coexistencia de judíos, cristianos y musulmanes en la Península. A lo largo de esa historia, no se puso en práctica el proselitismo preconizado por los textos de cada religión. El “otro”, objeto de misiones de conversión, era un “otro” lejano. Donde había convivencia, imperó el temor al vecino, a la contaminación, a su proselitismo. Se predicó “de” los judíos o moros (ORFALI, 2012) pero no “a” ellos o “para” ellos, exceptuando quizás los casos de Vicente Ferrer y Hernando de Talavera.

La proclamación del cristianismo como religión oficial del imperio romano, o la del islam en el, y los califatos, mezclaron el mensaje con la política. El “otro”, fuese hereje, judío o moro, quedaba así fuera de la ley, y las obras de polémica justificaban esa marginación. La tolerancia del “otro” fue siempre frágil ya que se temía que él hiciera proselitismo. El miedo al celo religioso del “otro” prevaleció sobre el mandamiento de convertirlo. La crisis de mediados del siglo XIV fue la chispa que hizo estallar el temor. Se desconfió cada vez más del “otro”, se le achacó impureza o crímenes, y se optó finalmente por la separación definitiva. Y la difusión del mensaje religioso quedó en un ideal moral.

BIBLIOGRAFÍA

'ALITABARI. *The Book of Religion and Empire*. ed. A. Mingana, Manchester: University Press, 1922.

ADANG, Camilla. *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E.J. Brill, 1996.

AMADOR DE LOS RÍOS, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1973.

AMASUNA SÁRRAGA, Marcelino V. *Alfonso Chirino, un médico de monarcas castellanos*. Valladolid: Junta de Castilla y León, p. 25-30, 1993.

ASIN PALACIOS, Miguel. *Abenhamud de Córdoba y su historia crítica de las religiones*. 5 vols., Madrid, 1928-1932.

BASLEZ, Marie-Françoise. La conversión al cristianismo en los tres primeros siglos. *Scripta Theologica*, 42, p. 695-718, 2010.

36 BIOSCA I BAS, Antoni. Las Traducciones Coránicas de Alfonso Buenhombre. *The Journal of Medieval Latin*. 18, p. 257-277, 2008.

BLANCHETIÈRE, François. *Aux sources de l'anti-judaïsme chrétien, IIe-IIIe siècles*, Jérusalem, 1995.

BLUMENKRANZ, Bernard. Du nouveau sur Bodo-Éléazar?. *Revue des Études Juives*, 112, p. 35-42, 1953.

BOUAMAMA, Ali. *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*. Alger: Entreprise Nationale du Livre, 1988.

BULLIET, Richard. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge- London, 1979.

BURMAN, Thomas E. *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

CABANELAS, Darío. Un franciscano heterodoxo en la Granada nasrí: Fray Alfonso de Mella. *Al-Andalus*, 15, p. 233-250, 1959.

CABANELAS, Darío. Dos mártires franciscanos en la Granada nazarí: Juan de Cetina y Pedro de Dueñas. *Estudios de historia y arqueología medievales*, V-VI, p. 159-176, 1985-86.

- CANTERA, Francisco. La conversión del célebre talmudista Solomón Leví (Pablo de Burgos). *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 15, p. 419-448, 1933.
- CATALÁN CASANOVA, Oriol. La imagen de los judíos en los sermones de Bartomeu Catany, O.F.M. (c. 1380-1462). *Hispania Sacra*, LXIX/140, p. 505-520, 2017.
- CÁTEDRA, Pedro. *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994.
- CODET, Cécile. Hernando de Talavera: de la conversion idéale à l'utopie de la conversion”, *Atalaya*, 14, <http://atalaya.revues.org/1259>, 2014.
- COLL, Josep María. Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV. *Analecta Sacra Tarraconensia*. 17 (1944), p. 15-135, 18 (1945), p. 59-87, y 19 (1946), p. 217-240.
- CORDERO NAVARRO, Catherine. El problema judío como visión del ‘otro’ en el reino visigodo de Toledo. *En la España Medieval*, 23, p. 9-40, 2000.
- Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III, BAE LXX, Madrid, 1951.
- DE LA VEGA, Pedro. *Crónica de los frailes de la orden del bienaventurado N.S.P. Hieronymo*. 37
Alcalá de Henares, 1539.
- DELGADO LEÓN, Feliciano. *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam. El Indiculus luminosus*. Córdoba: Cajasur, 1996.
- Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. vol. II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1972.
- DOUAIS, Célestin. *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342)*. t. I, Paris-Toulouse, 1884.
- DUQUE, Adrian. Staging martyrdom in the trial of El Niño de La Guardia. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 10/1, p. 88-105, 2018.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. *Caballeros en la frontera: la guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*. Madrid: UNED, 2006.
- EPALZA, Mikel de. *Fray Anselm Turmeda (‘Abdallâh al-Taryumân) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la ‘Tuhfa’*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.
- EPALZA, Mikel de. Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident

musulman. *Arabica*, 18/1, p. 99-106, 1971.

FELDMAN, Sergio. O cerco em torno de uma minoria: as legislações antijudaicas na Hispânia romana e visigótica. *História Revista*, 25/1, p. 4-23, 2020.

FRAMIÑÁN DE MIGUEL, María Jesús. Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI. *Criticón*, 93, p. 25-37, 2005.

FRITSCH, Erdmann. *Islam und Christentum im Mittelalter Beiträge zur Geschichte d. muslimischen Polemik gegen d. Christentum in arabischer Sprache*. Breslau: Müller & Seiffert, 1930.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355). *En la España Medieval*. 15, p. 321-352, 1992.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (ed.). *Synodicon hispanum*. t. III: *Astorga, León y Oviedo*, Madrid, BAC, 1984.

GARGANTA, José M. de & FORCADA, Vicente (ed.). *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), 1956.

38

GIL, Ioannes. *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. I-II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

GIL, Juan. Judíos y cristianos en la España del siglo VII. *Hispania Sacra*, 30, p. 9-110, 1977.

GOÑÍ GAZTAMBIDE, José. La matanza de judíos en Navarra en 1328. *Hispania Sacra*, 12, p. 1-29, 1959.

HENRION, Mathieu, baron. *Histoire générale des missions catholiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours*. t. I, Paris: Gaume Frères, 1846.

HERNANDO, Josep. De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII. *Sharq Al-Andalus*, 8, p. 97-108, 1991.

HEULANT-DONAT, Isabelle. La perception des premiers martyrs franciscains à l'intérieur de l'Ordre au XIIIe siècle. In: CASSAGNES-BROUQUET, Sophie, et alii (ed.). *Religion et mentalités au Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires, 2003.

HEULANT-DONAT, Isabelle. Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391), entre mémoire et manipulation. In: COULON, Damien et al. (ed.). *Chemins d'outre-mer*. Paris: Éditions de la Sorbonne, p. 439-459, 2004.

JANJAR, Mohamed-Sghir. Prosélytisme et/ou *daʿwa*. Réflexions sur le cas de l'islam. *Karthala*, "Histoire, monde et cultures religieuses", 28, p. 141-152, 2013.

JORDÁN DE SAJONIA. Libellus. *Acta Sanctorum, Augusti*. t. I, Amberes, 1733.

KAEPPELI, Thomas. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. III. Roma, 1980.

KONINGSVELD, Pieter Sjoerd van. La Apologia de Al-Kindi en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un 'animal disputax. In: *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo* (Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 20-26 Mayo 1985), Toledo, 1989.

KONINGSVELD, Pieter Sjoerd van. Christian Arabic Literature from Medieval Spain: an Attempt at Periodization. In: SAMIR KHALIL, Samir & NIELSEN, Jorgen (ed.). *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: EJ Brill, 1994.

KRIEGEL, Maurice. Paul de Burgos et Profiat Duran déchiffrent 1391. *Atalaya*, 14, p. 1-19, 2014.

Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso, ed. Gregorio Lopez, Salamanca, 1555.

Lluís de Santàngel i el seu temps, Valencia, Ayuntamiento, 1992.

LILLO BOTELLA, Carles. La conversión al judaísmo durante la Antigüedad Tardía. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 25, p. 75-99, 2013.

LOEB, Isidore. La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au Moyen Âge en France et en Espagne. *Revue d'Histoire des Religions*, 18, p. 133-156, 1888.

LOENERTZ, Raymond-Joseph OP. *La Société des Frères Pérégrinants: étude sur l'Orient dominicain. I*. Roma: Ad S. Sabinae, 1937.

LÓPEZ FERNÁNDEZ, Atanasio. *Memoria histórica de los obispos de Marruecos desde el siglo XIII*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de San Bernardo, 1920.

MAILLARD, Claire. *Les papes et le Maghreb aux XIIIème et XIVème siècles: Étude des lettres pontificales de 1199 à 1419*. Turnhout: Brepols, 2014.

MAIZ CHACÓN, Jorge. *Los judíos de Baleares en la Baja Edad Media: economía y política*. Palma de Mallorca: Netbiblo, 2010.

MARMURSZTEJN, Elsa. Une fabrique de la norme au XIIIe siècle: l'université de Paris. In: BEAULANDE-BARRAUD, Véronique et alii (dir.). *La fabrique de la norme. Lieux*

et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.

MARTÍ DE BARCELONA. *L' Ars Praedicandi* de Francesc Eiximenis. *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lània d'Estudis Literaris, Històrics i Lingüístics*. II. Barcelona, p. 301-340, 1936.

MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos. Construyendo el Reino de Dios en la Tierra. Los judíos en la gran guerra romano-persa (603-628). *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 63, p. 147-178, 2014.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. *Utrum ritus infidelium sint tolerandi?*. In: MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José & TOLAN, John (ed.). *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 223-246, 2013.

MARTINS, Mário. Un sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc 5/CXXX. *Didaskalia*, 3, p. 337-362, 1973.

40 MEHUYAS-GINÍO, Alisa. *De bello judaeorum. Fray Alonso de Espina y su Fortalitium fidei*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca "Fontes Iudaeorum regni Castellae V", 1998.

MEHUYAS-GINÍO, Alisa. *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*. Paris : Le Cerf, 1998.

MOLÉNAT, Jean-Pierre. Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus. *Al-Qan ara*. 18/2, p. 389-414, 1997.

MONFORTE REVUELTA, José María (ed.). *San Vicente Ferrer. La misericordia de Dios y la salvación del hombre (Sermones entre 1411-1413)*. Valencia: EDICEP, 2007.

MONTESANO, Marina. Le comunità ebraiche e musulmane nella predicazione di Vincenzo Ferrer. In: HODEL, Paul-Bernard & MORENZONI, Franco (ed.). *Mirificus praedicator*. Roma: Istituto Storico Domenicano, p. 61-76, 2006.

MORENO KOCH, Yolanda. *De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca "Fontes Iudaeorum regni Castellae VIII", 1987.

MOTIS DOLADER, Miguel Ángel. El linaje de los Santángel en el reino de Aragón. *Aragón*

- Sefarad*, Zaragoza: Diputación Provincial, Ibercaja Obra Social y Cultural, s. f. [2004].
- MULDOON, James (dir.). *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville: The University Press of Florida, 1997.
- MUÑIZ GRIJALVO, Elena. Los relatos cristianos de conversión y sus efectos sobre la experiencia. *Dialogues d'histoire ancienne*, 29/1, p. 137-153, 2003.
- ORFALI, Moisés. La prédication chrétienne sur les Juifs dans l'Espagne du bas Moyen Âge. *Revue de l'histoire des religions*, 1, p. 31-52, 2012.
- PEDRO ALFONSO DE HUESCA. *Diálogo contra los judíos*, ed. Klaus-Peter Mieth & Esperanza Ducay. Huesca: Instituto de Estudios altoaragoneses, 1996.
- PEREZ, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- POUCOUTA, Paulin. La mission prophétique de l'Église dans l'Apocalypse johannique. *Nouvelle Revue Théologique*, 111/1, p. 38-57, 1988.
- POUTRIN, Isabelle. Los derechos de los vencidos: Las Capitulaciones de Granada (1491). *Sharq al-Andalus*, 19, p. 11-34, 2008-2010.
- PSEUDO PEDRO PASCUAL. *Sobre la se[c]ta mahometana*. ed. Fernando González Muñoz. Valencia: Universitat de Valencia, 2011.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. *En la España Medieval*, 22, p. 369-393, 1999.
- REICHERT, Benedictus Maria (ed.). *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*. t. I, Roma, 1898.
- REINHARDT, Klaus. Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana. La disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo. In: SANTIAGO-OTERO, Horacio (ed.). *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Turnhout: Brepols, 1994.
- REINHARDT, Klaus & GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, Santiago (eds.). *La disputa de Abutalib*. Madrid: Aben Ezra, 2006.
- RICHARD, Jean. *La Papauté et les Missions d'Orient au Moyen Âge (13e-15e siècles)*. Roma: École Française de Rome, 1977.
- ROTH, Norman. Some aspects of muslim-jewish relations in Spain. *Estudios en homenaje a*

don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años, Buenos Aires, 1983, p. 179-214.

ROTH, Norman. Jewish Conversos in Medieval Spain: Some Misconceptions and New Information. In: PHILLIPS, Carla R. & William D. *Marginated Groups in Spanish and Portuguese History*. Society for Spanish & Portuguese Historical Studies, p. 23-52, 1989.

ROTH, Norman. *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002.

ROTH, Norman. 1391 in the Kingdom of Castile, Attacks on the Jews. *Iberia Judaica*, 3, p. 19-48, 2011.

RUCQUOI, Adeline. L'enseignement de la foi et des pratiques dans l'Espagne du début des Temps Modernes. *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*. Paris: Fayard, p. 190-195, 1997.

RUCQUOI, Adeline. *Cuius rex, eius religio*: Ley y religión en la España medieval. In: MAZÍN, Óscar. *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México: El Colegio de México, 2012.

42

RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella. La conversion, les conversos, et la prédication de Vincent Ferrer. In: BOISSON, Didier & PINTO-MATHIEU, Élisabeth (ed.). *La conversion. Textes et réalités*. Rennes: Presses universitaires, p. 69-85, 2014.

SADIK, Shalom. Negation of Political Success in the Thought of Rabbi Isaac Pulgar. *AJS Review*, 39/1, p. 212, 2015.

SAINZ DE LA MAZA VICIOSO, Carlos. «Vi en visión de suenno»: conversión religiosa y autobiografía onírica en Abner de Burgos, alias Alfonso de Valladolid. *Compás de Letras* (Madrid), 1, p. 186-208, 1992.

SANCTI EULOGII. *Memoriale Sanctorum*. In: GIL, Ioannes (ed.). *Corpus Scriptorum Muzarabicorum II*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

SIMON, Marcel. Sur les débuts du prosélytisme juif. In: CAQUOT, André & PHILONENKO, Marc (ed.). *Hommages à André Dupont-Sommer*. Paris: Adrien-Maisonneuve, p. 509-510, 1971.

SIVAN, Hagith. *Palestine in Late Antiquity*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 2008.

- SOTO RÁBANOS, José María (ed.). *Liber de concordantia legis Dei, de Juan de Valladolid*. Madrid: CSIC “Nueva Roma” 49, 2019.
- SOUSSEN, Claire. La nouvelle polémique juive au XIII^e siècle. In: MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José & TOLAN, John (ed.). *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 175-189, 2013.
- SOUSSEN, Claire. *La puereté en question. Exaltation y dévoiement d'un idéal entre juifs et chrétiens*. Madrid: Casa de Velázquez, 2020.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España...* parte II, t. III. Madrid, 1861.
- TOLAN, John. *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit et en convergence*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- TURKI, Abdel-Magid. La lettre du «Moine de France» à al-Muqtadir billtîh roi de Saragosse, et la réponse d'al-Bäyî, Zefaqh andalou. (Présentation, texte arabe, traduction). *Al-Andalus*, 31, p. 73-153, 1966.
- VALLEJO, Juan de. *Memorial de la vida de fray Francisco Jiménez de Cisneros*, ed. Antonio de la Torre y del Cerro, Madrid, 1913.
- VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac. Los estudios franciscanos medievales en España. In: DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio, GARCÍA TURZA, Francisco Javier & GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *I Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1995)*. Logroño, 1996.
- WOLF, Kenneth Baxter. The Earliest Spanish Christians Views of Islam. *Church History*, 55/3, p. 281-293, 1986.
- WOLF, Kenneth Baxter. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Las bendiciones como signo de identidad judía de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna

ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO¹
UNED (Madrid -España)

RESUMEN: En este artículo se estudian las bendiciones judías que eran pronunciadas de forma habitual por los judeoconversos castellanos, como se contiene en documentación inquisitorial de fines del siglo XV y principios del XVI. Esta práctica les reforzaba en su sentimiento de pertenencia a la comunidad de los hijos de Israel, y contribuía a remarcar una deseada alteridad respecto de los cristianos y el cristianismo. Al tiempo, eran una señal que permitía su fácil identificación como criptojudíos, lo que les ponía en peligro por las denuncias de que podían ser objeto.

Palabras clave: Bendiciones judías; judeoconversos castellanos; tránsito de la Edad Media a la Moderna.

ABSTRACT: This article studies the Jewish blessings that were commonly pronounced by Castilian *Conversos* as found in Inquisition records from the end of the fifteenth and beginning of the sixteenth centuries. This practice reinforced a sentiment of belonging to a community as children of Israel, and contributed to underscore a desired otherness with respect to Christians and Christianity. Furthermore, it became a marker which allowed Crypto-Jews to easily identify themselves as such, but had the disadvantage of endangering them as they became the object of accusations.

Keywords: Jewish Blessings; Castilian *Conversos*; Transition from the Middle Ages to the Early Modern Period.

¹ Catedrático de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Madrid. Investiga Minorías étnico religiosas en la España de la Edad Media, con particular atención a los judíos. Correo electrónico: ecantera@geo.uned.es

Introducción

Las fuentes documentales emanadas de los tribunales inquisitoriales en relación con el delito de judaísmo, principalmente los procesos criminales que fueron promovidos a lo largo de los dos últimos decenios del siglo XV y los primeros del XVI contra judeoconvertos acusados de judaizar, focalizan su atención, principalmente, en la observancia por parte de los acusados de los ritos y signos más externos de la religión judía, que eran interpretados por los inquisidores y por sus convecinos cristianos viejos como indicios, cuando no como señales inequívocas, de judaísmo.² Entre estos signos que delatarían el judaísmo de los judeoconvertos tienen una particular relevancia las distintas referencias relacionadas con la práctica de la oración, y más en concreto con las múltiples bendiciones que, en muy distintas circunstancias, pronuncian los judíos a lo largo del día. Así se pone claramente de manifiesto en un manual para inquisidores del siglo XVI que se conserva en la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid, en el que se hace un pormenorizado relato de los principales ritos y prácticas religiosas del judaísmo, que facilitarían a los inquisidores la tarea de identificar a judeoconvertos como criptojudíos;³ en éste manual se dedica también atención a las oraciones y bendiciones judías, y a él se hará referencia en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo.

45

El fundamento de la oración judía es la bendición (*beraká*), algo que nace de la convicción de que todo lo creado por Dios es bueno, por lo que hay que darle gracias; el agradecimiento a Dios se expresa mediante la bendición de las cosas creadas por Él. La *beraká* es una manifestación evidente de la antropología religiosa del judaísmo: el hombre reconoce, admira y alaba a Dios como Creador, Señor y origen de todas las criaturas y de todas las cosas, que son dones creados por Él. La *beraká* es fundamental en la vida religiosa judía, y la tradición recomienda bendecir a Dios por cada cosa y en todo momento. Todo es objeto de bendición para el judío (RODRÍGUEZ, 2002, p. 648).

Pero junto a la acción de gracias, y en íntima relación con ella, está la petición, mediante

² Para este trabajo se han revisado principalmente, aunque no de forma exclusiva, los procesos inquisitoriales promovidos contra los judeoconvertos de Ciudad Real que se conservan en la sección de Inquisición de Toledo del Archivo Histórico Nacional de Madrid, que fueron transcritos por BEINART, 1974-1985, así como varios de los volúmenes de la colección diplomática *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, que concibió e impulsó hace ya más de tres decenios el profesor Carlos Carrete Parrondo (CARRETE, 1985, 1986 y 1987).

³ Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), Inquisición, libro 1254, fols. 153-172 (transcrito en CANTERA, 1998, p. 213-233).

la que el judío piadoso ruega a Dios por sus necesidades y por sus infidelidades. El hombre alaba a Dios, pero también le suplica y agradece, lo que constituye los dos polos de la oración judía. La bendición o *beraká* ocupa un lugar absolutamente preeminente en la liturgia judía, de forma que constituye el fundamento sobre el que se construyen los tres elementos principales de la liturgia de la sinagoga: la *Shemá, Yisrael* (= Escucha, Israel),⁴ la *Tefila*⁵ y la *Miqrá Torá* o lectura de la Torá.

Además de en la liturgia de la sinagoga, la *beraká* ocupa también un lugar absolutamente central en la liturgia doméstica. No hay que perder de vista que la casa es considerada en el judaísmo como un santuario; en ella se pronuncian numerosas bendiciones a lo largo del día, y tienen lugar tres celebraciones familiares fundamentales en la religión judía: la comida diaria, el *shabat* y el *séder* o cena pascual, que llevan aparejadas las correspondientes bendiciones.

También los judeoconvertos criptojudíos pronunciaban de forma habitual múltiples bendiciones judías, al menos las más habituales, lo que les servía para reforzar su sentimiento de pertenencia a la comunidad del pueblo elegido de Dios. Por el contrario, la observancia de esta práctica sería utilizada en los procesos inquisitoriales como una prueba más del criptojudaísmo de los acusados.

46

Las bendiciones al levantarse y al acostarse

El ritmo del día del judío medieval iba acompañado de la oración, en la que las bendiciones ocupaban un destacado lugar. La primera obligación del día para un judío es

4 Esta oración comprende los principios fundamentales de la religión judía y afirma de forma indubitable la unicidad divina. Su origen se encuentra en la Torá (Dt 6, 4-9 y 11, 13-21, y Núm 15, 37-41), y constituye una parte importante de la oración matutina (*shaharit*) y vespertina (*maarib* o *arbit*) en la sinagoga. Según la *Misná*, consta de tres elementos básicos: unas bendiciones iniciales, una parte central de origen bíblico formada por tres textos y unas bendiciones finales. Por la mañana se rezan dos bendiciones iniciales y una final, y por la tarde dos bendiciones iniciales y dos finales.

5 Es la oración por excelencia del judaísmo, la más importante del culto diario de la sinagoga; es conocida también como *Amidá* (= de pie) o *Semoné Eshre* (= Dieciocho), o, simplemente, como la oración de las Dieciocho Bendiciones. Se recita de pie, mirando a Jerusalén. Al componerla constaba de dieciocho bendiciones breves concatenadas, pero en la tradición babilónica, que es la que se ha impuesto, se le añadió otra que divide la bendición decimocuarta en dos. Las tres primeras son alabanzas a Dios; las tres últimas son de acción de gracias; y las trece intermedias son peticiones de bienes espirituales, bienes materiales y bienes sociales. Una de ellas, la decimosegunda, es la *Birkat ha-minim* o bendición de los sectarios, en la que se pide el castigo de Dios para los que se separan de los caminos de la comunidad de Israel, los diversos tipos de herejes que niegan la fe de Israel, entre ellos los cristianos.

hacer la oración de la mañana (en hebreo, *tefilá sabarit*), que puede recitarse desde la aurora hasta la hora de tercia (9 de la mañana). En la liturgia de la sinagoga, la oración matutina se compone de varias secciones: las *Birkot ha-sabar* o bendiciones de la mañana; la *Pesué de-Zimrá*, textos bíblicos tomados principalmente de los Salmos; la *Shemá Yisrael* (= Escucha, Israel), precedida de dos bendiciones y seguida de otra bendición; la Oración de las Dieciocho Bendiciones; y el *Tabanún*⁶ (MAIER-SCHÄFER, 1996, p. 354).

El tratado *Berakot* de la *Misná* (60b) recoge quince bendiciones para acompañar el momento de levantarse, en las que se da gracias a Dios y se le pide ayuda y protección para el día que comienza. Aunque algunos judíos acudían a rezar la oración matutina a la sinagoga, la mayoría rezaba en sus casas, de forma individual. No obstante, y debido a que en la Edad Media algunos ya no sabían pronunciar la *Amidá* de memoria, su rezo se hacía en el servicio matutino de la sinagoga, en el que un lector recitaba las bendiciones, respondiendo los fieles a cada una de ellas con un “amén”. Al desconocimiento de esta oración por parte de algunos judíos hace referencia el manual para inquisidores ya citado cuando, tratando sobre la *Amidá* u Oración de las Dieciocho Bendiciones, dice que la rezaba siempre el rabí en la sinagoga, lo que servía para que los fieles cumplieran con el precepto de su recitación a diario:

47

E la razón porque la tornava el rrabí a desçir cada día a la horaçión de la mañana hera para cumplir por los que no la sabían desçir, porquellos tenían un derecho que desçía en su lengua: “seluco selada don que motho”, que en rromañçe quiere desçir: “El mensajero del onbre es como él mismo”. Y como el rrabí estuviere salariado por todos e se pagase de las bolsas de todos, cada uno le tenía por su mensajero propio (CANTERA, 1998, p. 223).

La documentación inquisitorial recoge abundantes referencias a judeoconvertos que rezaban de forma individual la oración matutina o *sabarit*, lo que era interpretado por los inquisidores como un signo de criptojudasmo. En el proceso seguido contra Pedro Bernal el Viejo, vecino de Molina de Aragón,⁷ testificó Andrés Martínez, vecino de Cubillejo de la Sierra, pequeña localidad muy próxima a Molina, quien declaró que haría unos veinte años (hacia 1476) fue a Torremocha, localidad también próxima a Molina, y posó en casa de Juan

⁶ Oración de súplica que consta de una confesión privada del pecado y de una recitación pública de un salmo penitencial (Sal 25, o Sal 6) y de diversos *piyyutim* o poesías litúrgicas de la sinagoga.

⁷ AHN, Inquisición, leg. 1930, nº 4.

Fernández, quien lo alojó en una habitación en la que dormía Pedro Bernal, a quien vio cómo *de noche rezaba una oración que dezýa: “Bendito sea el Dió que no me fizó puerco, bendito sea el Dió que no me fizó asno”*. Preguntado por los inquisidores cuántas veces le había visto rezar así, dijo que tres veces, porque dormía con él,

[...] e en las mañanas madrugava a coser, e este testigo se quedaba en la cama. E quando le oyó rezar la primera vez la dicha oración, las otras mañanas este testigo roncava e hazíe que dormía sobre aviso para oýr rezar al dicho Pero Bernal la dicha oración, segund dicho tiene. E que no se acuerda si sabadeava o no,⁸ porque quando lo susodicho pasava era escuro, antes que amanesçiese (CANTERA, 1985, p. 74).

Es significativo cómo el denunciante, probablemente cristiano viejo, sospechaba de las oraciones que pronunciaba Pedro Bernal, por lo que se hacía el dormido para tratar de averiguar qué era lo que rezaba.

Asimismo, en la documentación inquisitorial relativa a la familia de los Arias Dávila que fue reunida avanzado ya el siglo XVI, y en la que se recogen abundantes denuncias presentadas ante el Tribunal del Santo Oficio contra diversos miembros de esta importante familia de judeoconversos segovianos,⁹ se contiene la declaración que el día 3 de junio de 1489 hizo Juan de Segovia, en la que expuso que en cierta ocasión había oído decir en Roma a un judío que se llamaba Zaragoza, que se dirigía hacia Constantinopla,¹⁰ que un viernes por la mañana, muy poco antes de la salida del sol, había visto a Diego Arias, contador del rey Enrique IV, en unas casas suyas en Valdeprados¹¹ comenzar a cantar la *barahá* (= bendición),

⁸ Un análisis de las referencias que del vocablo *sabadear* se contienen en la documentación inquisitorial de fines del siglo XV y comienzos del XVI permite suponer que su significado sea el mismo, o muy parecido, al de *meldar*; ambos vocablos hacían referencia a la acción de rezar acompañada de los gestos típicamente judíos de alzar y bajar la cabeza y mover rítmicamente el cuerpo.

⁹ AHN, Inquisición, leg. 1.413. núm. 7 (transcrita por CARRETE, 1986).

¹⁰ A mediados del siglo XV, con ocasión del avance de los turcos otomanos en el Próximo Oriente frente a los bizantinos, se produjo un despertar mesiánico en toda la Diáspora judía; la caída de Constantinopla en poder de los turcos parecía anunciar la inminente derrota definitiva de la Cristiandad ante el avance imparable del Islam. Este resurgimiento del mesianismo popular se dejó sentir de forma muy especial entre los judíos y los judeoconversos hispanos, que interpretaban la coyuntura política internacional y los acontecimientos histórico-políticos de su tiempo con un sentido marcadamente escatológico, como señales de cambio que anunciaban el inminente comienzo de la era mesiánica. En este contexto, algunos judíos emigraron hacia Constantinopla y Tierra Santa (véase CANTERA, 2006).

¹¹ Pequeña localidad situada al sur de la provincia de Segovia, que pertenecía a los Arias Dávila, señores de Puñonrostro.

expresión que es muy probable que por extensión se refiera a la *saharit* u oración matutina (CARRETE, 1986, p. 71, parágrafo 120).

En otras ocasiones, en cambio, los criptojudíos rezaban la oración matutina de forma conjunta. Así, en la declaración que el día 8 de julio de 1490 hizo ante el tribunal de la Inquisición Yuçe Lumbroso, judío vecino de la localidad madrileña de Cobeña, se dice que yendo un día con Diego Arias camino de Ágreda, llegando de mañana cerca de Ayllón, le llamó Diego Arias y le dijo:

Ben acá, fijo de buen padre, y diremos “Baruque se amar¹², que es una oración que comienza “Bendito el que dixo: Sea el mundo y bendito Él”¹³, lo qual decía en ebrayco, que el rabí diçe en la sinoga cantada el sábado y los judíos cada día. Y diciéndola el dicho Diego Arias y este testigo cantando, el dicho Diego Arias no açertaba bien en el ebrayco y este testigo le preguntó al dicho Diego Arias que qué tiempo fue judío o que si sabía algo; y el dicho Diego Arias le dixo que sí sabía y que buen principio llegaba si no viniera esta revuelta de lo de fray Vicente¹⁴ (CARRETE, 1986, p. 93-94, parágrafo, 162).

49

Pero más interesante es la declaración que hizo el converso segoviano maestre Gerónimo quien, según denunció ante los inquisidores, un sábado que fue a la casa de Diego Arias había visto allí al médico maestre Pedro Çafatí y a un pariente de la mujer de Diego Arias llamado Rodrigo, quien tenía una sábana sobre la cabeza a modo de *tallit*,¹⁵ y rezaban en voz alta, en presencia de Diego Arias y de otros hombres que citó. Maestre Gerónimo afirmó que el judío Jacob Melamed le había informado que la oración que oyó pronunciar se trataba de una oración judía que en romance decía “*Bendicho el que dixo e fue el mundo: bendicho sea Él, bendicho sea su Nonbre*”.¹⁶ La denuncia de maestre Gerónimo parece confirmar que varios judeoconversos se reunían los sábados en la casa de Diego Arias para rezar de forma conjunta la oración matutina, a modo de sinagoga, a la que no podían acudir para no delatarse como

¹² *Baruk se-amar*, es decir “bendito el que dijo”.

¹³ Es la oración de la mañana o *tefilá saharit*, que comienza con la siguiente bendición: *Baruk se-amar we-hayah ha-olam, baruk hu*, etc. (“Bendito sea el que dijo y el mundo existió, bendito Él”, etc.).

¹⁴ Se refiere a las predicaciones de fray Vicente Ferrer en Segovia, a mediados del año 1411, que dieron lugar a un importante número de conversiones de judíos y mudéjares al cristianismo.

¹⁵ El tallit es un manto rectangular de oración, de color blanco y con unas franjas azules, y rematado en sus cuatro ángulos en unos flecos. Con él los judíos varones se cubren la cabeza y los hombros en la sinagoga durante el oficio matutino y para el rezo de las oraciones más solemnes.

¹⁶ AHN, Inquisición, leg. 1.413. núm. 7, fols. 17r-v. CARRETE, 1986, p. 50, parágrafo, 81.

criptojudíos.

La oración vespertina en la sinagoga (*maarib* o *arbit*) tiene su núcleo principal en la *Shemá, Yisrael* (= Escucha, Israel), que va encuadrada entre dos pares de bendiciones, dos antes y dos después, y por la Oración de las Dieciocho Bendiciones. La primera bendición antes de la *Shemá* es la que da nombre a la oración, que se inicia con las palabras *maarib arabim* (= que hace que caiga la tarde); y la segunda bendición después de la *Shemá*, llamada *Hashkihenu*, consiste en una rogativa por un buen descanso, siendo recitada también en privado, a modo de oración de la noche (MAIER- SCHÄFER, 1996, p. 253). En cualquier caso, las referencias a la oración de la noche en la documentación inquisitorial son mucho más escasas que las de la oración matutina, pues no se practicaba con la misma asiduidad. Como se indica en el manual de inquisidores al que antes se ha hecho referencia,

La razón por que en las vísperas ni en la noche no lo tornaban a desçir hera porque la oración de la mañana hera cada uno más obligado a la desçir que no la de la noche ni la de las bísperas¹⁷ (CANTERA, 1998, p. 223).

50

Las bendiciones de la mesa

La comida familiar es considerada en el judaísmo un acto propiamente religioso, por lo que está cargada de un profundo simbolismo y va acompañada de diversas bendiciones. La comida tiene como finalidad principal satisfacer una necesidad natural, por lo que antes y después de comer se da gracias a Dios, quien con su amor alimenta a sus criaturas (Sal 104, 14ss.).

La mesa para la comida evoca la mesa del altar, de donde su virtud como memorial, pues sirve como recuerdo del antiguo Templo de Jerusalén y como expresión de la esperanza mesiánica de su reconstrucción. Por este motivo, desde tiempos de los fariseos en las comidas familiares judías se observan algunas normas propias de los sacrificios en el Templo: el lavado ritual de las manos antes de la comida (*netilat yadaim*), la colocación de un recipiente con sal en la mesa, en recuerdo de que los sacerdotes salaban las víctimas (Lev 2, 13), y la cubrición

¹⁷ La oración de las vísperas, o *minhá*, se recitaba en la sinagoga poco antes del ocaso, a fin de que los fieles pudieran recitar inmediatamente la oración vespertina o *maarib*. El núcleo de la *minhá* es la Oración de las Dieciocho Bendiciones y el *Tabanún* conclusivo, no recitándose la *Shemá, Yisrael*.

o retirada de los cuchillos durante la acción de gracias posterior a la comida (RODRÍGUEZ CARMONA, p. 663-664).

Los judeoconversos judaizantes se esforzaban por conservar las prácticas rituales judías en relación con la mesa y la comida, lo que no solo les reforzaba en su sentimiento de afección al judaísmo, sino que también, muy importante, marcaba su alteridad en relación con sus correligionarios cristianos viejos. Son numerosas las referencias que se han conservado en documentación inquisitorial relativas al cumplimiento de estos ritos por parte de judeoconversos.

La bendición que se pronuncia inmediatamente antes de comer se conoce como *birkat ha-mosí*. Consiste en una bendición o acción de gracias que pronuncia quien preside la mesa antes de comenzar a comer, tomando una pequeña fracción de pan, que comía tras pronunciar la siguiente bendición: *Baruk Atá Adonai Elohenu Mélek ha-Olam ha-Mozí Léjem min ha-Aretz* (= “Bendito seas Tú, Eterno, Dios nuestro, rey del universo, que sacas el pan de la tierra”). Seguidamente reparte otros pequeños trozos de pan a los comensales, que repiten la bendición. Por extensión, se da también el nombre de *ha-mosí* al trozo de pan sobre el que se pronuncia la bendición. El manual de inquisidores al que se ha hecho referencia anteriormente se refiere a esta bendición de la siguiente forma:

51

En todos los días del año que los hebreos comían, todas las vezes que comían tomavan el pan e desçían una bendición sobrél teniendo en la mano, que en su lengua desçía: “Du tuchata Adonay, Elohenu, me fech ha olam hamoçi lequen mina e tez”, que en rromanze quiere desçir: “Bendito seas tú Señor, nuestro Dios, el que saca el pan de la tierra”. E dicha, partía un bocado e comíalo, e dava a cada uno de los que allí estaban otros sendos bocados, e comíanlos, e después comían lo que tenían. E a este bocado de pan llamaban “amoçi”, que en rromanze quiere decir “el que saca” (CANTERA, 1998, p. 225).

En el proceso inquisitorial promovido en 1484 contra Juan Díaz Doncel y su mujer Catalina González, vecinos de Ciudad Real,¹⁸ el procurador fiscal les acusa de que

[...] bendecían la mesa sobre que comían e zenavan con bendiciones e oraciones judaicas e con las solepnidades que los judíos las bendicen, teniendo en la mano taça o vaso de vino, e dicha la tal bendición bevían cada uno dellos un poco del tal vino

18 AHN, Inquisición de Toledo, leg. 143, nº 5, fol. 2r.

(BEINART, 1974-1985, I, p. 283).

En el proceso promovido en 1484-1485 contra Juan Díaz, trapero, alias Juan Dinela,¹⁹ vecino de Ciudad Real, testificó Juan de Valdecabras el Viejo, tintorero, vecino de la misma ciudad, quien declaró que

[...] sabe e vido que quando comía bendezían la mesa, deziendo: “Bendigamos a Dios que de lo Suyo comemos e de lo Suyo bebemos. Bendito sea Él y el Su Santo Nonbre” (BEINART, 1974-1985, I, p. 576).

52

Pero es más importante la bendición o acción de gracias que se pronuncia después de comer, la *birkat ha-mazón*, porque está prescrita en la Torá y tiene el carácter de memorial de la historia de Israel. Está compuesta por cuatro bendiciones: una bendición o acción de gracias por el alimento recibido (*birkat ha-Zan*), una bendición o acción de gracias por la tierra (*birkat ha-Aretz*), una bendición en la que se pide por la pronta reconstrucción de Jerusalén y del Templo y por la venida del Mesías (*birkat boné Ierushalaim*),²⁰ y una última bendición por la bondad divina (*birkat ha-Tov ve’Hametiv*), en la que se da gracias a Dios por su bondad y se le pide que siga prodigando esa bondad (GRINVALD, 2006, p. 153-154).

El manual de inquisidores antes citado se refiere a este rito de la siguiente forma:

La bendición de la mesa, aquellos llamaban “berahá”, que quiere decir “bendición”. Esta hacían en acabando de comer, que comenzava: “Ne bare eh scacalnu misilo utubo aynut”, que en rromanze quiere decir : “Bendigamos a Aquél que avemos comido de lo suyo e con su bien bibimos”. E los questavan presentes rrespondían: “Bendito sea Aquél que avemos comido de lo suyo e con su bien vivimos”. E si hera *sábado o día de Pascua* cobrían la mesa con otros manteles antes que la dixesen. E si tenían bino ponían una taza de bino en la mesa antes que la comenzasen, e quando la avían acabado de desçir desçían la bendición del vino, e bebía dello él y los que allí estaban sentados a la mesa (CANTERA, 1998, p. 224-225).

¹⁹ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 143, nº 4, fol. 4r.

²⁰ El texto de esta bendición es el siguiente: *Apiádate, Eterno, Dios nuestro, de Israel tu pueblo, de Jerusalén tu ciudad, del monte Sión sede de tu majestad, del reino de la Casa de David tu mesías, de la casa grande y sagrada dedicada a tu nombre (...) libranos pronto, Eterno, Dios nuestro, de todas nuestras ansias (...) reconstruye Jerusalén, ciudad santa, pronto en nuestros días*” (RODRÍGUEZ CARMONA, p. 664).

Es muy expresiva de la duplicidad de situaciones que se producían en las familias judeoconversas la declaración que hizo ante los inquisidores Juana Fernández la Brisela, vecina de Molina de Aragón, quien confesó que cuando era joven

[...] quando se levantava su padre de comer le dezía a este testigo y a otros sus hermanos le hazía decir el Pater Noster. Y que su madre, quando se acercaba allí al acabar de comer, les dezía: “Bendito Aquel que comemos de lo suyo, bendito Él, bendita su memoria, a por con siglo y syenpre” (CANTERA, 1985, p. 79).

La bendición del vino (*qiddúsh*)

Además de la importancia que tenía en la alimentación cotidiana de los judíos de época medieval, el vino era también un elemento imprescindible en la liturgia familiar judía, de forma que constituye un ingrediente básico en la celebración de la cena del *shabat*, así como en el ritual propio de algunas de las fiestas más importantes del calendario litúrgico judío, como el del *séder* de *Pésah*. Y por este motivo, el vino contaba con una bendición especial que, como se explicita en el tratado *Berakot* 6 de la *Misná*, consistía en pronunciar la bendición *Boré Perú ha-gáfen* (= “Que bendices el fruto de la vid”): *Baruk Atá Adonay Elohenú Mélek ha-Olam Boré Perú ha-Gáfen* (“Bendito seas Tú, Eterno, Dios nuestro, Soberano del universo, Creador del fruto de la vid”).

53

Con mucha frecuencia se hace referencia en documentación inquisitorial al vino de la *berahá*, es decir el vino bendecido, en relación con judeoconversos que lo bendecían ritualmente, y que por ello mismo eran identificados como judaizantes tanto por los inquisidores como por convecinos suyos. Pueden servir de ejemplo algunas testificaciones en procesos inquisitoriales que se incluyen seguidamente, en las que se explicita de forma muy gráfica el ritual, y a través de las que se constatan las sospechas que estas prácticas levantaban entre quienes las contemplaban, porque se pronunciaban palabras en hebreo, que no entendían, y porque estos mismos ritos los habían visto realizar a algunos judíos.

En el proceso promovido contra Pascual Bernal y su mujer Isabel Núñez, vecinos de Molina de Aragón,²¹ testificó Álvaro de Quiroz, vecino de Cubillejo de la Sierra, quien

21 AHN, Inquisición, leg. 1930, nº 9.

declaró que los sábados y los días de Pascua en la casa de los acusados cubrían la mesa con manteles limpios después de comer y antes de pronunciar la *berabá*. Entonces colocaban una taza de vino sobre la mesa, decían la bendición y a continuación pronunciaban la bendición del vino. Álvaro de Quiroz declaró que en cierta ocasión fue invitado a comer por Pascual Bernal, vecino de Molina,

[...] e que al fin fizo a este testigo beber delante. E después que este testigo ovo bevido, el dicho Pascual Bernal tomó una taça de vino en las manos e dizo sobrella *çiertas* palabras, las quales paresçieron a este testigo judiegas, porque este testigo no las entendía, e porque las avía visto decir a algunos judíos en su tierra. E después que ovo dicho las dichas palabras, bevió un poco del dicho vino, e dio a Ysabel *Núñez, su mujer, defunta, la qual bevió del dicho vino, e Juan Plazer, su yerno, e un rebaño de hijos e hijas pequeñitos que tenían. E, al fin, lo que sobró del dicho vino tornó el dicho Pascual Bernal a beberlo.* (CANTERA, 1985, p. 79-80).

54 En el proceso promovido en 1483-1484 contra Sancho de Ciudad y María Díaz, su mujer, vecinos de Ciudad Real,²² testificó fray Gómez Mexía, fraile de la orden de Santo Domingo, quien afirmó que haría unos diez o doce años había ido a casa de Sancho de Ciudad a negociar ciertos asuntos, y que vio cómo éste estaba sentado a la mesa ya habiendo acabado de comer,

[...] e vido que tomó una taça de vino e la bendixo e rezó sobre ella; e non sabe lo que dezía, salvo que ha visto fazerlo semejante a judíos, e dio de aquel vino a todos los que estaban a la mesa. (BEINART, 1974-1985, I, p. 22).

En el proceso contra Juan Falcón el Viejo, vecino de Ciudad Real (1484-1485),²³ Juana Ruiz, mujer de Juan Calero, vecina de Ciudad Real, declaró

[...] que vio que quando ponían la mesa el sábado e en otros días para comer, que ponían en ella un vaso grande de vino, e que desde se asentaban a comer, que el dicho Juan Falcón leya en un libro, e después dezía *çiertos* palabras callando sobre aquel vaso de vino e aspiraba sobre él con el resollo, y después que daba a beber a todos de aquel vino”. (BEINART, 1974-1985, I, p. 559).

22 AHN, Inquisición de Toledo, leg. 139, nº 11, fols. 10v-11r.

23 AHN, Inquisición de Toledo, leg. 146, nº 2, fol. 5v.

En la sentencia del proceso seguido en 1484 contra Juan Díaz Doncel y su mujer Catalina González, vecinos de Ciudad Real²⁴ se dice que los acusados

[...] bendecían la mesa con oraciones judaicas e en fin della, faziendo la baraha con baso o taça de vino, beviendo a sorvitos e diciendo palabras e dando a beber dello a todos los que estaban a la mesa. (BEINART. 1974-1985, I, p. 295).

Las bendiciones asociadas al *shabat*

La celebración del *shabat* lleva aparejadas ciertas bendiciones especiales que acompañan a los ritos propios de esta festividad, la más importante del judaísmo.²⁵

El viernes por la tarde, inmediatamente antes del comienzo del *shabat*, las mujeres encendían en la habitación o sala de la casa donde se cenaría dos velas o dos candiles de mecha y aceite para que ardieran durante toda la noche, hasta que se apagaran por sí mismas en la mañana del sábado, con el fin de honrar esta festividad y para disponer de fuego y luz, ya que los judíos tienen prohibido encender fuego los sábados. Esto hacía la madre de familia mientras el padre y los hijos varones mayores de trece años acudían a la sinagoga para recibir el sábado junto a la comunidad. 55

El encendido de las velas es, probablemente, la parte más importante del ritual doméstico preparatorio del *shabat*, y va acompañado de la pronunciación de algunas bendiciones. La mujer que va a encender las velas reza una oración en la que pide a Dios que bendiga a la familia y que aparte a sus miembros de todo mal y, una vez encendidas, pronuncia una bendición a Dios, que santifica a su pueblo con los mandamientos y que le ha ordenado encender las luces del sábado: *Baruk Atá Adonay Elohenu Mélej ha-Olam Asher Kideshanu veMitzvotav veTzivanu Lehadlik Ner shel Shabat* (= “Bendito seas Tú, Eterno, Dios nuestro, Soberano del universo, que nos has santificado con tus preceptos y nos has ordenado encender la luz del Shabat”) (GRINVALD, p. 187).²⁶

²⁴ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 143, nº 5, fols. 5v y fol. 8r.

²⁵ El *shabat* constituye una institución fundamental en el judaísmo; es de instauración divina y pertenece al culto antiguo, si bien fueron más tarde los escribas, fariseos y rabinos quienes le dieron el carácter propio con el que es conocida desde la Edad Media hasta la actualidad.

²⁶ La normativa referente al encendido de las velas del *shabat* se recoge en el Talmud (Shab 25b, 31^a) y en

Las bendiciones que se pronuncian sobre las velas son cortas y, por lo tanto, fáciles de memorizar, por lo que se han conservado en la tradición oral con pocos cambios a lo largo del tiempo, quedando algunas de ellas registradas en procesos inquisitoriales de los siglos XVI y XVII (GITLITZ, p. 295).

El encendido de las velas del *shabat* se practicaba de forma habitual en las casas de familias criptojudías, de forma que son abundantes las referencias a este rito en los procesos inquisitoriales promovidos contra judeoconvertos. Como señala David Gitlitz, la mayoría de las denuncias presentadas ante la Inquisición se limitan a enumerar en la lista de cargos el encendido de las velas del *shabat*, sin describir esta acción, lo que para este autor sería demostrativo de que era una costumbre bien conocida, incluso por los cristianos viejos (GITLITZ, p. 294). Era, además, una acción muy visible, con el peligro que ello conllevaba para los criptojudíos, que estaban expuestos a las miradas indiscretas de otros judeoconvertos o, incluso, de sus convecinos cristianos viejos. En el proceso promovido en 1521 contra Inés de la Higuera, mujer de Diego de Teva, vecina de Ciudad Real,²⁷ testificó Álvaro González de la Higuera afirmando que

[...] vio a las dichas su madre e hermanas, Marina de la Higuera e Ynés e Ysabel e María de la Higuera ençender los candiles los viernes en las noches e guardar los sábados, e que también que los vio ençender las otras noches; e que los viernes en las noches ge los veía quemar en el fuego e linpiarlos e ençenderlos *más temprano que las otras noches, y los ponían* ençendidos detrás de una puerta de un palacio, vaxo donde dormían (BEINART, 1974-1985, III, p. 601).

Sin embargo, las referencias a las bendiciones que acompañaban el encendido de las velas son más escasas en los procesos inquisitoriales de fines del siglo XV y de los primeros decenios del XVI y, además, suelen ser bastante genéricas, como la acusación que en 1491 fue lanzada contra María Álvarez, viuda de Diego Fernández de los Palacios, vecina de Soria, por parte de doña Vellida, judía viuda de Mosé Francés, que había sido vecina de Soria y que luego vivía en Fuentepinilla (Soria); doña Vellida testificó que María Álvarez *açendía candiles los viernes tarde e fazía su oración como judía quando los açendía* (CARRETE, 1985, p. 59, parágrafo 111).

el *Mishné Torá* de Maimónides (Yad., III, 1, v).

²⁷ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 157, nº 3, fol. 14r.

Cuando los varones regresaban a casa después de rezar el oficio vespertino en la sinagoga, y antes de empezar a cenar, tenía lugar otro rito fundamental, la bendición que se pronuncia sobre una copa de vino (*qiddúsh*): *Baruk Atá Adonay Elohenu Mélek ha-Olam Boré Perí ha-Gáfen* (“Bendito seas Tú, Eterno, Dios nuestro, Soberano del universo, Creador del fruto de la vid”). Es un rito antiguo, probablemente de tiempos de la Gran Asamblea (siglos V-III a.C.), mediante el que se da las gracias a Dios por el don del *shabat* y por el fruto de la vid. Consiste en bendecir y compartir una copa de vino, lo que generalmente hace el padre de familia, que es quien preside la cena, respondiendo los demás “amén” a cada una de las bendiciones; después de pronunciar las bendiciones, bebe un poco de vino y pasa la copa a los restantes comensales, que beben también un poco.

En otras ocasiones la documentación inquisitorial hace referencia a la oración conocida como *Nishmat Kol Hay*, que comienza así: *Kol hay tebarek et simká Adonay Elohenu* (“Todo viviente bendecirá tu nombre, Adonay, Dios nuestro”). Esta oración se recita en la liturgia matutina de la sinagoga los sábados y los días festivos. El texto supone una alabanza a Dios por sus muestras de benevolencia para con Israel. Los criptojudíos, que no podían acudir a la sinagoga para no delatarse como tales, se reunían el sábado por la mañana en casas particulares para orar. El 13 de febrero de 1486 rabí David Gómez, vecino de Segovia, llamado posteriormente de converso Bernardino de Cassasola, declaró que oyó decir a su suegro, el judío don Belloçid, que había visto muchas veces a Diego Arias decir en su casa una plegaria que los judíos dicen el sábado en la sinagoga; comenzaba esta plegaria del siguiente modo:

Veylufimy male sira cayan hul son ninivena *çahamegay*, etc.²⁸, que quiere decir “y aunque nuestras voces se finchessen de cantar como la mar y más las aguas de canaca como el ruydo de sus salias, etc.”. E que ansimismo deçía otro responso e oración que se llama “Mi omed collayd tobajed sin arnas”, que quiere decir “Ánima de todo vivo bendecirá a tu nombre”, y luego dize “bendecirá tu nombre, Adonay y nuestro Dió, etc”. Los cuales respuestas se dicen en días de sábado e pasquas, y en aquellos mesmos días los decía el dicho Diego Arias (CARRETE, 1986, p. 101-102, parágrafo 178).

Dos meses después, el 12 de abril de 1486, rabí David Gómez testificó que un día que estaba en Medina del Campo, hospedado en casa de Jacob Castellano, vecino de esa ciudad,

²⁸ Este texto pertenece a la oración de la *Nishmat Kol Hay*: *We-it.lu finu male sirah ka-ayam u-l sonénu rinnah ka-hamón gal.law*.

éste le había dicho que un día en una posada donde posaba Diego Arias, tenían puesta la mesa para Diego Arias y estaba con él un judío llamado don Çulema Abenxuxén. Y que Diego Arias cogió los manteles que estaban en la mesa y se los puso sobre la cabeza y el cuerpo a modo de *tallit*, se subió a un banco y

[...] comenzó a cantar un responso que el rabí canta en principio de la oración, que diçe: Mismad y cohay, etc.”, que quiere decir: “Alma de todo vivo bendecirá el tu Nombre, Adonay, nuestro Dio”, y que así fue diciendo fasta otro responso que dicen los judíos en voz, que se dize “Veylufimis”, que quiere decir “aunque nuestras voces se inchesen de cantar, etc, no abastaría para loar a Ti, Adonay, nuestro Dio”. E que así acabados de decir los dichos responsos, que dixo: “¡O! ¡o! judíos, no sabéis el bien que tenéis (CARRETE, 1986, p. 102, parágrafo 179).

De las testificaciones de diversos judíos ante el tribunal de la Inquisición, cabe suponer que Diego Arias debía conocer bien las oraciones y las bendiciones judías, y que las recitaba en hebreo con asiduidad. El 24 de mayo de 1487 don Judá Çaragoza declaró que yendo un día camino de Chinchón (Madrid) con Diego Arias, éste le dijo:

58

¿No sabes, don Judá? Quando yo era judío yba a la sinoga el día del sábado a decir la hararu estando la Torá fuera. Reçando en ella el rabí. Y es uso que los muchachos judíos suban a decir çiertas vendiçiones; e que él, como muchacho judío, subió y dixo vendiçiones cantadas. Y quiéroos las agora decir; las quales comenzó a decir cantadas a voçes, con muy buena graçia, como judío, e se olgaba mucho en lo decir (CARRETE, 1986, p. 115, parágrafo 219).

La festividad del sábado concluye con otra ceremonia, la *habdalá* (= despedida, separación), que simboliza la separación entre un día sagrado y un día profano, y que también va acompañada de ciertas bendiciones. Es un rito antiguo, que algunos autores remontan a los tiempos de la Gran Asamblea (siglos V-III a.C.); un rito doméstico que consiste, básicamente, en las cuatro *berakot* o bendiciones que pronuncia el padre de familia al concluir el sábado y los días festivos sobre una copa de vino (*Boré Perí ha-Gáfen*); sobre unas plantas aromáticas (*Boré Minei Besamim*: “Bendito seas Tú, Eterno, Dios nuestro, Soberano del universo, Creador de diversas clases de especias”) que se guardan en una cajita a modo de especiero (*besamim*), más o menos lujosamente decorada; sobre las velas encendidas (*Boré Meorei ha-Esh*: “Bendito seas Tú, Eterno, Dios nuestro, Soberano del Universo, Creador de

las luces del fuego”); la cuarta bendición es la de la *habdalá* propiamente dicha y simboliza la bendición de la separación entre lo sagrado y lo profano: “Bendito seas Tú, Eterno, Dios nuestro, Soberano del universo, que separas entre lo santo y lo profano, entre la luz y las tinieblas, entre Israel y las demás naciones y entre el séptimo día y los seis días de actividad. Bendito seas Tú, Eterno, que separas entre lo santo y lo profano”. Son textos breves, en los que se bendice a Dios por el fruto de la vid, por las hierbas aromáticas, por la luz del fuego y por distinguir lo sagrado de lo profano. Las bendiciones son introducidas por una oración compuesta por varios versículos bíblicos (GRINVALD, p. 215-216).

Gitlitz considera que después de 1492, y debido a la desaparición de los libros judíos de oraciones, en las ceremonias de los criptojudíos no se leía la Torá ni se recitaban plegarias largas que no pudieran ser recordadas de memoria, por lo que es muy posible que la observancia del *shabat* entre los criptojudíos se concentrara en la noche del viernes; todos los ritos se harían en la casa, y estarían reservados a la familia y al círculo de amigos más próximos (GITLITZ, p. 291-292). En esta línea, expresa su opinión de que la ceremonia de la *habdalá* no debió de ser practicada de forma habitual por los criptojudíos (GITLITZ, p. 308). No obstante, en el manual de inquisidores del Archivo Histórico Nacional al que se ha hecho referencia en varias ocasiones se ofrece una descripción bastante detallada de este rito, lo que, en mi opinión, permite suponer que pudiera ser practicado, si no de forma generalizada, al menos sí por algunas familias. La descripción que se hace es la siguiente:

59

Los sábados en la noche, quando salían de la sinagoga, los que presumían de buenos judíos e savían, en beniendo a sus casas, tomaban una taza de vino en la mano derecha e una caxete despeçies adoríferas en la siniestra, e poníanse en pie de cara de una candela e rrezavan una oraçión que llamaban hellos haddalá , que en rromanze quiere desçir «apartamento», dando graçias a Dios porque avían apartado el sávado, aquellos llamavan santo, de los días quotidianos. E desde que acababan esta oraçión, bendecía el bino aquél que la desçía e bevía dello quanto lo gustava. Yten deçía otra bendiçión e olía aquellas espeçias questavan en la caxa aquellos llamaban açebecamin , que en rromançe quiere desçir «árboles despeçias», e acá el bulgo lo llamaba «sultasab bades». Yten desçía otra bendiçión e alçaba una mano a la candela e mirábala; e después alzava la otra e haçía lo mesmo. Las bendiçiones heran dar graçias a Dios porque crió el fruto de la bid; la otra hera porque crió árboles odoríferos; la otra hera porque crió la luz e el fuego; la otra por el apartamento del sábado del cotidiano, como arriba se dijo. En esta oraçión rrogavan mucho por la venida del Mexías (CANTERA, 1998, p. 224).

La bendición de los niños por sus padres

Una bendición que está muy presente en la documentación inquisitorial es la que los padres pronunciaban sobre sus hijos (*birkat ha-banim*) Esta bendición servía a los inquisidores y a los cristianos viejos para identificar a los judaizantes, por cuanto en las bendiciones a sus hijos no hacían nunca el signo de la cruz, que es lo propio de las bendiciones cristianas.

La bendición que en la Edad Media los padres judíos y criptojudíos daban a sus hijos tenía su origen en la que el patriarca Jacob dio a sus nietos Manasés y Efraín, hijos de José, según se relata en el capítulo 48 del libro del Génesis al tratar sobre el testamento de Jacob. La bendición podía transmitirse también por la palabra, como en el caso de la bendición de Isaac a Jacob (Gn 27, 28-29) o por un regalo, como en la bendición de Jacob a Esaú (Gn 33, 11). Como se explicita en una compilación de costumbres judías elaborada para los inquisidores del tribunal de Valencia,²⁹ la bendición consistía, básicamente, en colocar la mano sobre la cabeza del niño, bajándola por la cara, sin santiguarle, después de que los hijos les hubieran besado la mano:

60

El poner de la mano encima de la cabeça bajándola por la cara abaxo sin santiguar, dice que significa la bendición que Jacob dio a Manassés y a Effrayn, nietos suyos, hijos de Joseph, nacidos en Egypto, quando les pusso las manos encima de la cabeça y les bendixo como está escripto al fin del Génesi en el testamento de Jacob (SANTA MARÍA, 1893, p. 184).

Son numerosas las referencias que sobre esta práctica se contienen en procesos inquisitoriales de fines del siglo XV y comienzos del XVI. Sirvan de ejemplo las que se recogen en el proceso que en los años 1511-1513 fue promovido contra María González, mujer de Pedro de Villarreal, mercader, vecina de Ciudad Real.³⁰ En el pliego de acusaciones del promotor fiscal se dice lo siguiente:

VI. Iten, que la dicha Mari González dava e dio muchas vezes la bendición a la manera judaica a *çiertas* personas, al tiempo que le besaban las manos, poniéndoles la mano estendida sobre la cabeça e baxándosela por la cara abaxo, como lo tenían por costumbre de hazer los judíos, por guarda de su porfía judaica, e no le hazía la

²⁹ AHN, Inquisición, leg. 799, fols. 133-135 y 138-142.

³⁰ AHN, Inquisición de Toledo, nº 154, nº 37, fols. 6v, 10v y 12r-v.

señal de la Cruz” (BEINART, 1974-1985, II, p. 248).

La acusada respondió a esta acusación reconociéndola íntegramente, en los siguientes términos:

VI. Al sexto capítulo dixo que es verdad que de cinco o seis años a esta parte a dado muchas vezes a sus hijos e a otros niños, debdos suyos y non debdos, la bendición a modo judaico, poniéndoles las manos sobre las cabeças e trayéndogela por la cara abaxo, syn les santiguar; e que lo hazía por *çerimonia* de la Ley de Moysén, porque asý ge lo avía mostrado la dicha su tía (Inés López, mujer de Fernando Bastardo, vecina de Ciudad Real); y que esto y todas las otras cosas que tiene dicho e confesado las hazía a escusa de su marido, porque sy lo syntiera la aporreara.

Fue preguntada que con qué yntençión hizo y cometió las cosas de heregía por ella confesadas; dixo que con yntençión que no creya en la Fe, y que tenía por mejor la *Ley de los judíos, creyendo se salvar en ella, porque asý fue ynpuesta y le fue dada a entender*” (BEINART, 1974-1985, II, p. 253).

En el curso de este mismo proceso se recoge un testimonio de la acusada María González en el que inculpa de los mismos hechos que a ella se achacaban a Juana Núñez, mujer de Juan de Teva, también vecina de Ciudad Real. Así, declaró María González que estando un día sentada con Juana Núñez, 61

[...] que acaesçía venir sus fijos de la dicha Juana Núñez de la escuela e veya este confesante cómo vesaban la mano a la dicha Juana Núñez, su madre, y ella les ponía la mano sobre la cabeça, trayéndogela por la cara abaxo sin los santiguar..., e que los fijos a quien la dicha Juana Núñez dava la vendición a modo judaico se llaman, el uno, Fernandico, que es de hedad de doze años, e el otro se llama Antonico, que será de treze años. *E que bio muchas vezes a la susodicha Juana Núñez dar la dicha vendición a los dichos sus fijos*” (BEINART, 1974-1985, II, p. 256).

Pero si María González reconocía que había bendecido a sus hijos al modo judaico, aunque asegurara que ya no lo hacía desde hacía quince años (BEINART, 1974-1985, II, p. 428), Juan de Teva y su mujer Juana Núñez lo negaban de forma tajante, asegurando que santiguaban a sus hijos. En el proceso que en el año 1513 fue promovido contra él,³¹ Juan de

31 AHN, Inquisición de Toledo, leg. 185, nº 3, fol. 8v.

Teva alegó lo siguiente:

Otrosy, niego aver dado ni dar la bendición a sus hijos a la manera judaica, antes sy alguna vez le besaban la mano, los santiguava con el signo de la cruz, como buen christiano” (BEINART, 1974-1985, III, p. 322).

Y lo mismo, o muy parecido, afirmaba Juana Núñez en el proceso seguido contra ella en 1512-1514:³²

[...] niego lo que en el quarto capítulo, porque yo no daría ni doy la tal bendición, antes, tenía por costumbre de santiguar mis hijos, sy alguna bez me besaban la mano, como católica christiana, que lo soy (BEINART, 1974-1985, II, p. 474),

aun cuando en una declaración posterior reconoció que tanto ella como su marido habían bendecido a sus hijos al modo judaico:

[...] el dicho Juan de Teba, su marido, ponía la mano sobre la cabeça de sus fijos sin los santiguar quando venían de la escuela, e les daba la vendición a modo judaico, como lo hazía esta confesante (BEINART, 1974-1985, II, p. 510).

Finalmente, es interesante la testificación que en el proceso contra otra María González, en este caso mujer de Alonso de Merlo, también vecina de Ciudad Real (1512-1513),³³ fue presentada por Catalina, una esclava negra de Pedro de Villarreal, mercader, vecino de Ciudad Real. Catalina declaró que había visto a la acusada bendecir al modo judaico a sus hijos, y que sabía que se trataba de un signo de herejía porque lo había oído decir así a los inquisidores. Según expuso, haría unos cuatro meses que fue un día a casa de Alfonso de Merlo, vecino de Ciudad Real, cuya mujer era prima de María González, ama de la testigo,

[...] e que bio este testigo cómo venían de la escuela dos fijos del dicho Alfonso de Merlo, el uno de hedad de diez años, que se llama Gonçalito, e el otro de hedad de siete años, que no sabe su nombre, e que besaron la mano a la dicha su madre,

32 AHN, Inquisición de Toledo, fol. 155, nº 1, fol. 7v.

33 AHN, Inquisición de Toledo, leg. 155, nº1, fol. 10v.

mujer del dicho Alfonso de Merlo, que cree que se llama María Gonçález, e que la susodicha, después que los dichos la besaron la mano, ge la puso sobre las cabeças e ge la traxo por el rostro abaxo syn los santiguar. E que a este testigo que le pareció que lo susodicho hera cosa de heregía, porque lo abía oýdo leer en las cosas de la Inquisición que se leyeron quando el señor inquisidor Mariana estaba en Çibdad Real” (BEINART, 1974-1985, II, p. 438).

Oración al salir de casa y al ponerse en viaje

Los judaizantes, como los judíos, pronunciaban una bendición o una invocación a la protección divina cada vez que salían o entraban en casa, sobre todo cuando era para ponerse en viaje. Esta oración se acompañaba, en el caso de los judíos, de un beso o de la acción de tocar con la mano derecha la *mezuzá*.³⁴ Aunque las casas de los criptojudíos no contaban con la *mezuzá*, pues sería un signo que delataría públicamente su judaísmo, sí que pronunciaban habitualmente una bendición al salir y regresar a casa.

En el proceso promovido en 1480 contra Gonzalo Ruiz, judeoconverso vecino de Teruel, se afirma que el acusado, haría unos treinta años, cuando salía de su casa se detenía un momento en el umbral, hacía tres inclinaciones de cabeza hacia la jamba de la puerta, se ponía las manos sobre el rostro y las alzaba a la frente (SÁNCHEZ MOYA, 1973, p. 112; GITLITZ, 2003, p. 402).

Por otra parte Juan de Salcedo, vecino de Soria, testificó *quel* año segundo que volvieron los judíos de Portugal (1494), la mujer de Juan García el Rico, cristiano nuevo que vivía en el arrabal de Soria, le decía cómo muchas veces,

[...] quando salía de casa e yva a misa, que en sacando el pie de la puerta dezía: “A ti, Dió de mi padre, me encomiendo, Dió de Abraham, Dió de Ysaque, Dió de Jacó, y en ti creo y en ti fío, que todo lo otro es nada y vanidad. E que quando venía de misa dezía otro tanto (CARRETE, 1985, p. 142, parágrafo 347).

³⁴ La *mezuzá* consiste en un pequeño trozo de pergamino en cuyo anverso están escritos dos pasajes del *Deuteronomio* (Deut. VI, 4-9, y XI, 13-21) en los que se exalta el poder absoluto de Dios, y en su reverso, en letras muy grandes, la palabra *Shaday* (= Todopoderoso), uno de los nombres bíblicos de Dios. Este pergamino se coloca enrollado en una cajita alargada, con una abertura que deja leer la palabra *Shaday*; la cajita se fija en la jamba derecha de la puerta principal de la casa, y era costumbre al salir o entrar en la casa besar la *mezuzá* o tocarla con la mano derecha, acompañando este gesto con una bendición o con una invocación a la protección divina.

Cuando un judío salía de viaje pronunciaba la *tefilá ha-dérej*, la oración del viajero, que incluye una petición de ayuda y protección a Dios, y concluye con una bendición: *Baruk Atá Adonay Shomea Tefilá* (“Bendito seas Tú, Eterno, que escuchas la oración”). Tras esta oración se recitaban algunos versículos en los que se hace referencia a que Dios cuida de todos los seres humanos en sus tribulaciones (GRINVALD, 2006, p. 177-178).

En la sentencia del proceso inquisitorial promovido contra Isabel Rodríguez, vecina de Molina de Aragón, se recoge que la acusada *quando sus fijos yvan camino les daba la benaya*,³⁵ *ques oración de judíos* (CANTERA, 1985, p. 75).

Por su parte, Garci Sánchez de las Cosillas, vecino de Cifuentes, fue acusado en 1490 de que no se ponía nunca en camino sin pronunciar la *levaya*, que los inquisidores identificaron con la bendición judía para los viajes (BLÁZQUEZ MIGUEL, 1986, p. 55; GITLITZ, 2003, p. 403).

A modo de conclusión

64

La documentación inquisitorial conservada pone en evidencia que los judeoconvertos judaizantes pronunciaban de forma habitual las mismas bendiciones que los judíos, en los momentos del día y en las circunstancias fijadas en la religión y en la tradición judía. Esta práctica devocional les reforzaba en su sentimiento de pertenencia a la comunidad de los hijos de Israel, y contribuía a remarcar una deseada alteridad respecto de los cristianos y el cristianismo. Por el contrario, al ser múltiples las bendiciones que pronunciaban a lo largo del día, y en muy diferentes circunstancias, en el interior de sus viviendas pero también en la calle, se convertían en una señal más que podía permitir su fácil identificación como criptojudíos, lo que les ponía en peligro por las denuncias de que podían ser objeto.

Por otra parte, todo parece indicar que, salvo en el caso de algunas personas concretas como el segoviano Diego Arias, que debía tener unos conocimientos bastante sólidos de las oraciones judías en hebreo, es probable que la mayor parte de los criptojudíos pronunciaran las bendiciones en castellano, pues sus conocimientos del hebreo debían de ser ya muy limitados.

³⁵ El término *benaya* no he conseguido localizarlo como acepción de bendición judía, pero en la documentación inquisitorial aparece asociado a la bendición que se daba a quienes emprendían un viaje; quizá sea una deformación de *berahá*, o alguna forma específica de denominar a esta bendición.

Algo que se agravaría a partir de 1492, desde el momento en el que no solo quedó prohibida la tenencia de libros religiosos judíos, sino que los judeoconversos ya no podían tampoco consultar sus dudas con judíos. Este desconocimiento del hebreo como lengua litúrgica no afectaría solo a la recitación de la *Amidá* u Oración de las Dieciocho Bendiciones, que muchos judíos no sabían ya tampoco rezar, por lo que en el oficio matutino de la sinagoga la recitaba el rabino por todos aquellos que no podían pronunciarla, sino que era algo que, probablemente, se hacía extensivo a las bendiciones más comunes que se pronunciaban a lo largo del día, al levantarse por la mañana, al salir de casa, al comer o al bendecir a los hijos.

En definitiva, la frecuente recitación de las bendiciones judías era una más de las prácticas y ritos religiosos que contribuían a reforzar la identidad de los criptojudíos como grupo socio-religioso propio y diferenciado en los tiempos de tránsito de la Edad Media a la Moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- BEINART, Haim, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 vols.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Madrid, Librería Anticuaria Jerez, 1986.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique, “Solemnidades, ritos y costumbres de los judaizantes de Molina de Aragón a fines de la Edad Media”, en *Actas del II Congreso Internacional “Encuentro de las Tres Culturas”*. Toledo. Ayuntamiento de Toledo, 1985, p. 59-88.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique, *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique, “La esperanza mesiánica en el judaísmo hispano medieval”, en *Estudios de Historia de España*, VIII (2006), p. 11-57.
- CARRETE PARRONDO, Carlos, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1985.
- CARRETE PARRONDO, Carlos, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae, III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1986.
- CARRETE PARRONDO, Carlos y FRAILE CONDE, Carolina, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. IV. Los judeoconversos de Almazán, 1501-1505. Origen familiar de los Lainez*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1987.
- GITLITZ, David M., *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Madrid: Junta de Castilla y León, 2003.
- GRINVALD, Rabí Zeev, *Las Puertas de la Ley*, Barcelona: Obelisco, 2006.
- MAIER, Johann - SCHÄFER, Peter, *Diccionario del Judaísmo*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *La religión judía. Historia y teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- SÁNCHEZ MOYA, Manuel – MONASTERIO ASPIRI, Jasone, “Los judaizantes turolenses del siglo XV”, *Sefarad*, 32 (1972), p. 105-140, 33 (1973), p. 111-143 y 325-356.
- SANTA MARÍA, Ramón, “Ritos y costumbres de los hebreos españoles”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 22 (1893), p. 181-188.

*Glosas latinas al corán árabe 384 BNF París, al
cod. arab. 7 de la BSB corán de Bellús y al MS. A-5-2
EEAG¹*

JOSÉ MARTÍNEZ GÁZQUEZ²

UAB-RABLB

RESUMO: Analisamos os três manuscritos do Alcorão árabe que apresentam glosas em latim entre os manuscritos conhecidos na cristandade latina dos séculos XIV-XVI. O manuscrito árabe 384 da BNF de Paris apresenta um grande corpus de glosas latinas, escritas com a ajuda da segunda tradução latina do Alcorão por Marcos de Toledo feita em 1210. O código árabe. 7 do BSB também é importante por seu conjunto abundante de glosas nas línguas latinas e românicas: as duas cópias conhecidas do Alcorão árabe com abundantes glosas em latim. Acrescentamos a eles as traduções latinas das primeiras 19 azoaras de ms. A-5-2 da Escola de Estudos Árabes de Granada,

Palavras-chave: Alcorão árabe. Glosas latinas.

RESUMEN: Analizamos los tres manuscritos del Corán árabe que presentan glosas en latín entre los manuscritos conocidos en la cristiandad latina de los siglos XIV-XVI. El manuscrito árabe 384 de la BNF de París presenta un gran corpus de glosas latinas, escritas con la ayuda de la segunda traducción latina del Corán de Marcos de Toledo realizada en 1210. El Cod. arab. 7 de la BSB es importante también por su abundante conjunto de glosas en latín y lenguas romances son los dos ejemplares conocidos del Corán árabe con abundantes glosas latinas. Añadimos a ellos las traducciones latinas de las 19 primeras azoaras del ms. A-5-2 de la Escuela de Estudios Árabes de Granada,

Palabras clave: Corán árabe. Glosas latinas.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco de los Proyectos FFI2015-63659-C2-1-P, MINECO-FEDER, UE y 2017 SGR 1787 en la Universidad Autónoma de Barcelona del que es Investigadora Principal la profa. Cándida Ferrero Hernández.

² Catedrático Emérito de la Universidad Autónoma de Barcelona. Dirige un equipo de investigación para estudiar la percepción del Islam en la sociedad cristiana medieval. Correo electrónico: Jose.Martinez@uab.cat

La primera traducción latina del Corán

Esta traducción latina en el año 1142/43 por Robert de Ketton a ruegos del Abad de Cluny, Pedro el Venerable,³ tuvo lugar en la Península Ibérica en una ciudad a orillas del Ebro, donde el Abad de Cluny encontró un equipo de traductores con Robert de Ketton al frente que traducía textos científicos para el obispo Miquel de Tarazona y tradujo el *Alchoran* y otras obras islámicas menores, el llamado *Corpus Islamolatinum*, que permitió un conocimiento más profundo del islam a los cristianos de la Europa latina. La traducción latina, *Alchoran*,⁴ permitió a Pedro el Venerable realizar la refutación del Corán y de Mahoma en su obra *Liber contra Sectam siue haeresim Saracenorum*, como había refutado al judaísmo en su tratado *Adversus judaeorum inveteratam duritiam* y con anterioridad a los herejes seguidores de Pedro de Bruys con su tratado *Contra Petrobrusianos hereticos*.

68

Esta primera traducción latina del Corán de Robert de Ketton tuvo gran difusión en los círculos eclesiásticos latinos ya que la incidencia de la guerra contra los musulmanes con las armas físicas quedaba potenciada también con las armas intelectuales que permitieran conocer mejor la religión que combatían. De ella se conservan veinticuatro ejemplares manuscritos. Ya desde el inicio de su difusión los lectores cristianos del Corán Latino dejaron en los márgenes de los manuscritos los comentarios e impresiones que les producía el texto que leían. En la primera traducción fue probablemente Pedro de Poitiers, secretario de Pedro el Venerable, quién escribió la amplia colección de glosas que acompaña a varios manuscritos con un carácter ideológico y de polémica y se asimilan a las obras de la *glosa ordinaria* de la Biblia, y a los textos jurídicos como el *Decretum Gratiani* como muestra el manuscrito 1162 de la BNF Paris Arsenal el más antiguo de los manuscritos conservados.⁵

Estas glosas sirvieron al Abad de Cluny para la composición de su tratado de refutación del Islam el *Liber contra sectam Sarracenorum*.

3 Pedro el Venerable escribe: *Contuli ergo me ad peritos linguae Arabicae, ex qua procedens mortiferum virus orbem plusquam dimidium infecit. Eis ad transferendum de lingua Arabica in Latinam perditum hominis originem, uitam, doctrinam, legemque ipsamque Alchoran uocatur tam prece quam precio persuasi*. “Así pues, me dirigí a peritos en la lengua árabe, a través de la que avanzando el virus mortífero infectó a más de medio mundo. y les persuadí para que tradujesen desde la lengua árabe a la latina el origen, la vida, la doctrina del perverso hombre y la ley misma, que se llama Alcorán tanto con la petición como con un extipendio”. *Liber contra Sectam siue haeresim Saracenorum*, KRITZECK, 1964, p. 229.

4 MARTÍNEZ GÁZQUEZ, -GONZÁLEZ MUÑOZ, 2021.

5 BURMAN, 2007, p. 60-87.

En el Prólogo el traductor Robert de Ketton muestra con detalle su viva preocupación por la necesidad de defender a la Iglesia frente al islam de la forma que, había sido defendida por los santos padres desde sus inicios frente a las múltiples deformaciones y ataques por parte de los herejes a la fe de Cristo y su santa doctrina.

Las obras traducidas, el *Corpus Islamolatinum*, componen el primer conjunto de textos que tuvieron los cristianos para un conocimiento directo del islam:

- a.- Summa totius heresis ac diabolice secte sarracenorum.
- b.- Epistula domini Petri abbatis ad dominum Bernardum Clare Vallis abbatem de translatione sua.
- c.- Fabulae sarracenorum Prologus. “Cum iubendi religio ...”
 - c1.-Chronica mendosa et ridicula sarracenorum.
 - c2.- Item <Liber> de generatione Mahumet et nutritura eius.
- d.- Doctrina: Item doctrina Mahumet, que apud sarracenos magnae auctoritatis est, ab eodem Hermanno translata.
- e.- Prephacio Roberti translatoris ad dominum Petrum Cluniacensem abbatem in libro legis Saracenorum quem Alchoran uocant, id est, collectionem preceptorum.
- f.- Lex ipsa: Alchoran latinus.
- g.- Epistula Petri Pictauensis ad Petrum Abbatem.
- h.- Liber contra sectam siue haeresim Sarracenorum (Petrus Venerabilis).
- i.- Apologia Al-Kindi. Incipit epistula sarraceni ad suam sectam christianum inuitantis.

La segunda traducción del Corán

En 1210 Marcos de Toledo, canónigo de la Catedral, realizó una segunda traducción latina del Corán a ruegos de Mauricio, canónigo de la Catedral, más tarde obispo de Burgos, para el Primado de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada⁶, dentro del proceso de preparación de la lucha contra los musulmanes que culmina en la Batalla de las Navas de Tolosa, ganada por los cristianos y que representa un gran avance de la Reconquista por parte de los cristianos. El interés de los círculos eclesiásticos por extender el conocimiento del Corán latino y las obras menores que le acompañaron durante los siglos XII-XVI fue verdaderamente importante y

⁶ PETRUS PONS, 2016.

se entendió en determinados ambientes como un arma más en la lucha por la erradicación de los musulmanes de la Península Ibérica, como demuestra el éxito de las varias traducciones latinas del Corán a lo largo de la Edad Media y Moderna y los varios conjuntos de glosas que escribieron los lectores.

Glosas latinas en Coranes árabes

También se originó un gran interés por el Corán árabe en círculos religiosos más restringidos y nos han llegado dos manuscritos del Corán árabe en los que lectores cristianos escribieron en sus márgenes abundantes reflexiones y comentarios en latín. Se trata en el primero de estos manuscritos del Corán del ms. árabe 384 de la BNF París con glosas latinas de Riccoldo de Montecroce (1243-1320), dominico de Florencia, que alcanzó un profundo conocimiento de la lengua árabe y del Corán y la cultura islámica por sus viajes y contactos con los musulmanes en Oriente y su larga estancia en Bagdad, como muestra en las obras *Liber peregrinationis*, *Ad Nationes orientales* y la refutación del Corán en el *Contra legem Sarracenorum*.⁷

El segundo Corán árabe con glosas en latín, castellano y catalán-valenciano, el Corán Cod. arab. 7 de la BSB, es una copia realizada en el ámbito de la comunidad musulmanamorisca de Bellús (Valencia) en 1518, en contacto directo con los cristianos tanto a lo largo de la Edad Media, como después en la Edad Moderna, hasta su expulsión de la Península el año 1609 por Decreto del Rey Felipe III.

En apéndice presentamos la traducción latina de los títulos de las 19 primeras Azoras del Corán árabe del ms. A-5-2 de la Escuela de Estudios Árabes de Granada,

Corán del ms. arabe 384 de la Biblioteque Nationale de France París. Glosas latinas de Riccoldo de Montecroce

El dominico Riccoldo de Montecroce (1243-1345) ingresó en la Orden de Santo Domingo en Santa María Novella de Florencia. En 1288 embarcó hacia Acre y en 1290 se establece en Bagdad donde entró en contacto con las Escuelas Coránicas de la ciudad

⁷ MERIGOUX, 1986, p. 1-142.

y pensó en realizar una traducción del Corán en latín. De regreso en Florencia hacia 1300 escribe su obra más importante, *Contra legem Sarracenorum*, que será la refutación del Corán que más ha influido en los autores cristianos posteriores.

Señala T. Burman que «parece claro que una fuente muy importante - tal vez la más importante - del *Contra legem Sarracenorum* fue un tratado anti islámico escrito en árabe entre 1110 y 1132 y traducido al latín antes de 1299 con el título *Liber denudationis*, que Riccoldo conocía muy bien y lo siguió frecuentemente cuando preparaba su tratado. De hecho, hay tantas influencias del anónimo *Liber denudationis* sobre el *Contra legem Sarracenorum* que es posible decir que Riccoldo, al escribir su tratado, en parte simplemente reescribía esa polémica obra de origen hispánico. Pero en sus investigaciones sobre el islam y mientras escribía el *Contra legem Sarracenorum*, Riccoldo empleó también la segunda traducción latina realizada en España: la traducción latina del Corán que Marcos de Toledo completó alrededor de 1212».

Con este texto Riccoldo de Montecroce redactó las glosas del ms. ar. 384 de la Biblioteca Nacional de Francia⁸, que emplearía después para la redacción de su tratado antiislámico. Dicho manuscrito árabe, presenta dos grupos diferentes de anotaciones escritas por dos manos distintas con letra de dos tamaños diferentes, de las que la autoría de las anotaciones marginales más numerosas y de menor tamaño, más de quinientos comentarios, se debe al dominico florentino Riccoldo de Montecroce.

71

De esta forma junto al *Liber denudationis* se sirvió del Corán árabe que pudo ser de su propiedad y del que dispuso Riccoldo para escribir en latín las glosas marginales que emplea en la redacción del *Contra legem Sarracenorum*, en las que transcribe de forma literal o parafraseando la traducción latina de Marcos de Toledo, junto a otras numerosas ocasiones en que recurre a su propia traducción directa del pasaje que está comentando, ya que en ocasiones “parece sentirse más capaz de entender y traducir el árabe del Corán por sí mismo”.⁹

En este importante conjunto de glosas se constatan muy variados tipos de dependencia de la traducción de Marcos de Toledo. Algunas son copia literal de la glosa a un pasaje coránico, en otras ocasiones se trata de paralelismos de contenido entre la traducción y el

⁸ MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 2011, p. 173-192.

⁹ BURMAN, T. E. 2011, p. 604-605.

texto de las glosas de excepcional importancia en la obra de Riccoldo.¹⁰

Conviene resaltar también los temas que atraen la atención de Riccoldo para la redacción de sus glosas. En general comenta temas bíblicos comunes con el Corán y más especialmente evangélicos que permiten resaltar una orientación polémica en su trabajo. Así se relacionan también con figuras bíblicas como Adán, Abraham, o Moisés y de forma particular analiza la figura de Cristo o la de la Virgen. En ocasiones da a conocer sus puntos de vista personales sobre lo que le interesa especialmente, como lo que a su entender eran contradicciones internas del Corán en puntos concretos referidos a las prácticas y creencias musulmanas que subraya en sus glosas de los márgenes del Corán.¹¹

Corán del ms. Bayerische Staatsbibliothek-Hss Cod. arab. 7 (Corán de Bellús). Glosas latinas anónimas

Un segundo «*Corpus*» de glosas latinas al texto de un Corán árabe se encuentra en el manuscrito HSB-Hss Cod. arab. 7 (Corán de Bellús), de un autor desconocido.¹² Se puede pensar que el glosador fuese un eclesiástico del entorno valenciano de Juan Andrés por el contenido de las glosas que reflejan un buen conocimiento de las Sagradas Escrituras. y por la lengua empleada en la mayor parte de ellas, la lengua latina. Esta circunstancia permite a H. Bobzin considerar que se trata de un documento esencial para conocer la forma en que se llevó a cabo el estudio del Corán y del islam en la España de los inicios del siglo XVI¹³ y se puede subrayar el hecho de que este manuscrito comparta la importancia de presentar glosas latinas al texto árabe del Corán, con el ms. árabe París 384 de la BNF, con las glosas autógrafas de Riccoldo de Montecroce.

X. Casassas ha subrayado la excepcionalidad de las vicisitudes de este manuscrito que en menos de cuarenta años que transcurren desde que concluyó su redacción en Bellús en

10 BURMAN, T. E. 2007, p. 93-109.

11 MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J- DEROCHÉ, F. 2011, p. 1042. PETRUS PONS, N. 2016, p. 118-120 escribe “las glosas prestan especial atención a la figura de Cristo y María y los principales personajes bíblicos del Antiguo Testamento. También a resaltar las diferencias de interpretación de verdades de fe, como la Trinidad, la divinidad de Cristo o la Crucifixión”.

12 CASASSAS CANALS, X. 2015, p. 157-158 y nota 4. En ellas presenta brevemente las vicisitudes de la historia del manuscrito hasta llegar a la Staatsbibliothek de Múnich,

13 BOBZIN H. 2008, p. 302-303.

1518 hasta su adquisición por el estudioso alemán Widmanstetter que pudo comprarlo en Roma hacia 1532 en su estancia en la ciudad cuando cursaba estudios de árabe en Roma con Egidio de Viterbo y traspasarlo a la Biblioteca de Múnich en 1558 haya podido ser objeto de interés y estudio de tantos personajes interesados en el conocimiento de la lengua árabe y del Alcorán.¹⁴

El texto del Corán árabe de Bellús presenta un importante conjunto de glosas latinas anónimas en los márgenes,¹⁵ acompañado también de glosas escritas en lengua romance, castellano y catalán, especialmente en el cuerpo del texto, en el que las glosas interlineales son numerosas y representan la traducción de una parte significativa del texto coránico.

Este manuscrito es importante también por ser probablemente una de las últimas copias del Corán árabe que debieron realizar los musulmanes en la Península antes de que fueran obligados a la conversión y a la postre convertidos a la fuerza al cristianismo a partir del año 1525. Pero la característica más extraordinaria y singular de esta copia del Corán y que le otorga un valor especial es el hecho de que en ella se incluyan un gran número de glosas, comentarios y traducciones en latín, castellano y catalán.

73

H. Bobzin considera que se trata de un documento esencial para conocer la forma en que se llevó a cabo el estudio del Corán y del islam en la España de los inicios del siglo XVI. En un breve «Exkurs: Cod. Arab. Monac: 7» subraya que el colofón del manuscrito indica su lugar de proveniencia, la localidad de Bellús, cercana a Játiva, Valencia. que se trata de una copia del Corán acabada de escribir en el mes de mayo del año 1518 (*yumāda al-ajir* del año 924 de la hégira) y la presencia de algunas glosas sobre los comentaristas islámicos del Corán mencionados en las glosas latinas.¹⁶ Subraya por otra parte las menciones al libro llamado “Acear”¹⁷ y a algunos autores musulmanes. Permite también pensar en la presencia de personajes del entorno de influencia del obispo de Barcelona Martín García.¹⁸

Casassas resalta también «tres aspectos que otorgan a este manuscrito un carácter

¹⁴ CASASSAS CANALS, X. 2015, p. 158.

¹⁵ Solo conocemos al autor de tres glosas escritas en las páginas iniciales por el orientalista alemán Johann Albrecht von Widmanstetter (1506-57).

¹⁶ CASASSAS CANALS, X. 2020, (en prensa)

¹⁷ BOBZIN H. 2008, p. 344-346.

¹⁸ Cfr. la introducción de la tesis doctoral de Manuel Montoza sobre los Sermones de Martín García. <https://ddd.uab.cat/record/201257>

único:

a) Se trata de una de las últimas copias completas del Alcorán realizadas por los mudéjares valencianos. Su fecha final, el año 1518, lo convierte en el Alcorán mudéjar más tardío.

b) Los comentarios y traducciones trilingües hablan de su uso como obra de estudio de la lengua árabe, del Alcorán y del islam por parte de predicadores, teólogos y humanistas, tanto españoles como europeos. Se trata de una fuente esencial para comprender el proceso y método de estudio de la lengua árabe y del Alcorán por parte de los intelectuales (teólogos y polemistas) cristianos a principios del siglo XVI.

c) El periplo geográfico del manuscrito que, acabado de copiar en Bellús en el año 1518, terminó formando parte - en el año 1558 - de la colección de manuscritos a partir de los que se constituyó el corpus inicial de la biblioteca de palacio de Múnich». ¹⁹

74 Todo el conjunto de las glosas latinas en los márgenes del manuscrito y en menor cuantía e importancia las escritas entre líneas han sido realizadas con caracteres bien diferenciados desde los folios iniciales hasta el folio 192r, a partir del cual desaparecen las glosas latinas y las glosas existentes continúan escritas en catalán-valenciano hasta el final.

Creemos que la caligrafía de todas las glosas, marginales e interlineales, pertenece a la misma persona, tratándose de un único glosador cuyo *ductus* de la escritura es el mismo en todos los casos, si bien escribe con letra de mayor tamaño las glosas latinas hasta el folio 192r y de menor tamaño el resto.

En estas glosas hay abundantes menciones a Cristo, María, Adán y Eva, Abraham, Moisés, el Antiguo Testamento, el Evangelio, el Corán y Mahoma. Forman un *corpus* de glosas bien diferenciadas del resto por su posición en los márgenes del manuscrito, por estar escritas en un latín culto, por el tipo de letra, y por la calidad de los comentarios que hacen pensar que el glosador es un eclesiástico, buen conocedor de los textos bíblicos que aduce y subraya, e igualmente conocedor del Corán árabe original y de obras de exégesis musulmana como el *tafsīr* de Ibn Aṭīyya (+ 1147).

También menciona otras obras de la tradición islámica, como el libro del *Acear*, una biografía del profeta Mahoma, como la escrita por Ibn Ishāq (i. VII) (fol. 21r), la Sunna,

19 CASASSAS CANALS, X. p. 159 y ss.

el *liber Çune*, «libro de los dichos y hechos de Mahoma» o «Hadiz», recopilados por Abū al-Ḥusain Muslim (i. IX) (fol. 27r.) que menciona y refuta. En sus glosas con frecuencia alude también a la glosa *Suphime passum* y de forma genérica otras glosas que introduce con la fórmula *dicit glosa quod*.

Contenido de las glosas

Las glosas están escritas por un buen conocedor de los textos bíblicos, Antiguo y Nuevo Testamento, que aporta para rebatir muchas de las afirmaciones del Corán:

fol. 3r) Adán y Eva en el Paraíso

2: 35-36 (m. d.) Hic dicunt doctores Agarenorum quod Adam et Eua quando peccarunt erant in paradiso celesti et non terrestri, sed hoc est falsum, ut patet Genesis 2º, ubi dicitur *fluuius egrediebatur et cetera* ripam uide ibi. Et dicunt isti quod Adam, Eua, serpens et demon fuerunt egesti de paradisi celesti et non terrestri, sed mentiuntur.

75

Genesis 2 10 Et fluuius egrediebatur ex Eden ad irrigandum paradysum, qui inde dividitur in quattuor capita. ... 15 Tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso Eden, ut operaretur et custodiret illum.

fol. 4r) Moisés golpea la roca.

Genesis 2, 60 (m. i.) Dicit glosa quod Moyses percussit petram quam secum aferebat quam tulerat ex monte Sinai, sed hoc non est uerum, nam *in Raphidim* antequam sunt ad montem Sinay *percussit petram ut habetur Exodi 17 et Numeri 33*.

Exodus 17, 6 En ego stabo coram te ibi super petram Horeb; percutiesque petram, et exibat ex ea aqua, ut bibat populus.

Numeri 33, 14 Egressique de Alus in Raphidim fixere tentoria, ubi populo defuit aqua ad bibendum.

fol. 54r) Dios da las tablas de la ley a Moisés

7: 145-148 (m. i.) Dicit glosa Suphime passum Deum dedisse Moysi precepta et declaracionem omnium rerum, sed confractis tabulis Deus abstulit et eleuauit ab illis illam decla[ro]racionem et remanserunt Moysi et Judeis precepta, sed non est uerum, nam primis fractis dedit Deus Moysi totum illud quod in primis dederat in secundis, scilicet, precepta dicta. Unde Exodus 34 dixit Dominus ad Moysem *precide [precide] tibi duas tabulas lapideas, instar primarum et scribam super eas uerba que habuerunt tabule quas fregisti*. Et Deuteronomium X. Scripsit in tabulis: Iura id quod prius scripserat uerba dicta que locutus est Dominus ad uos in monte de medio ignis; de primis tabulis habetur Exodus 32, de dictis preceptis informa Exodus 20. Aliqui istorum dicunt quod tabule erant lignee, sed menciuntur.

Exodus 34 1 Dixitque Dominus ad Moysen: “Praecide tibi duas tabulas lapideas instar priorum, et scribam super eas uerba, quae habuerunt tabulae, quas fregisti”.

Deuteronomium 10 Ego autem steti in monte sicut prius quadraginta diebus ac noctibus, exaudivitque me Dominus etiam hac vice et te perdere noluit. 11 Dixitque mihi: “Surge, vade et praecede populum, ut ingrediatur et possideat terram, quam iuravi patribus eorum, ut traderem eis”.

Exodus 32 19 Cumque appropinquasset ad castra, uidit vitulum et choros; iratusque valde proiecit de manu tabulas et confregit eas ad radices montis.

Exodus 20 1 Locutusque est Deus cunctos sermones hos: 2 “Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti, de domo seruitutis. 3 Non habebis deos alienos coram me”.

fol. 70v). Presentación de Jesús en el bautismo del Jordan.

10: 67-69 (m. d.) Queris, o barbare, probacionem, mittam te ad Sacrum Euangelium, ibique audies uocem Patris dicentis: «*Hic est filius meus dilectus, et cetera. Tu es Cristus filius dei uiuus*».

Matei 17 5 “Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui; ipsum audite”.

Matei 16 16 Respondens Simon Petrus dixit: “Tu es Christus, Filius Dei uivi”.

Contradicciones entre el Corán y la Sagrada Escritura.

Algunas glosas y los textos bíblicos mencionados en ellas nos permiten tener en cuenta pasajes contradictorios de su contenido y aspectos concretos que merecen la atención del glosador y le impulsan a hacer su comentario:

fol. 10r) Contradicción entre la Biblia y el Corán sobre Isaac e Ismael en el sacrificio que ofrecía Abraham a Dios.

2: 196 (m. i.) Dicit glosa quod in isto loco in Meca uoluit Abraam inmolare filium suum et quod iste filius quem inmolare uoluit non fuit Isaac, sed Ismael. sed contrarium dicit Sacra Scriptura.

Genesis 22 2 Ait: “Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac et vade in terram Moria; atque offer eum ibi in holocaustum super unum montium, quem monstraveró tibi”.

fol. 14r) Duda de Abraham sobre el poder divino en el Corán y el Génesis.

2: 260 (m.i.) Hoc falsum est. Numquam enim Abraham in corde suo de diuina potencia aliquid dubitauit. Et dicit hic glosa quod obtulit Deo unum pauonem, unum gallum, columbam et coruum, quos per partes diuisos uocauit ueneruntque ad eum, sed uide aliter *Genesis* 15.

Genesis 15 Respondens Dominus: “Sume, inquit, mihi vitulam triennem et capram trimam et arietem annorum trium, turturem quoque et columbam”.

Las traducciones latinas de los títulos de las 19 primeras azoaras del Corán árabe del ms. A-5-2 de la EEAG

De menor importancia, aunque no menos interesantes es la traducción al latín de los títulos de las 19 primeras azoaras del Corán árabe del ms. A-5-2 de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, realizadas probablemente en Algeciras en 1599.²⁰

²⁰ Mss. 58 *Al-Qur'an* de la Escuela de Estudios Árabes de Granada. *Manuscritos Árabes*, 2007, p. 102. Agradezco muy cordialmente al prof. J. P. Arias Torres la información referente a las traducciones latinas de este

Liber 1us (primus) Alkorani Continet Azoaras. V. 1v
Apertio Libri seu Mater Alhamduley 1v
1 Azoara De Vaca L. 1 Alchorani 1v
Azoara 2ª De Familia Amrani Ioachimo Patre B. Mª V. (Beata Maria Virgo) 37r
Azoara 3 De Feminis 6r
Azoara 4 De la mesa 77r
Azoara 5 De pecoribus brutisque animantibus 94r
Liber S(ecund)us Alkorani complectitur Azoras XII 111v
De Azoara De Iona Propheta 152 r
Azoara De Hud Propheta Arabum 162r
Azoara De Josepho filio Iacobi 172v
78 *Azoara De Tonitru 182v*
Azoara De Abrahamo Patriarcha 187v
Azoara 9 De Ahigera 192r
Azoara 10 De Apibus 196v
Azoara 11 Filii Israel De translatione Mahumedis 207v
Azoara 12 De spelunca et dormientibus 217r

En definitiva, se trata de poner de relieve el interés que mantuvieron las élites religiosas cristianas por alcanzar los medios necesarios para conocer el islam y para hacerle frente, refutarlo y demostrar la falsedad e impostura de Mahoma y su religión, inspirada por el Diablo. A su entender, Mahoma había hecho un inmenso mal a la Iglesia, expulsándola de todo el Oriente, el Norte de África hasta Hispania al extenderse por esos territorios. Por ello se realza la importancia de conocer el islam y poder combatirlo desde el conocimiento

directo de su doctrina. Con esta intención Pedro el venerable es el primero que recurre a la traducción al latín de las obras islámicas para rebatir la doctrina y la obra de Mahoma, como habían hecho en la historia de la Iglesia los Santos Padres con las herejías desde el inicio del cristianismo.

Más tarde estos conocimientos se amplían por parte de los religiosos cristianos. En un caso viajan a Oriente y, aprendiendo el árabe, mantienen contacto directo con los pueblos musulmanes y pueden refutar el islam, conociendo en la propia lengua árabe las fuentes originales de la vida y obra de Mahoma. Es el Caso de Riccoldo de Montecroce que viajó a Oriente, vivió largos años en Bagdad y allí conoció directamente las escuelas coránicas musulmanas. Con este bagaje escribe sus glosas al Corán árabe con la particularidad de ayudarse en esta tarea del texto de la segunda traducción del Corán realizada por Marcos de Toledo.

En el segundo caso, el Corán de Bellús, el glosador, probablemente un clérigo conocedor del árabe y el islam en el ambiente de contacto con mudéjares-moriscos del reino de Valencia, escribe en un ejemplar árabe del Corán, amplios comentarios en los márgenes del manuscrito y traduce el texto en anotaciones interlineales, con un gran conocimiento de la tradición islámica de estudio del Corán, que le sirve para contraponer y realzar la excelencia del cristianismo y sus fuentes frente al islam y su tradición.

79

BIBLIOGRAFÍA

- BURMAN, T. E., *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*. Leiden, 1994, p. 240-324.
- BURMAN, T. E., 2007: How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an, In: Jan Ziokowski (ed.), *Dante Studies*, 125, p. 93-109, 2015..
- BURMAN, T. E., 2011: Riccoldo da Monte di Croce y las traducciones latinas del árabe realizadas en España. In: *ESTUDIOS DE LATÍN MEDIEVAL HISPÁNICO. ACTAS DEL V CONGRESO INTERNACIONAL DE LATÍN MEDIEVAL HISPÁNICO*. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J.; DE LA CRUZ PALMA, O.; FERRERO HERNÁNDEZ, C. (eds.), Barcelona, 7 -10 de septiembre de 2009. Firenze, p. 601-608.
- Catalogue général des manuscrits latins*. Bibliothèque Nationale, Paris, Tome V (3278 a 3535), p. 339-341, 1966:
- 80 CASASSAS CANALS, X., La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XII-XVI (Una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbundislámico). In: Benlabbah, Fatiha-Chalkha, Achouak (coord.) *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos, p. 368-396, 2010.
- CASASSAS CANALS, X.. El Alcorán de Bellús: un alcorán mudéjar de principios del siglo XVI con traducciones y comentarios en catalán, castellano y latín. *Alhadra. Revista de la cultura andalusi*, 1, p 155-177, 2015.
- CASASSAS CANALS, X.. - MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., Scholia Latina, Arabica et in uulgari lingua ad Alphurcanum Mohamedis HSB-Hss Cod.arab. 7 (Corán de Bellús). *Medieval Encounters* (en prensa).
- GLEI, REINHOLD, *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam*, Corpus Islamo-Christianum (CISC), Series Latina, I, CIS-Verlag, Altenberger, 1985.
- KRITZECK, J., *Peter the Venerable and Islam*. Princeton U.P. Princeton, New Jersey, 1964.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. - GONZÁLEZ MUÑOZ, F., *Lex sarracenorum, quam Alchoran uocant, a Roberto Ketenense translata*. Estudio y edición crítica. Nueva Roma.

CSIC. Madrid 2021.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. - DEROCHE, F. Lire et traduire le Coran au Moyen Âge.

Les glosses latines du manuscrit arabe 384 de la BNF, *Académie des Inscriptions et Lettres.*

CRAI, Comptes rendus des séances de l'année, p. 1021-1040, 2010, III (Juillet-Octobre).

<http://www.aibl.fr/seances-et-manifestations/les-seances-du-vendredi/seances-2010/juillet-2010/article/seance-du-2-juillet-2010?lang=fr>

MERIGOUX, J. M. L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e

siècle, suivi de l'édition du «Contra legem saracenorum». *Memorie Domenicane*, XVII, p.

0-142, 1986. <http://www.e-theca.net/emiliopanella/Ricoldo2/cls000.htm>

PETRUS PONS, N.. *Alchoranus latinus quem transtulit Marcus canonicus Toletanus*. Estudio

y Edición crítica Nueva Roma. CSIC. Madrid, 2016.

Os mouros vistos por cronistas peninsulares do século XV: Pero Carrillo de Huete e Lope de Barrientos e Gomes Eanes de Zurara

JULIETA ARAÚJO¹

Universidade de Lisboa

RESUMO: Olhar para o século XV peninsular pode criar a ilusão de que a geografia política correspondia às divisões dos reinos separados pelos credos religiosos, mas esta aparência é uma forma simplista de abordar esta temática. Um olhar mais atento revela que a teia política e diplomática é cheia de nuances, muito mais complexo do que aparenta e onde reinos cristãos podem se guerrear enquanto têm tréguas com o reino muçulmano de Granada. O longo convívio de séculos entre religiões trouxe guerra, mas também paz e destes tempos ficaram vários testemunhos de cronistas, de que vamos estudar três: Pero Carrillo de Huete, Frei Lope de Barrientos e Gomes Eanes de Zurara.

Palavras-chave: Idade Média, Península Ibérica, Cronistas

ABSTRACT: Looking at the XV century in the Iberian Peninsula in a simplistic way can separate the kingdoms in presence by the different religions. But a closer look reveals that the political and diplomatic web is full of nuances, much more complex than it appears and where Christian kingdoms are at war while having truce with the Muslim kingdom of Granada. The long coexistence of centuries between religions has brought war, but also peace and from these times there are several testimonies by chroniclers, of which we will study three: Pero Carrillo de Huete, Friar Lope de Barrientos and Gomes Eanes de Zurara.

Keywords: Middle Ages, Iberian Peninsula, Chroniclers

¹ Docente do Departamento de História e Investigadora do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Especialista em Idade Média Peninsular e História dos Descobrimentos e Expansão. JMAraujo@letras.ulisboa.pt

Autores, obras e época

A Península Ibérica no século XV era palco de conflitos entre os vários reinos, fossem cristãos ou muçulmanos. Deles ficaram vários testemunhos, visão dos acontecimentos da época dada pelos vários cronistas que completam as informações obtidas através da documentação oficial.

São esses olhares que vamos analisar neste trabalho, procurando ver até que ponto a diferença religiosa interfere na descrição dos acontecimentos. Os cronistas tentam manter-se isentos na sua descrição dos acontecimentos ou não?

Procurámos três autores coevos e que se complementam e optámos por escolher dois castelhanos e um português, Pero Carrillo de Huete, autor da “Crónica del Halconero”, Frei Lope de Barrientos, autor da “Refundición de la Crónica del Halconero” e Gomes Eanes de Zurara na sua obra “Crónica do Conde D. Duarte de Meneses”.² Escolhemos, dos muitíssimos capítulos que cada um deles dedica à guerra com os mouros, um ou outro, que mostrassem o seu olhar sobre o adversário. Temos consciência dos limites desta amostragem pois não reflete todas as observações que estes autores fazem sobre os mouros.

83

Cada autor tem um estilo de escrita próprio, uns mais adornado, outros mais directo. A obra de Pero Carrillo de Huete, que tem uma visão mais directa, por seu lado o Bispo Lope de Barrientos que vai utilizar a obra de Huete e lhe vai acrescentar vários tipos de informação principalmente de carácter cortesão, pormenores dos meandros da corte, os quais o Bispo conhecia profundamente, dando informações referentes a anos anteriores e seguintes. A obra de Huete é muito informativa e abarca essencialmente os anos de 1420 a 1440, mas Frei Lope de Barrientos, autor da Refundición del Halconero vai acrescentar anos, principalmente após 1441. Através da pena destes dois cronistas vemos delinear-se perante os nossos olhos a sociedade castelhana do século XV, com as lutas políticas e jogos pelo poder. Algumas destas obras beneficiaram mais tarde do desenvolvimento da imprensa desenvolvimento tecnológico que foi muito usado para difundir as Bulas de Cruzada, como refere Ladero Quesada. “Pero, sobre todo, la imprenta era un medio formidable para la comunicación de doctrina y lo

² “A sua vida coincidiu com o tempo histórico que foi objecto do seu estudo, ou seja, da conquista de Ceuta, em 1415, à morte de D. Duarte de Meneses, em 1464. Podemos assim defender que Zurara trata de acontecimentos vivos na sua lembrança, não lhe sendo difícil reconstituir uma época histórica de que se considerava, ao mesmo tempo, criatura e testemunha” (SERRÃO, 1990, p. 31).

empleó para perpetuar escritos que habían nacido al calor de situaciones concretas pero que tenían un valor duradero” (LADERO QUESADA, 2017, p. 259).

Pedro Carrilho de Huete ou Albornoz, foi o falcoeiro-mor do rei D. João II de Castela e figura muito presente na corte devido à proximidade com o rei e a obra de Huete tem sido estudada por autores como Torres Fontes (1961). Huete dá informações sobre as grandes figuras da nobreza, mesmo as mais controversas, o que podemos constatar quando refere a figura do Condestável Alvaro de Luna; Huete critica-o da mesma maneira que faz em relação ao resto da nobreza. Desde a infância de João II vários nobres procuraram impor-se-lhe, principalmente os filhos de D. Fernando, de Aragão, D. João e D. Henrique que até entraram em guerra na busca de quem conseguia influenciar mais o jovem monarca (GOMEZ IZQUIERDO, 1968, p. 13).

84

O Bispo Dom Lope de Barrientos, figura muito ativa da política castelhana, é talvez dos que ataca menos a Álvaro de Luna, como refere Mata de Carriazo Barrientos revela-se um protetor do poder real, tal como tinha sido Álvaro de Luna (BARRIENTOS, 1946, p. XV). D. Álvaro, o condestável de D. João II de Castela, procurou cerrar fileiras ao serviço do monarca e serviu de estabilizador frente aos grupos que queriam governar, reunindo em si os ódios gerais, o que acabou por pagar com a vida.

O reinado abordado pela obra de Huete e Barrientos é o de D. João II de Castela, altura conturbada com grandes nobres, como D. Fernando, o de Antequera, futuro rei de Aragão. As disputas da nobreza dividiam-se sob a forma de clientelas para apoiar um ou outro partido, grandes nobres procuram impor-se ao monarca castelhano de forma governar por ele e assim favorecer todos os que o apoiavam, outros procuravam apoiar o rei e ser recompensados por tal. Eram distribuídos os cargos, as rendas e benefícios entre os escolhidos.

O Bispo Lope de Barrientos teve um papel ativo na política castelhana da época tendo sido objecto de vários estudos e refere Juan de Mata Carriazo no seu Estudo preliminar da *Refundición* que Lope de Barrientos foi um dos personagens mais influentes da política castelhana em meados do século XV e entre vários papéis que desempenhou foi conselheiro do rei (BARRIENTOS, 1946, p. XV).

Temos informação de vários aspetos da sua vida, alguns até referidos na obra de Huete, mas salientamos apenas alguns; como quando D. Leonor, rainha viúva de Duarte de Portugal, esteve recolhida em Castela, em busca de apoios para recuperar o trono. Em junho de 1441

(HUETE, 1946, p. 404.) as contendas entre os partidos em Castela continuavam, pelo que a rainha de Castela, o príncipe e a rainha viúva de Portugal, que estavam no Mosteiro de las Dueñas, pediram ao rei a intercessão de D. Lope de Barrientos, para resolver este assunto. D. Lope de Barrientos vai apresentar uma solução ao rei de acordo com as rainhas de Castela e Portugal, o que D. João II aceitou ponderar de acordo com o seu Conselho (HUETE, 1946, p. 585). Salientemos que Barrientos também tem lugar na Inquisição, o que justifica a sua biografia na obra de Pedro Monteiro, história da Santa Inquisição (MONTEIRO, MDCCL, p. 410).

Não nos alargando muito e salientando apenas os principais aspetos da sua vida referimos que foi Bispo, Chanceler mor de D. João II, seu Confessor, e Mestre do príncipe e futuro rei, Henrique IV. Foi Inquisidor e está ligado à destruição dos livros de D. Henrique de Vilhena, que mandou queimar por serem contra a fé. Foi autor de várias obras algumas contra a Necromancia, e Quiromancia e Mata de Carriazo, refere no seu estudo preliminar, que Lope de Barrientos foi teólogo e moralista e que a sua maior vocação foi para a política ativa (BARRIENTOS, 1946, p. XV).

Tendo sido o mestre do príncipe de Castela, D. Henrique “notando no discípulo algumas leviandades nos seus divertimentos, que também desagradava a seu Pay, o livrou dellas com discretas admoestaçoens”, talvez por isso, não se esquecendo do ocorrido, quando D. Henrique se torna rei não o beneficia, pelo contrário. Teve uma vida longa e activa tendo também fundado conventos da sua ordem, os dominicanos (MONTEIRO, MDCCL, p. 409).

Gomes Eanes de Zurara, o grande cronista da presença portuguesa no Norte de África dedica vários capítulos das suas obras à guerra e investidas dos mouros e contra os mouros. Refere Serrão sobre a vida de Zurara “Aparece na Corte de D. Afonso V, onde, a partir de 1446, teria beneficiado da presença de Mateus de Pisano, preceptor do jovem monarca” (SERRÃO, 1990, p. 27).

Autor de várias outras obras teve a proteção do monarca português D. Afonso V e era conhecedor do Norte de África a onde se deslocou para fazer inquéritos e conhecer os locais sobre os quais escrevia. José de Bragança na introdução que faz à edição da Crónica da Guiné refere que do percurso militar de Zurara não ficou vestígios e “entra já maduro para a vida das letras, num momento crítico da política da nação. É logo a seguir a Alfarrobeira,

onde se consumou a revindicta de uma facção ambiciosa e insofrida contra a superioridade de nascimento, de cultura e de poderio do Infante D. Pedro” (ZURARA, 1973, p. XXXIX).

Os contactos entre religiões

A presença dos muçulmanos na península é relatada desde a sua entrada em 711, refere Adeline Rucquoi “Les musulmans dominant une partie de la Péninsule entre 711 et 1492. Dans cet al-Andalus - indépendamment de son extension territoriale - qui varia selon les époques” (RUCQUOI, 2002, p. 94).

Esta presença vai dar origem a várias referências em obras, algumas mesmo tendo como tema central a reconquista cristã na Península, obras de carácter épico, refere Zurara como a obra castelhana, “Crónica ou Leyenda de las Mocedades del Cid” que ele usa como inspiração para a sua crónica da Guiné. Salienta que esta obra que se justificava por causa de grandeza dos feitos dos portugueses no Norte de África, tal como as Mocedades del Cid, se justificara pela luta contra os muçulmanos.

86

A motivação oficial nestas obras é a expansão da fé e a necessidade de passar para escrito tais façanhas de forma a que estas não se percam no tempo. Zurara continua a discorrer sobre a importância da sua obra pois que esta obra é para fazer recordar os grandes acontecimentos tal como o rei Ramiro “desejando de não escorregar da memória dos Espanhoes a grande ajuda que lhe fez o bemaventurado apóstolo Santiago, quando os livrou do poderio dos Mouros e prometeu de ser nosso ajudador em todas as batalhas que com eles houvésemos...” pelo que tudo mandou escrever (ZURARA, 1973, p. 9). E Zurara faz o mesmo em relação aos feitos dos portugueses e é neste contexto que temos que inserir a sua obra Crónica de D. Duarte de Menezes.

O contacto entre religiões foi uma constante durante a Idade Média na Península Ibérica, as relações alternavam entre guerra aberta e pazes dependendo do equilíbrio de forças. A guerra estava ligada à expansão territorial e ocorria quer entre reinos cristãos, quer entre reinos cristãos e muçulmanos. Refere Veríssimo Serrão:

A vizinhança da Mauritânia e o facto de ter suportado cinco séculos de domínio muçulmano davam a Portugal vantagens de ordem política e estratégica para manter esse combate. Acresce que, no início do século XV, os árabes de Granada

ocupavam ainda uma parte da Andaluzia, o que representava uma grave ameaça para a integridade dos reinos da Península Ibérica, já duramente batidos pelo processo da Reconquista cristã (SERRÃO, 1990, p. 21).

A reconquista era acompanhada pelos restantes reinos na época, mas a presença muçulmana na península tinha características próprias e o reino de Granada ganhara uma certa independência face ao resto do mundo muçulmano e possuía um elevado grau de sofisticação.

Em fins do século XIII, os Cristãos haviam reconquistado toda a península, com a única exceção da cidade e província de Granada, onde durante cerca de mais de dois séculos continuou no trono uma dinastia muçulmana. Foi aí, à luz do ocaso do Islão espanhol, que se ergueu a fantasia magnífica e esplendorosa do Alhambra, a última e suprema expressão do seu génio criador (LEWIS, 1990, p. 143).

Mas a questão territorial colocava outra questão, o que fazer com os muçulmanos que habitavam nos territórios conquistados pelos cristãos? Houve dois tipos de reação da parte dos muçulmanos:

87

En los medios jurídicos de rito malikí-el predominante en Andalus, Sicilia y el norte de África- algunos llegarán a opinar que si el gobernante cristiano toleraba el ejercicio libre de la religión y permitía a los creyentes vivir de acuerdo con las prescripciones de la ley coránica, en tal caso, los musulmanes tenían un derecho legítimo a permanecer en sus lares (COCA CASTAÑER, p. 241).

Outra posição era considerar que tinham de abandonar os territórios perdidos e partir para Granada. Por parte dos cristãos as reações também eram distintas, mas vemos por parte dos monarcas cristãos, legislação no sentido de proteger os mouros que ficavam no território.

A importância dos feitos bélicos

Segundo o ideário da Idade Média o monarca devia proteger o reino e a sua população dos inimigos, assim uma das principais obrigações de um monarca era fazer a guerra, quer

defensiva quer ofensiva, isto explica que uma das maiores obrigações de um monarca seja uma obrigação de caráter militar (fueron, Alfonso X). Tal, era um denominador comum aos reinos cristãos peninsulares e cada um procurava demonstrar aos Papas o seu labor na expansão da Fé, em simultâneo para um jovem da nobreza se poder tornar cavaleiro necessitava de realizar um feito bélico e ainda mais desejável se fosse feito contra os infiéis. Mas não esqueçamos outros fatores, como o proveito que advinha das conquistas.

Esta obrigação militar aparece refletida nas crónicas do século XV e Barrientos refere como era difícil manter diversas frentes de batalha, pelo que, por vezes, era necessário fazer tréguas com um reino para se poder guerrear outro. Como exemplo, em 1405 (BARRIENTOS, 1949, p. 11). Henrique III de Castela faz pazes com o rei português, para partir para Toledo com seu irmão, D. Fernando seu irmão, e outros grandes nobres como Rui Lópes de Avalos, e com João de Ylescas, bispo de Sigüenza, para fazer guerra aos mouros.

O esforço de expansão da fé de ambos os lados era muito complexo e caminhava a par com os tratados e acordos, pois nem em todas as épocas esse desejo de proselitismo tem a mesma intensidade.

88

Desta diversidade da sociedade islâmica ressalta um segundo traço característico, particularmente surpreendente para o observador europeu - a sua relativa tolerância. Contrariamente aos seus contemporâneos do Ocidente, o muçulmano medieval raramente sentiu necessidade de impor o seu credo pela força a todos aqueles que se encontravam subjugados à sua autoridade. Tal como eles, ele sabia perfeitamente que, na devida altura, aqueles que acreditavam em algo diferente sofreriam as penas do Inferno (LEWIS, 1990, p. 159).

O reacender do conflito

Mas no início do século XV reacendesse o conflito entre Castela e Granada e sabemos que tal, também tem a ver com as circunstâncias internas de Granada.

Segundo Barrientos o reacender da guerra foi causada pela tomada, por parte dos mouros em tempo de tréguas, de um castelo de D. Álvaro Perez de Guzmão, denominado Ayamonte, e que tendo sido requerido pelo monarca castelhano, não fora devolvido.

É importante salientar que a guerra não pode ser apenas motivada pela diferença religiosa segundo o direito medieval e os acordos tinham que ser respeitados.

Havia quem acusasse o rei de não querer mover-lhes guerra, mas tendo os mouros entrado por Baeça, Pero Manrique adiantou-se de Leão, e com Día Sanchez de Benavides, caudilho do bispado de Jaén, e outros cavaleiros, saíram a fazer-lhes frente. A batalha longa e sangrenta ficou indecisa, havendo muitas mortes de ambas as partes. Assim, o rei Henrique dirigiu-se a Toledo, onde juntou as suas gentes e reuniu cortes para tratar dos assuntos da guerra. A descrição dos confrontos por parte do cronista é de carácter militar sem fazer avaliações de carácter.

O rei castelhano sentindo-se enfermo, tomou os sacramentos, fez testamento e preparou-se para bem morrer “como fiel cristiano” (BARRIENTOS, 1949, p. 12). A morte de Henrique III de Castela deixava o príncipe D. João, seu filho, com apenas vinte e dois meses, e como tutores ficaram, o infante D. Fernando, irmão do rei, e a rainha D. Catarina, sua viúva.

O motivo da falta de interesse de Henrique III em atacar Granada deve ter a ver com o facto de este reino pagar párias a Castela, o que economicamente era muito vantajoso, já que o ouro muçulmano era dos mais puros que circulava. Esta ligação era também de carácter jurídico já referida na época de Afonso X, e respeitada pois o incumprimento enquadra-se como num tipo de traição, refere:

“La cuarta (tipo de traição) es cuando algún rey o señor de alguna tierra que es fuera de su señorío quiere dar al rey la tierra de donde es señor, o le quiere obedecer dándole parias o tributos, y alguno de su señorío lo estorba de hecho o de consejo”.³ Esta questão refere Mitre Fernández quando reflete sobre a presença nas Cortes de Castela e Leão, dos príncipes estrangeiros vassallos dos monarcas de Castela. Realmente com a conquista do vale do Guadalquivir também os monarcas nazaríes ficaram como vassallos. (MITRE FERNÁNDEZ, 1968, p. 66).

No século XV, realmente, o difícil equilíbrio entre os reinos peninsulares cristãos e muçulmano é alternado entre tréguas e pazes e acordos vários. Tal é salientado por Adeline Rucquoi “Au sud, l’émirat de Grenade est le dernier bastion des musulmans en Espagne. Ses souverains, installés à Grenade, entretiennent avec la Castille des relations qui oscillent entre l’entrée en vassalité et le conflit” (RUCQUOI, 2002, p. 82).

As conquistas e os tratados, no entanto, não asseguram um controlo completo

³ <http://www.pensamientopenal.com.ar/legislacion/33312-vii-partidas-alfonso-sabio>

da circulação da população cristã ou muçulmana, mas o controlo da população era uma preocupação intemporal dos monarcas pois só assim podiam prever quanto receberiam de impostos. Por vezes há um esforço para que estas questões fiquem logo acordadas, como exemplo temos a negociação em dois acordos entre Aragão e Granada sobre o abandono dos territórios aragoneses por parte dos muçulmanos.

En mayo de 1326, a punto de expirar esta tregua, el nuevo emir, Muhammad IV, renovaba las paces con Aragón por otros cinco años, consiguiendo mantener una cláusula similar a la anterior. Dice así: “Otra de las condiciones es que no prohibiréis a los musulmanes mudéjares, residentes en vuestros dominios, que salgan hacia nuestro país con sus bienes, sus familias y sus hijos, y que no se les hará objeto de ninguna violencia ni se les exigirán más tributos que los establecidos por la costumbre en cada caso, sin añadir nada más” Gracias a una correlación de fuerzas favorables, los nazaries lograron en los años veinte que los reyes de Aragón continuaran tolerando la emigración de sus vasallos mudéjares (COCA CASTAÑER, p. 245).

90 Durante o século XV há reclamações por parte da nobreza sobre a partida dos mouros pelo que se endurecem as leis. Assim o rei Martin de Aragão, em agosto de 1405 assina um tratado de paz com Muhammad VII de Granada, mas não aceitou uma das cláusulas pedidas, a liberdade de emigração dos muçulmanos de Aragão para Granada.

El fuero de 1403 había, sido redactado en unos términos tales que podía entenderse que la prohibición de abandonar Valencia también incluía a estos comerciantes. De hecho, sería modificado en 1407 para permitir que pudieran salir del reino tanto los mercaderes y marinos mudéjares como los excautivos de origen granadino y magrebí que deseaban volver a sus hogares (COCA CASTAÑER, p. 250).

A partida por parte de muçulmanos de territórios cristãos para Granada ou Norte de África, sem estar enquadrado em tratados era considerada como abandono e desta forma revertiam para a coroa. Na Chancelaria D. Afonso V há documentos que ilustram esta situação:

Dom Afonso etc. A quantos esta nosa carta virem fazemos saber que nos disserom que Armeiro Castellar mouro morador que foy em esta villa de Samtarem poderia aver (em branco) annos que se partira e a que pera o reino de Graada o quall mouro atee hora ... despois tornou pella quall rezam se asy he como nos disserom per bem

de nosas ordenações en tall caso feictas ho dicto mouro perde pera nos quaeesquer beens asy movees como de raiz que se achar elle teer em quaeesquer lugares de nosos reynos e nos de direito os podemos dar a quam nosa merçe⁴ (...)

Voltemos para Castela, onde, por D. João de tão tenra idade, um numeroso grupo de nobres e eclesiásticos preferia aclamar como rei, o infante D. Fernando, mas este não havia consentido em tal, sendo “noble y virtuoso, com el amor grande que touo al rrey don Enrrique” (BARRIENTOS, 1946, p. 16).

Colocados os pendões reais nas torres de Toledo, partiram os nobres e prelados para a cidade de Segóvia, onde se encontrava o rei e a rainha D. Catarina sua mãe, pois fora ali que os deixara o rei D. Henrique antes de partir para a fronteira dos mouros.

Em Segóvia, como referi, foram nomeados tutores e governadores do reino a rainha D. Catarina, mãe do rei, e o infante D. Fernando, seu tio. O pequeno rei ficava à guarda de Diego López de Stúñiga e de Juan de Velasco, pois assim ordenava o testamento real. Ao chegarem a Segóvia, beijaram as mãos do pequeno rei, “como a su rrey y señor natural” (BARRIENTOS, 1946, p. 16) e revelaram à rainha os termos do testamento relativo à guarda da pessoa do rei. Como aos grandes senhores desagradava que apenas dois tivessem essa honra, ficou acordado que tal função coubesse à rainha.

91

A cidade estava repleta de gente vinda para beijar a real mão, procuradores das cidades e vilas do reino, nobres e muito povo. Depressa surgiram divergências entre a rainha e o infante D. Fernando sobre a forma de governação do reino e as funções que caberiam a cada qual. Por fim, entre outras coisas, coube ao infante a governação de Córdova, para continuar a guerrear os mouros, ficando a rainha com a de Burgos.

A conquista de Antequera

Outro capítulo da obra de Barrientos, o capítulo quinto, refere a conquista de Antequera

4 (...) for e o querendo nos fazer graça e merçe a Lopo d’Almeida do noso conselho e veedor de nosa fazenda teemos por bem e fazemos lhe merçe de todollos dictos beens que se acharem em noso reynos do dicto mouro. Dada em Santarem XXVIII dias de Fevereiro. El Rey o mandou per Gonçalo Vaaz de Castelo Branco do seu Conselho e veedor da sua fazenda. Gonçalo Rodriguiz a fez. Anno de mill IIIIc LXVIII. Contanto que avendo ho dicto Lopo ... que as nom posa mais teer que ... nosa ordenaçom. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Afonso V, Folio I, V.

por D. Fernando e apesar de ser apresentado como uma grande vitória, Antequera não tinha a importância estratégica que se lhe é dada.

de como o Infante dom Fernando partiu de Segóvia para a fronteira dos mouros e a guerra e o dano que é lá fez acabadas as cores em Segóvia não Fernando falou com alguns dos grandes novos que ali se encontravam e disse-lhe que desejava ir para a fronteira com os mouros para lhes fazer guerra uma vez que tinha acordado isso com o seu irmão dom Henrique e apesar de alguns destes nobres não quererem que ele é fosse fazer esta empresa é acabaram por dizer que sim que iriam com ele. Ficaram de se reunir com todas as hostes em Toledo (BARRIENTOS, 1946, p. 17).

No ano de 1410, o Infante D. Fernando retoma a guerra contra os mouros e em Maio cercou a vila de Antequera. “Y allí pasó muy grand trabajo y peligros, él y los cavalleros que com él estauan”. Estando a vila cercada veio em seu socorro gentes de Granada liderados por dois infantes irmãos do rei de Granada, Çid Alí e Çid Hamede que assentaram arraial perto do arraial cristão e prepararam-se para lutar com grande pressa. A luta durou do meio dia até às vespas e não estava claro quem estava a ganhar.

92

Um dos aspetos que Huete refere no capítulo “De cómo binieron nuevas cómo era tomada vna villa que llaman Ximena, que era de moros; la qual tomó Pero Garçia, mariscal” (HUETE, 1946, p. 89) é um dos motivos principais da guerra, ou seja, o saque. Aquando da toma de Ximena pelos cristãos em 1431, o cronista considera que foi uma ótima aquisição por parte de D. João II de Castela por ser uma boa vila e muito forte e em tão bom lugar pela proximidade a Gibraltar. Refere “E fué puesto el logar a rrobo” (HUETE, 1946, p. 89). O enriquecimento pela guerra é uma das formas de ascensão social e não beneficiava só a nobreza. “La richesse, acquise fait du Cid l'égal d'un roi, de Pero Niño au XV^e siècle l'époux d'une infante portugaise” (RUCQUOI, 2002, p. 90).

Mas que não se pense que só de guerra eram feitas as relações entre Castela e Granada, pois houve vários casamentos de mulheres da alta nobreza castelhana com infantes granadinos; “Don Juan era además padre de otra hija llamada Elvira de Sandoval, desposada curiosamente con otro ‘infante’ granadino, don Pedro de Granada, más conocido por su nombre musulmán Cidi Yahya Alnayar (1435?-1506)” (MARTÍN QUIRANTES, 2011-2013, p. 456).

Noutro ataque aos mouros, neste caso muito perto de Granada, refere Huete “De cómo entró el Rey en la vega de Granada, e de cómo se hizo la vatalla”. No ano de 1431, a 28 de

Junho, o rei D. João II de Castela atacou Granada para “Pelear com los enemigos de la sancta ffe”. E ao descrever a batalha refere que tiveram ajuda da divina graça e a do apóstolo Santiago (HUETE, 1946, p. 105). É muito interessante que Huete refere que o monarca castelhano, enviou a Pero Carrillo de Huete, falcoeiro-mor, ou seja ele, ao Real para se preparar a sua entrada vitoriosa.

A perspectiva de Zurara

Escolhemos a Crónica do Conde D. Duarte de Menezes e analisamos num dos capítulos os seus comentários. Zurara escreve sobre os mouros do Norte de África e não sobre os de Granada pois as conquistas e os feitos de guerra para Portugal tinham que ser feitos no Norte de África, já que a conquista de Granada pertencia a Castela. Zurara dedica várias obras à expansão portuguesa pelos territórios africanos deixando para a posteridade a sua descrição da conquista de Ceuta, descrevendo os nobres da família Menezes como as figuras centrais, como D. Pedro ou D. Duarte.

“Como dom Duarte começou de filhar armas E como foi feito Caualleiro” (ZURARA, 1978, p. 51). Menciona que em 1415, altura em que o rei D. João I de Portugal conquista Ceuta e a entrega a D. Pedro de Menezes, como fronteiro, D. Duarte, filho de D. Pedro, só tinha nove meses, mas, a pedido do pai, cedo vai ser enviado com os irmãos para Ceuta para lá serem criados. Este jovem nobre estava inicialmente destinado à vida religiosa, mas muito cedo se perceberam que D. Duarte tinha outros interesses: “ca nunca podya fallar senom em caualllos e armas” (ZURARA, 1978, p. 51). Salientemos que mesmo Huete foi feito cavaleiro na altura da tomada de Antequera por D. Fernando, Infante de Castela e futuro rei de Aragão. O mesmo costume de fazer cavaleiros por atos de guerra contra os mouros ocorre em Portugal com a Tomada de Ceuta em 1415 em que são feitos cavaleiros os infantes portugueses presentes.

Depois Zurara descreve de que forma D. Duarte de Menezes salvou o seu cunhado D. Fernando de Noronha de morrer em um ataque dos mouros a Ceuta. Salientemos que D. Duarte era filho de D. Pedro de Menezes, fronteiro em Ceuta e muito experiente na arte da guerra na qual fora educado por seu pai.

Inicia-se o capítulo com a indicação de que o conde D. Pedro, fronteiro de Ceuta, estava

a dar maior honra a seu filho D. Duarte e que este se esforçava por corresponder e que a irmã D. Beatriz se tinha casado com D. Fernando de Noronha que tinha chegado recentemente a Ceuta.

Refere que no dia de Santa Maria, em Setembro, deve referir-se a 8 de Setembro, houve um ataque, refere “vieram 400 mouros a cavalo e 1600 a pé. Mas D. Duarte que era precavido já estava à espera pelo que já tinha avisado todos para que não saíssem da fortaleza”.

“E esto sabya elle por que trazya antre eles suas enculcas e como os mouros som gente cobijçosa por pequeno preço lhe dauam grandes auisamentos”.

Outro comentário é “Os mouros que já estauam enfadados ou per uentura constrangidos do diuinal Juizo começaram logo de se descobryr de todallas cilladas em que Jaziam” (ZURARA, 1978, p. 55).

Mas se Zurara faz críticas aos mouros, mas também as faz aos cristãos pois colocaram-se em perigos depois de terem sido avisados várias vezes pelo Conde D. Duarte para que não saíssem da fortaleza e o ataque dos mouros resulta de “e chegarom aos mouros os quaaes logo no começo começaram de fazer uolta com voontade de fogyr mas quando algunns daquelles principaaes voltaram os rostros e vyram tam poucos pareceolhe uergonha mostrarense uencidos de tam pequena soma” (ZURARA, 1978, p. 57). Zurara faz uma série de reflexões sobre a escravatura entre os mouros, noutra crónica, citando o arcebispo D. Rodrigo de Toledo e outros (ZURARA, 1973, p. 85).

Em conclusão

Os três autores dos capítulos usados geralmente descrevem os acontecimentos bélicos com maior pormenor, como os intervenientes e o número de envolvidos, mesmo que naturalmente tenham tendência para aumentar o número dos inimigos. Fazem esporadicamente referencias de teor religioso sempre no sentido de serem os verdadeiros crentes contra os inimigos da verdadeira fé.

Os capítulos que usamos como amostra fazem esporadicamente críticas e ataques ao comportamento dos mouros, quanto às suas características morais ou militares usando generalizações, sendo o mais critico de todos, Zurara. No entanto este autor também faz

críticas aos cristãos, principalmente quanto às falhas militares. Todos referem os saques e comportamentos menos corretos por parte de cristãos no momento de obter despojos. No entanto temos que ter em conta que esta amostragem não reflete a totalidade das obras mas serve para reforçar a ideia que as relações entre os reinos cristãos e os muçulmanos são complexas e não podem ser analisadas apenas pela diferença religiosa.

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo da Torre do Tombo, *Chancelaria D. Afonso V*, Folio 1 V.

BIBLIOGRAFIA

- ALFONSO X. *Las siete partidas de Alfonso X el sabio*. <http://www.pensamientopenal.com.ar/legislacion/33312-vii-partidas-alfonso-sabio> 1
- BARRIENTOS, Pero Lope de, *La Refundición del Halconero*, Edición y Estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa- Calpe, S.A., 1946.
- COCA CASTAÑER, José-Enrique López de. Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada. In: *Revista d'Historia Medieval*, 12Málaga, Universidad de Málaga, <https://core.ac.uk/download/pdf/71014389.pdf>
- GOMEZ IZQUIERDO, Alicia. Cargos de la Casa y Corte de Juan II de Castilla. In : *Cuadernos de la Cátedra de Paleografía y Diplomática V*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1968.
- HUETE, Pero Carrillo. *Crónica del Halconero de Juan II (hasta ahora inédita)*. Edición y Estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa- Calpe, S.A., 1946.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2017. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/fray-hernando-de-talavera-en-1492-de-la-corte-a-la-mision-786616/>
- LEWIS, Benard. *As árabes na História*. Lisboa: Imprensa Universitária, 1990.
- MARTÍN QUIRANTES, Alberto. Nuevos datos sobre la familia real nazarí: la penúltima sultana granadina soraya / Isabel de Solís y sus posesiones en el realejo de Granada; y su nieta doña Isabel de Granada, una piadosa cristiana. In: *Sharq al-Andalus*, 20 (2011-2013) <http://www.cervantesvirtual.com/obra/nuevos-datos-sobre-la-familia-real-nazari-la-penultima-sultana-granadina-soraya--isabel-de-solis-y-sus-posesiones-en-el-realejo-de-granada-y-su-nieta-dona-isabel-de-granada-982232/>
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La nobleza y las cortes de Castilla y León. In: *Las cortes de Castilla y León en la Edad Media*; Actas de la primera Etapa del congreso Cientifi-

co sobre la História de las Cortes de Castilla y León, Volume II, Burgos, Editado por Cortes de Castilla y León, 1986,

MONTEIRO, Pedro. *Historia da Santa inquisição do reyno de Portugal e suas conquistas. Primeira parte, Da origem das santas inquisições da christandade, e da inquisição antiga, que houve neste reyno com os seus inquisidores geraes*. Lisboa, Regia Officina Sylviana e Academia Real, MDCCL.

RUCQUOI, Adeline. *L'Espagne médiévale*. Paris: Les belles lettres, 2002.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Cronistas do Século XV posteriores a Fernão Lopes*. Lisboa: Verbo, 1990.

TORRES FONTES, Juan. El Halconero y los Halcones de Juan de Castilla. In: *Revista Murgetana*, nº 15. Año 1961. https://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N015/N015_001.pdf

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da Guiné*. Intr., novas anotações e gloss. de José de Bragança, imp, Barcelos, Livraria Civilização, 1973.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica do Conde D. Duarte de Menezes*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1978.

97

Fiel ou infiel? A exteriorização da fé e a classificação religiosa de conversos nos processos inquisitoriais de Cidade Real (1483-1485)

KELLEN JACOBSEN FOLLADOR¹

Universidade Estadual de Campinas

RESUMO: O artigo busca identificar por meio dos testemunhos de acusação e defesa quais eram os comportamentos que levavam um converso a ser considerado cristão sincero. Discute ainda que havia manifestações variadas de religiosidade, que vão desde a aceitação da verdade cristã ao sincretismo religioso e descrença em alguns dogmas. Contata-se que a exteriorização da fé era de suma importância para a assimilação dos conversos à comunidade cristã, mas não necessariamente era garantia de sinceridade religiosa ou de absolvição perante a Inquisição.

Palavras-chave: Conversos sinceros, Criptojudaísmo, Inquisição espanhola.

ABSTRACT: The paper aims to identify through the testimony of the prosecution and defence what were the behaviours that led a converso to be considered a sincere Christian. It also argues that there were varied manifestations of religiosity, ranging from the acceptance of Christian truth to religious syncretism and disbelief in some dogmas. It is reported that the externalization of the faith was of paramount importance for the assimilation of converts to the Christian community, but it was not necessarily a guarantee of religious sincerity or absolution before the Inquisition.

Keywords: Sincere Conversos, Crypto-Judaism, Spanish Inquisition.

¹ Pesquisadora Colaboradora na Universidade Estadual de Campinas. Doutora em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisa antijudaísmo na Península Ibérica, Inquisição castelhana e criptojudaísmo no século XV. E-mail: kellenjf@gmail.com

Introdução

Em fins do século XIV e ao longo do século XV as comunidades judaicas de Castela passaram por momentos difíceis, marcados por perseguição política e violência física. Em 1391, os judeus foram obrigados a escolher entre a conversão ao cristianismo e a morte. Em outros momentos a perseguição religiosa e o cerceamento jurídico forçaram parte dos judeus a escolher entre a fidelidade ao judaísmo e a manutenção de suas necessidades materiais, sendo obrigados a buscar o exílio ou a conversão.

Nesse contexto, para aqueles que permaneceram em Castela os motivos que levaram ao batismo “voluntário” foram diversos e, conseqüentemente, tão diversos foram os neófitos que ingressaram na sociedade majoritária. Alguns certamente foram motivados pela manutenção dos bens materiais ou pelo desejo de manter a família unida em terras castelhanas; outros pelo desejo de ascensão social ou mesmo pela interpretação das teorias de Averróis e Maimônides. Certamente, os motivos que levaram à conversão influenciaram nos valores que guiaram as práticas religiosas dos novos cristãos (ALCALÁ, 2011).

Independentemente da conversão forçada ou voluntária, Baer (2001; 1961) afirma que o contingente de conversos que retomava o judaísmo às escondidas aumentava a cada geração. Eles se reuniam em suas casas ou nas sinagogas para celebrar as festas, os jejuns, ouvir os sermões e orações judaicas. Corroborando a afirmação de Baer, Roth (2001; 1932) e Beinart (1992) explicam que esse fenômeno de retorno à Lei de Moisés ocorria também com os descendentes daqueles judeus que haviam se convertido voluntariamente ao cristianismo. Em contraposição a essa interpretação, alguns autores sustentam que houve uma assimilação religiosa sincera da grande maioria dos conversos a partir da terceira geração, principalmente nos casos de conversões voluntárias ao cristianismo (NETANYAHU, 1999; 1966; RÁBADE OBRADÓ, 1993; ALCALÁ, 2011; MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2006). Netanyahu (1999) considera que, de acordo com as fontes rabínicas, os incircuncisos ² estavam tão bem assimilados ao cristianismo e apartados do judaísmo que os judeus contemporâneos os consideravam verdadeiros cristãos. ³

² Os incircuncisos eram conversos que tendo nascido em famílias cristãs foram batizados e educados, pelo menos em teoria, no cristianismo.

³ Com o objetivo de demonstrar a assimilação dos conversos, Netanyahu analisa um *corpus* documental composto por *responsa* rabínicas, textos de polêmica religiosa e literatura de exegese, e sermões. As *responsa* analisadas por Netanyahu são oriundas de rabinos residentes do norte da África e que trataram de questões judiciais ligadas aos *anusim* (judeus batizados à força) que emigraram para essa região. Esses rabinos tam-

Não obstante a propostas de ambos os grupos de historiadores, Gitlitz (1996, p. 27) destaca que comumente os novos cristãos se preocupavam em regular seus comportamentos de modo a adequar-se à nova comunidade religiosa. Buscavam saber quais condutas eram permitidas, proibidas ou perigosas na nova religião e comunidade cristã, de forma que, para o autor, o comportamento dos neófitos se transformou em um problema “político para as autoridades, judaicas e cristãs”, vide os conflitos que surgiram a partir da interpretação que judeus e cristãos-velhos faziam da fidelidade ou infidelidade a cada uma das religiões. No interior dessa polaridade fiel-infiel, que era em parte oriunda da interpretação acerca das práticas religiosas dos convertidos, existiram diferentes formas de os conversos expressarem a religiosidade e que não foram, de modo geral, compreendidas por seus contemporâneos, principalmente pelo fato de não haver o distanciamento que determinadas análises sociais requerem.

No que se refere à religiosidade vivida pelos conversos, referimo-nos ao tema na sua mais ampla perspectiva, seguindo a proposta de Pastore (2010) que trata da espiritualidade dos cristãos-novos levando em conta as manifestações variadas, que vão desde a aceitação da verdade cristã ao sincretismo religioso e ceticismo.⁴

De acordo com Pastore (2010) e Rábade Óbrado (1999), não há como padronizar um único comportamento religioso que expresse a religiosidade vivida pelos neófitos e seus descendentes, isto é, se eram fiéis ou infieis. Provavelmente existiram incontáveis formas de expressar a religiosidade, e o que se pode fazer, por meio de aproximações, é destacar que dentro dessa diversidade alguns comportamentos eram comuns e se encaixavam em determinadas categorias, factíveis de classificação. Nesse sentido, longe de expressar a totalidade dos casos, o modelo aqui utilizado está baseado nas pesquisas de Maria del Pilar Rábade Obrado (1990; 1997) e apresenta cinco subcategorias para classificar os cristãos

bém teceram reflexões sobre aqueles que permaneceram em meio aos cristãos-velhos. Os textos de polêmica religiosa, como os de Profiat Duran e de Hasdai Crescas, tratam da influência da filosofia averroísta entre os judeus e sua relação com os altos índices de conversões ao cristianismo. A literatura de exegese e os sermões refletem a reação judaica para com o problema converso.

⁴ Vale lembrar que o ceticismo era relativo a alguns dogmas, preceitos ou costumes religiosos do judaísmo e cristianismo, e não se resume ao ateísmo. Com base nos estudos de Lucien Febvre, interpretamos que não havia uma corrente consolidada de pensamento ateísta na Idade Média. O autor analisa o problema a partir do contexto cristão do século XVI, especificamente a partir das obras literárias de François Rabelais (1494-1553), e defende que pensar em ateísmo no século XVI é algo inconcebível e anacrônico, visto a concepção sobre Deus estar impregnada na cultura europeia desta época. Dessa forma, considera-se que tal concepção também é válida para o medievo (FEBVRE, 2009).

de linhagem judaica: cristãos sinceros, criptojudes, céticos, sincréticos e duvidosos. Neste artigo será abordada a subcategoria “cristãos sinceros”.

A delimitação desses grupos mediante a classificação das práticas religiosas é uma reconstrução *a posteriori* e de certo modo inexata, mas torna possível compreender e aproximar-se do que a historiografia acredita serem as práticas religiosas dos conversos. Frisamos que essas aproximações e deduções formam uma prática comum aos historiadores que tratam do “problema converso”, pois, como explica Rábade Obradó (1990, p. 305), “sempre é possível ensaiar uma aproximação” sobre um conjunto de “aspectos concretos, objeto de menção nas fontes documentais”. Esses “aspectos concretos” são teorizados pela autora como “expressões de religiosidades” (1990), um meio de exteriorizar a religiosidade e a crença no cristianismo que, por sua vez, poderia ser sincera ou não, pois, como destaca Suárez Fernández (1991, p. 301), “penetrar no interior das consciências, tratando de descobrir seus ocultos segredos, é algo que está vedado ao historiador”.

A partir das acusações e testemunhos perante o Tribunal da Inquisição de Cidade Real durante o século XV,⁵ buscamos neste artigo constatar as práticas religiosas que eram atribuídas aos conversos apontados como “cristãos sinceros”. A escolha do Tribunal Inquisitorial de Cidade Real se deu pelo fato de todos os judeus desta cidade terem sido convertidos à força em 1391 e os conversos, descendentes ou não dos batizados em 1391, serem perseguidos e agredidos física e moralmente ao longo do século XV. Os processos aqui apresentados são relativos a conversos processados entre os anos de 1483 e 1485 e que, apesar da acusação de praticarem o judaísmo⁶ e independentemente de terem sido absolvidos ou condenados, eram vistos como bons cristãos pelas testemunhas de defesa devido à exteriorização da fé cristã, devido ao modo como viviam o cristianismo e por não terem “fama de fazer cerimônia judaica”.⁷

101

5 O Tribunal da Inquisição do reino de Espanha foi criado em 1478, a pedido dos reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão. Até essa época não tinha havido tribunal inquisitorial em terras castelhanas, contrariamente ao reino de Aragão que possuía um tribunal desde 1242, quando foi regulamentado no concílio de Tarragona. Para maiores informações sobre a atuação do Tribunal da Inquisição aragonês, inclusive contra os judeus, vide Blasco Martínez (1987).

6 Sobre a acusação de “judaizante”, Rábade Obradó (1990) destaca que cálculos realizados sobre o Tribunal de Toledo até 1525 mostram que os judaizantes formaram 99,18% dos processados. A autora afirma que um percentual próximo a este também pode ser aplicado a outros tribunais inquisitoriais do reino de Castela.

7 Para conhecer o ponto de vista judaico sobre os conversos considerados “cristãos sinceros”, vide: Follador (2016).

Cristãos sinceros

Os conversos tidos como sinceros pelos cristãos-velhos se enquadravam nessa categoria em consequência da profissão de fé que faziam publicamente, pois exteriorizavam o conhecimento e as práticas acerca dos dogmas, orações e ritos da religião cristã de forma que os demais fiéis pudessem constatar seu cumprimento. Nesse sentido, a religiosidade era concebida de um ponto de vista material (RÁBADE OBRADÓ, 1990). Demonstrar conhecimento sobre dogmas, orações e ritos, ou colocá-los em prática de forma considerada correta, era o que caracterizava o indivíduo como bom cristão.

A exteriorização dos ritos era um fator de grande importância, mas não excluía a possibilidade de uma fração dos considerados cristãos sinceros seguir os ritos judaicos no interior de seus lares. O inverso também era possível. Um cristão-novo convicto de sua fé no cristianismo poderia ser tido como um infiel e seguidor da Lei de Moisés por não exteriorizar sua crença de forma considerada correta, uma vez que a não publicidade da fé no cristianismo era entendida por parte dos cristãos-velhos como um indício de descrença e manutenção do judaísmo.

102

Logo, por mais que o converso tivesse convicção de sua fé no cristianismo, era preciso exteriorizá-la e comportar-se da forma que a comunidade cristã-velha esperava do neófito (EDWARDS, 1988). Não bastava ser cristão, precisava parecer cristão e, nesse sentido, bem vale o ditado que “as aparências enganam”, pois os criptojudeus mais atentos aos seus comportamentos em público e desejosos da assimilação social poderiam cumprir os ritos cristãos e se enquadrar no quesito “cristãos sinceros”, mas em sua casa professar o judaísmo. Por outro lado, esses criptojudeus que mais bem dissimulavam seus comportamentos em público, levantavam a desconfiança dos judeus pelo fato de possuírem um comportamento exterior tido como de “verdadeiros cristãos”, o que gerava, por exemplo, a percepção de que os conversos estavam cada vez mais distantes do judaísmo e próximos às crenças cristãs, o que não refletia necessariamente a realidade.

Assim, qualquer descuido por parte do converso fosse ele criptojudeu ou cristão sincero, levantava contra si a desconfiança do grupo ao qual desejava manter-se religiosamente vinculado. Os judeus desconfiavam dos conversos pela apostasia cometida ao aceitar o batismo ou pelo fato de terem nascido em famílias cristãs; os cristãos-velhos desconfiavam dos conversos por causa do anterior judaísmo ou devido ao fato de seus ancestrais seguirem

o judaísmo.

Uma série de generalidades marcavam essas relações e levavam a opiniões pré-concebidas que provavelmente destoavam da realidade e influenciavam na estigmatização dos convertidos e seus descendentes.

Não obstante a opinião daqueles cristãos-velhos e dos conversos que viveram no século XV e presenciaram os conflitos em torno da isonomia e da assimilação dos cristãos de linhagem judaica, o certo é que após o batismo a situação religiosa e jurídica era transformada e nem sempre encontrava reciprocidade nas práticas e crenças, que na maioria só poderiam ser mudadas com o tempo e com o esforço em assimilar os dogmas e preceitos da nova religião. Nesse sentido, Gitlitz (1996, p. 481) afirma que “a conversão verdadeira e total ao cristianismo poderia demorar gerações”, tanto que na maioria dos casos daqueles que se converteram por convicção no cristianismo “o que encontramos não é uma mudança de fé, racionalmente fundamentada e exemplar, senão um processo gradual e sutil de transposição de crenças e práticas de uma religião a outra”. Assim, mesmo os conversos que haviam se batizado por livre vontade e buscavam vivenciar os dogmas e ritos cristãos, passavam por um período de adaptação, que provavelmente nem sempre foi compreendido pelos cristãos-velhos. 103

Tendo esse contexto em vista, por mais que uma parcela dos clérigos buscase a assimilação religiosa dos neófitos, a descrença popular em torno da veracidade das conversões e as consequências disso nas relações sociais fomentaram a estigmatização dos neófitos e seus descendentes por uma parte da população cristã-velha, principalmente aquela que acreditava que os conversos não faziam jus aos direitos religiosos e civis recebidos após o batismo. Logo, para amenizar essas consequências era preciso que os conversos mantivessem um comportamento que atestasse sua crença, simulada ou não, no cristianismo. Dentre as características e comportamentos necessários para que um converso fosse considerado pelos cristãos-velhos como bom cristão, destacamos o cumprimento dos rituais relacionados aos sete sacramentos e dos cinco preceitos cristãos.

Para serem considerados bons cristãos, os fiéis, de modo geral, deveriam respeitar os sacramentos do Batismo, Crisma, Eucaristia, Penitência e Unção dos Enfermos. Os sacerdotes, especificamente, deveriam observar todos os rituais e requisitos inerentes ao sacramento da Ordem, e os leigos, o Matrimônio. Emílio Mitre (2014) destaca que a Ordem e o Matrimônio

são reconhecidos como sacramentos “sociais” por tentarem pautar os comportamentos carnis de dois segmentos sociais, os sacerdotes e os leigos, e porque não foram estabelecidos para propiciar a salvação individual, mas dar suporte aos “ideais de vida” definidos pela Igreja para ambos os grupos. Assim, por meio dos sacramentos estaria firmado o compromisso do celibato, para os sacerdotes, e da causa espiritual, para as relações carnis no matrimônio.

Quanto aos preceitos cristãos, exercer a caridade e prover materialmente a Igreja e sacerdotes; participar das vigílias, missas dominicais e ouvir pregações; comungar e confessar ao menos uma vez ao ano; guardar domingos e dias santos; e observar os dias de jejum e abstinência eram atitudes que levavam os fiéis a expor publicamente a fé no cristianismo (CROSS; LIVINGSTONE, 1997; MONSALVO ANTÓN, 1984). Apadrinhar as crianças no batismo e crisma não era considerado um preceito, mas era uma atitude positiva na conduta do fiel.⁸

Honrar o domingo como dia de devoção exigia dedicar-lhe outras solenidades além de participar das cerimônias religiosas, como respeitar esse dia que também era de descanso e, se possível, vestir as melhores roupas. Geralmente os fiéis assistiam missa perto de casa, e quanto maior a devoção, maior a frequência nas missas, procissões e pregações. Ouvir os sermões dos pregadores, geralmente frades mendicantes, durante a Quaresma e Semana Santa também era um sinal de fé no cristianismo (RÁBADE OBRADÓ, 1997).

Os conversos Diego Lopes, Catarina de Zamora e Pedro de Villegas são exemplos de conversos que, não obstante as acusações, também eram reputados como bons cristãos por, dentre outros fatores, frequentar assiduamente as missas e cumprir com os sacramentos e preceitos cristãos. Todos os três, porém, foram acusados de seguir a Lei de Moisés e cumprir com os ritos judaicos, como os preparos e observância do *Shabat*.

Diego Lopes (AHN, IT, lg.160, n. 8; p. 580-610),⁹ por ser defunto, foi julgado *in absentia* e defendido por suas filhas. As cinco testemunhas de acusação tinham inimidades

⁸ Essa conduta, em teoria, assegurava a participação no cumprimento dos rituais batismo e crisma, e do preceito da caridade, uma vez que os padrinhos deveriam acompanhar a vida religiosa e material dos afilhados, vide o parentesco espiritual que se formava a partir dos sacramentos (RESINES LLORENTE, 1997).

⁹ Todos os processos citados encontram-se na íntegra em Beinart (1974, v. 1). Os processos inquisitoriais são referenciados, neste estudo, com as informações relativas à identificação dos manuscritos no Arquivo Histórico Nacional de Espanha, seguida da página da obra (BEINART, 1974) na qual a citação ou transcrição do processo se encontra. Sobre a identificação do processo: Arquivo Histórico Nacional (AHN), Inquisição de Toledo (IT), Arquivo “*legajo*” (lg.), número (n.). Daqui em diante: AHN, IT, lg., n.

diversas com uma das filhas do acusado, que era casada com um cristão-velho. Ao final, as dezessete testemunhas de defesa deixaram claro que o réu era tido de “reputação e comum estima” como cristão fiel, que vivia e agia como bom cristão e não tinha “fama de fazer cerimônia judaica”. Era presença frequente nas missas e quando adoeceu solicitou a presença de um padre que lhe ministrasse os sacramentos da Confissão, Penitência e Extrema Unção. As testemunhas também salientaram que Diego Lopes evitava a companhia de conversos, direcionando seu círculo social aos cristãos-velhos.¹⁰

Se Diego Lopes foi absolvido de todas as acusações que pesavam contra si, o mesmo não ocorreu com Catarina de Zamora (AHN, IT,lg. 188, n. 12; p. 367-424), personagem polêmica em Cidade Real. Apesar de frequentar as missas dominicais, semanais e fazer penitência nas romarias, graves acusações recaem sobre a ré, que vão desde seguir a Lei de Moisés e guardar os sábados, a insultar a virgindade de Maria, a Igreja, a Inquisição e o sacerdócio do filho. Doze foram as testemunhas de acusação e vinte e quatro as de defesa. Todas as testemunhas de defesa asseguraram que Catarina vivia e tinha obras de cristã fiel. Pelos testemunhos de defesa, nota-se que ela respeitava os sacramentos e os preceitos do cristianismo. Algumas testemunhas salientaram que muitos conversos da cidade não gostavam de Catarina porque ela criticava os criptojudeus e era casada com um cristão-velho.¹¹

105

Pedro de Villegas (AHN, IT,lg. 188, n. 11; p.212-224), igualmente a Diego Lopes e Catarina de Zamora, foi acusado de seguir o judaísmo, especificamente por comer carne na Quaresma e pão ázimo na Páscoa judaica. Em sua autodefesa declarou que frequentava a missa todos os domingos, ouvia sermões e comungava conforme aconselhava a Igreja. Confessou que comeu carne na Quaresma por necessidade, pois estava doente, o que era perdoado pela Igreja. Quanto a comer pão ázimo, defendeu-se dizendo que se o fez, foi sem sabê-lo, pois como cresceu em palácio era servido por criados e não questionava o que lhe serviam.¹²

10 O réu Diego Lopes era sapateiro e foi absolvido de todas as acusações. A honra e os bens de sua família se mantiveram intactos.

11 Catarina de Zamora foi condenada com base nas acusações que não conseguiu refutar: os insultos à virgindade de Maria e à Inquisição. Como pena recebeu cem açoites em público, e depois com a língua amordaçada desfilou pelas praças e ruas de Cidade Real montada em um asno. Por fim, foi desterrada perpetuamente do arcebispado de Toledo.

12 Pedro de Villegas se dizia cristão-velho, mas era converso por parte de mãe. Era um tecelão e surpreendeu os inquisidores por dispensar um promotor e realizar sua autodefesa. Foi absolvido sem acréscimo de pena financeira, ficando sua pena por possíveis negligências relacionadas aos dois meses que ficou preso nos

Os conversos reputados como bons cristãos ou aqueles que desejavam se enquadrar nessa categoria, além de frequentar a missa, deveriam se portar “adequadamente” durante a cerimônia. Quanto a isso, frei Vicente Ferrer (*Sermón de las razones*)¹³ aconselhava que o bom cristão deveria assistir aos domingos uma missa mais longa, do início ao fim, estando em jejum e calando-se durante a missa em respeito a Deus. Além das observações citadas por frei Vicente Ferrer, o bom cristão necessitava demonstrar atenção e algum conhecimento sobre as orações, participando do coro de fiéis durante a oração do Pai Nosso, Ave Maria, Creio em Deus Pai, Salve Rainha, assim como fazer o sinal da cruz. No que se refere aos cristãos-novos, conversar, não prestar atenção na missa e não se levantar para adorar a Eucaristia durante a consagração era um sinal de desrespeito e um indício de criptojudaísmo (GARCIA, 2006). Quanto às orações, frei Vicente Ferrer em suas missões catequéticas pregava aos conversos que o bom cristão deveria todas as manhãs ajoelhar-se e rezar o Credo, o Pai Nosso e a Ave Maria (*Sermón de las razones*).

106 Além das práticas litúrgicas, os preceitos relacionados ao jejum e à caridade também eram sinais de fidelidade ao cristianismo. Os conversos tidos como bons cristãos costumavam respeitar as abstinências exigidas na Quaresma e Sexta-Feira Santa. Alguns não se eximiam da obrigação nem mesmo quando doentes. Durante essas datas, o desrespeito ao jejum, à abstinência ou mesmo o uso do pão ázimo era evidência de criptojudaísmo, vide o caso de Pedro de Villegas. Quanto à caridade, ajudar aos pobres com dinheiro, roupas e comida, conceder dotes a órfãs pobres para auxiliá-las no casamento, e fazer doações diversas às igrejas, mosteiros e conventos eram meios de exteriorizar a fé no cristianismo. Porém, muitas vezes tantas obras pias não eram suficientes para convencer os inquisidores.

João González Pintado (AHN, IT,lg. 154, n. 10; p. 92-132) alegou em sua defesa que havia construído uma capela e um altar dedicado à Virgem Maria no mosteiro de Santo Domingo em Cidade Real. Alegou também que dava frequentemente esmolas aos pobres, e que na Sexta-Feira Santa servia pessoalmente comida para doze deles, número escolhido como uma representação dos doze apóstolos. Não obstante ser considerado por suas testemunhas como bom cristão, cumpridor dos sacramentos e preceitos religiosos, e

cárceres inquisitoriais aguardando julgamento.

13 O sermão foi pregado para cristãos, dentre eles conversos, judeus e muçulmanos na cidade de Segóvia entre 30 de agosto e 5 de setembro de 1411. Encontra-se traduzido na íntegra, como apêndice, em Cátedra (1997, p. 36-46). O manuscrito “*Sermón de las razones por que avemos de aver confiança en nuestro Señor Dios*”, encontra-se na Real Academia sob o código RAE294. Daqui em diante: *Sermón de las razones*.

realizador de boas obras, João González Pintado foi condenado como judaizante. Porém o que se entende do processo é que o acusado foi condenado mais por ser negligente com o criptojudáismo da esposa do que realmente seguidor da Lei de Moisés, pois seu testemunho e os da defesa levam a crer que ele era um cristão sincero, preocupado em seguir os preceitos, ritos e sacramentos do cristianismo.¹⁴

Além de buscar cumprir os cinco preceitos do cristianismo, os conversos que se acreditavam cristãos sinceros dedicavam especial cuidado aos sacramentos da Eucaristia e da Penitência, pois o seu não cumprimento denunciava uma possível infidelidade religiosa. Em suas pregações, frei Vicente Ferrer (*Sermón de las razones*) lembrava que a Eucaristia deveria ser precedida pela Penitência e recebida pelo menos uma vez ao ano, de preferência na Páscoa.

Na hora da morte ou em caso de doença os fiéis requeriam a presença do padre para ministrar os sacramentos, a exemplo do converso Diego Lopes. Era importante para a família do “réu defunto” provar que ele havia recebido os sacramentos antes da morte. Para isso, o religioso que atendeu o enfermo era convocado como testemunha de defesa, ratificando a crença do réu no cristianismo. Tal constatação era importante porque existiam aqueles conversos que ao fim da vida se reconciliavam com os rabinos e pediam para seus corpos serem preparados e enterrados conforme os preceitos judaicos.

107

Além de cumprir os ritos e preceitos cristãos de forma muito parecida com os cristãos-velhos (RÁBADE OBRADÓ, 1990), alguns conversos buscavam promover o proselitismo entre os judeus e convencer os maus cristãos de seus erros (FAUR, 1990). As discussões religiosas com judeus e criptojudéus deviam fazer parte do ímpeto proselitista de alguns conversos, a exemplo de Catarina de Zamora (AHN, IT, lg. 188, n. 12; p. 367-424). No ímpeto de convencer alguns criptojudéus a abdicar do judaísmo, ela os repreendia dizendo que seriam punidos pelas más condutas. Apesar de ter sido condenada em razão das falas contrárias à virgindade de Maria e à Inquisição, Catarina de Zamora cumpria quase todos

14 João González Pintado foi um importante personagem na política do reino de Castela. Cresceu na casa do relator régio Fernando Díaz de Toledo, importante expoente no debate em torno da *Sentencia-Estatuto* de 1449. Foi secretário dos reis João II e Henrique IV durante 40 anos, dos quais 28 anos trabalhou juntamente com o mencionado relator. O filho de João González Pintado buscou defendê-lo perante os inquisidores, porém se absteve de defender a mãe cujas práticas judaicas, ao que parece, remontavam a 1444. João González Pintado foi condenado à fogueira e sua esposa, falecida, teve os ossos exumados e queimados um ano depois.

os requisitos exigidos de um bom cristão. Ela chegou a catequizar um escravo de Maria Díaz (AHN, IT, lg. 143, n.11; p.40-69),¹⁵ influente líder na comunidade conversa de Cidade Real. Este doutrinamento desencadeou a ira de Maria Díaz contra Catarina de Zamora, segundo depoimento do próprio escravo que testemunhou em defesa de Catarina de Zamora (AHN, IT,lg. 188, n. 12; p. 380).

Ainda no que se refere ao descortinar de crenças e valores, uma parcela dos conversos tidos como cristãos sinceros dedicaram à sociedade cristã suas obras de ataque ao judaísmo, segundo Orfali Levi (1994), no empenho em apagar traços identificadores do passado, e na busca por integrar-se à sociedade cristã-velha que “tão arisca” se mostrava em recebê-los.¹⁶ Por outro lado, existiram aqueles que escreveram obras de apologia ao cristianismo e defesa dos conversos no intuito de discutir a isonomia que deveria haver entre todos os cristãos, independentemente da origem religiosa.¹⁷

Quando se tratava de expor e afirmar a convicção no cristianismo, não somente os religiosos deixaram sua interpretação marcada na história, mas também os leigos, principalmente poetas.¹⁸ Por meio de suas obras, muitos deles divulgavam sua religiosidade e buscavam extirpar de si o estigma de infiel que pairava sobre a maioria dos conversos, pois, como destaca Orfali Levi, havia uma tendência entre os cristãos-velhos em “considerar que todo converso era, por princípio, judeu de coração” (1994, p. 123).

Talvez tenha sido com base nesse princípio que os inquisidores condenaram como

15 A ré recebeu a sentença: “relaxada ao braço secular”, e foi queimada em efígie em fevereiro de 1484. Maria Díaz “la cerera” manteve-se fugitiva e nunca foi encontrada. Acredita-se que ela havia fugido para Portugal.

16 Orfali Levi (1994) faz uma análise das obras de cunho antijudaico escritas por conversos nos séculos XIV e XV, assim como os elos entre o desprezo pela cultura e religião judaica e a inserção desses indivíduos na sociedade majoritária. Dentre as obras e os apologistas conversos destacam-se entre os séculos XIV e XV: *Mostrador de Justicia*, de Alfonso de Valladolid (1270-1346); *Scrutinium Scripturarum*, de Paulo de Santa Maria (1350-1435); *De Iudaicis Erroribus ex Talmut*, de Jerônimo de Santa Fé (s/d-1419); *Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et Infideles*, de Pedro de la Caballería (s/d-1461); e *Tractatus contra Iudaeos*, de Jaime Perez de Valência (1408-1490).

17 *Defensorium Unitatis Christianae*, de Alonso de Cartagena (1384-1456); *Lumen ad revelationem gentium*, de Alonso de Oropesa (s/d-1468); *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, de João de Torquemada (1388-1468); e *Instrucción del relator*, de Fernando Diaz de Toledo (s/d 1456).

18 Os temas abordados nos poemas eram diversos, assim como seus autores. No que se refere às poesias de caráter social, satírico, crítico e cantigas de escárnio e maldizer, o *Cancionero de Baena*, o *Cancionero General* e as *Coplas del Mingo Revulgo* são fiáveis fontes históricas sobre a situação política e social do reino de Castela no século XV, segundo Miguel Gual Camarena (1967, p. 615). Os *cancioneros* e as *coplas* reúnem uma coleção de poemas líricos, com e sem autoria, que se destinavam em grande parte a leitores da corte régia (CANTERA BURGOS, 1967; ARBOS AYUSO, 1987).

judaizante Maria González (AHN, IT, lg. 154, n. 28; p. 70-90),¹⁹ *la panpana*, esposa do converso João González Panpan, condenado *in absentia* por ser fugitivo à época do julgamento.²⁰ Acusada de seguir a Lei de Moisés, Maria González se defendeu dizendo que as vezes que ouviu orações judaicas ou praticou algum preceito ou ritual, o fez sob o jugo das ameaças e agressões físicas cometidas contra si por seu marido, que ela alegava ter sido bom cristão no início do casamento, mas que alguns anos depois passou a seguir o judaísmo e obrigá-la a fazer o mesmo. Quando não acompanhava o marido nos rituais e preceitos, era agredida fisicamente por ele, que a proibia de trabalhar no sábado, a obrigava a cozinhar na sexta-feira e a comer carne *casher*, situação que não mais ocorreu após o marido deixar a casa, quando finalmente Maria González pôde seguir o cristianismo como fiel cristã.

As testemunhas de defesa, dentre elas um clérigo, disseram que Maria González era boa cristã, que frequentava a missa com suas filhas no domingo e durante a semana, confessava e comungava regularmente. A nosso ver, um dos maiores indícios de que buscava viver o cristianismo foi quando a ré preferiu permanecer em Cidade Real a fugir com o marido para viver o judaísmo livremente em local onde não fossem conhecidos. Por duas vezes, em um espaço de seis anos, o marido a interpelou para que o seguisse, porém Maria González disse que não queria viver em pecado.

Não obstante o depoimento da ré e os testemunhos de defesa, os inquisidores consideraram seu depoimento dissimulado e afirmaram que ela agiu livremente, e não obrigada pelo marido. Apesar de Maria González ter sido condenada como judaizante, a análise de seu processo gera dúvidas sobre a inserção da cristã-nova na categoria “criptojudeus”. Os testemunhos de defesa e o próprio testemunho de Maria González dão-nos mais indícios para a considerarmos uma cristã que buscava viver o cristianismo, do que uma criptojudia. Além disso, é totalmente possível que Maria González sofresse com a violência doméstica cometida pelo marido, situação negada pelos inquisidores e considerada uma desculpa. Como destaca Orfali Levi (1994, p. 123), os cristãos-velhos tendiam a ver “todo converso” como um “judeu de coração”, e talvez esse preconceito tenha guiado a avaliação dos inquisidores acerca de Maria González, uma vez que a julgaram previamente e não consideraram que ela poderia estar falando a verdade sobre ser violentada e obrigada a seguir alguns preceitos do judaísmo.

¹⁹ Maria González foi relaxada em pessoa ao braço secular no Auto de Fé de 23 de fevereiro de 1484.

²⁰ Em outros processos João González Panpan é acusado de ser o açougueiro dos conversos porque sacrificava os animais conforme os rituais judaicos.

Considerações Finais

Os processos inquisitoriais apresentados, demonstram quais eram as práticas religiosas esperadas de um converso “bom cristão” e deixam entender que uma parcela dos réus estava em processo de assimilação. Mesmo preenchendo os requisitos para serem considerados cristãos sinceros, os conversos poderiam incorrer em atitudes e comportamentos que eram considerados como prática judaizante ou que geravam tal desconfiança, sendo considerados infiéis.

Assim, argumentar sobre a exteriorização da fé e a classificação dos conversos enquanto fiel ou infiel ao cristianismo é uma questão complexa. Sabe-se que a quase totalidade dos conversos processados pela Inquisição havia sido acusada de praticar o judaísmo às escondidas. Mas, precisamos lembrar que o processo de assimilação religiosa foi um fenômeno muito diverso ao qual não há como assegurar se a maioria dos conversos denunciados perante o Tribunal professava fielmente o judaísmo ou se apenas repetia costumes judaicos, que eles próprios consideravam fora de contexto religioso. Além disso, existiram muitos casos nos quais a perseguição política, os conflitos diversos, o ódio ou inveja buscavam ser resolvidos por meio de acusações, muitas vezes inverídicas.

Por outro lado, não há como garantir que o fato de um converso exteriorizar todos os ritos católicos, frequentar a missa e recitar as orações fazia dele obrigatoriamente um sincero cristão. O mais ponderável é a concepção de que existia uma diversidade de situações – o limite entre as subcategorias era muito tênue –, marcadas pela presença de convertidos sinceros ao cristianismo, por criptojudeus fiéis ao judaísmo e por uma miscelânea composta por duvidosos, sincréticos e céticos, considerados maus fiéis e heterodoxos tanto no judaísmo quanto no cristianismo. A situação se agravava pelas relações de convivência que existiam entre as diversas subcategorias de convertidos, pois, eles formavam um grupo ideologicamente dividido, mas unido por laços familiares, políticos e de negócios.

De todo modo, a representação que uma parcela dos cristãos-velhos tinha dos conversos é a de que eles eram “judeus de coração” devido a sua linhagem, por descenderem de judeus. Essa era uma representação negativa, preconceituosa, que fazia com que os conversos fossem considerados e estigmatizados como infiéis, independentemente de serem cristãos sinceros, de estarem em processo de assimilação religiosa ou de externalizarem a fé no cristianismo como se esperava de um bom cristão.

REFERÊNCIAS

- ALCALÁ, A. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad española*. Madrid: Trotta, 2011.
- ARBOS AYUSO, C. Judíos y conversos: un tema tópico en la poesía medieval. In: *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso Internacional “Los Judíos en la Historia de España”*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, 1987, p.137-152.
- BAER, Y. *A History of the jews in christian Spain*. Illinois: Varda, 2001, v. 1 e 2. A primeira edição desta obra data de 1961.
- BEINART, H. *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre, 1992.
- BEINART, H. *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 v.; 1974, v. 1.
- BLASCO MARTÍNEZ, A. La Inquisición y los judíos en Aragón en la segunda mitad del siglo XIV. In: *Aragón en la Edad Media*, 1987, n. 7, p. 81-96.
- CANTERA BURGOS, F. El cancionero de Baena: judíos y conversos en el. In: *Sefarad*, 1967, Jan 1, n. 27, p. 71-111.
- CÁTEDRA, P. Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica em la campaña castellana (1411-1412). In: BATTESTI PELEGRIN, J. (coord.). “*Qu’un sang impur...*” *Les Conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du moyen âge*. Actes du deuxième colloque d’Aix-en-Provence 18-19-20 novembre 1993. Université de Provence, 1997, p.19-46.
- CROSS, F.L; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford dictionary of the Christian church*. Oxford: Oxford University, 1997
- EDWARDS, J. Religious faith and doubt in late medieval Spain: Soria circa 1450-1500. In: *Past and Present: A Journal of Historical Studies*, 1988, n. 120, p. 3-25.
- FAUR, J. Four classes of conversos: a typological study. In: *Revue des Etudes juives, janvier-juin 1990*, n. 149, p.113-124.
- FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FOLLADOR, Kellen Jacobsen. *Uma linhagem manchada pelo pecado*. A representação e a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391-1478). 2016. 330 f. Tese (Doutorado em História Social das Relações Políticas). Universidade

Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

GARCIA, M. A. Judaísmo e Identidade marrana. In: *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 2006, n. 6, p. 35-53.

GITLITZ, D. M. *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*. Albuquerque: University of New Mexico, 1996.

GUAL CAMARENA, M. El Cancionero de Baena como fuente histórica. In: *Anuario de estudios medievales*, 1967, n. 4, p. 613-626.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. *De la España judeoconversa*. Doce estudios. Barcelona: Bellaterra, 2006

MITRE FERNÁNDEZ, E. Los “sacramentos sociales”. La óptica del medievalismo. In: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2014, n. 19, 147-171.

MONSALVO ANTÓN, J. M. Centralización monárquica castellana y territorios concejiles. Algunas hipótesis a partir de las ciudades medievales de la región castellano-leonesa. In: *Anales de la Universidad de Alicante Historia Medieval*, 2000-2002, n. 13, 1984, p. 6-116.

NETANYAHU, B. *The marranos of Spain: from the late 14th to the early 16th century, according to contemporary hebrew sources*. Third Edition. New York: Cornell University, 1999. A primeira edição desta obra data de 1966.

ORFALI LEVI, M. El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia*, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 1, p. 117-134.

PASTORE, S. *Una herejía española*. Conversos, alumbrados y Inquisición (1449-1559). Traducción de Clara Álvarez Alonso. Madrid: Marcial Pons, 2010.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Expresiones de la religiosidad Cristiana en los procesos contra los judaizantes del tribunal de Ciudad Real/Toledo, 1483-1507. In: *En la España Medieval*, 1990, n. 13, p. 303-330

RÁBADE OBRADÓ, M. P. La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. In: *En la España medieval*. Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 1999, n. 22, p. 369-393.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos

(1483-1507). In: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1997, Tomo 194, Cuaderno 1, p. 83-142.

RÁBADE OBRADÓ, M. P. *Una elite de poder: los judeoconversos en la Corte de los reys católicos*. Madrid: Sigilo, 1993.

RESINES LLORENTE, L. *La catequesis en España*. Historia y textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

ROTH, C. *A history of the marranos*. Illinois: Varda, 2001. A primeira edição desta obra data de 1932.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *La expulsión de los judíos de España*. Madrid: Mapfre, 1991.

El altar del judío Nasas y la figura de Elías ¿Sincretismo religioso en tiempos de Gregorio Magno?

RODRIGO LAHAM COHEN¹
IMHICIHU-CONICET / UBA / UNSAM

RESUMO: Neste artigo explora-se as possíveis explicações da epístola III, 37 do *Registrum Epistularum* de Gregório Magno, em que o papa exige punir um judeu chamado Nasas que supostamente havia erguido um altar em nome do profeta Elías que era frequentado por cristãos. O trabalho apresenta, em primeiro lugar, as análises anteriores em torno da carta. Em seguida, analisa-se a viabilidade dos acontecimentos ali narrados e qual era a imagem de Elías e dos altares tanto na obra de Gregório Magno quanto nas literaturas judaica e cristã do período. Dessa forma, busca investigar o que Nasas poderia ter feito na Sicília do século VI e refletir sobre nossas limitações no conhecimento do judaísmo europeu tardo antigo.

Palavras-chave: Gregorio Magno; Profeta Elías; Judaísmo tardo antigo.

RESUMEN: En este artículo se exploran las posibles explicaciones de la epístola III, 37 del *Registrum Epistularum* de Gregorio Magno, en la cual el papa exige castigar a un judío llamado Nasas que supuestamente había erigido un altar en nombre del profeta Elías al cual asistían cristianos. En el trabajo se presentan, primero, los análisis previos en torno a la misiva. Luego se analiza la factibilidad de los hechos allí narrados y cuál era la imagen de Elías y de los altares tanto en la obra de Gregorio Magno como en las literaturas judías y cristianas del período. De tal modo se busca indagar sobre qué pudo haber realizado Nasas en la Sicilia del siglo VI y reflexionar sobre nuestras limitaciones en el conocimiento del judaísmo europeo tardoantiguo.

Palabras clave: Gregorio Magno; Profeta Elías; Judaísmo tardoantiguo.

¹ Profesor de Historia del Mundo Antiguo en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad de Buenos Aires. Línea principal de investigación es Historia de los judíos y el judaísmo en la Antigüedad Tardía con especial énfasis en las interacciones con cristianos y gentiles. Correo electrónico: r.lahamcohen@conicet.gov.ar

Introducción

En mayo del año 593 Gregorio Magno envió una carta a Libertino, pretor de Sicilia, región controlada por los bizantinos. En ella, indignado, le advertía sobre la siguiente situación:

En efecto se dice que un tal Nasas, criminalísimo entre los judíos, ha construido, con una temeridad que debe ser castigada, un altar bajo el nombre del beato Elías² y allí engañó con sacrílega seducción a muchos de los cristianos para la adoración. Pero además, dicen, también compró esclavos cristianos y los empleó en su servicio y en sus asuntos³.

¿Un judío construyendo un altar en el siglo VI? ¿En un territorio cristiano? ¿En honor a Elías? ¿Al que asistían cristianos? Estas preguntas han llamado la atención de la crítica durante años aunque se han dedicado escasas páginas a proveer respuestas. Ciertamente, Gregorio solo habla de Nasas en esta carta y no existen otras fuentes de información sobre el evento. Creemos, sin embargo, que vale la pena analizar en profundidad todas las posibles explicaciones que posee el caso y, a través de ellas, reflexionar sobre la situación de judíos y cristianos en la Península Itálica en el ocaso de la Antigüedad Tardía. Nos centraremos en los siguientes aspectos: 1) La verosimilitud de la información provista por Gregorio Magno 115 en términos de espacios y personajes mencionados; 2) La figura de Elías en el discurso gregoriano, así como también en el cristianismo y en el judaísmo; 3) El rol de los altares en los textos de Gregorio y en el judaísmo y el cristianismo tardoantiguo. Pero antes comencemos por revisar brevemente qué se ha dicho sobre lo investigado previamente.

Miradas previas

Comencemos nuestra pesquisa en el siglo XIX de la mano de Leopold Zunz, uno de los fundadores de la *Wissenschaft des Judentums*. En 1845 sugirió que aquello a lo que Gregorio se refería como el altar de Elías era probablemente el nombre que Nasas le había puesto a su *Haus-Synagoge*, en referencia a una sinagoga privada (ZUNZ, 1845, p. 485)⁴. La carta fue analizada en el contexto de la preocupación que Gregorio tenía en la posesión, por parte de

2 Existe aquí una ambigüedad sobre la que volveremos más adelante: el altar consagrado en honor a Elías o Nasas actuando como Elías.

3 GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, 37 [mayo, 593] 4-8: *Fertur siquidem quod Nasas, quidam sceleratissimus Iudaeorum, sub nomine beati Heliae altare punienda temeritate construxerit multosque illic Christianorum ad adorandum sacrilega seductione deceperit. Sed et Christiana ut dicitur mancipia comparauit et suis ea obsequiis ac utilitatibus deputauit*. Texto latino tomado de Norberg (1982). Todas las traducciones son nuestras.

4 Der Mann mag mit Bezug auf II Reg. c. 18 seine Haus-Synagoge den Elias-Altar genannt haben.

judíos, de esclavos cristianos⁵.

También bajo los influjos de la mentada *Wissenschaft des Judentums*, Heinrich Graetz (1871 [1860], p. 38) vinculó a Nasas con la ciudad de Palermo y el término נַסִּי (*Nasi*), sugiriendo un asociación con el linaje del Patriarca en Palestina⁶. En relación al evento del altar consideró también que probablemente se trataba de una sinagoga y resaltó –nuevamente– el hecho de que Nasas contara con esclavos cristianos, cuestión que para Gregorio era grave (GRAETZ, 1871 [1860], p. 45-46)⁷.

Moritz Güdemann (1884, p. 28, n. 4) sostuvo que las prácticas de Nasas debían enmarcarse en el proselitismo judío del período y aventuró que la referencia a Elías debía asociarse al sillón de Elías (אִסְכּוּת שֶׁל אֵלִיָּהוּ) usado durante la circuncisión.⁸ Si bien fuera del entorno académico, vale la pena mentar una nota sobre Gregorio Magno aparecida en 1892 en *La Civiltà Cattolica*, semanario conservador asociado al Papado, donde se consideraba que Nasas aprovechaba en su beneficio el altar en honor a Elías atrayendo al *popolino* con adoraciones sacrílegas⁹.

116 En 1896 Hermann Vogelstein y Paul Rieger consideraron nuevamente que el altar de Nasas era una sinagoga privada (*Privatsynagoge*), tipo de edificio que, según su criterio, era relativamente frecuente en el período, producto de las normas imperiales que prohibían la erección de nuevas sinagogas. En cuanto al nombre Nasas, arriesgaban que se trataba de un

5 Sobre la temática los esclavos cristianos bajo control judío en las epístolas de Gregorio Magno no nos expediremos en este trabajo. Reenviamos a Laham Cohen (2016).

6 In Palermo wohnten jüdische Familien von altem Adel, welche den Namen *Nasas* (Naſi) führten und vielleicht aus dem Patriarchenhouse abstammen.

7 Als er erfuhr, daß auf der Insel Sizilien ein Jude namens Nasas einen Eliasaltar (wahrscheinlich eine Synagoge unter diesem Namen) erbaut hatte, und daß sich Christen dabei zum Gottesdienst einfanden, befahl er dem Präfekten Libertinus, das Gebäude zu zerstören und Nasas dafür körperlich zu bestrafen. Leidenschaftlich verfolgte Gregor die Juden, welche christliche Sklaven kauften oder hielten. Die Anschauung dieser Zeit war, daß die christlichen Sklaven durch ihren jüdischen Herrn befleckt würden. Nicht Menschlichkeit, sondern kirchliche Anschauung machte ihn und andere gegen den Sklavenbesitz und Sklavenhandel der Juden eifern. Als Gregor erfuhr, daß der genannte Nasas christliche Sklaven besaß, befahl er, sie ihm zu entreißen und in Freiheit zu setzen.

8 Ich glaube indessen, dass es sich um den bei Beschneidungen וְהִילָא לִשׁ אִסְכּוּת gebrauchlichen behandelt. Dass die Anwesenheit von Christen bei dieser Feierlichkeit in Sicilien vorkam, wird auch aus späterer Zeit bezeugt. Todas las referencias al sillón de Elías son tardías y no existen pruebas de su uso en la Antigüedad Tardía.

9 De Santi (1892, pp. 420-421): Ad esempio, Gregorio venne a sapere della Sicilia che un certo Nasas giudeo avea eretto un altare sotto il titolo di S. Elia, introno al quale a profitto della sua borsa adunava il popolino, trattenendovelo con sacrileghe adorazioni. Vale mencionar que el artículo no se encuentra firmado pero en otros registros se corrobora que fue escrito por De Santi.

derivado de נתן (*Natán*) (VOGELSTEIN – RIEGER, 1896, I, p. 143)¹⁰.

Ya en el siglo XX Franz Görres (1908, p. 498), en apenas una línea, sostuvo que así como Gregorio repudió la violencia de los cristianos contra los judíos, también reprimió a judíos *fanáticos* como Nasas¹¹. Seis años más tarde la obra monumental de Jean Juster (1914, p. 289-290, n. 2) asociaba las acciones de Nasas con la propaganda y el proselitismo judío. Lo vinculaba también a la aparición, habitual en el período según su lectura, de sectas judías¹².

En 1925 Louis Newman presentó una nueva idea sobre Nasas que tendría alto impacto en la historiografía posterior. Consideró que Italia había sido especialmente fértil para un supuesto esfuerzo misional y proselitista judío (NEWMAN, 1925, p. 411)¹³. Nasas no había construido un altar en nombre de Elías; él mismo se presentaba como Elías:

Pope Gregory I (590-604), who sought to prevent Jews from holding Christian slaves and converting them to Judaism, found it necessary during his pontificate to address a letter to Libertinus, the Prefect of Sicily, on the subject of a pro-Jewish movement, led by a certain fanatic who, under the name of the Prophet Elijah, had built an altar for worship. It was reported to the Pope that this Jewish zealot had attracted many Christians to his cult, that he had purchased Christian slaves for his service and that the former Prefects through greed had accepted bribes to refrain from persecuting the sect. Pope Gregory enjoined Libertinus to investigate the matter thoroughly, and if he found the report correct, to punish the Jews severely, and to emancipate, according to the law, the slaves involved. It is difficult to determine the exact nature of this Judaizing movement in Sicily.

117

Vale la pena resaltar los términos empleados por Newman: “movimiento pro-judío”; “Fanático”, “Zelote”. También remarcar que el propio autor, a pesar de las convicciones y certezas que muestra, acepta la imposibilidad de determinar con precisión la naturaleza del “movimiento judaizante”. En relación a la autoproclamación de Nasas como Elías, Newman interpretaba el *sub nomine beati Heliae* como vinculado a Nasas y no al altar. Agregaba:

10 Luego de hacer referencia a las leyes que prohibían la construcción de nuevas sinagogas o el embellecimiento de estas en el Código Teodosiano, afirmaban: Dies mag wohl der erste Anlass zur Gründung von Privatsynagogen gewesen sein, von denen besonders in der Folgezeit in Rom noch öfters die Rede ist. So hatte im Jahre 539 ein Gewisser Nasas (Nathan?) auf Sizilien ein Bethaus „im Namen des gottseiligen Elias“ errichtet, un im 10. Jahrhundert wird gar von einem alten Bethaus des Josef auf der Tiberinsel in Rom erzählt. El error en la fecha del evento está en el texto original.

11 Die jetzt folgende ep. III, 37, beweist, dass Papst Gregor umgekehrt auch antichristliche Ausschreiungen fanatischer Juden zu ahnden verstand.

12 C'est par hasard que nous apprenons quelque chose sur l'activité propagandiste d'une secte du 6^s. : Grégoire le Grand, Ep. 3. 3» (593) [...] Et les sectes juives n'ont guère cessé de surgir même après cette date.

13 Italy furnished one of the most fertile fields for Jewish missionary efforts during the Middle Ages.

It may perhaps have been one of the many Jewish Messianic movements which periodically agitated both the Christian and the Jewish world. On several occasions, pretenders to the Messianic title in Jewish circles found followers among Christians of their time: thus, Abraham Abulafia and Sabbatai Zevi are two names in a long list of Pseudo-Messiahs whose activities made an imprint upon contemporary Christian life. This false “Elijah” may have been an early leader of the same type (NEWMAN, 1925, 411).

Solomon Katz, en uno de los artículos más completos que se había escrito hasta la fecha en relación a Gregorio Magno y los judíos, apenas trató la epístola III, 37 en una nota al pie. Allí (KATZ, 1933, p. 127, n. 67) desestimó las diversas teorías expuestas y concluyó categóricamente: “In the absence of further evidence, the identification of the altar must remain *sub judice*”. James Parkes (1961 [1934], p. 218) también se lamentó de que no se pudiera conocer más de las prácticas de Nasas por lo que era imposible saber si “this was a new Judaistic heresy –the Jew being sincere but in error– or whether he was an ingenious charlatan producing a miracle-working shrine for the deception of the faithful”. Luego aventuraba que, de haber sido sincero, Nasas probablemente estaría actuando con la idea de reconciliar judaísmo y cristianismo en el marco de una segunda llegada del Mesías, hecho explicado por su elección de Elías.

Cecil Roth (1946, p. 46) volvió sobre la idea de que Nasas habría construido una sinagoga con el nombre de Elías, quien era habitualmente elegido como epónimo según su criterio¹⁴. En cambio, Elias Bickerman, en un artículo seminal que generó múltiples impactos, sugirió que el altar de Nasas no representaba una excepción dado que en el período era común la erección de altares, por parte o para los gentiles, destinados a adorar al dios de Israel: “Like Elijah of old, Nasas erected an altar for gentiles so that they might worship the true God” (BICKERMAN, 2007 [1958], p. 608). El autor empleaba otras fuentes para afirmar la existencia de este tipo de altares. Volveremos a sus argumentos más adelante.

Otro experto que marcó la historia de los estudios judíos medievales en el siglo XX, Bernhard Blumenkranz (1960, p. 57), afirmó sobre Nasas:

Nous ne pouvons que faire des conjectures sur l'organisation et le contenu du culte promu par Nasas. Il est probable qu'il ait procédé à des sacrifices. Son but, qu'il avait atteint partiellement dans l'aire géographique limitée où il exerçait sa propagande, était certainement de trouver une pratique religieuse en laquelle juifs et chrétiens puissent communier. L'Italie de la fin du VI siècle offrait un terrain propice pour l'écllosion de mouvements syncrétisants.

14 No se comprende en base a qué afirma la existencia de múltiples sinagogas en honor a Elías

Nótese que el autor, aunque acepta la imposibilidad de conocer, refiere a prácticas sincréticas en el contexto itálico del VI, Desliza, también, la posibilidad de que en el altar se hubieran realizado sacrificios.

Bernard Bachrach (1977, p. 157, n. 74), dejando de lado cualquier duda, sostuvo:

In 593 a Jew in Sicily named Nasas proclaimed that he was the prophet Elijah who, it is traditionally believed, will appear before the coming of the Messiah. Gregory (Epist., Ill, 37) observed that this Nasas seduced Christians into worshipping at his synagogue and that he acquired Christian slaves and used them in his service. The prefect of Sicily, however, took no action against Nasas. When a new prefect replaced the old one, Gregory exhorted him to take action. This episode which scholars have generally discussed in religious terms provides a capsule view of governmental impotence and connivance as well as of Jewish influence.

Véase como el autor da por hecho que Nasas se autoproclamó Elías, construyó una sinagoga y sedujo cristianos. Más allá de lo llamativo de afirmaciones tan contundentes, es válido rescatar las ideas de Bachrach (estructurantes de todos sus trabajos, de hecho) acerca de la supuesta impotencia del poder frente a expresiones religiosas alternativas y la connivencia entre judíos y ciertas autoridades.

119

Por su parte Sofia Boesch Gajano (1979, p. 37), aventuró que Nasas había “promosso il culto al profeta Elia”¹⁵. La autora, sin explicar los motivos, ubicaba el evento en Catania. Andrew Sharf (1971, p. 65) volvió a asociar a Nasas al mesianismo, reiterando la idea de que él mismo se había autoproclamado Elías. Llegó a hablar, incluso, de discípulos¹⁶.

Ernst Bammel, ya en la década del 90, volvió sobre el tema Nasas y le dedicó más páginas que cualquier otro/a investigador/a previo/a. Enfatizó la preocupación gregoriana y la relacionó no con la posesión de esclavos sino con el hecho de que estos pudieran haber estado abocados a la construcción y mantenimiento del altar (BAMMEL, 1991, p. 287). En efecto, consideró que la violencia del discurso gregoriano en la epístola III, 37 se asociaba precisamente con el supuesto intento de Nasas de atraer a cristianos (libres y esclavos) a la religión judía. En cuanto al altar, descartó que en él se hubiesen colocado huesos atribuidos a Elías, así como también la realización de sacrificios (BAMMEL, 1991, p. 288-289).

15 Nasa di Catania, appare in una posizione di particolare prestigio non solo economico, ma anche religioso, avendo promosso il culto al profeta Elia, che riscuote un tale successo, che contro di lui il pontefice invoca l'intervento del pretore Libertino.

16 In the year 593 in Sicily, a Jew proclaimed himself to be the prophet Elijah, one of the traditional precursors of the Messiah. Many Christians came to do him reverence as his willing disciples and personal servants.

Relacionó el culto a Elías con las expectativas escatológicas que tal profeta acarrearía, tanto para judíos como para cristianos y sugirió también cierta actividad proselitista por parte de Nasas (BAMMEL, 1991, p. 289-290).

Shlomo Simonsohn consideró, con buen tino, que era imposible ir más allá de lo que el documento decía, aunque lo enmarcó en “sects and religious movements which abounded in Sicily at that time” (SIMONSOHN, 1997, p. X). Dos años más tarde Jeremy Cohen, en su capítulo dedicado a Gregorio Magno y los judíos relacionó, en un anota al pie, la epístola III, 37 con el Anticristo (COHEN, 1999, p. 78, n. 17). El autor no explicitó las razones, pero sin dudas lo hizo por el vínculo existente –veremos esto más adelante– entre Elías y el anticristo en cierta literatura cristiana.

Jonathan Elukin (2007, p. 32) volvió sobre la idea del potencial sincrético del período y consideró que Nasas habría estado intentando convertir un profeta judío en un santo cristiano. Roberta Rizzo (2012, p. 234-235) da crédito, en líneas generales, a lo sostenido por la epístola y enfatiza la capacidad de Nasas para corromper al pretor. Hace apenas un par de años Carole Straw mencionó nuevamente a Nasas en el contexto del análisis de juristas cristianos y colecciones legales del primer milenio y sostuvo que Nasas “had made them [refiere a sus esclavos] worship at the altar of St. Helias” (STRAW, 2019, p. 376).

Hemos realizado un breve recorrido en torno al análisis que recibió la epístola III, 37. Ciertamente no han sido los/las únicos/as investigadores/as que han tratado el tema¹⁷. Pero esta lista resume las principales líneas e intuiciones. Del estado de la cuestión resulta claro que lo único seguro respecto de Nasas es la incertidumbre que lo rodea. No hay consenso sobre si se trató de un altar, de una sinagoga (privada o no) o de un sillón; si Nasas se hacía pasar por Elías, si el altar/sinagoga había sido erigido en nombre del profeta o si el culto estaba organizado en torno a la figura de Elías; si el nombre Nasas venía del término *Nasí* o del nombre Natán; si el culto estaba asociado al mesianismo; si era parte de una actividad proselitista y misional judía, si pertenecía a un movimiento judaizante en la región; si Nasas era un fanático; si los esclavos eran empleados en el supuesto culto.

Dudas e incertezas frente a un documento que es, a todas luces, fascinante. En las páginas que siguen intentaremos, como anticipamos, analizar con cierto detalle la epístola III, 37, para determinar la factibilidad de lo narrado allí. Veremos también el impacto de Elías

¹⁷ Véase también a Pitterman (1979, p. 101); Pietri – Pietri (1999, t. II, p. 1532); Makuja (2009, p. 67) y Kraemer, (2020, p. 357-358).

y de los altares tanto en la cosmovisión gregoriana como en las literaturas judías y cristianas y en los registros arqueológicos y epigráficos del período. Estos análisis nos servirán, a su vez, como una plataforma para reconocer nuestros límites en el conocimiento del judaísmo tardoantiguo.

Las coordenadas de la epístola y su factibilidad

Dejemos de lado el intento de conocer el culto a Nasas y veamos si personajes mencionados se condicen con la realidad. Nasas, ya lo dijimos, solo aparece en esta epístola. Se lo ha relacionado con el término *nasí* o con Natán, dado que el nombre no aparece en ningún registro judío del período (ni de períodos previos)¹⁸. Aparece, sí, como nombre cristiano, pero en una sola ocasión¹⁹. En este sentido, no se pueden descartar las hipótesis sobre *nasí* o Natán, dado que es probable que Gregorio (o sus informantes) entendieran mal el nombre. ¿Es posible pensar que Nasas era uno de los patriarcas de los que habla el Código Teodosiano?²⁰. Demasiadas inferencias, ciertamente. No solo porque no es claro que el nombre Nasas sea una referencia a patriarca, sino también porque la norma teodosiana probablemente haya referido, o bien a la casa patriarcal en Tiberíades²¹, o bien a líderes sinagogales empleando el vocablo “patriarca” sin haberlo tomado de las propias comunidades judías. 121

Por otra parte tanto el destinatario de la carta, el pretor Libertino, como el otro funcionario mencionado, el pretor Justino, aparecen en otras epístolas²². También es verosímil

18 Solo este Nasas (leído como *Nasius* y definido como misionario, ILAN, 2008, p. 526) aparece en todo el lexicón de nombres judíos antiguos y tardoantiguos elaborado por Tal Ilan (2008 y 2012). Lo más cercano, un *Naso*, aparece mencionado en Cirenaica (ILAN, 2008, p. 526). Los trabajos de Ilan incluyen tanto el registro epigráfico como el literario.

19 La prosopografía de Cosentino (2000, p. 418) registra a un Nasas, cristiano, en una carta de mediados del siglo VI. El nombre no aparece (más allá de nuestro Nasas) ni en Pietri-Pietri (1999), ni en Martindale (1971 y 1980). En el registro epigráfico cristiano y gentil del período tampoco aparece.

20 C.Th. XVI, 8, 1: *Iudaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari...* C.Th XVI, 8, 13: *Qui devotione tota synagogis Iudaeorum patriarchis vel presbyteris se dederunt.*

21 La mayor parte de los autores y las autoras han considerado que se trata de referencias, si bien en plural, al patriarca en Tiberias, si bien hubo quienes sostuvieron que tal vez la mención era a patriarcas menores en ciertas ciudades de la Diáspora. Una aún válida compilación de las leyes referidas a judíos en el Código Teodosiano en Linder (1987), quien rechaza esta idea de patriarcas menores. Recuerda, por su parte, que en el Código de Justiniano el término fue modificado por *seniores Iudeorum* (LINDER, 1987, p. 49).

22 Justino es mencionado en diversas epístolas entre las que resaltan *Registrum*, I, 2; I, 39, I, 70 y II, 30. En ninguna es acusado de corrupción por el papa. Libertino aparece, entre otras cartas, en *Registrum* III, 59; V, 32 y VII, 19 y luego en otras epístolas pero no ya como pretor. De hecho, años más tarde es encarcelado por el *exconsul* Leoncio, acusado de fraude sobre los bienes públicos. Lo sabemos porque Gregorio se queja por la rigurosidad del trato que recibe el ex pretor (XI, 4).

la preocupación gregoriana por la tenencia de esclavos cristianos y gentiles por parte de judíos, dado que se verifica en otras epístolas del pontífice²³.

En relación a las críticas a Justino, si bien Gregorio parece colocarlas en el plano del soborno –actitud típica de las autoridades al momento de interpretar por qué las normas no son seguidas– podríamos estar simplemente frente a un entramado de poder local que incluía –o aceptaba– a Nasas. Desde ya estamos ante un poseedor de esclavos (varios, según se deduce de la carta), hecho que estaría revelando que Nasas probablemente era una persona de poder socioeconómico considerable. Vale recordar que el mismo Gregorio se quejará, en otras epístolas, de hombres de Iglesia que devolvían esclavos cristianos a sus dueños judíos contra la normativa teodosiana pero en línea con la noción de amo-esclavo²⁴.

Otro aspecto que es plenamente coherente con el discurso y las convicciones gregorianas sobre los judíos y el judaísmo reveladas en el *Registrum* (no así en los tratados de corte teológico²⁵) es que el obispo de Roma no carga las tintas sobre el judaísmo. O sea, la agresividad gregoriana –que es patente– es sobre Nasas y no sobre el judaísmo. Tilda al implicado de criminal, pero en ningún pasaje de la misiva se hace una generalización de tal realidad a todos los judíos. Obviamente que su condición de judío es presentada desde un punto de vista negativo –casi inevitable en el contexto del discurso cristiano tardoantiguo– pero insistimos en que no hay un ataque directo hacia lo judío. Adelantemos aquí algunos interrogantes que la crítica no se ha hecho: ¿Y si Nasas no era judío? ¿Si quién habían informado a Gregorio lo había asociado al judaísmo para descalificarlo? ¿Si era de origen judío pero su culto no tenía asociación alguna con el judaísmo?

Porque aunque las personas en ella mencionadas y las temáticas sean coherentes con el resto del *Registrum*, existe un problema aún más difícil de franquear: cómo llegó la información a Gregorio Magno. Sabemos, por el contenido del *Registrum*, que Gregorio obtenía datos a través de una amplia red. Para dar un ejemplo, cuando quería informarse sobre eventos en Constantinopla (o, directamente, influir allí) no le bastaba intercambiar epístolas con el emperador o el apocrisario papal. Lo hacía también con todas las personas con las que había tenido contacto en su estancia allí: emperatriz, médico personal del emperador, miembros de la elite local, clérigos de la ciudad, etc. En Italia recurría, además, a obispos, diáconos,

23 Reenviamos, para este tema, a Laham Cohen (2016). Para un análisis general sobre la esclavitud en la obra gregoriana, Serfass (2006).

24 Laham Cohen (2016).

25 Volveremos sobre este aspecto más adelante.

subdiáconos, defensores, notarios. Y al papa lo visitaban también individuos (incluso judíos) que informaban y se llevaban de San Pedro epístolas con órdenes precisas. Pero en ocasiones el pontífice contaba con informantes escasos. En el norte de África, por ejemplo, parece haber confundido una disputa entre miembros de la elite local con el resurgimiento del donatismo, precisamente por el carácter fragmentario (y dirigido) de los datos que recibía²⁶.

El caso de Nasas parece encuadrarse en este último tipo de casos. La propia estructura de la epístola y los verbos empleados en ella dan a entender que el obispo de Roma no estaba seguro de las acusaciones. En ningún momento se menciona la fuente de información sino que se emplean fórmulas como *fertur siquidem, ut dicitur y ut nobis scriptum est*. Por otra parte Gregorio insta al pretor a investigar y a accionar si comprueba lo que se dice: “Que su gloria investigue con estricta atención todo el asunto, y si descubriera que es manifiesto [un hecho] de esta naturaleza...”²⁷. Por supuesto que este modo de dirigirse al pretor era habitual en Gregorio y no implica, mecánicamente, falta de información. No obstante, la impresión que da la lectura es que los datos recibidos por Gregorio eran fragmentarios y provenían de fuentes no mencionables. Por otra parte, la violencia en la epístola –tal como lo advirtió Bammel– nos habla de un papa verdaderamente preocupado que daba crédito a lo que había escuchado. 123

La ausencia de una segunda carta no nos dice demasiado. Puede indicar que el problema fue resuelto y no hizo falta insistir con otra misiva. Pero también podría significar que nueva información –desmintiendo los datos anteriores– llegó a Gregorio y este desestimó el asunto. Sin embargo, quizás sí existió otra epístola y, simplemente, no se conservó.

En resumen, el escenario presentado por Gregorio, así como también sus personajes, es verosímil y, por otra parte, el papa parece efectivamente preocupado por el asunto; hecho que revela que, desde su perspectiva, la situación era factible. No estamos ante un documento preparado para construir la identidad cristiana confrontando con judíos hermenéuticos o retóricos²⁸, sino ante un hombre de Iglesia que creía que era posible que un judío hubiera

26 Reenviamos a Laham Cohen (2010).

27 GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, 37, 11-13: *Gloria autem uestra haec omnia districta examinatione perquirat, et si huiusmodi manifestum esse reppererit...*

28 En palabras de Paula Fredriksen (2013, p. 249): “Hermeneutical Jew” (“The ‘Jew’ as a figure for wrongly reading the Bible”), as opposed to “Rhetorical Jew” (“The ‘Jew’ as a polemic anti-Self”) and “Real Jew”. Vale recorder que Jeremy Cohen (1999, p. 2-3) fue quien acuñó el término y consider al *judío hermenéutico* como “constructed in the discourse of Christian theology, and above all in Christian theologians’ interpretation of Scripture”.

erigido un altar en honor a Elías al cual asistían cristianos. No podemos ir más allá de la inferencia pero sí podemos analizar qué representaban la figura de Elías y los altares para Gregorio Magno y para el cristianismo y el judaísmo del período.

Elías en el discurso gregoriano, la tradición judía y la cristiana

En este apartado vamos a considerar que la referencia al *beato Elías* es al profeta. Es cierto que el nombre Elías pudo haber sido escogido por Nasas sin vinculación con el profeta, pero tal posibilidad –siempre en el campo de lo hipotético– es poco verosímil. Gregorio parece haber entendido que se refería al profeta porque lo denomina *beatus*, mismo término que emplea para referirse a personajes bíblicos: Job, Pablo, Pedro, etc.

En otras ocasiones hemos demostrado que no existe una interacción visible entre las referencias a judíos en el *Registrum* y aquellas detectadas en las obras gregorianas de orden teológico²⁹. Así, por ejemplo, las múltiples menciones a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos detectadas en los *Moralia* no tienen correlato alguno en el epistolario, siendo esto extraño dado que Gregorio bien pudo haber usado tal argumento –como se hizo en tiempos medievales citando al propio Gregorio– para fomentar la tolerancia de obispos que, en la lógica gregoriana, habían actuado con innecesaria violencia contra los judíos (LAHAM COHEN, 2017). Ahora bien, aunque hay ausencia de cruces entre lo afirmado en las epístolas y lo sostenidos en los tratados teológicos –al menos para el caso judío– en otros temas sí Gregorio operó con discursos similares en sus diversos textos.

Elías aparece en reiteradas oportunidades en los discursos gregorianos y, cuando lo hace asociado a los judíos lo hace, efectivamente, anticipando el fin de los tiempos. Así, por ejemplo, leemos en los *Moralia*:

De donde también con la llegada de Elías se promete que [este] reconducirá los corazones de sus hijos a sus padres, de modo que la doctrina de los antiguos, que ahora fue removida del corazón de los judíos, vuelva, con el Señor apiadándose, cuando los hijos comiencen a comprender esto –que habían predicado sus padres– acerca del Señor³⁰.

²⁹ Reenviamos a Laham Cohen (2013 y 2017)

³⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XI, XV, 24, 37-41: *Vnde etiam Elia ueniente promittitur quod reducat corda filiorum ad patres eorum, ut doctrina senum quae nunc a Iudaeorum corde ablata est tunc miserante Domino redeat, quando hoc de Domino intellegere coeperint filii quod praedicauerunt patres*. Elías también aparece en XXXV, XIV, 24, 21-27; XXXV, XIV, 27, 115-118 y XXXV, XIV, 34, 271-298.

El tema apareció también en las *Homiliae in Hiezechihalem Prophetam*:

Pero, dado que, con la predicación de Enoc y Elías –quienes son llamados, por Zacarías, dos olivos y, por Juan, dos candelabros– muchos de los judíos, que entonces permanecieron en la infidelidad, vuelven hacia el conocimiento de la verdad según se dice del mismo Elías: *Elías vendrá, y el mismo restaurará todas las cosas*, también aquí se añade rectamente: *Cuando yo te hubiere hablado, abrirás tu boca y dirás a ellos: esto dice el señor Dios*. Entonces, en efecto, en el extremo, se abrirá la boca del profeta, cuando en la predicación de Enoc y Elías a los judíos que vuelven a la fe, se conoce que la profecía había hablado de Cristo³¹.

Recordemos que Gregorio insistía continuamente en el fin de los tiempos y esta insistencia se encuadraba en aquello que Emmanuela Prinzivalli (2004) denominó pedagogía del temor para encauzar a los cristianos en los comportamientos que esperaba el papa. ¿No pudo, de hecho, haber imaginado que, con el nombre de Elías, Nasas atraía a cristianos usando una estrategia que hiciera foco en el fin de los tiempos y sentirse alarmado por ello?³² No tenemos respuesta para tal pregunta.

Pero salgamos de Gregorio un instante, ¿qué rol ocupaba Elías en el cristianismo y en el judaísmo posterior a la caída del Segundo Templo? Son respuestas que ameritarían libros enteros, pero vale la pena realizar un breve resumen sobre las múltiples lecturas que existieron. 125

En relación a las vertientes cristianas es importante recordar que *San Elías* dio nombre a iglesias y monasterios de la Antigüedad Tardía. El profeta fue asociado a cuestiones centrales dentro del andamiaje teológico cristiano. Resaltan, entre ellas, las ideas de Elías como quien anunciaría la llegada del Mesías o como quien la presenciaría. En ocasiones aparecía también vinculado al anticristo o asociado a Enoc. Más allá del rol específico, Elías estaba fuertemente ligado, al menos en ciertas lecturas teológicas cristianas, al fin de los tiempos. Estas lecturas estaban ancladas, a su vez, en interpretaciones de textos como Revelaciones

31 GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, I, XII, 8-9, 106-116: *Sed quia, Enoch et Helia praedicante, multi ex his qui tunc ex Iudaeis in infidelitate remanserint ad cognitionem ueritatis redeunt, sicut de eodem Helia dicitur: Helias ueniet, et ipse restituet omnia, qui utrique per Zachariam duae oliuae, et per Iohannem duo candelabra nominantur, recte hic quoque subiungitur: Cum autem locutus fuero tibi, aperies os tuum et dices ad eos: Haec dicit Dominus Deus. Tunc enim uelut in extremo os prophetae aperitur, cum in praedicatione Enoch et Heliae a Iudaeis ad Fidem redeuntibus prophetia sacri eloquii de Christo fuisse cognoscitur*. Las referencias bíblicas pertenecen a *Mt.* 17, 11 (también *Mc.* 9, 12 y *Ml.* 4, 5) y a *Ez.* 3, 27.

32 La epístola III, 37 es la única, en todo el epistolario donde se menciona a Elías. Hay otra mención a Elías, pero se trata del nombre de un presbítero al que va dirigida una carta. En el resto de las obras gregorianas Elías aparece, esporádicamente. La excepción es *Homiliae in Evangelia*, VII, donde se analiza *Jn.* I, 19-28, versículos que mencionan a Elías.

11:3-13 y Malaquías 3:23-24³³.

En relación al judaísmo el panorama también muestra las múltiples lecturas que la figura de Elías tuvo en el judaísmo rabínico y en el período previo³⁴. Ya desde muy temprano Ginzberg (2003[1909], p. 993-1023) y Segal (1935) habían compilado todos los roles que había asumido Elías en las literaturas rabínicas y postrabínicas: “amigo de los oprimidos”, “amigo de los pobres”, maestro, compañero, etc. Entre ellas aparecen, también, las que lo colocaban como un personaje asociado, de diversos modos, a la llegada del mesías. Hasta el siglo II d.C., si seguimos a Weaver, no aparece como quien lo anunciará sino, principalmente, como un futuro testigo (WEAVER, p. 112-113). Ahora bien, sea cual sea el papel que se le asigne, aparece relacionado al fin de los tiempos.

Con un enfoque exclusivamente centrado en la literatura rabínica, Kristen Lindbeck (2010) resaltó que, a diferencia de otros mediadores del poder divino, Elías poseía características que la literatura rabínica en general reservaba a ángeles y maestros (p. 137). Es interesante que la autora resaltó que la imagen rabínica pudo haber estado parcialmente influenciada por el propio discurso cristiano (p. 137). El Elías rabínico, sin embargo, opera principalmente como un maestro y un compañero que apunta a establecer las conductas correctas de los rabinos, dejando los milagros en un segundo plano³⁵. La vinculación con el mesías, sin embargo, no fue dejada de lado en la literatura rabínica. De hecho, los rabinos en ocasiones le consultan a Elías cuándo vendrá o, directamente, intentan apurar su llegada a través de él³⁶.

Lamentablemente, en relación al judaísmo, es difícil –volveremos sobre esto al final del trabajo – conocer qué pensaban y qué practicaban los judíos y las judías que vivían en la Sicilia del siglo VI. Por lo tanto, no es tan simple como proyectar la imagen rabínica de Elías a las comunidades itálicas de la Antigüedad Tardía. Menos aún, ni no estamos seguros de la relación de Nasas con el judaísmo.

33 Reenviamos, entre otras obras sobre Elías en la literatura cristiana a Martyn (1976); Faienstein (1981) y Weaver (2007).

34 Sobre Elías en el marco del judaísmo tardoantiguo, véase también, además de los textos que citaremos a continuación, a Wiener (1978).

35 Lindbeck (2010, p. 125): In both these Messianic stories, Elijah stands between human and heavenly reality, but participates more on the human side. De hecho, en una ocasión Elías es castigado por colaborar en el intento de un rabino por acelerar la llegada del mesías (*b Bava Metzia* 85b). Lindbeck (2010, p. 125-126) sugiere que de los textos rabínicos puede interpretarse que el profeta no conoce el momento exacto de la llegada del mesías.

36 *b. Erubin* 43a-b; *b. Sanhedrin* 98a; *b. Bava Mezia* 85b.

Dejando de lado los detalles de las variadas posibilidades que ofrece la figura de Elías, tanto en relación a los cristianismos como a los judaísmos, es innegable que una parte importante de las interpretaciones del rol del profeta en la economía divina tenían un componente escatológico. No solo ello. En el mismo Gregorio existe la idea de que Elías participará en la redención final de los judíos. Sin embargo es pertinente recordar que en la epístola el papa solo nombra a Elías y a un altar. Podemos pensar que la elección de Elías por parte de Nasas (en caso de que la información provista por Gregorio haya sido correcta) se haya vinculado con perspectivas escatológicas. Pero no podemos pasar de la sugerencia. Veamos, ahora, qué podemos indagar en relación a altares (judíos y no judíos) en la Antigüedad Tardía.

¿Altars judíos en la Antigüedad Tardía?

La pregunta que abre este apartado es problemática. En primer lugar porque, nuevamente, estamos investigando un asunto que depende de la información que llegó a Gregorio Magno y la interpretación que este le dio. El papa pudo simplemente llamar altar a otro tipo de construcción o, incluso, a un evento. Como anticipamos, muchos especialistas simplemente han rechazado la idea de altar y han pensado en una sinagoga. Pero supongamos que efectivamente Nasas había construido un altar y lo había hecho en nombre del judaísmo. ¿Qué relación existía, para el siglo VI, entre el judaísmo y los altares? 127

Comencemos por el discurso gregoriano. En ninguna epístola referida a judíos, así como tampoco en ninguno de sus tratados teológicos, el judaísmo aparece vinculado a la presencia de altares. Gregorio habla de sinagogas o de lugares donde se reúnen los judíos³⁷, pero nunca de altares. Como es de esperar, las referencias a altares se asocian, en su discurso, al cristianismo y a las iglesias. Nunca, en ninguna obra gregoriana, a judaísmo o paganismo.

Pero quienes han intentado ver en el altar de Nasas una realidad judía, se han remontado a un texto—muy temprano— cuya interpretación no ha sido (ni es) simple. Valerio Máximo sostuvo que hacia el 139 a.C.: “A los judíos que se esforzaron por atraer a los romanos a sus asuntos sagrados, Hispalo expulsó de la ciudad y destruyó sus aras privadas de los lugares públicos³⁸. Vale aclarar que el texto pertenece al epítome de Nepotiano, probablemente

³⁷ Este es el caso de Terracina, donde Gregorio habla de *locum* (*Registrum*, I, 34) o *locum, quem sub synagoge hactenus habuerunt* (*Registrum*, II, 45). Al parecer estaríamos ante una casa donde los judíos se reunían dado que el papa no la nombra específicamente como sinagoga. Véase sobre este tema Laham Cohen (2019).

³⁸ VALERIO MÁXIMO, *Facta et Dicta memorabilia*, I, 3:3, *Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit*. Traducción propia. Texto tomado de Stern (1976, I, p. 358).

escrito entre los siglos IV-VI. El epitome de Paris se supone anterior (ss. IV-V) y presenta una versión diferente que no refiere a altares y asocia el culto de los judíos a Jupiter Sabacio (STERN, 1976, p. 358).

Mucho se ha debatido sobre esta supuesta (y temprana) expulsión de judíos de Roma y, en particular, sobre las *arae privatae* mencionadas. Goodman (2007 [1992] p. 108-109), con buen criterio, puso de relieve la disparidad de ambos epítomes y la dificultad de llegar al texto original, así como también la falta de evidencias de comunidades judías en la Roma del II a.C. (GOODMAN, 2007 [1996], p. 228-229). Para el autor, en todo caso, la referencia –si no es una mera confusión– es a la conversión de gentiles al judaísmo o al modo en el que algunos romanos no judíos decidieron honrar al Dios judío –apelaba a evidencia arqueológica sobre la que volveremos en breve– sin que sepamos cómo esto fue recibido por los propios judíos.

En esta línea, como anticipamos aunque con menos matices que Goodman, se había ya manifestado Bickerman. Este había afirmado que se trataba de altares utilizados por gentiles para reverenciar al Dios judío, práctica –según su lectura de las fuentes rabínicas– autorizada por los propios judíos (BICKERMAN, 2007 [1958]). Según el autor era posible, de hecho, trazar un puente entre estos altares y aquel que había constituido Nasas en el siglo VI³⁹. Para apuntalar su tesis, refería –como lo harían Peter Van der Horst y Shaye Cohen varios decenios después– a ciertos altares que poseían inscripciones que podían ser asimiladas a la religiosidad judía⁴⁰. Entendemos, sin embargo, que la distancia temporal es excesiva y que los mentados restos arqueológicos no permiten concluir con certeza sobre la existencia de tales altares⁴¹.

En conclusión, más allá de los esfuerzos metodológicos y hermenéuticos que se realicen, es muy arriesgado afirmar que durante la Antigüedad Tardía existieron altares erigidos por judíos o gentiles para adorar al dios judío. Esto no implica que neguemos que pudieron haber existido; tampoco que el “altar de Nasas” no pudo haber operado como un centro de

³⁹ In fact, the rearing of gentile altars to the God of the Jews is directly attested by evidence extending from the second century B.C. to the end of the sixth century A.D. (BICKERMAN, 2007 [1958], p. 601). Además de la evidencia arqueológica sobre la que hablaremos en breve, mencionaba como posibles evidencias no rabínicas a Flavio Josefo (*Antigüedades*. XIV, 10, 24, 260)

⁴⁰ Bickerman (BICKERMAN, 2007 [1958], p. 612-613) refería al hallazgo, en 1913, de un altar en Pérgamo dedicado a Dios con una posible cita bíblica. Otro posible altar dedicado al dios judío hallado en Panfilia en 1992 fue analizado por Van der Horst (1992). En general sobre el tema, Van der Horst (2014, p. 41-42). Véase también a Cohen (1999, p. 144-148).

⁴¹ Tampoco hay evidencias claras de altares “paganos” en Italia, al menos desde el punto de vista arqueológico, datados hacia el período de Gregorio Magno.

culto local. Simplemente aceptar que no tenemos pruebas para ir más allá de la inferencia. Porque el problema, en última instancia, es que conocemos poco y nada del judaísmo itálico tardoantiguo. Pasemos, precisamente, a ese punto.

Judaísmo tardoantiguo en Italia: no tan simple como parece

Uno de los principales inconvenientes al momento de interpretar la epístola III, 37 es nuestro desconocimiento respecto del judaísmo itálico. Esto se debe, como ya se ha repetido decenas de veces, a la ausencia de textos escritos por judíos en territorio europeo desde Flavio Josefo hasta Shabbetai Donnolo⁴². Nuestras herramientas para reconstruir qué costumbres seguían los judíos y las judías de Italia hacia el siglo VI son escasas. La única fuente directa es la que nos provee la epigrafía judía, por una parte, y la arqueología por la otra. Fuentes cristianas –como las epístolas de Gregorio Magno, pero también normas, crónicas, etc.– nos ofrecen una mirada que debe ser estudiada con suma cautela por el habitual tono polémico de los textos escritos por cristianos en el período. Por último, se ha apelado –como hemos visto en ciertos especialistas– a la normativa rabínica, escrita en una espacialidad distante y cuya conexión con Italia es debatible.

129

No es este el espacio para realizar un análisis pormenorizado de esta problemática pero sí es pertinente hacer un breve resumen de cada uno de las morfologías documentales disponibles. En relación a la arqueología, solo dos sinagogas tardoantiguas (tres si aceptamos la de Elche en España) fueron halladas en Europa: Ostia y Bova Marina, ambas en Italia. No es fácil, a partir de ellas, inferir el grado de rabinización de los colectivos itálicos. Porque, de hecho, lo que intentamos saber es en qué momento el judaísmo nacido en Palestina y, luego, en Mesopotamia, se impuso en Europa. Suponemos que hacia el siglo IX los colectivos itálicos se encontraban rabinizados, pero no sabemos cuándo se dio el proceso, sobre todo desde que se empezó a cuestionar la velocidad del movimiento rabínico en la propia Palestina. En tal sentido Ostia y Bova Marina no nos ofrecen señales de rabinización, pero, para ser sinceros, las decenas de sinagogas halladas en la Tierra de Israel no han logrado resolver el grado de injerencia rabínica en estas precisamente porque no es fácil encontrar patrones claros que puedan señalar rabinismo.

La epigrafía puede ofrecer un panorama más amplio, aunque el laconismo de los

⁴² Existen tres debatidas excepciones: la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, la *Epistola Anne ad Senecam* y el *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Pero incluso aceptando la autoría judía de estos textos, no aportan información clara sobre las prácticas de los judíos y las judías del período.

epitafios judíos no permite generalizaciones amplias. Es precisamente la epigrafía judía la que permite ver que en la ciudad de Venosa, hacia el IX (y tal vez antes en Tarento), los patrones onomásticos, la lengua empleada (hegemonía del hebreo para la Venosa del IX) y, sobre todo, citas rabínicas, indican la influencia oriental. Pero hasta el siglo VI tal fenómeno no se registra y de ello da cuenta la misma ciudad de Venosa, el segundo repertorio epigráfico judío itálico más rico después de Roma. Insistimos en que no es este el lugar para profundizar en este análisis, pero compréndase que la epigrafía nos presenta comunidades de las cuales no podemos afirmar con certeza que estuvieran rabinizadas para el tiempo de Gregorio Magno⁴³.

Precisamente por ello, recurrir a fuentes rabínicas para reconstruir la vida de las comunidades itálicas es, cuanto menos, discutible. Si es difícil aceptar que las normas contenidas en la *Mishná* o en los *Talmudim* se aplicaron a todos los judíos de Palestina o Mesopotamia, mucho más difícil es considerar que las comunidades europeas del siglo VI recibieron y adoptaron al nuevo judaísmo nacido en Oriente. No implica esta afirmación negar tal posibilidad, pero si tener cautela ya que no hay rastros de rabinismo en las fuentes disponibles.

130

Así las cosas, dependemos de las fuentes cristianas. Y es una dependencia problemática dado que la gran mayoría de los textos cristianos tardoantiguos ponen en primer plano a judíos hermenéuticos y retóricos. El judío, en el discurso cristiano, es un personaje destinado, en innumerables ocasiones, a disciplinar a los propios cristianos; a mostrar el error, la duda y la incompreensión; a ser asociado a herejes y a todo aquel que desafiara la ortodoxia de turno. Ciertamente, existen otras fuentes donde parece emerger un judío de carne y hueso, aunque siempre mediado por la lente cristiana. Las epístolas de Gregorio Magno son de este tipo de fuentes que nos acercan al cotidiano de los judíos, aunque sea de modo imperfecto. Cuando el papa advierte que las sinagogas de Palermo y sus espacios anexos fueron usurpados por el obispo local, tenemos una pista de la presencia de judíos y de la estructura de sus edificios en el área. Si el papa comenta que hay judíos que poseen colonos cristianos en el norte de Italia, nos llega otra pista sobre los roles económicos de los judíos en el período, así como también de la presencia judía en la zona. Si Gregorio comenta que hay comerciantes judíos que comercian entre la Galia y el sur de Italia, no solo confirmamos que había judíos comerciantes sino también la posibilidad de existencia de vínculos entre comunidades distantes. Estos

43 Reenviamos, para un resumen de estos problemas, a Laham Cohen (2020)

ejemplos, sin embargo, son relativamente fáciles de corroborar por otras fuentes (literarias, epigráficas y arqueológicas) que nos hablan de sinagogas con espacios anexos, de judíos poseyendo tierra, comerciando y viajando, etc.

Pero la carta III, 37 nos pone frente a un escenario desconocido. Porque la información brindada por Gregorio no encuentra eco –no solo sobre el caso particular sino sobre el tema en general– en fuentes tardoantiguas, más allá de los esfuerzos –válidos– que se han hecho para relacionar textos, estructuras y artefactos con altares judíos (usufructuados por judíos y/o gentiles)

El altar de Nasas y los límites de nuestros conocimientos

La conclusión, aunque pueda resultar decepcionante, es que, más allá de los esfuerzos de interpretación, no tenemos posibilidades de dar respuestas claras sobre aquel evento que menciona Gregorio Magno en la epístola III, 37. Ciertamente podemos aventurar algunas hipótesis, pero siempre aceptando las limitaciones de la evidencia.

En este sentido, entendemos que no se debe forzar al documento. Gregorio dice *altar* y no dice *sinagoga*. En ninguno otro documento gregoriano *sinagoga* es intercambiable con *altar*. Ni siquiera en las obras de Gregorio *altar* se intercambia, al menos no frecuentemente, con *iglesia*. En tal sentido, si damos crédito a la epístola, es mejor quedarnos en la idea de *altar*. 131

En relación a sí el altar fue construido en honor a Elías o si el propio Nasas se hacía pasar por este, el documento no es claro. Nuestra impresión es que la referencia a Elías se vincula al altar, pero la evidencia puede ser (como efectivamente ha sido) interpretada en la otra dirección también.

Pero retengamos por un instante la idea de que era un altar en nombre de Elías donde asistían cristianos, algunos de ellos esclavos de Nasas. Algo verdaderamente difícil de encuadrar en las fuentes que tenemos. Porque aunque desde Bickerman se han mentado supuestos altares de *temerosos de Dios*, las literaturas cristianas y judías del período no refieren a nada parecido. Del mismo modo, el permiso rabínico para que los gentiles erijan altares no aparece, ni siquiera en la propia literatura rabínica, refrendado por historias concretas e, insistimos, su uso para evaluar situaciones de Occidente es discutible.

Ciertamente los altares eran realidades comunes en la Italia de Gregorio Magno. Los había en iglesias y es posible (aunque no fácilmente comprobable) que en algunas áreas persistieran altares ligados a la gentilidad. ¿Es posible que Nasas, un judío siciliano con poder

económico y esclavos propios haya construido un altar empleando a una figura polifacética y compartida por ambas religiones como Elías para realizar un culto que pudiera unir a cristianos, judíos y gentiles? Es posible, sí. Pero difícil de comprobar.

¿Es posible que el altar haya sido constituido en el marco de la normativa judaica itálica de la región? Es posible, pero no muy factible. Conocemos muy poco del judaísmo que se practicaba en Italia. Pero no hay ninguna prueba, insistimos, en que a nivel comunitario se hayan impulsado actividades proselitistas y, menos, la erección de altares.

Agreguemos aquí, una última hipótesis: Que Nasas no haya sido judío. Que a Gregorio le hayan dicho que era judío, pero este no lo fuera. ¿Por qué no pensar en un gentil o en un cristiano? Después de todo, en ningún lugar de la epístola se dice que los judíos asistían al altar. Es, sin embargo, una hipótesis difícil de comprobar.

El altar de Nasas permanece, entonces, en el misterio. Es posible que Gregorio haya recibido información distorsionada de algo que no podremos recuperar nunca. Pero también es posible, que un hombre siciliano, poderoso y –probablemente– de origen judío, haya erigido un altar. En nombre de Elías, donde asistían cristianos.

BIBLIOGRAFÍA

- DE SANTI, A. Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civiltà cristiana. *La civiltà cattolica*, v. 15, n. 4, p. 413-423, 1892.
- BACHRACH, B. *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- BAMMEL, E. Gregor der Grosse und die Juden. En: AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*. Roma, 9-12 maggio, 1990. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, p. 283-291.
- BICKERMAN, E., The Altars of the Gentiles: A Note on the Jewish 'ius sacrum'. En TROOPER, A. (Ed.). *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden: Brill, 2007 [1958], p. 596-617.
- BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, París, 1960.
- BOESCH GAJANO, S. Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno. *Quaderni Medievali*, v. 8, p. 21-23, 1979. 133
- COHEN, J. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- COHEN, S., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- COSENTINO, S., *Prosopografia dell'Italia Bizantina*. Boloña: Scarabeo, 2000.
- ELUKIN, J., *Living together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- FAIERSTEIN, M. Why do the Scribes Say That Elijah Must Come First. *Journal of Biblical Literature*, v. 100, n. 1, p. 75-86, 1981.
- FREDRIKSEN, P. Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition. En DOHRMANN, N. y YOSHIKO REED, A. (eds.). *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2013, p. 249-266.
- GINZBERG, L. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003 [1909].
- GOODMAN, M. Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the late-Roman Period: The Limitations of Evidence. En: GOODMAN, M. (Ed.). *Judaism in the Dimensões - Revista de História da UFES*. Vitória . n. 46 . 2021 . p. 114-136 . ISSN: 2179-8869

Roman World. Leiden: Brill, 2007 [1994], p. 233-259.

GOODMAN, M. Jewish Proselytising in the First Century A.D. En: GOODMAN, M. (Ed.). *Judaism in the Roman World*. Leiden: Brill, 2007 [1992], p. 91-116

GOODMAN, M. Sacred Space in Diaspora Judaism. En: GOODMAN, M. (Ed.). *Judaism in the Roman World*. Leiden: Brill, 2007 [1996], p. 219-231

GÖRRES, F. Papst Gregor I der Große und das Judentum. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, v. 50, p. 489-505, 1908.

GRAETZ, H., *Geschichte der Juden*, V. Leipzig: Leiner, 1871 [1860].

GÜDEMANN, M. *Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien während des Mittelalters*. Viena: Alfred Hölder, 1884.

ILAN, T. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. II: Palestine 200-650*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012

ILAN, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. III: The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2008.

JUSTER, J. *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*. París: Paul Geuthner, 1914.

KATZ, S. Pope Gregory the Great and the Jews. *The Jewish Quarterly Review*, v. 24, p. 113-136, 1933.

KRAEMER, R. *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews?* Oxford: Oxford University Press, 2020.

LAHAM COHEN, R., Donatistas y judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Respuestas diferenciadas ante la alteridad. *Stylos*, v. 19, p. 125-146, 2010.

LAHAM COHEN, R. Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires (Tesis doctoral), 2013.

LAHAM COHEN, R. El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. *Gerión*. v. 34, p. 325-349, 2016.

LAHAM COHEN, R. Gregorio Magno, Rom. 11, 25-26 y la conversión de los judíos en el fin de los tiempos. *Romanitas*, v. 10, p. 181-199, 2017

LAHAM COHEN, R. Tensas cercanías en la Antigüedad Tardía. Sinagoga e iglesia en el espacio urbano de Europa Occidental. *Signum*, v. 19, n. 2, p. 5-28, 2019.

LAHAM COHEN, R. The Names of the Jews of Late Ancient Venosa: Latinization, Rejudaization or Rabbinization? *Sefer Yuhasin. Review for the History of the Jews in*

South Italy, v. 8, p. 7-64, 2020.

LINDBECK K. *Elijah and the Rabbis. Story and Theology*. Nueva York: Columbia University Press, 2010.

LINDER, A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University, 1987.

MAKUJA, D, Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking 'true' Conversions. *Sacris Erudiri*, v. 48, p. 35-76, 2009.

MARTINDALE, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971-1980.

MARTYN, L. We Have Found Elijah. En HAMERTON-KELLY, R. y SCROGGS, R. (Eds.). *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*. Leiden: Brill, 1976, p. 181-219.

NEWMAN, L., *Jewish Influence on Christian Reform Movements*. Nueva York: Columbia University Press, 1925.

NORBERG, D. (Ed.). *Gregorius Magnus. Registrum Epistularum*. Turnhout: Brepols, 1982.

PARKES, J. *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. Nueva York: Meridian Books, 1961 [1934].

135

PIETRI, CH. – PIETRI, L. (Dirs.). *Prosopographie chrétienne du bas-empire. 2 : Italie (313-604)*. Roma: École française de Rome, 1999.

PITTERMAN, M. Sicilian Jewry. *Rhode Island Jewish Historical Notes*, v. 8, n. 1, p. 99-119, 1979,

PRINZIVALLI, E. Gregorio Magno e la comunicazione omiletica. En: AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, p. 153-170.

RIZZO, R. Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia. *Mediaeval Sophia*, V. 12, 223-251, 2012.

ROTH, C., *The History of the Jews of Italy*. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America, 1946.

SEGAL, S. *Elijah. A Study in Jewish Folklore*. Nueva York: Behrman's Jewish Book House. 1935

SERFASS, A. Slavery and Pope Gregory the Great. *Journal of Early Christian Studies*, v. 14, p. 77-103, 2006.

SHARF, A. *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.

SIMONSOHN, S. *The Jews in Sicily. Vol. 1: 383–1300*. Leiden: Brill, 1997.

STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.

STRAW, C. Gregory the Great. En: REYNOLDS, P. (Ed.), *Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 353-380.

VAN DER HORST, P. A New Altar of a Godfearer. *Journal of Jewish Studies*, v. 43, n. 1, p. 32-37, 1992.

VAN DER HORST, P., *Saxa Judaica Loquuntur. Lessons from Early Jewish Inscriptions*. Leiden: Brill, 2014.

VOGELSTEIN, H., - RIEGER, P., *Geschichte der Juden in Rom, I*. Berlín: Meyer & Müller, 1896.

WEAVER, J. *Theodoret of Cyrus on Romans 11:26: Recovering an Early Christian Elijah Redivivus Tradition*. Nueva York: Peter Lang, 2017.

WIENER, A. *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*. Londres: Kegan Paul, 1978.

136 ZUNZ, L. *Zur Geschichte un Literatur*. Berlín: Veit und Comp, 1845.

SERGIO ALBERTO FELDMAN¹

Universidade Federal do Espírito Santo

RESUMO: Pedro Afonso é um rabino judeu de Huesca (Aragão) que viveu entre meados do século XI (c. 1062) e a primeira metade do século XII (c. 1140). Optou por se converter ao Cristianismo e ao que tudo indica foi batizado pelo rei de Aragão, Afonso o Batalhador, de quem recebeu o nome, além do prenome de Pedro, o santo do dia. Autor de ampla obra e polemista que alterou radicalmente os termos do debate entre o Judaísmo e o Cristianismo, no século XII. Em primeiro lugar revelou o papel da lei oral judaica, o assim denominado Talmude, que a seu ver distanciava os judeus da revelação comum às duas religiões, que seria a autoridade (*auctoritas*) e que era a base da polêmica até então; em segundo lugar, à sua maneira, trouxe aportes pretensamente científicos e racionalistas embasados na filosofia e nas ciências da época (*ratio*) para a polêmica; e num terceiro aporte refletia sobre a efetiva legalidade da presença judaica nos domínios da Cristandade, que se baseava nos termos da tolerância apregoada por Agostinho de Hipona que vislumbrava num futuro próximo uma função dos judeus na escatologia cristã, pois estes se converteriam no final dos tempos, no Milênio. Assim colocava os judeus contemporâneos como uma espécie de hereges, que se distanciaram da revelação. Pedro Afonso é um marco na agudização da condição judaica no ocidente medieval.

Palavras-chave: Pedro Afonso. Polêmica judaico cristã. Talmude. Auctoritas X Ratio.

ABSTRACT: Pedro Afonso is a Jewish rabbi from Huesca (Aragon) who lived between the middle of the 11th century (c. 1062) and the first half of the 12th century (c. 1140). He choose to convert to Christianity and it seems that he was baptized by the king of Aragon, Afonso the Batalhador, from whom he received the name, in addition to the first name of Peter, the saint of the day. Author of a wide-ranging work and polemicist who radically changed the terms of the debate between Judaism and Christianity in the 12th century. Firstly, it revealed the role of Jewish oral law, the so-called Talmud, which in its view distanced the Jews from the revelation common to both religions, which would be the authority (*auctoritas*) and which was the basis of the controversy until then; secondly, in his own way, he brought allegedly scientific and rationalist contributions based on philosophy and the sciences of the time (*ratio*) to the controversy; and in a third contribution he reflected on the effective legality of the Jewish presence in the domains of Christianity, which was based on the terms of tolerance proclaimed by Augustine of Hippo who envisioned in the near future a role of the Jews in Christian eschatology, as they would be converted at the end of time , in the Millennium. Thus he placed contemporary Jews as a kind of heretics, who distanced themselves from revelation. Pedro Afonso is a milestone in the worsening of the Jewish condition in the medieval West.

Keywords: Pedro Alfonso. Christian Jewish controversy. Talmud. Auctoritas X Ratio.

¹ Possui graduação em História pela Tel Aviv University. Professor associado 4 da UFES. Pesquisa História Ibérica Medieval e História Judaica, atuando principalmente nos seguintes temas: antiguidade tardia, cristianismo e judaísmo, visigodos, antissemitismo e Isidoro de Sevilha. E-mail: serfeldpr@yahoo.com.br

Contexto e interações do momento

Pedro Afonso² nasceu em Huesca (Aragão/Espanha atual)³ supostamente em 1062 (?) e acredita-se que veio a morrer em 1140. Há muitas dúvidas sobre datas e locais, o que não invalida a importância dele nas interações entre as três religiões monoteístas na Hispânia medieval. Nasceu e atingiu a idade adulta como um judeu obtendo a estatura de autoridade rabínica, sábio, astrólogo e estudioso das ciências da época. Foi inicialmente o rabino Moisés Sefaradi.⁴ As dúvidas foram analisadas por diversos autores e nos eximiremos desta discussão.

A região em que o encontramos ao se converter, ou seja, Aragão, estava sob o governo muçulmano, da dinastia ibn Zayd. A cidade de Zaragoza (Saragoça) a mais importante de Aragão e que era a capital da taifa muçulmana foi conquistada pelo rei Afonso o Batalhador⁵ em 1118. Aragão e a Catalunha eram um centro de intensas trocas culturais entre as três religiões. Esta interação foi amplamente analisada pela historiografia que alternou percepções e descrições destas relações: termos como “convivência” fazem oposição ao termo “reconquista”. Acreditamos que tenha havido, conflitos e tensões e simultaneamente trocas culturais.

Esta interação sem dúvida, exerceu influência na aparição ou no estabelecimento temporário na região, de sábios judeus do porte dos tudelanos Abraham ibn Ezra (1089-1164), Iehudá ha-Leví (c. 1070-c. 1161), o barcelonês Abraham bar Hiyya (1065-1138), Iehudá ibn Tibbón (1120-1190) que, nascido em Granada, transita pela região e ao final se estabelece na Provença (sul da França atual) estabelecendo aí um centro de tradução de obras judaicas do árabe para o hebraico. O trânsito de ideias e saberes é intenso, e sem dúvida há um fluxo de sul a norte. Este fluxo terá também como referência a denominada escola de tradutores de Toledo, que é um tema analisado por diversos autores, desde os anos noventa do século passado (JACQUART, 1992).

Percebemos nos estudos recentes que a riqueza cultural de Al Andaluz ou Sefarad se localiza, seja no diálogo, seja no antagonismo das três culturas. Uma espécie de circularidade

2 A guisa de esclarecimento. O autor analisado mereceria um estudo, mais amplo e detalhado, mas tendo em vista a inexistência de estudos no Brasil sobre seu aporte na polêmica, optamos por delinear um modesto marco inicial de estudos de seu papel na polemica cristã judaica.

3 Sobre seu nascimento e sobre sua conversão, não há consenso. Alguns autores consideram, sem conseguir provar de forma alguma que ele era originário da parte sul da península Ibérica, que se considera como Al Andaluz, ou seja, da parte muçulmana da península.

4 Sefarad se refere a região da península ibérica ou Espanha. Sefaradi seria um judeu originário da Hispânia. O termo Sefarad é encontrado no livro profético de Obadias

5 Alfonso el Batallador ou Afonso I de Aragão

de ideias, em que um grupo influencia o outro. Considero insuficiente a noção dos anos noventa de que havia convivência inter-religiosa ou intercultural. A tensão e o desafio são estimulantes à reflexão e geram ação e reação. As críticas demandam resposta, defesa e contra-ataque. A polêmica é um contínuo vai e vem. Identidades demandam, fortalecimento interno e confronto com a alteridade (LOWNEY, 2006).

Os espaços de tangenciamento entre as três religiões são espaços de intensa e aguda polêmica. Como nos aponta Lasker (1996) há lado a lado trocas e conflitos que são agudizados por que nos espaços dominados pelo Islã, há críticas ao Cristianismo que nunca seriam enunciadas no ocidente medieval dominado pela Igreja. Al Andaluz traz novas percepções religiosas e filosóficas entre as quais questionamentos sobre temas cristãos, como a messianidade ou a essência divina de Jesus, a Trindade e a concepção virginal de Maria entre outras. E no século XII, em que heresias dualistas como o catarismo albigense e evangélicas como os valdenses ameaçam a unidade cristã, as críticas judaicas e muçulmanas terão de ser enfrentadas e um contra-ataque clerical se faz necessário.

O Califado de Córdoba já havia sido extinguido (1031) e os espaços da península eram partilhados por diversos reinos cristãos (ex. Aragão, Catalunha, Leão e Castela) e diversas taifas com governantes islâmicos, a exemplo da taifa de Zaragoza tomada por Afonso o Batalhador em 1118, apesar da resistência dos almorávidas.⁶ Há muitas interações entre elementos cultos e refinados das três religiões. Traduções de obras são feitas sob patrocínio de governantes. Pedro Afonso é apenas mais um destes sábios, que conhecem diversas línguas, leem e traduzem obras, redigem tratados de astronomia, medicina, filosofia e religião.

O que o diferencia? Trata-se de um rabino de amplos conhecimentos judaicos e filosóficos que rompe com a sua tradição e transita para o outro lado da polêmica se convertendo e se tornando uma autoridade no sentido amplo geral e irrestrito: uma referência nas polêmicas cristãs-judaicas que terá seus conceitos e reflexões servindo de apoio até pelo menos o século XV. Este modelo de apostasia judaica voluntária,⁷ na direção do Cristianismo, não era comum, ainda que nos séculos seguintes teremos muitos casos, como exemplifica Jeremy Cohen (1987).

⁶ As taifas sentindo-se ameaçadas pelos reinos cristãos pedirão ajuda aos reinos marroquinos (ou maghrebins) ocorrendo intervenção inicialmente dos almorávidas e no final do século XII, dos almôades.

⁷ Há muito trânsito de judeus para o Cristianismo sob o manto das Cruzadas, mas a maioria dos casos é sob o signo da conversão forçada e do medo. Isto nos espaços denominados Ashkenaz, que seriam o império germânico e o norte da França

Alguns autores nos mostram que o pensamento de Pedro Afonso e sua forma de relacionar o Judaísmo de seu tempo, não mais com a Bíblia, mas sim com o rabinismo expresso no Talmude (lei oral), e em específico o foco nos trechos da Agadá, repletos de lendas e de alegorias que facilmente podem ser refutadas como pouco ou nada racionais é uma guinada aguda na polêmica. Essa denúncia gera uma radical reviravolta nas relações da Igreja e seus pensadores, com a minoria tolerada. Os judeus tendem agora a ser percebidos como uma espécie de heresia, saindo da posição de religião legal (*religio licita*) que fora herdada da legislação imperial romana, e reelaborada por Agostinho, para a condição de uma perigosa contaminação que ameaçava a unidade cristã. Vejamos alguns autores e suas análises.

Jeremy Cohen (1987, p. 25) relata que Pedro Afonso fundamenta suas críticas com exemplo de homilias talmúdicas ou agadot⁸ nas quais Deus porta filactérios (*tefilin*), se lamenta e literalmente ‘chora’ por seu povo disperso e sofredor. Cohen parafraseia Afonso e cita trecho em que este conclui que: “[...] vocês (judeus) estabelecem não pela razão (*ratione*), nem pela evidencia escritural (*auctoritate legis*), mas apenas através de vossa própria disposição” (tradução nossa⁹). E assim definindo, seja a irracionalidade da fé judaica, seja o seu embasamento no rabinismo que não se baseia na autoridade da lei, leia-se revelação divina. Os termos usados são de certa forma novos, mesmo se usados há séculos, pois a forma de utilizá-los é renovada.

Tolan (2008, p. 194) nos faz algumas referências a nova percepção do Judaísmo (e do Islã também). Numa diz que: “[...] Afonso foca no Talmude e no Alcorão como pseudo revelações ilícitas que formam as bases de duas doutrinas heréticas”. Noutra diz que “[...] em particular seu ataque a irracionalidade do Talmude se tornou o esteio da antipatia antijudaica” (leia-se: nos autores cristãos posteriores).

Resnick (introdução da sua tradução, 2006, p. 8) considera que a partir de Pedro Afonso seguem presentes na polêmica antijudaica, tanto o modelo da autoridade embasado nos textos da revelação bíblica, quanto aparecem críticas inspiradas na pretensa irracionalidade das posições judaicas, mas enfatiza que cresce muito a associação do Judaísmo com o Talmude, e as críticas seja a sua falta de autoridade, seja a racionalidade. Ele afirma: “Ao mesmo tempo, ainda que não sempre nos mesmos textos, nós começamos a ver acusações dirigidas ao

⁸ Plural de Agadá, que seriam as lendas talmúdicas.

⁹ As traduções do inglês e do castelhano são todas de nossa autoria, portanto não diremos novamente que se trata de tradução nossa. Podemos colocar a abreviação: TN. Textos latinos foram traduzidos por Resnick, Ballestin Serrano e Ducay.

Talmude (e mais precisamente contra a literatura judaica pós bíblica) como fonte do erro judaico [...]”.

A conversão de Rabi Moisés

Rabi Moisés (ou Moshé) não aparece em obras do início do século XII, salvo em sua própria narrativa até a sua conversão. Portanto pouco sabemos dele, até que ele é convertido na catedral de Huesca em c. 1110.¹⁰ Diz Ballestin Serrano (1993, p. 30): “No título I do Dialogo, fala do batismo no dia de São Pedro de 1106, que foi oficiado pelo bispo Estevão (1099 -1130), na catedral de Huesca. Justifica seu novo nome cristão, em razão de celebrar-se o dia de São Pedro e de ser apadrinhado pelo rei Afonso I”. Mas pairam dúvidas sobre a precisão dos detalhes.

Há autores como Carmen Cardelle de Hartman (2012) que consideram duvidoso que seu padrinho seja o rei de Aragão, e supõe que possa ser Afonso VI de Leão, pois no texto do Diálogo descreve o padrinho como imperador da Espanha, título que o rei aragonês nunca portou e o leonês sim. O texto se refere ao padrinho como *Alfonsus gloriosus Hispaniae Imperator*, e este seria o leonês. Mas adverte que a dúvida tem fundamento pois como a data 141 é obscura, o rei aragonês teve um casamento breve e conturbado com a herdeira do leonês, a rainha Urraca. Poderia se auto considerar como imperador?

O que fica patente é que a conversão de um rabino era um fato, um tanto quanto inédito e se prestava para que um rei, seja qual deles for, se colocar como padrinho, e ao lado de um bispo, converter o rabino. A atitude se revela bastante polêmica e sendo incomum neste período e nesta região,¹¹ gera repúdio e manifestações de pesar entre os judeus de Aragão. Está implícita na introdução do Diálogo que Pedro/Moisés está justificando sua apostasia e tratando de provar que sua escolha é legítima.

Os historiadores e outros pesquisadores que trabalharam sobre a obra e sobre a polêmica, revelam por vezes posições bastante sensíveis ao tema. Alguns até questionam as razões de Pedro Afonso. Hartman (2012) embasada no texto de Cohen (1987) e outros percebe que a crítica não é ao Judaísmo, e sim ao rabinismo, ou seja, ao Talmude. Não seria uma novidade de lembrarmos que no Islã oriental, em locais como Egito e Mesopotâmia havia uma forte

¹⁰ As datas aparentam divergir (1106 ou 1110), mas há dois calendários vigentes na região.

¹¹ Conversões forçadas estavam ocorrendo no norte da Europa. Seja no império, seja no norte do reino da França na sombra das Cruzadas. Sugerimos a leitura de nosso artigo *A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII* publicado em 2012 no periódico Webmosaica

crítica ao rabinismo, da parte dos que se denominou caraítas.¹² O caraísmo foi combatido por sábios como Saadia Gaon (c. 882 – c. 942) que como diz o nome era líder de uma academia rabínica ou gaon na Mesopotâmia (Babilônia).

O caraísmo existe até nossos dias, e é uma minoria nada significativa, mas foi uma grave ameaça a unidade da religião judaica, e seus seguidores, estavam espalhados seja sob o amplo espaço do Islã, seja no seio do ocidente medieval cristão. O Talmude se espalhou e se tornou a referencia comum dos judeus, unificando pensamentos, legislação e costumes de toda esta imensa diáspora. Há suspeita de que o apostata Nicolas Donin que acusou o Talmude de blasfêmias anti cristãs e motivou seja a polêmica de Paris (1240), seja o efeito desta última, a queima de exemplares do Talmude, na praça frontal a catedral de *Notre Dame de France* em Paris, fosse um caraita (AMARAL; FELDMAN, 2019).

A historiografia sobre Pedro Afonso e sua apostasia se alterna dependendo dos autores. Os autores ibéricos cristãos são muito respeitosos e exultam ao descrevê-lo mesmo passados mil anos. É um marco na polêmica cristã judaica, pois Pedro Afonso traz conhecimentos e reflexões importantes para o campo cristão. Os historiadores tradicionais e em especial do período franquista, são os mais efusivos.

O historiador Jose Amador de Los Rios (rep. 1973, p. 166) já no século XIX descreve a importância do aporte de *Petrus Alfonso* (que denomina rabi *Mosséh há-Sefardi*) em seu “Diálogos contra as ímpias opiniões dos judeus” dizendo: “[...] livro em que combatia rudemente as definições teológicas do Talmude, jogando sobre elas e seus defensores o menosprezo e o ódio dos cristãos”.¹³

O que Amador de los Rios intui e aponta é que há um rompimento nas relações cristãs judaicas, que eram regidas pela tolerância no modelo agostiniano. A partir de Agostinho de Hipona (início do século V), há um acomodamento nas relações entre cristãos aliados do império romano e os judeus que tendo o estatuto de “*religio licita*” eram considerados um grupo nocivo e estranho ao corpo da *Res publica* cristã. O estatuto reformulado a partir de Agostinho, condiciona os judeus a uma segregação parcial e a uma tolerância limitada, numa

12 O caraísmo surge por questões pessoais, quando um candidato ao cargo de Exilarca no século IX é preterido. Seu nome é Anan ben David. Ele começa a questionar o papel dos líderes de academias religiosas (ieshiva, pl. ieshivot) denominados gaonim que eram os herdeiros da cultura talmúdica. Para atingi-los empreende uma crítica ao rabinismo que acaba se tornando um movimento religioso que nega o a Lei Oral, ou seja o Talmude...

13 “[...] libro em que combatia rudamente las definiciones teológicas del Talmud, echando sobre ellas y sus defensores el menosprecio y ódio de los cristianos”.

espécie de semi cidadania, ou de segunda classe, vivendo sob restrições e isolamento parcial. A motivação de tal reformulação seria a conversão dos judeus no final dos tempos, pois se tratava da religião “mãe” ou tronco inicial do Cristianismo.

Os pensadores cristãos, por pouco mais de meio milênio, a partir do bispo de Hipona, mantiveram um olhar sobre os judeus ainda firmemente ancorado na percepção dos judeus como o “bibliotecário escravo”, ou seja, os receptores da primeira revelação que está inscrita na coletânea denominada pela Cristandade como “Antigo Testamento”.¹⁴

Tudo isso estava fundamentado na percepção de que os judeus eram os receptores desta primeira fase da revelação divina, e ainda a seguiam. Seriam, portanto, parcialmente iluminados, mas “cegos e surdos” por não perceberem que o Messias já havia chegado e era Jesus. Tolerá-los era parte da concepção de que dependeria da conversão dos judeus, pelo menos uma parte destes, para que a segunda vinda de Jesus se consumasse (FELDMAN, 2010).

Este estatuto se manteve com exceções diversas, mas de maneira bastante ampla como uma posição aceita pelo alto clero e geralmente acatada pelo baixo clero, até um pouco depois do ano Mil. As cruzadas, na transição do século XI para o XII, alteraram esta tolerância. A efervescência espiritual neste período gerou muita tensão em algumas regiões, tal como no império germânico, e nos reinos da França e Inglaterra. 143

As reações do baixo clero e de setores marginalizados destas sociedades culminaram numa reviravolta que chegou ao extremo de massacres no império e no norte da França em paralelo a primeira cruzada, e depois novos massacres no reino da Inglaterra no início da terceira cruzada. O papado e o alto clero tentaram manter a tolerância e a proteção aos judeus (FELDMAN, 2012).

Não se pode relacionar os massacres com a exposição causada pela obra de Pedro Afonso, já que a maioria dos participantes nos massacres eram iletrados e desconheciam os termos da polêmica. Mas sem dúvida, a obra do ex rabino agregará mais um importante elemento na polêmica cristã judaica, elevando a tensão contra os judeus, justamente no nível do alto clero, que se opôs a violência antijudaica no século XII e persistiu na afirmação da doutrina agostiniana (e de Gregório Magno – final do sec. VI) de tolerância aos judeus.

14 Os judeus denominam a Bíblia Hebraica como Tanach, uma sigla que é criada através das iniciais de Torá (Pentateuco), Profetas e Escritos. Para os judeus esta é a Bíblia, para os cristãos é apenas a primeira parte que se completa com o Novo Testamento.

Os modelos de polêmica e a mudança de estilo

Em artigo que lançamos no ano retrasado (AMARAL; FELDMAN, 2019) analisamos facetas da polêmica que começam a se alterar. Dahan (1999, p. 13) recorda que o modelo dos debates ocorridos antes do século XII eram focados nas escrituras tradicionais, ou seja, na Bíblia. E seu foco era tanto a autoridade (*auctoritas*) do texto, quanto a racionalidade (*ratio*).

É necessário compreender que racionalidade é um conceito mutante e difere de época, para época. Já havia o uso de termos e conceitos filosóficos, seja de origens neoplatônicas, leia-se tradicionais, e em contraponto a novidade eram os conceitos neoaristotélicos, que pretendiam ser mais racionais e embasados na realidade. As três religiões monoteístas do ocidente serão atingidas por polêmicas internas entre seguidores do neoplatonismo em conflito com os adeptos do neoaristotelismo.

As elites tradicionais das três religiões monoteístas terão inúmeras ressalvas às novas tendências embasadas em leituras renovadas da obra do Estagirita. Os conflitos entre os tradicionais e os racionalistas por vezes levarão à fogueira, ora obras, ora pessoas. O modelo racionalista foi inúmeras vezes acusado de extremista e denominado como averroísmo. Isto ocorrerá em todas as vertentes monoteístas, e criará tensões. Optamos por não entrar nesta senda, mas é óbvio o uso do racionalismo na obra de Pedro Afonso.

A novidade, na polêmica cristã-judaica, era que as fontes começaram a ser ampliadas: seguem sendo da Bíblia, mas começam a ser utilizadas fontes talmúdicas. Algumas questões se propõem a partir do século XII.

A primeira delas: os judeus ainda poderiam gozar da tolerância no modelo agostiniano se sua vida religiosa era baseada mais na lei oral (Talmude), do que na revelação propriamente dita que está nas escrituras comuns às duas religiões, ou seja, na Bíblia?

A segunda questão seria se o Talmude, sendo obra coletiva dos rabinos e sábios teria a mesma autoridade das escrituras?

A terceira seria parte de uma nova forma de polêmica: O Talmude tem trechos que são lendas e alegorias diversas, que não sendo consideradas revelação divina, beiram a fantasia e o mito, podendo ser refutadas como uma fonte desacreditada e repleta de superstições.

Num texto já considerado clássico Funkenstein (1971, p. 373-374, TN)¹⁵ descreve os quatro modelos de debates entre as três religiões existentes antes, durante e a partir do século

¹⁵ Fizemos uso desta citação de Funkenstein no artigo de 2019, pois é a melhor e a mais adequada a nossa reflexão.

XII e define os padrões básicos de cada um deles:

- (1) [...] o modelo antigo de *Dialogi cum Judaeis* ou *Tractatus contra Judaeos* – uma repetição estereotipada de argumentos voltando-se para o uso de Tertuliano, Cipriano e Agostinho; (2) a polêmica racionalista objetivando a comprovação do dogma cristão ou a demonstração da superioridade filosófica do Cristianismo; (3) o ataque contra o Talmude, ou, mais exatamente, contra a totalidade da literatura religiosa judaica pós bíblica: a acusação de que esta era herética mesmo se analisada sob os termos do Judaísmo propriamente dito. Esta é, eu creio a mais perigosa parte dos julgamentos do Talmude ocorridos a partir do século XIII, ainda mais que as acusações de trechos (*topoi*) de blasfêmia; (4) a tentativa de demonstrar com a ajuda do Talmude, que a própria literatura judaica pós bíblica, especialmente o *Midrash*, contém alusões explícitas da veracidade do dogma cristão (tradução nossa).¹⁶

No que tange ao nosso objeto de estudo, Pedro Afonso está inserido tanto o caso 2, quanto no caso 3. Parte do modelo 1, se esforça para demonstrar sua racionalidade inserida e embasada no modelo 2 e é o pioneiro do modelo 3. Tendo sido rabino e um dos primeiros apóstatas de origem judaica e com denso conhecimento da lei oral judaica, leia-se Talmude, consideramos ele, em nossa percepção como sendo um ‘divisor de águas’.

145

O Talmude entra na pauta da polêmica a partir dele e permanecerá até o final do medievo como um tema central dos debates. Os dois grande debates do século XIII serão em Paris (1240) e em Barcelona (1263): no primeiro debate o foco são as blasfêmias anticristãs presentes no Talmude, ou seja modelo 3; no segundo há uma inversão de foco e o que se pretende provar é que Jesus é visível e assinalado como o Messias que “já chegou”, entre as páginas da lei oral judaica, ou seja o modelo 4.

O disparador do foco no Talmude, de ódio e preocupação no modelo 3, ou de ansiedade messiânica no modelo 4 é Pedro Afonso, um ex rabino, intelectual no modelo que Le Goff

16 (1) [...] the older pattern of *Dialogi cum Judaeis* or *Tractatus contra Judaeos*—a stereotype repetition of arguments usually going back to Tertullian, Cyprian and Augustine (2) The rationalistic polemics, attempting a deduction of the Christian dogma or a demonstration of the philosophical superiority of Christianity. (3) The attack against the Tahnud, or, more exactly, against the totality of postbiblical Jewish religious literature: the accusation that it is heretical even in the terms of Judaism proper. This, I believe, was the most dangerous part of the Talmud trials since the thirteenth century, by far more detrimental than the accusation of blasphemous *topoi* in the Talmud. (4) The attempt to demonstrate, with the help of the Talmud, that even postbiblical Jewish literature, especially the *Midrash*, contains explicit hints of the veracity of the Christian dogma. [Trecho assemelhado ao do artigo recém publicado por ser fundamental]

define na sua obras 'Intelectuais da Idade Média', e que conhece os dois (ou três) lados deste manancial das religiões monoteístas. Na sua obra "Diálogos", reflete esta guinada da polêmica.

Esta é uma aguda reviravolta pelo que nos salientou Funkenstein. As polêmicas dos séculos seguintes terão este embasamento. Não só Paris e Barcelona, mas também o denso estudo que os dominicanos farão do Talmude, após o resultado da polêmica de 1263. Orientados por Raimundo Peñaforte e tendo como coordenador Raimundo Marti será editada uma imensa obra de estudo em torno do Talmude para provar que este 'confirmava' a messianidade de Jesus e verdade cristã: o *Pugio Fidei*.

Estes estudos dos dominicanos serão o farol de obras e polêmicas através da Baixa Idade Média. O franciscano Afonso (Alonso) de Espina, com sua obra a Fortaleza da fé, no século XV ainda se embasa na obra de Pedro Afonso.

Tolan descreve e analisa a difusão dos escritos de Pedro Afonso, em particular o 'Diálogo' e demonstra a ampla utilização deste em argumentações de cunho antijudaico na sua obra *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* (1993) e confirma a importância das teses de Pedro Afonso entre os polemistas cristãos dos séculos XII a XVI.

Lacarra (2003) analisa as referências ao conjunto da obra de Pedro Afonso, tanto o 'Diálogo', quanto a *Disciplina Clerical*, em obras que não se encaixariam na polêmica, e que ela define como literatura medieval castelhana, e constata teriam sido lidas por autores de outros países, mostrando a difusão de suas obras não apenas entre polemistas. Já no âmbito da polêmica é mais marcante ainda a influência de sua obra fora dos limites da Hispânia.

A obra de Pedro Afonso

Nossa personagem era rabino e médico, conhecia astronomia/astrologia, e muito do conhecimento científico de sua época. Duas obras mais marcantes, entre as diversas que nos legou: uma obra dedicada aos clérigos, denominada 'Disciplina clerical' e sua obra polêmica 'Diálogo contra os judeus'.¹⁷

Além destas tem obras sobre astronomia/astrologia e mais escritos de menor alcance. Sua estatura intelectual é controversa: quando comparado aos refinados pensadores e cientistas de Al Andaluz do período do califado e das taifas é mediana; tendo em vista que se converte

¹⁷ *Disciplina clericalis* é uma renomada obra. Já o *Dialogus contra Iudaeos* é sua obra polêmica. Optamos por chamar esta obra de Diálogos.

ao Cristianismo e dialoga com os reinos cristãos do norte da Europa, tendo vivido alguns anos no reino da Inglaterra, por exemplo, adquire um porte de autoridade, tanto na polêmica anti judaica, quanto nas ciências ou na filosofia. Será referenciado por alguns séculos depois de sua morte.

Um dos mais renomados estudiosos de sua obra, e na introdução de uma das traduções que utilizamos afirma que :“Se bem que sua erudição científica não chegava a ser excepcional tendo em conta os níveis da época em Al Andaluz, era superior a que possuíam seus contemporâneos do norte da Europa (TOLAN, Introdução, 1996, p. IX)”.

Tópicos selecionados da obra ‘Diálogo contra os judeus’

Pedro Afonso é o personagem da narrativa, mas aparece tanto como o “*ego*”, quanto como o “*alter ego*”. Como isto seria possível? O diálogo se propõe a ser uma conversa entre um judeu Moisés (ou Moshé) e um cristão Pedro: ambos são Pedro Afonso. O primeiro era ele antes de apostasiar, e o segundo é ele tentando justificar sua escolha.

Este artifício literário é esclarecido no próprio texto. Os dois ‘amigos’, se encontram e conversam sobre as razões da apostasia de Pedro: um judeu e um convertido. O diálogo está articulado em temas que pretendem desconstruir as premissas da fé ‘antiga’ e fortalecer a escolha do apóstata. 147

Para evitar confusões entre o autor e um dos personagens chamaremos o autor de Pedro Afonso e o personagem apenas de Pedro. Efetivamente os dois são apenas uma pessoa, e o mesmo vale para Moisés.

Maza (1997, p. 273, TN) analisa um sutil detalhe do texto. Trata-se de um artifício literário que coloca dois amigos, que de fato são uma mesma pessoa, mas o andamento do ‘debate’, é muito cordial, sem agressões e sem acusações proferidas com ardor retórico. Mescla autoridade e razão, senso literal e alegórico. Articula-se um sutil convencimento, tema atrás tema, analisando e justificando a escolha de Pedro Afonso (o autor) através das delicadas e bem articuladas palavras de Pedro (o personagem). Maza afirma no mesmo trecho:

Seus *Dialogi* [...] que contribuíram notavelmente a sua fama medieval, desenvolvem o esquema consagrado da *altercatio* religiosa, em um tom, senão cordial, pelo menos sereno, sem duvida facilitado pelo desdobramento da voz, do próprio autor, naquelas dos dois interlocutores, Pedro o cristão e o judeu Moisés¹⁸[...] o programa se cumpre

18 Sus Dialogi, (...) que contribuyeron notablemente a su fama medieval

sem deterioração no trato entre ambos, e aplicando a exposição dialética critérios então modernos: certos desenvolvimento dos argumentos do judeu, combinação de *auctoritates* e *ratio*, e da exegese alegórica com a literal ¹⁹

A obra está dividida em partes que se propõe a analisar temáticas da polêmica. Analisaremos algumas de maneira ampla e outras apenas comentaremos de maneira minimalista, O **primeiro título** (tema ou capítulo)²⁰ é típico desta época e aparece nas três religiões, contrapondo no seio de cada uma, posições místicas diante de análises racionais, embasadas, ora no neoplatonismo, ora no neoaristotelismo. E do debate interno de cada uma das religiões, a polêmica passa para a crítica externa direcionada a uma das outras religiões monoteístas do ocidente. Este tópico polemiza sobre o antropomorfismo e as leituras de interpretações do texto bíblico, na literatura rabínica.

No Talmude, e em especial nos trechos da Agadá, que está composta por lendas e narrativas alegóricas, percebem-se narrativas com descrições de partes de um pretense “corpo de Deus”. Na clássica narrativa do Êxodo, se afirma que Deus tirou o povo de Israel do cativeiro do Faraó no Egito, “com mão forte e braço estendido” (Êxodo 14 e 15).²¹

148 Como interpretar este trecho: alegórico ou literal? Deus teria membros e poderia ser corporificado? Os místicos, pouco se importam com as críticas e já os racionalistas pretendem ser esta uma alegoria que explicita ao leitor leigo, em parâmetros compreensíveis as mentes humanas. As religiões alternam explicações, ora místicas, e ora racionais. Há sempre elementos que saem do padrão aceito, por algum dos grupos.

Pedro argumenta que os ‘doutores’²² judeus, corporalizam Deus numa percepção não racional (BALLESTÍN SERRANO, 1993, p. 116). ²³ E repete uma crítica que os exegetas

desarrollan el esquema consagrado de la altercatio religiosa en un tono, si no cordial, al menos sereno, sin duda facilitado por el desdoblamiento de la voz del propio autor en las de los dos interlocutores: Pedro, el cristiano, y el judío Moisés.

¹⁹ El programa se cumple sin apenas deterioro en el trato de ambos, aplicando a la exposición dialéctica criterios entonces modernos: cierto desarrollo de los argumentos del judío, combinación de *auctoritates* y *ratio*, y de la exégesis alegórica con la literal.. [O termo moderno é do autor e optamos por não comentá-lo]

²⁰ Poder-se-ia utilizar tanto capítulo, como tema, mas seguiremos a tradução castelhana do texto que usa a expressão título.

²¹ Expressões que povoam os livros de oração (*sidur*) e a denominada *Hagadá* (diferenciar da *Agadá*=lendas talmúdicas) que é lida nas primeiras noites dos oito dias da Páscoa judaica, festa denominada *Pessach*.

²² Expressão usada por Pedro Afonso ao se referir aos rabinos e sábios judeus.

²³ ¿No te acuerdas de vuestros doctores que escribieron vuestra doctrina, sobre la cual se apoya toda vuestra Ley, según vuestra opinión, como aseguran que Dios tiene cuerpo y forma; y tales cosas aplican a su inefable majestad sin apoyarse en ninguna razón?

alexandrinos Clemente e Orígenes, por exemplo, já faziam nos primeiros séculos da era comum: os judeus interpretavam as escrituras sagradas num 'formato literal', ignorando as leituras alegóricas. Isso é impreciso, pois já existiam leituras alegóricas no Judaísmo há séculos, no que se convencionou chamar de *Pardes* (pomar ou jardim de Éden) que oferecia quatro níveis de exegese, sendo somente a primeira literal (COHN-SHERBOK, 1992, p. 415).

O espaço ocupado por Deus e sua localização no 'ocidente' perpassam, várias páginas da narrativa, mas optamos por não as comentar. Demandaria muitos detalhes e extrapolaria este artigo. A questão da alegoria será tema contínuo seja internamente em cada uma das religiões, seja nas polêmicas entre as três vertentes religiosas.

Neste primeiro tema também se sobressai a questão dos mortos que ressuscitariam no final dos tempos. Embasadas em Ezequiel 37, havia crenças difundidas nas religiões monoteístas que quando viesse o Messias, os justos ressuscitariam e seus ossos reencarnariam de maneira mágica. O tema em hebraico se denomina "*techiat hametim*" que significa 'renascimento dos mortos' (RESNICK, 2006, p. 15). Literal ou alegórico?

Maza (1997, p. 274) concorda conosco que se trata de um artifício retórico muito bem articulado, mas que estão mais presentes nos quatro primeiros títulos, e que pretendem definir a irracionalidade do Judaísmo, e o mau uso da autoridade. Assim consegue colocar gradualmente o personagem Moisés, do lado de suas ideias. 149

Pedro Afonso ironiza amplamente a crença na ressurreição no final dos tempos,²⁴ mesmo sabendo que não havia consenso interno no Judaísmo. Alguns sábios judeus a consideravam alegóricas, já outros literal. Pedro afirma que se trata de uma ilusão e um falso consolo para o exílio milenar dos judeus (BALLESTÍN SERRANO, 1993, p. 116). E adiante usará este tema para imputar aos judeus o crime de deicídio e a punição do exílio.

O **segundo título** é a questão do exílio que Pedro Afonso denomina cativo, e as razões deste ocorrer. Volta a tona a temática da culpa dos judeus, da sua responsabilidade no 'deicídio' do filho, que é uma acusação de longa duração, pois remonta a Justino o mártir (século II da Era comum) em sua polêmica com o judeu Trifão ou Tarfon (SENA PERA, 2009).

As múltiplas acusações contra os judeus através de mais de um milênio, repetem a

²⁴ Existem muitas posições no Cristianismo, em especial na mística que agregam a ressurreição no final dos tempos, a crença cristã. No séculos anteriores obras como a do Beato de Liébana, tiveram presença no ideário cristão da escatologia.

proposição que: a) os judeus não entenderam a mensagem e o caráter messiânico de Jesus, mesmo tendo sido alertados pelos profetas em múltiplas pregações; b) os judeus eram os responsáveis pelo deicídio, de forma ampla e geral; c) os efeitos desta descrença e deste deicídio se expressam através da história antiga e do período da escrita da obra.

Pedro Afonso não altera em essência esta afirmação. Desenvolve uma reflexão a partir do primeiro cativo, quando os judeus foram exilados por mais de meio século para a Babilônia (c. 586 -c.536). Avalia que as razões deste exílio seriam os múltiplos pecados do povo, denunciados pelos profetas. E arquiteta um vínculo destas profecias, de maneira anacrônica, com o segundo cativo (BALLESTÍN SERRANO, 1993, p. 147). E frisa que entre os pecados judaicos estaria a usura, que estranhamente não é algo focado como muito importante pelos profetas hebreus, mas que era um tema já candente no início do século XII no ocidente medieval.

Pedro questiona as razões do prolongado exílio, que ele calcula como 1040 anos, e o tratamento cruel aos judeus que se fizera através deste período. Relembra que: a) Deus puniu os adoradores do bezerro de ouro e aqueles que se revoltaram contra Moisés, mas seus filhos nascidos livres e obedientes entraram na terra de Canaã, após quarenta anos no deserto; b) Deus puniu os adoradores de Baal que cometeram múltiplos crimes no final do período do primeiro templo com o cativo da Babilônia, por setenta anos, mas outorgou a liberdade e o retorno a Sião, a seus descendentes que puderam optar pela volta a Jerusalém e a opção de reconstruir o templo (BALLESTÍN SERRANO, 1993, p. 151).

Pedro Afonso entende que prevalecia a doutrina que previa o castigo apenas aos responsáveis, alterando as versões arcaicas, tal como no segundo mandamento (Êxodo, c. 20, v. 4) que dizia que os pecados dos pais passariam aos filhos através de três ou quatro gerações.

Isso claramente teria sido alterado. Jeremias (c. 31, vers. 29) já enfatiza que os “pais comeram uvas verdes, e que os filhos ‘não teriam’ os dentes “embotados”²⁵. Assim Deus perdoara seja aos que nasceram nos quarenta anos do deserto, seja aos que nasceram no cativo de Babilônia (BALLESTÍN SERRANO, 1993, p. 151-152). Ora, o que pretende Pedro Afonso postular?

Pretende dizer que Deus é misericordioso e ao perdoar os herdeiros dos que serviram o bezerro de ouro no deserto, e aos descendentes dos que cultuavam Baal e não seguiam as

²⁵ Fizemos uma mudança no versículo para torna-lo compreensível, no contexto pós destruição do primeiro templo.

normas de justiça social no período dos dois reinos (entre o final do reinado de Salomão e o cativo da Babilônia) estava ensinando que ele não colocaria a culpa do pecado ou dos pecados ‘nos descendentes’ dos pecadores que fossem justos e servidores de Deus (BALLESTÍN SERRANO, 1993, p. 151-152).

Assim sendo como entender os mil e quarenta anos de exílio e humilhação que passavam os judeus desde o ano 70 da era comum até o momento em que ele escrevia? A sua análise direcionava esta persistência na decadência e submissão dos judeus embasada na doutrina agostiniana: os judeus cegos e descrentes tinham uma função histórica-religiosa. Ao “abrirem seus olhos e libertarem seus corações da descrença em Cristo” estariam livres desta opressão e deste destino inferiorizado.²⁶

Os pecados destas duas gerações acima citadas são enormes, mas não incidiram sobre as gerações seguintes, explica Pedro. Os descendentes foram perdoados. Por que neste caso dos judeus que nasceram depois da destruição do segundo templo por Tito (70 d. E. C.) a punição prossegue por mais de um milênio.

Explica Pedro Afonso: o crime da cegueira judaica é enorme, pois este foi o povo eleito para receber o Messias/Cristo em seu seio. O recebeu e o negou, não percebendo que viera e ainda pior o sacrificaram, executando-o. O deicídio seria um crime imperdoável, lado a lado com a descrença. (BALLESTÍN SERRANO, 1993, p. 151-152). Outros elementos aparecem no título dois, mas nos parecem menos expressivos. 151

O **título terceiro** foca na ressurreição dos mortos que ocorreria no final dos tempos seguindo a profecia de Ezequiel 37, já comentada no título 1. Pedro opta por trazer um enfoque pretensamente racionalista, mas que sem dúvida é acoplado a autoridade das escrituras. Assim descreve que Deus pode ferir e se desejar pode curar. Exemplifica com os casos de Miriam irmã de Moisés (Números, c. 12), Ezequias (livro dos II Reis, c. 20)), Naaman (livro dos II Reis, c. 5), e Jó ou Job (c. 12).

E que se for necessário mataria numa só noite todos os primogênitos egípcios (Êxodo, c. 12) ou uma larga parte do exército assírio diante dos portões de Jerusalém (livro dos II Reis, c. 19). E por fim ressuscitou através de profetas: “[...] ao filho da viúva pela mão de Elias (livro dos I Reis, c. 17) e ao filho da sunamita pelas mãos de Eliseu (livro dos II Reis, c. 4)” (BALLESTÍN SERRANO, 1993, p. 163, TN).

²⁶ Sugerimos a leitura do artigo FELDMAN, Sergio A. Judeus na Antiguidade Tardia: a construção da alteridade sob Agostinho. IN: *Dimensões*, vol. 25, 2010, p. 131-147.

Pedro confirma que a Deus tudo é possível e este pode ressuscitar, tal como nos dois últimos casos. Mas reflete de forma racionalista que se tratam de exceções. Assim Pedro refuta esta ressurreição corporal como sendo irracional (COHEN, 1987, p. 26). Subentende que mesmo nos casos de ressuscitados acima narrados com Elias e Eliseu, trata-se de corpos não putrefeitos e deteriorados.

E afirma que admite que o Deus todo poderoso pudesse fazê-lo, mas que a partir de uma percepção racionalista, não seria uma reencarnação no sentido corporal: “Não nego que o todo poderoso possa ressuscitar os mortos, pois creio e afirmo que há de ressuscitar a todos os homens no dia do juízo, mas o que eu não creio é que uma vez ressuscitados, iriam habitar de novo a terra (PEDRO AFONSO, 1987, p. 269)”.

A intenção de Pedro é demonstrar que se trata de uma espécie de propaganda enganosa, uma articulação retórica dos rabinos para oferecer a um povo exilado e maltratado um consolo e uma perspectiva escatológica. Não haveria uma reencarnação efetiva. E diz que não tem fundamento nem na razão e nem na escritura: “Mas isto não foi dito por nenhum profeta daqueles que vieram antes de Cristo. Seus descendentes inventaram este falso milagre para que os judeus persistissem na sua infidelidade (PEDRO AFONSO, 1987, p. 269)”. Os dois personagens ainda polemizam com citações de Isaías e outros, mas prevalece a percepção de Pedro.

Reflexões parciais

Pedro Afonso adquire um estatuto de autoridade e de racionalidade na polêmica que excede sua temporalidade e o espaço ibérico, como demonstra Tolan (1993). Não tem o brilho dos teólogos e filósofos de Al Andalus, mas refulge diante dos polemistas do ocidente medieval cristão. Era rabino e talmudista. Essa posição anterior lhe outorga condições de postular críticas ao rabinismo talmúdico e articular uma desconstrução da condição judaica sob o manto da tolerância embasada nas teses de Agostinho de Hipona.

Poucos serão os sábios judeus que conseguirão enfrentar em condições de igualdade representantes cristãos que tinham nascido judeus e haviam se convertido, sabendo manipular as fontes judaicas. Uma exceção é o sábio judeu catalão Nachmanides (sec. XIII); outra foi o rabino Hasdai Crescas (final do século XIV / início do XV). A grande maioria dos sábios judeus fica acuada quando expostos a virulência dos pregadores mendicantes, em particular os dominicanos. Há alguns textos apologéticos judaicos que descontroem o oponente cristão.

Os dominicanos capitaneados pelo frei Raimundo Peñaforte iniciam uma profunda

incursão nos meandros das lendas talmúdicas contidas na Agadá, na segunda metade do séc. XIII. Ainda na primeira metade do mesmo século criara-se um arsenal de acusações e afirmações. Inicialmente no modelo do debate de Paris (1240) enfocando nas blasfêmias anti cristãs pretensamente contidas na lei oral judaica; e a partir do debate de Barcelona (1263) enfatizando que Jesus aparecia no Talmude e os judeus apenas escondiam e disfarçavam sua presença com subterfúgios, apenas para não admitir seus erros.

A polêmica cristã judaica se altera e se agudiza dos dois lados. Os escritos que simulam polêmicas e os debates públicos que começam a ser efetivos no século XIII, trazem uma intensidade muito maior a partir de Pedro Afonso (sec. XII) e em especial com o surgimento dos mendicantes no século seguinte (XIII). A inserção do Talmude nos debates e escritos, não impede o uso da Bíblia, mas oferece uma nova e ampla fonte para polemizar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

BALLESTÍN SERRANO, Alfredo El *dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso. Traducción y notas críticas. Su inserción en la tradición polémica judeo-cristiana. Tese de doutorado junto a Universidade de Saragoça, 1993.

PEDRO ALFONSO DE HUESCA *Dialogo contra los judios*. Introdução de John Tolan; texto latino de Klaus Peter Mieth; tradução de Esperanza Ducay; coordenação de Maria Jesus Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Alto Aragoneses, 1996.

RESNICK, Irven M. *Dialogue against the Jews / Petrus Alfonsi*; translation and notes by Irven M. Resnick. Washington: The Catholic University of America Press, 2006.

Obras e artigos

AMARAL, Regilene; FELDMAN, Sergio Alberto. Talmude na ótica cristã medieval: séculos XII e XIII. IN: *Dimensões*, v. 42, jan.-jun. 2019, p. 181-208.

COHEN, Jeremy, The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani. In: Todd M. Endelman, (ed.), *Jewish Apostasy in the Modern World*. New York: Holmes & Meier, 1987.

COHN-SHERBOK, Dan. *The Blackwell Dictionary of Judaica*. Oxford; Blackwell, 1992.

DE LOS RIOS, Amador. *História social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Reimpressão Madrid: Aguilar, 1973 (original é do sec. XIX).

DAHAN, Gilbert (org.). *Le brûlement de Talmud à Paris : 1242-1244*. Paris: Cerf, 1999.

FELDMAN, Sergio Alberto. Judeus na Antiguidade Tardia: a construção da alteridade sob Agostinho. IN: *Dimensões*, vol. 25, 2010, p. 131-147

FELDMAN, Sergio Alberto. A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII. IN: *Webmosaica* Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall v.4 n.1 (jan-jun) 2012, p. 20 -39.

FUNKENSTEIN, Amos. Basic types of Christian anti-Jewish polemics in the later middle ages. IN: *Viator*, 2 1971, p. 373-382. V. também Amos Funkenstein, “Changes in the Patterns of Christian Anti- Jewish Polemics in the 12th Century”, *Zion*, V. 33, 1968, p.

125-144 [versão original em hebraico].

HARTMANN, Carmen Cardelle de. Pedro Alfonso y su “Dialogus”: estado de la cuestión. *Estudios de Latín Medieval Hispánico: Actas del V Congreso Hispánico de Latín Medieval*, Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009 / coord. por José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma, Cándida Ferrero Hernández, 2012.

JACQUART, Danielle. La Escuela de Traductores. IN: CARDAILLAC, Louis (dir. e ed.) *Toledo, siglos XII -XIII: Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1992.

LASKER, Daniel J. Jewish-Christian Polemics at the Turning Point: Jewish Evidence from the Twelfth Century. IN: *Harvard Theological Review*, 89, 1996, p 161-173.

LACARRA, Maria Jesus. Referências a Pedro Alfonso de Huesca en la literatura castellana de la Edad Media. IN: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, p. 45-52.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed., São Paulo: Brasiliense, 1995.

LOWNEY, Chris. *A vanished world. Muslims, Christians, and Jews in medieval Spain*. Oxford (UK): Oxford University Press, 2006.

155

MAZA, Carlos N. Sainz de la. De Pedro Alfonso a Abner-Alfonso: orto y cénit converso de la apologética antijudía medieval. IN: *Cuadernos de Filología Hispánica*, 15, 1997, p. 271 -288

SENA PERA, Juan Pablo. *O antiJudaísmo de Justino Mártir no diálogo com Trifão*. Dissertação de mestrado junto ao PPGHIS, UFES. Vitória ES, 2009

TOLAN, John. Petrus Alphonsi (verbete) In: GREENIA, George D.; DOMÍNGUEZ Frank A. *Dictionary of Literary Biography*, (v. 337), Castilian Writers, 1200–1400, Columbia (SC): Layman Poupard, 2008).

TOLAN, John. *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. Miami: University Press of Florida, 1993.

Families and neighborhoods: Jews and conversos in late medieval Ávila

TEOFILO F. RUIZ

Universidade da California (UCLA)¹

RESUMO: Usando breves estudos de caso prosopográficos de duas famílias judias (e seus parentes Conversos) ao longo de um período de dois séculos, este artigo procura ilustrar a extensão em que várias famílias judias foram uma parte importante da história social, econômica e política de Ávila. Também procuro relacionar a longa história desses grupos de parentesco à topografia urbana de Ávila e às conexões entre certos bairros e ruas, atividade comercial e padrões de habitação judaico e converso. Um estudo de caso final examina as atividades econômicas e administrativas de uma família de Conversos, a de Luis González de San Juan, em Ávila em meados do século XV.

Palavras-chave: Ávila, Conversos, Grupos de parentesco judaico, interior de Ávila

ABSTRACT: Using brief prosopographical case studies of two Jewish families (and their Conversos relatives) over a period of two centuries, this article seeks to illustrate the extent in which a number of Jewish families were an important part of Avila's social, economic, and political history. I also seek to relate the long history of these kin groups to Avila's urban topography and to the connections between certain neighborhoods and streets, commercial activity, and Jewish and Converso patterns of inhabitation. A final case study examines the economic and administrative activities of one Converso family, that of Luis González de San Juan, in mid-fifteenth century Avila.

Keywords: Ávila, Conversos, Jewish kin groups, Ávila's hinterland.

¹ PhD Princeton University. Distinguished Research Professor of History at UCLA. Field of study: Late medieval and early modern Iberia and the Western Mediterranean. tfruiz@history.ucla.edu.

On 26 June 1443 don Mosé Tamaño and Catalina González hired two brothers, *maestre* Ali and *maestre* Mohamad both of them Muslim carpenters, to build a partition wall in a house (essentially creating two houses where one stood) in Ávila's Cal d'Andrin (Calandrín). Both, Mosé and Catalina, swore to abide by this agreement and to the division of the house. Catalina swore to God and Santa María and the words found "in the Holy Gospels wherever they are written" and don Mosé swore in "the name of the Creator alive and true and of the law (the Torah that God gave) to Moses on Mont Sinai" (LEÓN TELLO, 1963, p. 131).

While we do not know exactly what familiar relationship existed between don Mosé and Catalina -- whether they had been married before conversion set them apart, whether they were related, or whether they divided a house that they had both inherited, -- this document provides us with a lens through which to examine the complex relationships that existed in Ávila between Jews and Christians (either with Old Christians, with members of the cathedral chapter, or with recent converts). The street of Calandrín, where the property in question was located, was a throughfare that led from the Mercado Mayor outside the city gates to the Small Market in Ávila's urban center, It was an area known for being inhabited by Jews until the 1480s. Coincidentally, 1443, the year in which the agreement was registered in the notarial record, witnessed growing pressure on Conversos, especially in nearby Toledo, at a time in which Ávila had become somewhat of a haven for Jews and Muslims in late medieval Castile.²

157

Introduction

Tracing the presence of don Mosé, Catalina, and, to a far lesser extent, the Muslim carpenters' in Ávila's abundant documentation allows us to place them into a wider historical context of Jewish familiar connections and places of inhabitation within the city urban landscape. Their agreement, emphasizing the religious filiation of each as either Jewish, Christian, or Muslim, provide us a window into a series of questions or issues. First, I am

² See my two forthcoming articles in which I discuss Avila's emergence as the city with the largest Jewish population in Castile. RUIZ, Identity and Liminality, forthcoming in *Viator* and Jews, Muslims and Christians in Late Medieval Urban Society: The Case of Avila. Forthcoming in a *Festschrift for Olivia Remie Constable*.

interested in providing a preliminary prosopographical study of a select number of Ávila's Jewish families living in the city almost two centuries. While several families fit the bill (the Arrobas (Arrovas), the Cancres or Caceres, the Alvo, and other extensive Jewish kin networks living in the city and its hinterland), because of the limitations of space this article focuses on two of the city's leading Jewish families: the Tamaños, with whom this story begins, and the Amarillos.

Second, I wish to provide a glance on the close relationship between Jews and Conversos in late medieval Avila. While one dated and much critiqued historiographical position (advanced mostly by Benzion Netanyahu and his disciples) has emphasized, based on rabbinical responsa, the severing of ties between Jews and Conversos, the work of recent historians, most notably Gretchen Starr-Lebeau and others as well as the evidence from late medieval Avila, shows that this was certainly not the case.³ In the case of the two families that are the topic of these pages, one may note the manner in which all these Jewish kin groups (and economic networks) enjoyed a vigorous representation (through conversion) into the wider Christian society. Third, I would also like to briefly note the connection between religion and place of inhabitation in Ávila *before* the Catholic Monarchs's 1480 decree segregating Jews and Muslims to specific Ávila neighborhoods. Topographical information provides us with an inventory of places of residence, number of synagogues, and the close relationship that bounded Jews, Conversos, and others to the rural economy through loans, direct exploitation of the land, or as tax collectors.

Before proceeding it is necessary to acknowledge some of the limitations of this study. What we know about Jews and even Conversos is shaped by the nature of the documentation. Most of the information is conveyed to us through Christian sources. The mediation of Christian notaries, scribes, and the cathedral chapter business enterprises show us mostly

³ For the main protagonists in this old debate see Yitzahk Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols. (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1966), II: 398-423, and the work of some of his followers such as Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, trans. Yael Guiladi (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1981). On the other side of the polemics there are the works of Benzion Netanyahu, most notably his *Los marranos españoles: desde fines del siglo XIV a principios del XVI según las fuentes hebreas de la época*, trans. Ciriaco Morón Arroyo (Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1994) a translation of his original 1970s polemical work on the faith of the Conversos. See also Henry C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols. (New York: The Macmillan Co., 1906-07). For a recent and more nuanced view of the relations between Jews and Conversos see Gretchen D. Starr-Le-Beau's wonderful book, *In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

the Jewish community's economic activities (as it does that of Conversos), delegation of the power to litigate and represent, the lending of money, renting of property, collecting taxes, and the like. In the absence of Jewish documents, we only get glimpses of the Jewish or Converso's inner life, religious practices, and some details about their interfamilial relations. Thus, our understanding of the entirety of Jewish life or of the relations between Jews and Conversos in late medieval Ávila is limited, and it forces us to extrapolate and to assume partly what the nature of their lives may have been. Moreover, while Ávila and its region have perhaps the best published documentary collection available for Castilian towns in the magnificent multi-volume *Fuentes históricas abulenses*, some of the information is available only in the form of extensive and detailed catalogues. This is particularly the case in two of the most relevant sources for Jewish and Converso life: the *Catálogo de protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Ávila*, (2 vols) or the catalogue found in Pilar León Tello, *Judíos de Ávila*. Comparing the suggestive information found in some of these catalogues with the original manuscripts in either Madrid or Ávila has become impossible in the time of Covid. What I present below is a first approximation to a larger and richer history and more in the nature of a call for further research than a finished product. With these caveats 159 in mind, let us begin.

A Brief Case Study: don Mosé Tamaño and doña Catalina González

To return to the two protagonists of the 1443 agreement and to those questions that the simple act of dividing a house raises. Whether they were formerly married or siblings or had inherited the property from a common Jewish relative, Catalina's conversion led to the partition of their property. This was obviously property jointly held and now divided (because of religion) by the toil of Muslim carpenters. What could be more illustrative of the overlapping social (and economic) lives of Jews, Conversos, Christians (a Christian notary registered the agreement to make it lawful), and Muslims than this accord or of the importance of the oaths taken by don Mosé and Catalina to seal the agreement, each grounded in their individual religious beliefs?

In formalizing their arrangement, the two exchanged oaths (see above) that defined their religious identities. Catalina took an oath on the Gospels, "don oquier que son escriptas." Don Mosé Tamaño also took an oath to be faithful to the transaction: "in the

name of the Creator, alive and true, and on the law (the Torah) that [God] gave to Moses on Mount Sinai.” (LEÓN TELLO, 1963, p. 131) The Tamaños were, as shall be seen below, one of the city’s most influential Jewish families, holding important positions in the Jewish aljama in the 1480s, and mentioned prominently in Ávila’s documentation for more than two centuries. As to Catalina, someone by that same name appears owning several houses, as well as running an inn in the vicinity of the church of St. Tomé (and a few steps from the city walls and the back of the cathedral) in the 1430s. The inn was a favorite destination for royal agents who, while conducting the Crown’s businesses in Ávila, met there. Is this the same Catalina? My suspicion is that she was the same person, as there are indications (see below) that municipal and royal officials met to transact business in Jewish and/or Converso owned venues. Alfonso Sánchez de Noya, university graduate and royal judge, chose to stay in Catalina’s house and inn rather than in municipal lodgings. Was he also a Converso?

Catalina had probably become a Christian in the waves of conversion in the early fifteenth century, had a substantial fortune, and may have risen in Ávila’s society as an important innkeeper connected to royal agents (*Documentación del archivo municipal de Ávila*, vol. II, docs. 111-12: pp. 122-125; docs. 118-123: pp. 41-55, hereafter *DAMA*, vol. II). There is little one could say about the two Muslim carpenters. Beyond providing further evidence as to the Muslims almost total control of the building trade, with no surnames, single names, such as Ali and Mohamad, were quite common. An Ali Caro (one of the many identified by such name and surname) was described as a master carpenter around the same period. If they were the same person, then our 1443 carpenter belonged to one of the city’s most influential Muslim families.⁴

Families: Tamaño and Amarillo

The Tamaños had a long relation with Ávila. As far as I am able to determine, the first documentary mention of a Tamaño appears in an extensive survey of Ávila’s cathedral chapter properties in the early fourteenth century. One of the most elaborate descriptions

⁴ For the Caro family group see the path-breaking article by Ana Echevarría, “Los Caro de Ávila: una familia de alfequies y comerciantes mudéjares,” in Ana Echevarría, ed., *Biografías mudéjares. La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, (Madrid: Centro de Investigaciones Científicas, 2008), 203-232.

found in the lengthy survey is that of Yuçaff Tamaño's house. Located on the calle del Lomo (a street running between the cathedral and the city gate leading to the church of San Vicente and one of the preferred city neighborhoods), the house had easy access to San Vicente, to the "Small Market," located in the city center, and to other important civic and religious urban venues. Yuçeff's house had "good doors, a small basement, well laid floor," and other amenities. The rent paid to the chapters amounted to 40 *maravedies* (mrs.) annually, among the highest rents paid in the neighborhood in the early fourteenth century. Laying close to the cathedral, the street housed an ancient and well-known synagogue (that of el Lomo and the city's main synagogue). The street's name appears also as a surname for Conversos later on. While the neighborhood served as the abode of many other Jews, it was also inhabited by some Christians. Among those renting properties from the cathedral in the street of el Lomo in the early fourteenth century, we find at least six other Jews (three of them women) mentioned in the census and one Christian. This was, by all accounts, a Jewish neighborhood, sitting in the shadows of the cathedral and in close economic relations with the chapter. (*Documentación de la catedral de Ávila*, 1981, pp. 424-425)

We have no further notice of the Tamaños until the end of the fourteenth century or almost half a century before the mention of don Mosé with whom this article begins. In the cathedral chapter *Libro de arrendamientos*, a survey or census listing the chapter's properties in the city and the hinterland, to whom had these properties been rented, and for how much in the years between 1387 and 1446, one finds two references to Yuçef Tamaño, a vecino. The son of don Çag Tamaño, Yuçef could not possible the same person mentioned at the beginning of the fourteenth century but clearly a relative. On 19 June 1398 (a mere seven years after the 1391 widespread violence), he agreed with the chapter on renting a house on the street de los Çapateros (shoemakers or cobblers). Payments were to be rendered in two parts: half at St John's day and the other half at Christmas and would begin four days after the signing of the contract on St John's feast day. The rent was for the amount of 50 mrs. "*en reales de platas o moneda vieja*," plus two hens annually. Not only was Yuçef a vecino and his father identified by the honorific don, but his house stood next to a store owned by the chapter and on a street close to the Small Market (the Mercado Chico) and other well know Jewish neighborhoods (Juradero, the cathedral, street of el Lomo, street of Brieva, and areas extending to the western wall of the city). One of those confirming the transaction was Mose de Muño, a vecino, who served as a witness for the transaction. Later that same day, Yuçef

reciprocated as a witness when Mose de Muño also rented a store in the same neighborhood. Both Jews had extensive family connections, lived on streets in which the chapter owned most of the houses, inhabited, although not exclusively, by Jews, and within a few steps from the city's religious and political centers (*Libro de arrendamientos de casas de la catedral de Ávila* (1387-1446), doc. 119: p. 187-188; (*Documentos de la catedral de Ávila* (1356-1400), doc. 29: pp. 79-82; doc. 634: pp. 180-183, et passim).

On 9 July 1448, five years after the agreement between don Mosé and Catalina González, Yuda Tamaño, a vecino de Ávila, paid 1,550 mrs. to two vecinos of Villatoro (a small town or village) for the purchase, transport to Ávila, and portazgo dues of three salt cargas (one carga was equivalent to nine arrobas or roughly 225 pounds or around 6 bushels) from the Salinas de Atienza. We know from other sources, and as shall be seen below, that Conversos and Jews played an active role in the distribution of salt in the region of Ávila over the next fifty years (*Catálogo de protocolos notariales del archivo histórico provincial de Ávila* (siglo XV), 2 vols. I, doc: 178: p. 70, hereafter *Catálogo de protocolos*). Another member of the kin group, Isaque (Isaac, Ysaque) Tamaño, can also be found in documents from the city's municipal archives between 1475 and 1476. The information is tangential, but convincing as to his social standing in the Jewish aljama and as an interlocutor between the Jewish community and the municipal council. On 5 April 1475 Gregorio del Peso, regidor in Avila and meeting in Ysaque Tamaño's house, confirmed receipt of a Catholic Monarchs' letter, appointing Diego de Zabarcos as one of the city's scribes. What was the regidor doing in Ysaque's house? Did a Jewish household serve as an occasional meeting place for members of the municipal council? (*DAMA*, vol. II doc. 148: 99-101)

In July of the same year, as Queen Isabella faced mounting fiscal demands to carry on her war against Portugal, she requested additional contributions from the city of Ávila. The tax assessment was to be shared by all in the city. The meeting to notify the Jews of the extent of their payments took place in the synagogue of Calandrín (the same street where don Mosé and Catalina had their house three decades earlier) on 21 July. Ysaque Tamaño and Abraham Sevillano served as the Jewish community's representatives. Similarly, on 4 April 1476, as the Catholic Monarchs forbade the Jews from hurling excommunications on each other and disturbing the *judería's* peace, Ysaque acknowledged the royal order by signing on the document's margin. Besides confirming Ysaque's social standing as representative of the aljama, the document provides a rare glimpse into the internal dissensions that plagued

Ávila's Jewish community. Finally, later that year, Ysaque Tamaño, as representative of the Jewish aljama, and don Hamad Palomo, as representative of the Muslim community, were informed that, by order of the Crown, the municipal authorities should desist on their illegal demands on Jews and Muslims for bedclothing and other clothing items (*DAMA* vol. II doc. 164: 130-135; doc. 176: 171-173; doc: 204: 242-245).

Between the mentions of Ysaque in the mid 1470s and the Edict of Expulsion in 1492, numerous other Tamaños appeared in Ávila's sources. This was particularly the case in 1483 when, in response to the Crown's request for fiscal aid for the Granada campaign, lists of all the Jews and Muslims heads of household (which also included women) were drawn to determine how to assess the tax. This document gives us a fairly accurate estimate of the Jewish population of Ávila, but it is also a veritable mine for prosopography, for identifying Jews and Muslims engaged in a diversity of trades, and for naming patterns. The list of contributing Jews (calculated at between 240s and 280s altogether or roughly over 1000 inhabitants) included five Tamaños altogether. One of them was a woman who is not identified by name but solely "as la de Yucé." Listed by name, members of the Tamaño family (assigned to different contributing units or *quadrillas*) included Mosén (see below), Don Salomón, Samuel, Yucé, and Yucé's (or don Yuçef's) wife. Out of thirty-five taxing groups or quadrillas, "la de don Yuçaf" is listed in the first quadrille, probably among the wealthiest Jews in Ávila and contributing the highest amount to the royal assessment as a whole and/or as individuals. Don Mosé Tamaño is listed with the contributors of the eleventh quadrille. Don Salomón is in the fourteenth, don Symuel or Samuel in the twenty-sixth, Yuçef Tamaño in the twenty-seventh (De tapia, *Los judíos de Ávila en vísperas de la expulsión* in Sefarad, 1997, pp. 136-178; *Documentación del archivo municipal de Ávila (1478-1487)*, vol. III, doc. 302: pp. 239-249. Hereafter *DAMA*, vol. III).

163

Some of the Tamaños mentioned in the 1483 tax assessment appear elsewhere in Ávila's documentation. Mose (Mosen or Mosé), who may or, most probably, may not have been the Mosé mentioned in the vignette that opens this chapter, was a vecino and actively engaged in money lending and purchasing and selling of agricultural products. In 1480, don Mosé Tamaño appeared prominently in a royal letter. In response to a petition from doña Reyna and her son, Sento, "poor Jews of Ávila," the Catholic Monarchs granted an extension to their payment of their rather substantial debts to several of Avila's Jews. To don Mosen Tamaño, they owed the substantial sum of 3,100 *maravedís* (mrs.), to the wife of master

Symuel (Samuel) another 1,000 mrs. (is this the Symuel or Samuel Tamaño listed in 1483?), and to Abraham Sevillano 500 mrs. The mention of a Jewish woman moneylender giving a loan of 1,000 mrs., while quite common in the Middle Ages, differed with Jewish female lending practices often associated with small amounts of money rather than, as it was this case, a large sum. Neither Reyna nor Sento appear in the 1483 list, though their creditors did prominently (*DAMA*, vol. III, doc. 273: pp. 140-143).⁵

On 7 July 1485, don Mose Tamaño came to a full meeting of Ávila's municipal council to protest -- in his name and as representative of the city's Jewish aljama -- of the negative impact which the continuous levies of new taxes were having on the Jewish community. The demands for additional contributions, don Mose argued, resulted from one of the council's deputies, Diego de Gamarra, failure to pay a portion of Ávila's contributions (7,800 mrs.). The council agreed to investigate the matter, asking the Jewish community that "sy la dicha aljama fue agraviada, que se desagravie" (*DAMA*, vol. III, doc. 313: pp. 286-288). Two year later, two additional notarial records show don Mose's activities' wide range. Two Christians living in the city hinterland and acting as representatives of Beatriz Mejia, a vecina of Ávila and Diego de Zabarcos' widow, acknowledged to owe four fanegas (around 55.5 liters in Castile) of wheat and six of rye to don Mose Tamaño. We learn that this resulted from a previous loan to Diego de Zabarcos, most probably conveyed as a modest monetary loan or investment to be repaid in grain. A month afterward, another vecino of one of the villages in the city's hinterland acknowledge a debt of one *arroba* (around 25 pounds) of merino wool for which don Mose had paid 200 mrs. (*Catálogo de protocolos*, vol. II, doc. 1721: p. 469; doc.1761: p. 479).

In 1488, Yuçe, don Mose's relative, sold, together with rabbi Abraham Abenaçay, wine to Ávila's innkeepers for the very large sum of 4,500 mrs. Trading in wool, grain, and money lending, the Tamaños played an important role in the region urban and rural economy (*Catálogo de protocolos*, vol. II, doc. 1937: p. 525). Regardless of whether this don Mose Tamaño was the same individual as the one agreeing with Catalina González to partition a house (the time lapsed raises doubts as to being the same person), don Mose appears to us as a man with his fingers in many pots. He lent substantial sums to other Jews, lent money to

⁵ On Jewish women lending practices see William C. Jordan's pioneer book on *Women and Credit in Pre-Industrial and Developing Societies* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993) and bibliography therein.

Christians in the countryside in return for grain, bought wool; he also served as representative of the Jewish *aljama*, litigating for relief of tax assessments. He was, together with many other relatives, also among those contribution to the royal tax assessment in 1483. He was obviously well off, had financial contacts with Christians and Jews equally, and was someone to be reckoned with in Ávila's society. On behalf of the Jewish community, he could push back against municipal violation of Jewish autonomy and customary rates of contribution.

Tamaños Crossing Over: Jews and Conversos

As was the case with almost all the important Jewish families, some members of the Tamaño family also crossed over to Christianity. Establishing a presence in Christian society may have resulted from an always difficult to gauge act of conversion, but one that also provided obvious social and economic benefits for the individual and for the family. Another article can be easily written on the large number of Conversos who lived and were active in late fifteenth century Ávila, easily identifiable by names, professions, activities, close relations with their Jewish relatives, and often even by the word *converso* added to their names in the documentation.⁶ In the case of the Tamaños one example will suffice. Between 8 July 1448 and 16 December 1450, we find 13 mentions of a Pedro González Tamaño, a *vecino* of Ávila, in the *Catálogo de Protocolos* (the extensive catalogue of notarial records). His name, as far as I know, does not appear in any of the other documentary collections. Were we to be guided by the name alone, his identification by the appellation Tamaño combined with a Christian name would identify him as a Converso, albeit one who wished to retain ties to his family. His economic activities make this even more certain. Of the 13 mentions two recorded Pedro González Tamaño's purchases of wine. This was certainly not a minor enterprise. On 29 July 1448, he agreed to pay 6,000 mrs. for the purchase of 300 *cántaras* (close to 5 liters per *cántara*) of wine. This is a substantial amount of money and of wine, that may indicate Pedro that he was a wholesaler and supplier, as were some of his Jewish relatives, to the city's taverns. Later that year, he purchased from the Ávila's hinterland 4 *moyos* (close to 260 liters per each *moyo*) of *mosto* (or early fermented wine) for 800 mrs. (*Catálogo de protocolos*, vol.

165

⁶ See my two recent articles on Ávila: "Identity and Liminality: Jews, Conversos, Foreigners, and Muslims in Christian Ávila, 1440s-1492," forthcoming in *Viator* and my "Jews, Muslims and Christians in Late Medieval Urban Society: The Case of Avila" in *Essays in Honor of Olivia Remie Constable* (forthcoming 2021).

I, doc. 190: 73 (29 July 1448); doc. 266: 92 (24 September 1448). Besides providing information on Pedro González Tamaño's economic activities, these documents serve as a guide to the different prices (and one must assume quality) of wine served in Ávila's mid-fifteenth century pubs.

Pedro was also busy in buying and selling other commodities. Three of the extant 13 documents dealt with his purchase of salt, payments for its transportation from the salt wells of Atienza, and for satisfying taxes to bring the salt into the city. Not unlike his Jewish namesakes, Pedro had an active role in the purchase and distribution of salt. His transactions, carried out exclusively with Christians in the city's hinterland, amounted to 14 and a half fanegas of salt at a cost of 608 mrs., a *carga* for 550 mrs, and three *cargas* of salt for 1558 mrs. (*Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 199: p. 75; doc. 205: p. 77; doc. 218: p. 80). One additional entry show Pedro González de Tamaño's additional economic dealings. On 30 July 1448, Pedro rented weights to be used in a butcher shop owned jointly by Christian and a Muslim for a rent of 100 mrs. for a period of five months (*Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 192: p. 73). The other mentions describe an agreement to divide a house with someone also named Pedro González (what was it about these Tamaños and partitioning houses?), agreements with a Muslim carpenter in which our Pedro González Tamaño acknowledged debts for the work done in his house, and engaged in litigation against his name sake for payment for the construction of the dividing wall (*Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 175: p. 69; doc. 261: p. 91; doc. 321: p. 106; doc. 322: p. 106; doc. 355: p. 115; doc. 1007: p. 286; vol. II, doc. 1461: p. 403). Although clearly identifiable as a Christian because of his name and surname, preserving the Tamaño surname was a bow to his Jewish family and enduring connections with the Jewish community business enterprises. Were we not to have these indications, his economic activities, his purchase and distribution of salt from Atienza (a trade controlled for close to a century by Jews and Conversos) or in other agricultural products is closely in line with the activities of other Tamaños as seen above. These economic endeavors point, once again, to the close ties between both communities, but also with Christians in the hinterland, with Muslim craftsmen, and with the general Christian population at large.

The Amarillos

As the Tamaños did, members of the Amarillo family appeared in the Ávila

documentation around 1300. Unlike the Tamaños, while there were numerous references to their presence in Ávila in the second half of the fourteenth century, references to the Amarillos diminished in the late fifteenth century. Between 1297 and 1488, we encounter eleven Amarillos practicing Judaism and, at least, two others who, not unlike some of the Tamaños, had converted to Christianity, while keeping the surname Amarillo. In 1297 in one of the property transactions between the cathedral chapter and Jews, one of the adjacent houses described in the sale contract was inhabited by Leticia, the wife of Moses Amarillo. Their house was located close to the “Mercado Mayor” (the Large market) outside (but close to) the city’s walls. As discussed previously, the Mercado Mayor was, as was the case with the Small Market in Ávila’s center, a traditional Jewish neighborhood but shared with Christians and Muslims as well (*Documentación de la catedral de Ávila*, doc. 171: pp. 165-166). There was no further information on the Amarillos until late fourteenth century (1371) when a certain Çuleman appeared in the cathedral documentation as renting or owning a house in the neighborhood of Covaleda in Ávila’s hinterland. Twenty-three years afterwards, the cathedral’s *Libro de arrendamientos* mentioned Abraham Amarillo, a shoemaker, who lived on the street of Juradero (within the walls, near the Small Market, and in a well-established Jewish and Converso neighborhood. In fact, Diego Díaz, identified in the rental agreement as a Converso, inhabited the same street. In a later document Abraham is also identified as the father of Çag Amarillo, allowing us for a partial prosopography of the family around 1400 (*Libro de arrendamientos de casas de la catedral de Ávila* (1387-1446), doc. 78: pp. 73-74; doc. 170: pp. 131-132; *Documentos de la catedral de Ávila* (1356-1400), doc. 37: pp. 103-105; doc. 38: pp. 105-106; doc. 40: pp. 110-113).

167

Other members of the Amarillo kin group continued to live next to the Mercado Mayor outside the city walls but connected by the street of Calandrín to the Mercado Chico or small market in what is a mere ten-minute walk today. Besides Çag and his father Abraham, Hacef Amarillo lived in houses by the Mercado Mayor, adjacent to a Muslim and a Christian renter in 1405. David Amarillo, the son of Hacef Amarillo, and his wife Miora, rented a house in the square across from the Mercado Mayor, and probably close to his father’s houses, for ten years at a rent of 73 mrs. and two pairs of hens annually (*Libro de arrendamientos*, doc. 160: pp. 123-124; doc. 164: pp. 126-127). Thus, one may posit three branches of the family: one living by the Mercado Mayor, another by the Small Market (intra-muros), and yet another probably inhabiting one of the villages in the city’s extensive hinterland. Nothing seems

to indicate that the Amarillos, like the Tamaños, held positions of importance within the Jewish community or within Ávila. Their lives seem to have diminished into the fifteenth century and only two Amarillos appear in the 1483 tax levies: Symuel Amarillo, listed in the 12th quadrille, and Yento Amarillo, listed in the 18th quadrille. Their numbers pale when compared to the Tamaños (5 members of the family listed) or with nine members for the Arrobas' kin group (*DAMA*, vol. III, doc. 302: pp. 239-249). Nonetheless, the Amarillos had other strategies for surviving in the increasingly hostile climate of the waning years of the fifteenth century.

Crossing Over: The Amarillos and Conversion

168 Along the same lines as the Tamaños, some of the members of the Amarillo family converted to Christianity while retaining their surname (surnames were not yet fully fixed in this period). The Ávila documentation records, at least, three Christian Amarillos in the second half of the fifteenth century. While they do not appear to have risen to the prosperity or importance of other of the city's Conversos, they had carved a place for themselves in Christian society. On 6 October and then again on 13 October 1448, Diego Fernández Amarillo agreed with Juan González (a butcher) to name María López, Pedro Beato's widow, and Gil González Cintero as arbiters to the agreement for their marriage of their respective children, Fernando and Catalina. Everyone is identified as a vecino of Ávila. Beato, it should be pointed out, was a common surname among Conversos in late fifteenth century Ávila. Two years afterwards, Alfonso Sánchez Amarillo, together with three other Christians, all of them vecinos of El Barraco (in the city's hinterland) agreed to sell seven cargas and a half of wood to a cleric, Pedro González, the son of Diego Gonzáles de San Juan (see below), both members of a prominent Converso family (*Catálogo de protocolos*, vol. I, doc.283: p. 96; doc. 301: p. 101). These contracts were duly recorded in the notarial registers, indicating the manner in which Jews and Conversos participated in Ávila's legal culture. None of these two Christian Amarillos mentioned above seemed to have reached the social status of the remaining member of the Amarillo kin group. In a levy of *espingarderos* (a small piece of ordinance or arquebus) to serve in the Granada front undertaken in Ávila between 1489 and 1490, one of those selected from the neighborhood (*seysmo*) of San Juan was Diego Amarillo. The *seysmo* de San Juan was close to the Small Market (el mercado chico). As we have seen above,

it was a traditional Jewish neighborhood until 1480 and of Conversos afterwards. While not a knight, Diego served in an important military role and was rewarded monetarily for his contribution in the war effort as we know was the case for other espingarderos in the same cycle of recruitments (*Documentación del archivo municipal de Ávila* (1488-1494), vol. IV, doc. 362: pp. 109-112. Hereafter *DAMA*, vol. IV).

Jews and Conversos: The Gonzáles de San Juan Family

In the previous pages, we have had a glimpse at the fortunes of two Jewish families in Ávila. For two centuries, they lived, worked, and worshipped in the city. Sharing the same neighborhoods as their ancestors, sharing the streets in which they lived with Muslims, Christians, and Conversos, these two families stand for many other Jewish kin groups, the Arrobas, the Cancres, and the Alvos among them. These extended family networks provided a stable and enduring structure to the tenor of Jewish life in the city, even though, as we have seen, some members of these families converted to Christianity after 1391 and the mid-fifteenth century. That was the case with almost every Jewish familial clan in Ávila, and it may have helped, at least in Ávila, to protect the Jewish community in the city until the Edict of Expulsion. In converting, they often remained in their neighborhoods and engaged in the same businesses with which their families had traditionally been associated. Little appears to have changed in their daily lives; yet everything had. Although not a member of either the Amarillo or Tamaño kin groups, I would like to conclude this article with a brief examination of one particular successful Converso kin group, that of Luis González de San Juan. His activities and familial connections were similar to those of many other Conversos, putting to rest the idea that Jews and Conversos had severed their ties after 1391 and had followed different paths. It may have been so on some occasions, but not often. Material gains, practical considerations, and the long and enduring ties with their ancestral beliefs often trumped the requirements of their new faith.

169

Between 2 March 1448 and 27 February 1451, Luis González de San Juan's name appeared in 81 notarial documents registered in the *Catálogo de protocolos*. Remarkably, his name does not appear in any of the others of Ávila's abundant documentation for the period. Luis González de San Juan was probably a recent arrival in the city, another one of those who converted either around 1391 or in the early fifteenth century. Like many other

Conversos – he had a Converso brother in Ocaña and probably a Jewish father and brother in Salamanca – he may have led a peripatetic life in search of a place in which to re-fashion his identity. In Ávila he found that place where he and his family prospered greatly. The three years for which his administrative activities and business transactions are recorded paint a vivid portrait of his connections to Jews, other Conversos, and to Christians. One revealing document allows us to place him firmly in the Converso ranks. On 20 August 1449, Luis González de San Juan gave a power of attorney to his brother, a vecino of nearby Ocaña, to litigate against (and collect from) Salamon's son, Abraham their share in Salamon Abenhubor's inheritance. Abraham, together with his now deceased father, were vecinos of Salamanca (*Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 652, p. 193). With an established Jewish family, in what was probably their original place of residence, Luis and his brother had converted to Christianity, though still claiming rights to the property of their Jewish relatives.

170 In the mid-fifteenth century, Luis must have been clearly close to sixty years old as the documents show that both his son and two grandsons were already adults in 1450 (there may have been other children and grandchildren who, either did not make into the extant documentation or who I am unable to identify). As to the ties to his son and grandsons, we know of the relation from direct documentary references such as: "Diego González de San Juan, son of Luis González de San Juan" and so forth. Luis kept an extremely busy life in Ávila, and his activities covered a wide range of economic and administrative spheres. At least twenty of the extant notarial agreements show him as a money lender. Between April 1448 and June 1450, Luis loaned money (in one case grain) to sixteen people living in Avila's hinterland. As it is obvious from the location they inhabited and other clues, they were farmers. Three additional debt acknowledgements described Luis' loans to Jews in Avila. Four others included two Ávila Christians (perhaps Conversos?) and two men from Santo Domingo de la Calzada. Most of the loans given to inhabitants of Ávila's hinterland consisted of modest amounts below 75 mrs. Two belonged in the range of 100-200 mrs, while only one, a loan for 450 mrs., represented a significant sum. We have evidence from the area of Burgos that Jews were often engaged in the lending of small sums to farmers to tie them up around harvest time. This was also the case with Conversos, as it is clearly seen here (Archivo histórico nacional. Clero, carpeta 355, no. 5; Ruiz, 1994, pp. 307 et passim; *Catálogo de protocolos*, vol. I, 84: p. 46; doc. 101: p. 49; doc. 132: p. 57; doc 294: p. 99; docs. 295, 296: p 100; doc. 365: pp. 117-118; doc. 375: p. 120; docs. 406: and 407: p. 128; doc.508: p. 155; doc.

515: p. 157; doc. 524: p. 159; docs. 991 & 992: p. 282; doc. 1116: p. 314).

Luis's loans to Jews in the city, though small in numbers, involved a more considerable amount of money than that lent to countryside Christian farmers. One of the loans amounted to 600 mrs., the other to 700 mrs. He also served as co-signer for a substantial loan of 7 *doblas de oro* to Yuçe Cerrullo, Sento's son (*Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 242: p. 86; doc. 268: p. 93; doc. 280 & 286: p. 97-97). A large number of the remaining mentions of Luis González de San Juan in the *Catálogo de protocolos* show him as receiving power of attorney to litigate or to act as an agent in collecting dues on the traffic of salt, royal taxes in Ávila's countryside, or in other legal businesses. For example, Luis' numerous ties (legal and economic) to Pedro Guillén de Sevilla, a royal agent, farmer or administrator of the salt wells at Atienza, and a Converso, show his place in Ávila's economic and social life. Besides his role in the salt wells at Atienza and in securing a share for the Crown in the extraction and sale of this commodity, Luis González de San Juan had responsibility for collecting royal dues in the city's hinterland, and of collecting dues for the *alcabala* or sales tax on the sale of bread and fish in the city and its region. Clearly, most of his business focused on food stuff and on its sale throughout Ávila and its hinterland.⁷

171

In 1450, a Diego González de San Juan is identified as Luis' son and a money lender as well. One of his loans was to Ali Caro, master carpenter and member of the most important Muslim family in Ávila. Is this the same Ali, a carpenter, who built the partition in don Mosé Tamaño and Catalina González with which this article begins? Altogether there are thirty (30) mentions of Diego González de San Juan in the *Catálogo de protocolos*. They detail his activities as a money lender, royal agent, and being given power of attorney to litigate for others. His activities followed closely on those of his father as described above (*Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 859: p. 248; vol. II, doc. 1451, p. 400). Notably, while still following closely on his father's interest in the trade of salt and in money lending, Diego was also responsible for collecting ecclesiastical dues (*votos*) in the countryside. Although not as numerous as those of Luis, references to Diego signaled a higher social standing and the opening of new economic enterprises. His loan to a regidor for 1,000 mrs., his taken of servants (or apprentices) for as much as 10 years, his renting of houses on the rua de

⁷ There are close to twenty documents detailing his labor as a tax collector and royal agent. There are too numerous to include in the references, but they can be found in the *Catálogo de protocolos* between Vol. I, doc. 65, p. 39 and vol. II, doc: 1495: p. 412.

los Caballeros (of the Knights) from a Jewish widow Mazelia and her son Mosé for 350 mrs. annually seem to indicate his enhanced social standing. More significantly, beyond his investments in the countryside, he had large quantities of wood, tiles (3,000), and bricks (3,000) that may reflect his growing footprint in the city's countryside, as well as in the building trade (see, inter alia, *Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 483, p. 145; doc. 696: p. 204; doc. 710: p. 339; vol. II, doc. 1450: p. 400; doc. 1482: p. 409; doc. 1521: p. 418). It should not surprise us, therefore, that between 1453 and 1474, Diego González de San Juan appears prominently as an official of the city's municipal council. Whether as procurator in charge of the city's pine forests or as procurator and representative of Ávila's dependent towns, that is, as the voice of the taxpayers living in the city's countryside, Diego appears in documents that address the relations of the city with the princess and, by 1474, Queen of Castile, Isabella I (*DAMA* [1256-1474], doc. 66: pp.139-141; doc. 79: pp. 166-173; doc. 80: pp. 174-178; doc. 91: pp. 209-212; doc. 96: pp. 220-223 et al).

172 We know that Diego had, at least, two sons: Juan González de San Juan (whom we met before in dealings with one of the Amarillo Conversos) and Pedro González de San Juan. Both followed, more or less, on the same business trajectories as their father and grandfather, but with some meaningful differences. Juan continued the family's tradition of purchasing wood and lending money. As to the latter, payments due to Juan were almost exclusively in grain, revealing him as someone with an important role as a grain merchant. There is the possibility that he was, not unlike members of the urban ruling elites in early fourteenth century Ávila and Burgos, engaged in the accumulation of rural holdings (RUIZ, 1994, pp. 238 ff.; *Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 486: p. 149; docs. 595 & 596: p. 178; doc. 806: p. 234; doc. 909: p. 261; doc. 933: p. 267; vol. II, doc. 1602: p. 439 et passim). As to Pedro, we also find him (probably still a very young man, purchasing wood and grain, serving as an arbiter for disputes, lending money. By 1450, however, the document identifies him as a cleric. That year, he rented the "benefice of *El Barraco, de los frutos de pan e vino e menudos*," paying the very large sum of 6,700 mrs. for the position (*Catálogo de protocolos*, vol. I, doc. 331: pp. 108-119; doc. 566: p. 170; doc. 1137: p. 320). In this, Pedro followed a path common to other Conversos: from intense participation in business, money lending, and as royal or municipal administration to the Church, a secure way of establishing the legitimacy of their conversion.

Conclusion

For close to two centuries, enduring kin groups provided the patterns for Ávila's Jewish life. With no reported violence against Jews in 1391 or against Conversos in the 1440s, the city, with the largest Jewish population in fifteenth century Castile, became a refuge from the growing hostilities widespread through most of Castile. The Tamaños and the Amarillo, as did other large Jewish and Muslim family groups, lived in close proximity to Christians, Conversos, and Muslims. Inhabiting (until 1480 when the Catholic Monarchs forced Jews and Muslims to relocate to segregated neighborhoods) streets that connected the Small Market in the center of the city to the Large Market, just outside Ávila's gates, or the street of El Lomo or Brieva, linking the Small Market to the cathedral, their commingling with religious others and their close economic ties to the cathedral chapter (from whom they rented most of their residences) and with the city's hinterland (where they collected rents, lent money, bought grain and salt) gave Ávila a rather different feel than other towns, such as Burgos, Seville, and others. Elsewhere Jewish communities were erased by the violence of 1391. That was certainly not the case in Ávila. These two families described above and others like them developed strategies for the future. Conversion, whether heartfelt or prompted by material considerations, was a way to have feet in both camps. This became even clearer when, after the Edict of Expulsion in 1492, Jewish families transferred their properties to Christian relatives before leaving *Sefarad* (RUIZ, 2021b, forthcoming).

173

In addition, the González de San Juan Converso family case study offers a lens through which to see the ability of the kin group to gain a foothold in Ávila's society. Although Salamanca was probably their place of origin, by the mid-fifteenth century, coinciding with attacks on Conversos in Toledo and elsewhere, they established a strong presence in Ávila. Engaged in economic pursuits that paralleled those of Jews and Conversos in the late Middle Ages, the González de San Juan family members had as many dealings with Jews and other Conversos as they did with Christians or Muslims. There was no sharp distinction between the two groups nor a severing of relations because of conversion. At most, there may have been a partition wall, as was the case, though not the only one, dividing the same house into the abodes of a Conversa and a Jewish man. From tax farmers, money lenders, businessmen engaged in the trade of essential commodities, the González de San Juan rose to the ranks of municipal officials and members of the clergy, claiming a secure place within Christian society.

BIBLIOGRAPHY

Archivo histórico nacional (Madrid), Codice 406B, fols. 46-50.

BARRIOS GARCÍA, A., Casado Quintanilla, B., López, C L. and del Ser Quijano, G. eds. *Documentación del archivo municipal de Ávila (1256-1474)*. Ávila: Fuentes históricas abulenses vol. 1. Institución Gran Duque de Alba, 1988.

BARRIOS GARCÍA, A. ed., *Documentación de la catedral de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1981.

CASADO QUINTANILLA, B., ed., *Documentación del archivo municipal de Ávila (1488-1494)*, vol. IV. Ávila: Fuentes históricas abulenses vol. 46: Institución Gran Duque de Alba, 1999.

DE TAPIA, S. Los judíos de Ávila en vísperas de la expulsión, in *Sefarad* 57/1 (1997), 136-78.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, S. and A. Redondo Pérez, eds. *Catálogo de protocolos notariales del archivo histórico provincial de Ávila (siglo XV)*, 2 vols. Ávila: Fuentes históricas abulenses vols 11 and 12: Institución Gran Duque de Alba, 1992.

LEÓN TELLO, P. *Judíos de Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1963.

LUIS LÓPEZ, C., ed. *Documentación del archivo municipal de Ávila (1478-1487)*, vol. III, Ávila: Fuentes históricas abulenses, no. 45, Institución Duque de Alba, 1999), doc. 302: 239-249 (8-II-1483). Hereafter *DAMA*, vol. III.

MONSALVO ANTÓN, J. M., ed. *Libro de heredades y censos de la catedral de Ávila (1386-1420)*. Ávila: Fuentes históricas abulenses vol. 58: Institución Gran Duque de Alba, 2004.

RUIZ, T.F. *Crisis and Continuity. Land and Town in Late Medieval Castile*. Princeton, NJ. Princeton University Press. 1994.

RUIZ, T.F. "Identity and Liminality in Late Medieval Ávila." forthcoming in *Viator* (2021)

RUIZ, T.F. "Jews, Muslims and Christians in Late Medieval Urban Society: The Case of Avila." Forthcoming in a Festschrift in Honor of Olivia Remie Constable.

STARR-LE-BEAU, G. *In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe*. Princeton, NJ. Princeton University Press. 2003.

SOBRINO CHAMÓN, T. *Documentos de la catedral de Ávila (1356-1400)*. Ávila: Fuentes históricas abulenses vol. 84: Institución Gran Duque de Alba, 2010.

TENA GARCÍA, S. Ed., *Libro de arrendamientos de casas de la catedral de Ávila (1387-1446)*.
Ávila: Fuentes históricas abulenses vol. 59: Institución Gran Duque de Alba, 2004.

Artigos

Lídia Baís: memórias de uma trajetória feminina na arte de Mato Grosso do Sul

FERNANDA REIS¹

Universidade Federal da Grande Dourados

RESUMO: O presente artigo integra o texto final da tese de doutorado intitulada: Razão e loucura na produção artística de Lídia Baís. Nuances de uma trajetória feminina, defendida no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Tem por objetivo apresentar alguns aspectos da trajetória de vida e artística de Lídia Baís, artista sul-mato-grossense. Dos acontecimentos de sua vida, que foram considerados transgressores em relação aos padrões impostos às mulheres na primeira metade do século XX, o artigo apresenta quatro obras da artista que no percurso da pesquisa foram analisadas tendo o evento de seu casamento como referência. Como suas obras não eram, em sua maioria, datadas não é possível precisar o contexto em que foram produzidas, mas considerando os elementos simbólicos da obra e a trajetória da artista é a partir dessas pinturas que procuro compreender os dispositivos de poder e controle sobre Lídia Baís no período analisado.

Palavras-chave: Lídia Baís-Arte feminina-transgressão-resistência

ABSTRACT: This article integrates the final text of the doctoral thesis entitled: Reason and madness in the artistic production of Lídia Baís. Nuances of a female trajectory, defended in the Graduate Program in History at the Federal University of Grande Dourados (UFGD). It aims to present some aspects of the life and artistic trajectory of Lídia Baís, artist from Mato Grosso do Sul. From the events of her life, which were considered transgressive in relation to the standards imposed on women in the first half of the twentieth century, the article presents four works by the artist that were analyzed in the course of the research with the event of her marriage as a reference. As her works were, for the most part, not dated, it is not possible to specify the context in which they were produced, but considering the symbolic elements of the work and the artist's trajectory, it is from these paintings that I try to understand the devices of power and control over Lídia Baís in the analyzed period.

Keywords: Lídia Baís-Female art-transgression-resistance.

¹ Doutora em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). E-mail: fernandareis.ufms@hotmail.com

A virada do século foi determinante para reordenar os papéis sociais de homens e mulheres e algumas mudanças, no que se refere às estruturas sociais, foram visíveis naquele contexto. Ao investigar mais atentamente o que há de mais específico na trajetória de Lídia Baís, observei que determinados valores e representações sociais se mantiveram ainda por longo tempo, não apenas no antigo Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, mas no Brasil de modo geral.

O objetivo deste texto é compreender, a partir da trajetória de vida de Lídia Baís e suas obras de arte, os mecanismos de controle e poder sobre as mulheres que ousaram desobedecer à ordem social vigente. A partir de alguns eventos, que considerei importantes como marcas de um movimento transgressor na vida da artista, identifiquei mudanças e permanências nas práticas de gênero a partir das tradições normativas e dos processos de atribuição, apropriação e interpretação que ordenaram e demarcaram as relações sociais. Entendo transgressão, nesse contexto, a partir das contribuições do filósofo francês Michel Foucault (2006) como um movimento que se opõe a um modelo instituído pela lógica dominante de sociedade e insere-se, portanto, na ordem da desobediência, num modo de resistir e (re)existir em um sistema ainda predominantemente masculino.

178

Nesse contexto, pesou sobre as mulheres uma série de responsabilidades que tinham como pano de fundo a manutenção da ordem familiar e doméstica, de modo que no século XX foi possível perceber que algumas características do século anterior se mantiveram no que se referem aos papéis femininos, estes ainda muito presos às questões morais, religiosas e familiares (DEL PRIORI, 2004).

Procurei, nos silêncios da história, as marcas de uma trajetória feminina que permitiu a compreensão de quanto os discursos dominantes de uma herança patriarcal tentaram limitar e silenciar as mulheres que se colocaram contrárias às determinações sociais. Compreendi também como muitas vezes essas tentativas de transgredir o instituído foram frustradas diante de um sistema estruturado na lógica masculina.

Lídia Baís inseriu-se em uma perspectiva de transgressão e resistência quando, a partir de alguns acontecimentos em sua vida, gerou a reflexão sobre o quanto os movimentos solitários de mulheres foram importantes nos contextos das histórias daquelas que se *desviaram* do caminho. Lídia Baís passou por um período de isolamento social e neste mesmo período realizou longos jejuns e orações constantes, ao que chamava de *jejuns espirituais* ou *transes universais*. Ela dizia ter visões espirituais e ouvir vozes que, segundo seus relatos, auxiliavam-

-na no processo criativo. Em seu processo de isolamento, cada vez mais dedicada à pintura, ao piano e à escrita, a artista escreveu uma autobiografia, intitulada *História de T. Lídia Baís*², em terceira pessoa, usando o pseudônimo *Maria Tereza Trindade*.

Em razão desse comportamento e de outros que serão vistos no decorrer deste texto, Lídia Baís foi colocada no rol das *loucas* e por isto foi internada em clínicas psiquiátricas algumas vezes, sendo que, em uma delas, a família bloqueou todos os seus recursos financeiros. Essa condição a levou a um casamento arranjado com o filho do advogado da família. O casamento foi uma condição imposta pelo pai e pelos irmãos para que as interdições fossem interrompidas.

O episódio do casamento é compreendido como um movimento de desobediência na medida em que a artista usa deste evento como meio de reaver seus bens e livrar-se das internações nas clínicas psiquiátricas. Ao desmanchar o casamento, cinco dias após sua oficialização no civil, a artista retorna para sua casa e vivencia o que chamou de *clausura voluntária*. A história do casamento de Lídia Baís me fez pensar nas armações matrimoniais realizadas pelas famílias, em especial as famílias ricas da época. Mesmo o país e o estado vivendo uma fase de transformações sociais, aquilo que dizia respeito às mulheres em quase nada mudou. Os mecanismos de controle sobre a vida e os corpos das mulheres foram mantidos especialmente pela lógica do matrimônio e do poder do masculino sobre o feminino. 179

Do casamento resultou outro comportamento, por parte da artista, que também considere um movimento de desobediência à *natureza* feminina, que foi o fato de não consumir o casamento e manter-se virgem. A virgindade, no contexto de Lídia Baís, foi interpretada como um modo de resistir a um padrão socialmente atribuído às mulheres, que no caso seria o sexo para procriação e manutenção da família. Ao negar-se ao cumprimento de suas “obrigações” de esposa e tornar isto público, a artista realizou um movimento contrário ao esperado por sua família, que determinou o casamento como condição, um meio para controlá-la. No entanto, as questões artísticas e espirituais colocaram-se nesse contexto como algo maior no universo criado pela artista. Por meio dos símbolos e dos signos utilizados por Lídia Baís em suas pinturas, aos poucos vou conhecendo parte de sua história, mas, para além disto,

2 *História de T. Lídia Baís*, é um livro produzido pela artista e posteriormente impresso de modo independente. A indicação que tenho a respeito da produção limitada dessa obra é que foi feita a impressão em gráfica na cidade de Campo Grande. Por essa razão nas referências bibliográficas não consta editora nem ano de publicação, pois assim como suas obras, seus manuscritos, cartas, diários e o livro autobiográfico também não eram datados.

percebo nestes movimentos outras histórias femininas silenciadas por um padrão social.

Por meio da arte, Lídia Baís (re)escreveu a própria história, inserindo-se no mundo pelos signos e símbolos que compõem sua produção artística. Foi por intermédio da pintura e demais produções que a artista construiu um novo sentido de ser e estar no mundo em um movimento individual e solitário. Lídia Baís nasceu no início do século XX, em 22 de abril de 1900, na cidade de Campo Grande, no atual Mato Grosso do Sul, morreu em 1985 também em Campo Grande e deixou uma história e uma arte que resistiram e transgrediram os padrões de uma época.³

O encontro dos contrários: o casamento como estratégia de resistência

No decorrer da história de vida de Lídia Baís, alguns acontecimentos marcaram e definiram os rumos de sua trajetória. Desde muito cedo a artista foi levada para estudar em escolas internas junto com suas irmãs. Posteriormente, já adulta, fugiu de casa para conseguir estudar pintura e piano no Rio de Janeiro na Escola de Belas Artes, por este motivo teve seus bens interditados pelo pai e irmãos. Mesmo com dificuldades financeiras e enfrentando a pressão da família, a artista conseguiu, em 1929 realizar sua primeira e única exposição individual na Policlínica do Rio de Janeiro. A artista tinha pretensão de realizar uma segunda exposição em São Paulo, mas em razão das interdições financeiras e da falta de apoio dos familiares não obteve êxito para tal feito e retornou para Campo Grande.

Segundo Trindade (s/d), para reaver seus bens e livrar-se das internações nas clínicas psiquiátricas, viu-se obrigada a um casamento. No contexto da trajetória de Lídia Baís, entendo que o casamento serviu como estratégia de fuga das interdições tanto materiais quanto psiquiátricas. Ao aceitar casar-se com o filho do advogado de sua família, Lídia Baís garantiu a retomada de seus bens e o retorno à sua casa. O casamento durou apenas cinco dias. Conforme Trindade:

³ Após a morte da artista, o acervo que pertencia a ela ficou aos cuidados da família. Anos mais tarde, por volta de 1990, a família doou a maior parte do acervo ao Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO) e outra parte à prefeitura de Campo Grande/MS que foi destinado ao museu Morada dos Baís (casa que pertenceu a família Baís e a primeira construção em alvenaria no estado), hoje o museu Morada dos Baís está sob os cuidados do SESC/MS e abriga a Casa de Memória Lídia Baís.

Para desmancharem essa interdição disseram só se Lília se casasse para ser tutelada novamente, foi preciso obrigar a Lília se casar em quinze dias, que ficou noiva e casaram-na com o Dr. Ary Ferreira de Vasconcelos (somente no civil), civilmente e ficou somente [sic] nos papéis, pois não combinaram porque não havia sido uma coisa feita por Deus, Lília alegava que se consagrou a Deus em 1933, de maneira nenhuma podia ter esposo. Ele, o Dr. Ary, maltratou-a muito em viagem de Campo Grande para São Paulo. Assim que chegaram em [sic] São Paulo, Lília permaneceu junto a aquele que era para ser seu esposo apenas cinco dias, pois ele bebia e jogava sem medida (TRINDADE, s/d, p. 25).

As relações masculino-feminino fizeram parte da produção artística de Lília Baís. *Mitologia* é uma representação dessas relações, uma pintura em que a artista representou o masculino e o feminino de diferentes formas dentro de uma composição que mistura elementos místicos e cristãos.

Figura 1 - *Mitologia* de T. Lília Baís, óleo sobre tela, 61 x 82 cm (s/d)



181

Fonte: Acervo do Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO)

Lília Baís tinha um envolvimento peculiar em questões relacionadas ao mundo espiritual, místico, onírico e astrológico, de modo que suas pinturas eram atravessadas por estes temas. Nesse sentido, procuro compreender o simbolismo dos elementos presentes em suas pinturas a partir daí. O sol que aparece em *Mitologia* representa o pai, princípio gerador da autoridade masculina. O sol é também a representação masculina da autoridade e do poder, das funções de marido, diretor, o guia, o chefe ou o soberano (CHEVALIER, 2019). Associo a mitologia do sol com a figura paterna por entender que a relação que Lília Baís tinha com Bernardo Franco Baís, seu pai, estava muito presa à relação de autoridade que ele

tinha em relação a ela e aos demais filhos e filhas. Apesar de Lídia Baís ter, muitas vezes, desobedecido a autoridade paterna, o controle e o exercício de poder masculino sobre ela foi determinante, inclusive em relação as suas internações nas clínicas psiquiátricas. Bernardo Baís era um homem econômica e politicamente influente não apenas em Campo Grande, mas em todo o antigo Mato Grosso, portanto a representação masculina de autoridade e poder se materializava na figura de Bernardo Baís.

A lua em *Mitologia* é representada com um rosto feminino, atribuindo a ela identidade. O símbolo da lua manifesta-se por diferentes fases e mudanças e por isto simboliza a dependência e o princípio da feminilidade, bem como a periodicidade e a renovação, neste sentido, seu aspecto simbólico constitui-se de transformação e crescimento. À lua atribuem-se diferentes sentidos que se originam de mitos e lendas antigas, associada a divindades como Ísis, Istar, Ártemis, Diana, Hécate, portanto, o simbolismo da lua diz respeito à *divindade das mulheres, o poder da vida, incorporado nas divindades femininas fundidas no culto da natureza, ou da Grande Mãe* (CHEVALIER, 2019, p. 566).

182

Na parte central de *Mitologia*, tem-se uma mulher vestida de noiva e um homem vestido com calça e paletó, os dois prostrados sobre uma cruz. A serpente aparece nessa pintura e encontra-se na parte superior do crucifixo onde a mulher/noiva está deitada. A serpente é um elemento simbólico que aparece frequentemente em diferentes mitos e lendas desde tempos remotos. Via de regra, é associada ao Cosmos, ao caos, ao inferno, ao bem e ao mal, além da representação de diferentes enigmas relacionados à simbologia da natureza animal e humana (RIBEIRO, 2017).

Lídia Baís usa desse símbolo em distintos contextos pictóricos, a serpente é um elemento que aparece de forma recorrente em sua produção artística. As imagens míticas e simbólicas em suas pinturas fazem-se de forma criativa, de modo que expressam paradoxalmente o bem e o mal, o factual. Como a serpente em *Mitologia* se encontra ao lado da mulher/noiva, na pintura representa o feminino entrelaçado em suas experiências psico-espirituais.

A simbologia presente nas obras de Lídia Baís procura dar forma visível à vida que existe além do tangível. Parte da produção artística de Lídia Baís tem relação direta com o inconsciente, com o místico, o espiritual e o religioso, de modo que, ao produzir muitas vezes em estado alterado de consciência, o que ela denominava de *transe universal*⁴, suas

4 Quando Lídia Baís viajou para Europa e posteriormente para o Rio de Janeiro, teve contato com outras religiões, filosofias espíritas, frequentou cartomantes, terreiros de umbanda e candomblé, centros espíritas kar-

obras tornaram-se expressões simbólicas de um mundo que vem do inconsciente, portanto, as obras realizam um movimento de ruptura com o mundo das coisas. Nesse sentido, a arte para Lídia Baís tornou-se misticismo.

Dito isso, destaco que o casamento para a artista foi um meio de desprender-se de uma condição de interdição, ainda que ela tenha conseguido naquele momento romper com a legalidade do matrimônio, esta história me permite pensar sobre a condição das mulheres de seu tempo. Entendo que não é possível pensar a produção artística dissociada de um contexto e de uma trajetória, ao trazer temas e representações referentes as relações masculino-feminina para o centro da produção artística, é possível refletir, para além do simbólico, a respeito de uma condição histórica e cultural presente na sociedade.

O patriarcado é um modelo social dominante, estes padrões sociais se fortaleceram no período colonial e destacaram-se especialmente nas relações familiares quando se tinha uma noção de família pautada nas relações de submissão dos parentes e dependentes do patriarca. A lógica patriarcal nesse contexto pesava sobre as mulheres que deviam obediência ao pai, aos irmãos e posteriormente ao marido. Quando as mulheres se casavam, a autoridade do pai era transferida para os maridos, que exerciam o poder sobre elas por meio de um casamento monogâmico e indissolúvel, de modo que a condição de independência feminina não fazia parte da realidade das mulheres, a menos que elas transgredissem tal norma instituída pelo Estado e pela Igreja (SCOTT, 2018).

183

Os casamentos eram arranjados pelas famílias, mais especificamente pelo patriarca, deixando de lado qualquer relação de afetividade entre marido e esposa, ocorriam geralmente para manutenção do poder e das relações econômicas entre as famílias. Esse modelo de casamento e de constituição familiar foi trazido pelo colonizador português que, por sua vez, reproduzia os ideais definidos pela Igreja (DEL PRIORI, 2013).

Também nessa época, a Igreja e o Estado asseveravam a manutenção do comportamento

decistas, conheceu a teosofia de Madame Blavatsky e a Grande Síntese de Pietro Ubaldi. Dessa experiência com outras religiões e filosofias espiritualistas foi criando sua própria cosmogênese e experimentando alguns rituais que a levavam a esses *trances universais*. Esses rituais, segundo a artista, consistiam em isolamento social, longos jejuns, dias inteiros de fervorosas orações. Quando atingia esse estado de consciência alterada, dizia ouvir vozes que auxiliavam em seu processo criativo. Em seu livro autobiográfico, a artista conta que certa vez ficou trinta dias inteiros em jejum e oração e ao atingir o estado de transe ouviu as vozes de Mozart e Beethoven que auxiliaram em algumas composições no piano. Essas partituras estão hoje na Casa de Memória Lídia Baís e parte das composições foram traduzidas pelo maestro da Orquestra Sinfônica de Campo Grande, Eduardo Martinelli.

submisso da mulher dentro de casa, os riscos da perda da honra era um discurso que vinha da Igreja e ganhou contornos de verdade e vergonha para as mulheres. O medo de serem desonradas amedrontava-as, especialmente mulheres de classe média alta. As saídas em público restringiam-se a ir à Igreja e a outros poucos lugares, acompanhadas do pai, dos irmãos ou do marido. O amor não era bem visto pela Igreja e pelo Estado, era considerado uma doença e havia estratégias de castidade utilizadas para garantir a permanência da honra feminina, *as adúlteras estavam sujeitas a surras ou mesmo à morte* (DEL PRIORI, 2013, p. 20).

A importância do casamento sofreu forte influência por parte da Igreja, que determinou práticas e modelos de união matrimonial. Para Machado (2008), casar-se sob *as bênçãos de Deus* era sinônimo de um arranjo bem-sucedido de modo que os interesses da Igreja em manter este modelo de matrimônio ultrapassavam o sentido moral e teológico e atingiam sobretudo a manutenção dos interesses políticos e econômicos das famílias ricas e da Igreja. A mulher passa a ser o principal objeto de um contrato sexual (PATEMAN, 1993) que se estabelecia naquele modelo de matrimônio. Sobretudo os matrimônios arranjados eram muito mais que acordos, eles eram negócios que tinham como objetivo manter o patrimônio, o prestígio social e político das famílias ricas.

184

O casamento de Lídia Baís com o senhor Ary Ferreira de Vasconcelos deu-se na primeira metade do século XX, os antigos valores começavam a ser questionados e muitos movimentos fizeram-se com o intuito de modificar algumas antigas estruturas sociais. No entanto, a dependência das mulheres em relação ao pai e posteriormente ao marido manteve-se por um longo período, ainda que *disfarçada sob um verniz de modernidade* (SCOTT, 2018, p. 16).

Apesar da crescente urbanização, das transformações oriundas da modernização do país, das mudanças sociais que foram significativas em relação ao século anterior, bem como as novas formas de relacionamento que naquele momento ampliavam as possibilidades para homens e mulheres, é possível observar que em relação ao casamento e em especial ao papel das mulheres nas relações matrimoniais, poucas coisas mudaram. Demorou bastante para que os arranjos matrimoniais deixassem de fazer parte do cotidiano feminino, as mulheres tinham um espaço muito restrito e que ainda era definido pela lógica de uma suposta *natureza* feminina e sobre aquelas que apresentavam um comportamento desviante, pesavam as críticas e a desqualificação diante da sociedade.

O divórcio, um acontecimento recente na época, significava a falência do matrimônio e

pesava sobre as mulheres a culpa pelo fracasso do casamento. *O desquite no Brasil foi instituído no Código Civil em 1942 e estabelecia a separação sem dissolução do vínculo matrimonial* (SCOTT, 2018, p. 21). Aqueles que decidiam pelo fim do matrimônio eram vistos como indivíduos que fracassaram na tarefa de constituírem uma família. Ainda que o divórcio tenha sido legalmente aceito, na prática ele não teve um sentido efetivo na vida das mulheres.

Nesse sentido, o que quero apontar aqui é que a ideia que se fez das relações conjugais por muito tempo se constituiu como um mecanismo de ordem social, de modo que os papéis de homens e mulheres nesta relação eram distintos tanto no que se refere à ordem das coisas, mas, sobretudo, aos papéis sexuais. Em diferentes épocas e contextos sociais, é possível perceber uma preocupação com a manutenção da família como pilar da sociedade, os modelos de casamento heterossexual, monogâmico e estruturado em princípios conservadores atravessaram a história da humanidade e não pode-se deixar de observar que o controle sobre as condutas matrimoniais se deu com base em princípios discursivos que se perpetuaram ao longo do tempo.

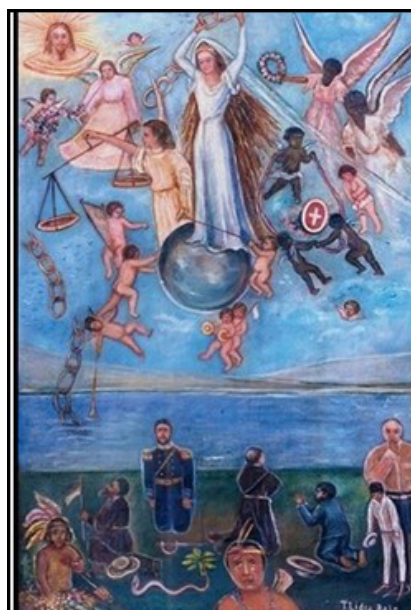
O casamento de Lídia Baís assentou-se nos moldes do século XIX, ainda que tenha sido realizado no fim da década de 1930 do século XX. Os arranjos matrimoniais sobrevieram na grande maioria como um contrato entre as famílias de classe média e alta, um modo de manterem relações econômicas e status social. No caso de Lídia Baís, o casamento deu-se por outras vias, tinha um sentido mais voltado para a transferência de responsabilidades em relação a ela do que propriamente uma questão econômica, ainda que o fato de terem-na casado com o filho do advogado da família também sugere um vínculo com o tipo de arranjo matrimonial como contrato. O casamento da artista foi um modo que a família encontrou de controlar seu comportamento e suas atitudes, considerados inadequados naqueles tempos. 185

Os elementos simbólicos trazidos por Lídia Baís em suas pinturas suscita uma série de interpretações que dialogam com o real e o onírico. Além de pensar as possibilidades da produção artística por meio da interpretação dos signos presentes na obra, compreendo conjuntamente um contexto histórico que fala sobre as relações familiares, sobre os casamentos, as questões que dizem respeito à própria história da artista e de outras mulheres da época.

Alegoria Profética é uma pintura que também pode dialogar com o contexto do casamento. Segundo a artista, a obra é inspirada em um sonho em que ela se colocou em cima de um globo, vestida de noiva, rompendo com as correntes que até então prendiam suas mãos. Destaco aqui que as pinturas de Lídia Baís, em sua maioria, não eram datadas, portanto, não

tenho como afirmar que as mesmas foram pintadas durante ou após seu casamento, no entanto, a partir da análise dessas obras, reconheço em seus elementos simbólicos, características que dialogam com o tema do casamento. É a partir dessas pinturas que procuro compreender e problematizar os dispositivos de poder e controle sobre Lídia Baís, mas, sobretudo, perceber o funcionamento desses dispositivos inseridos em um contexto histórico que determinou os papéis sociais de homens e mulheres.

Figura 2 - *Alegoria Profética*, T. Lídia Baís, óleo sobre tela, 100 x 68 cm (s/d)



Fonte: Acervo do Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO)

Em *Alegoria Profética* vê-se no centro da pintura uma mulher de cabelos longos, vestida de noiva, fazendo um movimento de desprender-se de uma longa corrente que se despedaça ao longo da imagem. A mulher/noiva está em pé em cima de um globo. Quando a mulher/noiva arrebenta as correntes que prendem suas mãos, talvez faça referência ao fim das interdições. É como se o casamento representasse a possibilidade de libertação, ainda que o casamento naquele contexto não tivesse este sentido, mas, para Lídia Baís, casar-se foi o meio que encontrou de romper aquela situação em especial.

Na parte superior, é possível ver diferentes elementos que compõem o macrocosmo da obra. Na esquerda há uma representação de Jesus Cristo, anjos brancos, negros e fauninhos no entorno da mulher. Os anjos seguram flores, um trompete, algumas faixas, outros seguram o globo em que a mulher/noiva se encontra. Há também uma mulher com uma balança nas mãos representando a justiça. As correntes que se arrebentam das mãos da mulher/noiva

caem sobre a água que separa o macrocosmo do microcosmo da obra.

A parte inferior da pintura é composta de diferentes representações da figura masculina. Pode-se ver um soldado de joelhos, que parece chorar, um padre franciscano com uma espécie de bandeira branca, ajoelhado como se estivesse rezando em direção ao céu, outro padre franciscano também de joelhos, em posição de oração, dois indígenas virados de frente para o espectador, os dois estão chorando. Há também um homem usando calças e paletó ajoelhado, rezando e outro homem em calça e paletó branco, que se assemelha à representação do Exu Zé Pelintra⁵. Do lado direito da pintura, um homem em calça e camisa que faz lembrar a imagem de Bernardo Baís, o pai de Lídia. Por fim, novamente a serpente aparece na pintura.

Essa composição dá a ideia de uma imagem menor do macrocosmo, uma versão reduzida de algo maior, ou seja, os homens aqui representados estão em uma situação de aflição e medo. Transmite ideia de caos em relação ao que acontece na parte superior da pintura onde a mulher que é o centro se liberta e isto parece causar certa aflição àqueles que estão na parte inferior da obra.

Associo *Alegoria Profética* ao evento do casamento de Lídia Baís quando entendo que a ideia de liberdade da artista se dá por meio de estratégias que, em certa medida, rompem com o que estava instituído como regra. Ao aceitar um casamento arranjado, Lídia Baís conseguiu ver neste movimento uma maneira de reaver seus bens e livrar-se das interações psiquiátricas, deste modo, anular o casamento cinco dias após a oficialização foi o jeito que encontrou de libertar-se de uma condição sem espaço no mundo que havia criado para si.

187

Figura 3 - *Alegoria Profética. Composição*, T. Lídia Baís, óleo sobre tela, 65x85cm (s/d)

5 “No terreiro de umbanda, sintomaticamente, há uma categoria de entidade denominada “malandragem”, definida como um conjunto de entes espirituais classificados como malandros. Na principal unidade de culto observada durante a pesquisa, essa “falange” é cultuada em meio aos exus. São, por assim dizer, subtipos de exus, dotados de especificidades. Em suas representações imagéticas, os membros da “malandragem” são identificados com a figura típico-ideal do malandro da Lapa das décadas de 1920 e 1930. As roupas, as narrativas míticas que circulam nos terreiros e os elementos poéticos mobilizados na louvação dos “Zés” evidenciam a construção estereotípica que vincula as entidades às aventuras nos meios subalternos e marginalizados. À distância, a “malandragem” da umbanda parece simplesmente reprodução mimética de uma figura típico-ideal da cultura brasileira”. (CARNEIRO, Janderson Bax. *Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda: Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do departamento de Ciências Sociais da pontifícia Universidade Católica/PUC- Rio. Rio de Janeiro, 2012).



Fonte: Acervo do Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO)

188 Em *Alegoria Profética. Composição*, a representação do feminino e do masculino dá-se de forma muito semelhante à *Alegoria Profética*. A obra está dividida em dois contextos distintos, a parte superior remete ao feminino e a inferior, ao masculino. No macrocosmo da obra é possível observar um grupo de quatro mulheres e três crianças sendo levadas por anjos femininos, em torno deste movimento, encontram-se representados alguns fauninhos que rodeiam estas mulheres e anjos. Há também flores suspensas no ar numa atmosfera harmônica entre elas. Alguns fauninhos tocam trompetes e outros carregam flores. Na parte superior esquerda, uma pomba de cor branca produz uma associação com o símbolo cristão da paz. Nuvens formam a imagem superior da obra, confirmando a ideia do céu como o espaço ocupado pela composição. As quatro mulheres e as três crianças que fazem parte do grupo principal de personagens realizam um movimento como se estivessem sendo *levadas* pelos anjos femininos que as protegem, a ideia transmitida ao espectador é que este grupo de mulheres está sendo carregado pelos anjos para fora da obra de arte.

O movimento realizado pelos corpos femininos na pintura transmite uma ideia de que seguem em direção a um lugar desconhecido, ao mesmo tempo em que existe a possibilidade de libertação, é como se os anjos protegessem enquanto conduzem as mulheres a um lugar desconhecido do espectador. O macrocosmo da obra se constitui de uma imagem na qual prevalece o feminino, em uma representação harmônica e de união, como se as mulheres atingissem o céu e de lá estivessem sendo conduzidas para um lugar distante do microcosmo da obra, que é separado pelo mar.

No microcosmo da obra, tem-se a representação do masculino, assim como em *Alegoria Profética*, transmite uma ideia de caos. Na parte inferior observa-se cinco homens olhando para o céu, ajoelhados, rezando como se estivessem pedindo clemência para as mulheres que compõem a parte superior da obra. Esses homens são representados assim: um deles como padre franciscano, os demais vestindo calça e paletó em cores diferentes, a outra personagem masculina usa uma bata branca e segura em suas mãos um pano branco. A representação central dessa imagem constrói uma ideia de suplício, de sofrimento e pedido de perdão. É como se aqueles homens em meio ao caos representado pelas casas tombadas e as árvores caídas pedissem clemência aos céus, que na composição se destaca pela presença feminina. Há também um crucifixo no chão ao lado de um crânio e novamente a serpente aparece na pintura.

As produções artísticas de Lídia Baís raramente eram datadas, como *Alegoria Profética* e *Alegoria Profética. Composição* fazem parte das obras não datadas, não pude determinar qual delas foi produzida primeiramente, a escolha pela ordem de apresentação foi feita procurando o diálogo com o assunto ora analisado. Não posso deixar de observar que as duas pinturas se assemelham pelo conteúdo representado e que de algum modo podem ser analisadas à luz das relações entre masculino e feminino no contexto de vida de Lídia Baís, que é marcado, sobretudo, pelo episódio do casamento.

189

As duas produções formam uma sequência, em *Alegoria Profética*, a artista expressa o processo de libertação das interdições por meio do casamento, que se deu como uma estratégia de fuga de um acontecimento específico de sua vida. Ao passo que *Alegoria Profética. Composição* seria o momento de partida, o recomeço, a saída de um lugar para outro. As mulheres estão sendo levadas por outras mulheres e por anjos que se colocam na composição como protetoras. Essas duas obras podem ser pensadas como uma narrativa que se faz por meio de símbolos que são capazes de expressar um acontecimento na vida da artista.

O casamento, para além de uma estratégia de fuga, traz para o cenário de Lídia Baís a questão da virgindade, mesmo ficando cinco dias em viagem com o marido, a artista não consumou o casamento e a virgindade passou a ser não apenas uma questão relacionada à sexualidade, mas também uma estratégia de resistência.

A virgindade aparece na vida e obra de Lídia Baís também como estratégia de fuga de uma condição estabelecida socialmente. A artista dizia-se consagrada a Deus e deste modo a sexualidade se colocava como algo menos importante em seu contexto. Menos importante

no sentido da prática sexual em si, mas toma proporções significativas quando exalta a virgindade como um processo de resistência a um padrão socialmente estabelecido:

Logo Lídia fugiu dele e foi para a casa do seu cunhado Dr. Vespasiano Martins, que fez ela requerer anulação do casamento pelo Dr. Dolor de Andrade, e em 1940, no Egrégio Tribunal de Justiça de Cuiabá, ficou anulado, dissolvido inteiramente o laço conjugal de Lídia com o Ary F. de Vasconcelos, ficando ambos solteiros, e Lídia na extensão da palavra porque não aceitou para marido o que era para ser, do jeito que casou se separou (TRINDADE, s/d, p. 26).

190 Não sei se em algum momento da vida Lídia Baís teve alguma experiência sexual, o que se evidencia em seu discurso é a devoção às questões espirituais, o modo como se sentia escolhida por Deus e o quanto isto pesava sobre seu padrão de comportamento. Manter-se virgem mesmo após o casamento tinha relação com suas experiências espirituais, mas, sobretudo, fez parte de uma possibilidade de resolver outra condição que lhe era mais urgente, a anulação das interdições. É importante ressaltar que o fato de Lídia Baís declarar não ter relações sexuais com o marido não significa necessariamente uma ausência de sexualidade, dizer desta maneira seria afirmar um discurso heterocentrado e binário que determina o lugar do desejo apenas nas relações sexuais entre homens e mulheres. Lídia Baís pode ter experimentado sua sexualidade de outras formas e ter encontrado a satisfação do desejo erótico em outras configurações.

A virgindade para as mulheres naquele contexto tinha uma relação muito direta com o sentido da honra e da preservação da vida social. Criadas para o casamento e para a vida doméstica, casar também denotava a inserção das mulheres na vida social. A virgindade feminina carregava um sentido de valor moral especialmente nas famílias de elite, seu objetivo era garantir uma rentável união conjugal.

O cuidado com a virgindade feminina que simbolizava a honestidade da mulher solteira reforçava o discurso do papel da família como parte importante na manutenção da ordem social. Os discursos da época, caracterizados pelo moralismo dominante, valorizavam a virgindade feminina com o intuito de manter-se a honra e a dignidade de todo o núcleo familiar e a ordem social das coisas. Isso significava atribuir uma responsabilidade sobre as mulheres, mas, sobretudo, sobre o corpo e o desejo feminino.

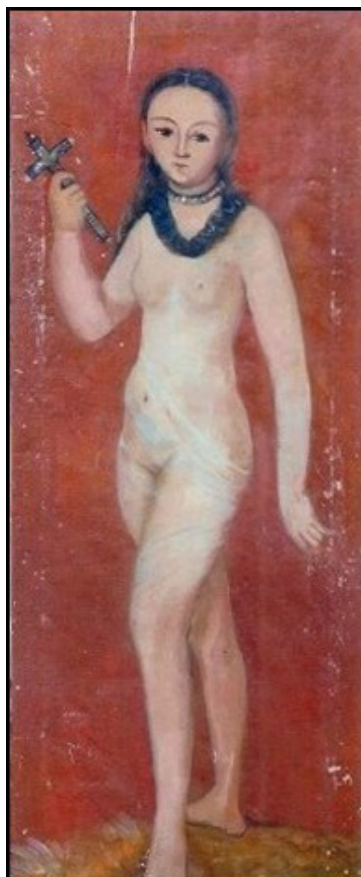
A primeira relação sexual na vida de uma mulher, durante muito tempo, teve um sentido simbólico para além de uma perspectiva individual, a iniciação sexual feminina constituiu-se de preocupações morais e normas restritivas relacionadas ao controle da sexualidade. A virgindade configurou-se como uma condição imprescindível do acesso ao casamento e posteriormente à função procriadora. Matos (2013) informa que a atividade sexual para as mulheres era um momento de transição da saída da casa, do controle e da autoridade paterna, para a casa do marido, agora exercendo outras funções, um pouco mais autônoma, mas ainda sob o olhar vigilante do cônjuge.

A virgindade feminina também configurava-se como uma característica de honestidade que não pertencia apenas às mulheres, mas sobretudo à sua família, especialmente ao pai. A honra feminina era um aporte também para a moral masculina e familiar. Se caso as mulheres se desviassem da conduta moral, a moral do pai e da família que seria questionada, visto que o pai deveria proteger a honra feminina, deste modo, é possível observar que a medida de honestidade era diferente para homens e mulheres.

Virgem com a Cruz brinca com o sentido do corpo imaculado, nesta obra se observa uma mulher nua, envolta apenas por um fino tecido transparente e segurando uma cruz, pode-se analisá-lo a partir do modo como Lídia Baís exaltou sua virgindade associada às questões espirituais, mas também como um meio de subverter a ordem das coisas. Quando penso no título da obra, *Virgem com a Cruz*, inevitavelmente associo o termo *virgem* à Virgem Maria, mãe de Jesus. Considerando o histórico religioso da artista, que dizia-se *consagrada a Deus, escolhida de Deus* e uma *freira solta pelo mundo* (TRINDADE, s/d), imagino que a obra é uma referência à Virgem Santa, no entanto, o que Lídia Baís apresenta é um processo de dessacralização do corpo sagrado:

191

Figura 4 - *Virgem com a Cruz*, T. Lídia Baís, óleo sobre tela, 94X36 cm (s/d)



192

Fonte: Acervo do Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul (MARCO)

Há um duplo sentido nessa obra que apresenta um diálogo entre as ideias de sagrado e profano, real e onírico, subvertendo, deste modo, o sentido da castidade quando o corpo apresentado se insere completamente despido na imagem.

Ao longo da história, as mulheres foram associadas ao pecado e à inferioridade, criou-se uma identidade negativa em relação a elas, de modo que a sexualidade feminina era vista como algo perigoso, por isto, tão castrada. A aceitação feminina dava-se em um processo de não explicitação da sexualidade e especialmente ao não despertar dos desejos masculinos. A imagem da mulher virtuosa estava associada à mulher casta e assexuada, tão difundida no mito judaico-cristão a partir da imagem da Virgem Mãe (PERROT, 2008).

O corpo, mas também a sexualidade em Lídia Baís, faz-se como um movimento contrário ao instituído. Ao explorar a sexualidade por meio da castidade, mesmo casada, Lídia Baís subverteu a ordem das coisas quando deixou de cumprir com o que era até então uma obrigação nos casamentos, o sexo para fins de procriação. Ao dedicar-se às questões de ordem espiritual, a artista vê a oportunidade de fuga de um padrão instituído, foi por vontade própria que decidiu consagrar-se a Deus, como em algum momento de sua trajetória en-

tendeu que havia sido escolhida por Ele, fez disto um modo de vida que em certa medida a liberou de algumas obrigações enquanto mulher.

Em *História de sexualidade, a vontade de saber* (2015), Foucault mostra que os discursos médicos, jurídicos, psiquiátricos, do Estado, da escola e da igreja, corroboraram sobremaneira na elaboração da ideia de uma sexualidade reprimida, o que de algum modo suscita uma contradição, pois o objetivo destes discursos, segundo Foucault, não era exatamente a proibição da prática sexual em si, mas a produção de uma sexualidade dita normal. O comportamento sexual de Lídia Baís estaria, portanto, fora dos padrões aceitos socialmente. Entendo isso quando a artista, ao negar cumprir as *obrigações* do matrimônio e exaltar sua relação com questões de ordem espiritual e religiosa, fez uma escolha que fugiu de um padrão da época. Portanto não se prestou ao sexo limitado à procriação. Para além do que era instituído como norma sexual para as mulheres, Lídia Baís enalteceu a virgindade não apenas como parte de seu processo espiritual e religioso, mas também como um meio de dizer que não se submeteu ao marido e ainda se liberou das interdições, que era seu objetivo ao aceitar o casamento.

Ao exaltar sua virgindade, por meio do discurso, ainda que com viés religioso e da arte, Lídia Baís inseriu em seu contexto a possibilidade de falar de sua condição, falar sobre uma escolha que não necessariamente se deu como um ato de repressão, mas como uma vontade própria. 193

Considerando que na época quando Lídia Baís se casou com o senhor Ary Vasconcelos as relações sexuais, especialmente para as mulheres, eram um modo de manutenção da ordem social, a partir da lógica familiar e de procriação, negar-se ao ato sexual mesmo casada implica sobretudo um comportamento desviante. Mais que isso, além de negar-se ao sexo matrimonial, tornar este fato público em um contexto no qual o casamento para as mulheres era quase que a única possibilidade de futuro, Lídia Baís inseriu seu corpo em um movimento político. A artista recorreu frequentemente à representação do corpo feminino na produção artística, em alegorias que conectavam aspectos místicos, espirituais e religiosos, muitas vezes em consonância com o corpo profano e desnudo, realizando um movimento de dessacralização do corpo sagrado. Ainda que elementos religiosos e cristãos dialoguem com esses corpos representados, entendo que o corpo em Lídia Baís se encontra em uma posição política.

Ao tratar das questões que dizem respeito ao feminino, busco, na produção artística de Lídia Baís, alguns pontos que fazem pensar como esse corpo é representado de diferentes

formas em distintos espaços sociais. A artista fez uso da sua imagem corporal de muitas maneiras. Na arte em especial, contou sua história de vida além de representar os estudos filosófico-científico-religiosos que estavam diretamente associados ao modo como ela concebia o mundo e o universo, foi a partir do corpo na pintura que Lídia Baís se colocou contrária ao que estava imposto a ela. Esse corpo representado pela artista se inseriu numa construção do feminino pela arte.

É no corpo e por meio dele que novos sentidos ao mundo são produzidos. Em Lídia Baís vejo esses sentidos sendo produzidos a partir da produção artística, na medida em que ela insere seu corpo em diferentes contextos imaginados. Ela vai criando e dando sentido ao mundo que vive por meio da arte, da escrita, dos estudos religiosos e espirituais. Também por meio da visibilidade e das invisibilidades produzidas dentro desse espaço.

A luta pelo protagonismo feminino na arte atravessou o corpo das mulheres, estes muitas vezes utilizados por elas para redimensionarem os modos como estão sendo representados. O corpo feminino consumido pela cultura masculina, ele mesmo, é utilizado pelas mulheres como mecanismo de resistência que parte das experiências do feminino nas práticas do reconhecimento de si. *A arte se compõe, assim, como um dos lugares do social em que são geradas múltiplas resistências e onde se tensionam complexamente os enunciados normativos* (TVARDOVSKAS, 2015, p. 27).

O corpo, a sexualidade, as relações masculino-feminino na arte de Lídia Baís configurou-se como uma luta pessoal, porém, política, que criou forma e sentido a partir da imagem de símbolos. Muitas vezes a artista utilizou-se dos autorretratos para reivindicar este lugar político, tornando-se produtora da arte pelo corpo e pela imagem. O corpo feminino é o lugar sobre o qual incidem os dispositivos de poder, é no território do saber/poder que ele será regido. O lugar da arte seria, portanto, o lugar ocupado por Lídia Baís para manifestar as subjetividades não percebidas. A partir dessa análise, o que se evidencia na obra de Lídia Baís, em especial os autorretratos aqui analisados, é justamente o modo como o corpo feminino se coloca diante do espectador. Ao subverter a ideia de corpo sagrado, a artista traz questões referentes à sexualidade, ao feminino, aos padrões vigentes, as relações de dominação masculina e ao modo como o corpo feminino dialoga com outras possibilidades do ser mulher.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- CARNEIRO, Janderson Bax. *Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda: Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do departamento de Ciências Sociais da pontifícia Universidade Católica/PUC- Rio. Rio de Janeiro, 2012).
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympo, 2019.
- DEL PRIORE, Mary. *Histórias e Conversas de Mulher*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2013.
- DEL PRIORE, Mary; PINSKY, Carla Bassanezi (org.); *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. – São Paulo : Contexto, 2004.
- DUARTE, Luiz Cláudio. *Representações da virgindade*. Cadernos Pagu. 2000, pp.149-179.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. O cuidado de si. Trad. Mara Thereza da Costa Albuquerque, 4ªed. RJ/SP:Paz e Terra, 2017.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio à Transgressão. In.: *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. 2º Ed. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta, trad. Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MATOS, Paulo Roberto; ABRANTES, Elizabeth Sousa. Virgindade, uma questão de honra: sexualidade feminina na São Luís republicana (1880-1920). *Anais*. XXVII Simpósio Nacional de História- ANPUH. Conhecimento Histórico e diálogo social. Natal-RN,2013.
- PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Trad. Marta Avancini. RJ: Paz e Terra, 1993.
- PERROT, Michelle. *As mulheres, ou, os silêncios da história*. Edusc, 2008.
- REIS, Fernanda. *Lídia Baís: arte, vida e metamorfose*. Dourados, MS: EdUFGD, 2017.
- RIBEIRO, Maria Goretti. *Imaginário da serpente de A a Z*. Campina Grande: EDUEPB, 2017.
- SCOTT, Ana Silvia. *O caleidoscópio dos arranjos familiares*. In.: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova História das mulheres no Brasil*. 1.ed. São Paulo: Contexto,2018.
- TVARDOVSKAS, Luana Saturino. *Dramatização dos corpos: arte contemporânea e crítica feminista no Brasil e Argentina*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- TRINDADE, Maria Tereza. *História de T. Lídia Baís*. Direitos Adquiridos e registrados.

Pirenópolis/GO: de antigas Minas de Nossa Senhora do Rosário a circuito de turismo nacional

MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA¹

Universidade Estadual de Goiás

MILENA D'AYALA VALVA²

Universidade Estadual de Goiás

JOÃO GUILHERME DA TRINDADE CURADO³

Universidade Estadual de Goiás

RESUMO: O universo urbano de Pirenópolis, antiga Meia Ponte, como palco da investigação proposta, será analisado em três momentos específicos: a mineração, a agropecuária e o turismo. A perspectiva de análise, pautada em discussões estabelecidas a partir da sociedade pirenopolina, compõe a historicidade da constituição espacial do núcleo urbano minerador quase que esvaziado durante o período dedicado à agropecuária, mas que por estar no “entroncamento” de caminhos acabou colaborando para a manutenção e a preservação dos aspectos arquitetônicos e urbanísticos que posteriormente foram reconhecidos como patrimônio nacional, o que também incentivou o turismo local, responsável pelas transformações atuais. Propomos três abordagens sobre o mesmo espaço geográfico, Pirenópolis, em distintos tempos históricos e com olhares interdisciplinares, pretendendo, assim, refletir sobre a evolução do espaço urbano, do século XVIII ao século XXI.

PALAVRAS-CHAVE: Pirenópolis, Espaço Urbano, Preservação.

ABSTRACT: The urban universe of Pirenópolis, formerly known as Meia Ponte, will be the stage of the proposed investigation and analyzed in three specific moments: mining, agriculture and tourism. The perspective of analysis based on discussions established from Pirenópolis society compose the historicity of the spatial constitution of the mining urban nucleus, which once almost emptied the city during the period dedicated to agriculture and livestock. However, on account of being located at the “junction” of paths, it collaborated in the maintenance and preservation of architectural and urban aspects that later were recognized as a national heritage; it also encouraged local tourism, which is responsible for the current transformations. We propose three approaches to the same geographical space, Pirenópolis, in different historical periods and with interdisciplinary views, aiming, thus, to reflect on the evolution of urban space from the 18th to the 21st century.

KEYWORDS: Pirenópolis, Urban space, Preservation.

¹ Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG) no Programa de mestrado interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, Projeto: Religiosidade popular nas antigas terras de Bonfim e Meia Ponte, PrP/UEG. E-mail mariaidelma66@gmail.com

² Doutora em Projeto, Espaço e Cultura pela Universidade de São Paulo (FAU-USP). Professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG) no Programa de mestrado interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado e no curso de Arquitetura e Urbanismo. E-mail: midayala@gmail.com

³ Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor efetivo da SEDUC/GO. E-mail: joaojgguilherme@gmail.com

Introdução

Historicamente em Goiás, os primeiros núcleos urbanos se formaram e se desenvolveram sobre o domínio da expansão mineradora característica do século XVIII, seguindo a trajetória do que já havia acontecido em outras regiões do Brasil, como Minas Gerais (1693) e Mato Grosso (1719). Nesse período, na região das minas de Goiás vários arraiais foram surgindo em decorrência da exploração do ouro, atividade que avançava com vigor pelo interior do Brasil. É dessa época a estruturação no Estado de aglomerados como Vila Boa de Goiás (1727), Meia Ponte (1727), Pilar de Goiás (1736), Santa Luzia (1746) dentre outros.

Nesse artigo focaremos na evolução do antigo Arraial de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte (atual Pirenópolis), destacando as características históricas e urbanas no decorrer de seu desenvolvimento, e na estreita relação com as atividades econômicas estabelecidas ali. Para tanto, o artigo se estrutura em três partes: a primeira narra a ocupação oficial e a solidificação urbana decorrente do processo mineratório em Goiás, em geral e no arraial de Meia Ponte em particular; a segunda apresenta o desenvolvimento do tecido urbano durante o período em que a comunidade local se dedicou à agropecuária, e na terceira enfatiza-se os desdobramentos históricos e urbanos ocorridos na cidade nas últimas décadas com o advento do turismo. Posteriormente apresentamos considerações sobre as alterações na estrutura da cidade ocorridas no decorrer das passagens da mineração para o turismo, e sobre as ações atuais que repercutem no ambiente físico e sociocultural.

197

O sítio histórico urbano é entendido aqui como recomenda a Carta de Petrópolis, isto é, uma parte integrante de um contexto amplo que comporta as paisagens construída e natural, assim como a vivência de seus habitantes num espaço de valores produzidos no passado e no presente, em processo dinâmico de transformação” (IPHAN, 1995a, p. 329). Nesse sentido, a atenção dispensada à atividade turística, fator de atual de destaque em Pirenópolis, é de fundamental importância para compreender as tensões e as repercussões positivas e negativas visíveis na realidade material preservada da cidade.

As investigações partem do conjunto urbano construído ao longo do tempo e que está sob a tutela do tombamento desde a década de 1990, além de estudos diversos sobre o conjunto urbanístico, desde tempos pretéritos até intervenções e projetos atuais que visam não só a perpetuação do sítio inicial, mas também alterações e expansões que atendam às demandas recentes de ocupação do solo urbano de Pirenópolis.

Princípios urbanos na efemeridade do ouro — o aparecimento de Meia Ponte

O Brasil desde o seu descobrimento passou por experiências características no seu processo de colonização, refletindo em seu território as diversas tentativas de exploração e materialização de seu espaço urbano utilizando formas diferentes de ocupação. Após a prática do extrativismo na costa nordestina (FAUSTO, 1995), seguida pela monocultura agrícola relatada — dentre outros — por Freyre (2006), o interesse da Colônia se deslocou para o interior do Brasil pela busca de minérios, em específico o ouro, fenômeno impulsionador do surgimento de vários núcleos urbanos nesse sertão brasileiro. A partir de Minas Gerais o metal nobre propiciou a ocupação exploratória em direção ao Centro Oeste (MELLO E SOUZA, 1986).

Esta economia do ouro propiciou não só a ocupação do interior do Brasil, mas contribuiu significativamente com a transferência do poder administrativo de Salvador para o Rio de Janeiro em 1763, o que propiciou nova dinâmica de posse de áreas antes desabitadas.

Várias Bandeiras de reconhecimento circularam desde pelo menos 1590-1593 — pelo que viria posteriormente a ser Goiás, foram autorizadas e incentivadas pelo governo português, conforme Palacín e Moraes (2008), a assumir a posse das terras e deram origem a arraiais como o de Sant'Ana, o primeiro elevado a condição de vila doze anos após sua descoberta em 1722 (PALACÍN, 1994). Ainda na terceira década do século XVIII, precisamente no início de outubro de 1727, Manuel Rodrigues Tomar — companheiro de Bartolomeu Bueno da Silva, o fundador de Sant'Ana — descobriu ouro às margens do Rio das Almas e estabeleceu no lugar, as Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte (JAYME, 1971).

O desenvolvimento da mineração em territórios interiores, de acordo com Reis (2000), permitiu a formação de áreas de colonização com população totalmente urbana. O controle, a implantação e o desenvolvimento desses centros urbanos eram exercidos pela Coroa através de uma política centralizadora econômica e administrativa. Apesar do controle, Coelho (2001) alerta que no processo de ocupação do território goiano no século XVIII não existiu uma elaboração racional para o surgimento dos núcleos urbanos. Por aqui, tudo estava atrelado à existência e à duração dos veios auríferos, e de alguma maneira ligado ao centro irradiador que era o arraial de Sant'Ana, mais tarde capital do Estado.

Depois de implantado o núcleo, e assegurada a possibilidade de permanência, a organização espacial dos arraiais seguia a mesma lógica carregada de significados sociais, culturais e econômicos estabelecida pelo Código de Obras, conhecido como as *Ordenações do*

Reino, que regulava os arraiais até que se tornassem efetivamente vilas e assim dispusessem de Câmaras que estabelecessem, por sua vez, as suas próprias determinações. Uma das regras desse código, por exemplo, determinava que as casas deveriam “ser sempre fabricadas na mesma figura uniforme, pela parte exterior” (VASCONCELLOS, 1977, p. 92).

No caso das igrejas, passaram a ser codificadas em 1707 pelas *Constituições primeyras do arcebispado da Bahia*, publicadas em 1719, as quais refletiam a orientação rigorosa do Vaticano em todo o mundo. Essas normas, na opinião de Marx (1991), nos governaram espiritualmente, e estipulavam também como deveriam ser construídos os locais sagrados, como capelas e igrejas. Marx (1991, p. 22) destaca um trecho da constituição 687 desse documento “(...) se edifique em sítio alto, livre de humidade, e desviado, quanto for possível, de lugares imundos, e sórdidos”, que demonstra que o costume de se destacar o templo na paisagem transcendia uma questão somente lógica, uma força da tradição ou uma aspiração estética. Era uma obediência à legislação.

O zoneamento inicial de um arraial, desde as Minas Gerais, se fazia de maneira empírica dentro de uma lógica que se repetia. A ambiência no começo era regida pela instabilidade e pela vontade de “extrair o máximo possível em um mínimo de tempo” (VASCONCELLOS, 1999, p. 121). Construía assim as primeiras moradias, com material ainda precário, próximo às minas, para abrigar os bandos de aventureiros ainda sem a constituição de famílias. Normalizando-se as explorações, o povoado inicial promovia melhoria nas casas que se organizavam geralmente em terreno mais alto, afastado dos locais de trabalho mineratório e em torno se construía as capelas provisórias — geralmente dedicadas ao santo celebrado no dia do descobrimento — de onde saíam os arruamentos. Originalmente o lugar abrigava os homens brancos, donos da mineração, em oposição a outro setor, próximo aos locais de exploração, destinado aos escravos que, em função dos trabalhos relacionados à mineração, estava sempre na parte mais baixa do povoado. Na parte mais alta, onde se situavam os brancos, os estabelecimentos se erigiam em lotes mais largos e casas bem elaboradas. Aí, depois de constituída a Vila, se organizavam os equipamentos urbanos e a estrutura administrativa.

O tecido urbano das cidades coloniais da mineração reflete, portanto, a realidade socioespacial da época, além de materializar as recomendações da Coroa, mesmo que muito genéricas, e as da Igreja, mais incisivas. A implantação de uma igreja, que deveria por regra estar afastada das demais construções, influenciava o sistema de ruas, a criação de largos e a implantação dos edifícios de maior relevância, não esquecendo que a urgência na implantação do núcleo em paralelo aos trabalhos da mineração não deixava tempo a muita elaboração

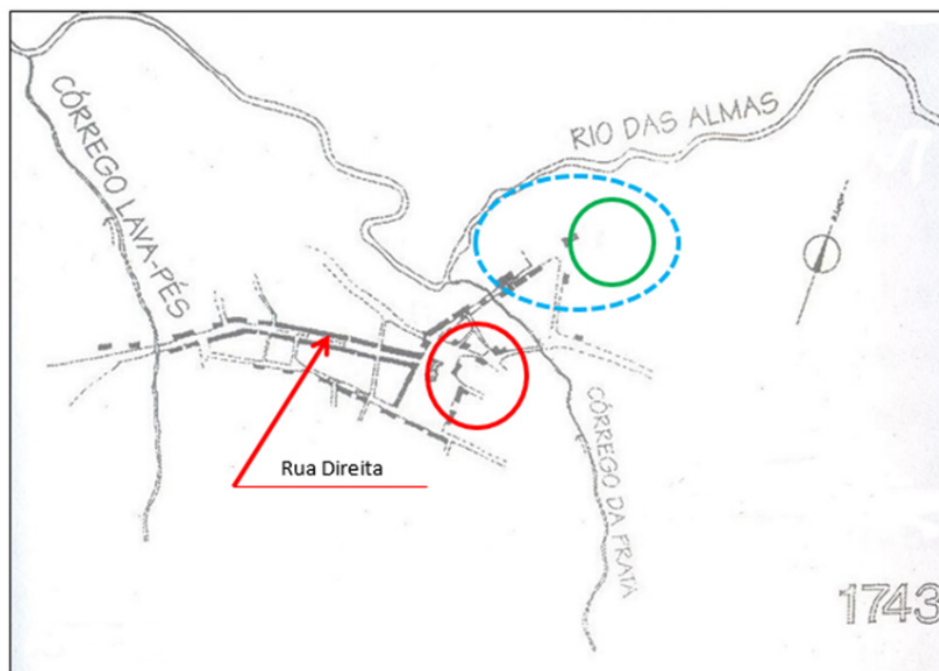
ou mesmo a pretensões de estratégias ou preparo do terreno para melhor acomodação do traçado.

O traçado viário decorrente desse período demonstra claramente as influências ibéricas de caráter popular e de origem árabe quando, tanto os espaços públicos quanto os particulares, se estabelecem em obediência aos indicativos da topografia irregular própria dos locais produtores de ouro já que a exploração era feita basicamente em aluvião, dentro dos cursos d'água. Assim, de acordo com Coelho (2007, p. 90), “tanto o rio quanto a estrada, passam a ser utilizados como eixo de orientação” estando o trabalho ligado ao rio, tendo a estrada implantada como elo de ligação entre os vários arraiais se apresentado como eixo condutor das mercadorias, dos produtos e, principalmente, como caminho de escoamento para o ouro destinado aos cofres portugueses, passando fundamentalmente pelo porto do Rio de Janeiro. Convém ainda observar, que

fazendo a ligação entre esses aglomerados, a estrada torna-se também um elemento comum a todos eles, tendo em vista o fato de não haver rupturas em seu percurso. Atravessa cada um dos núcleos populacionais existentes em seu trajeto, transforma-se, em seu interior, na via urbana de maior importância, a Rua Direita, fazendo geralmente a ligação de seu centro mais importante com os caminhos “extramuros” do povoado (COELHO, 2007, p. 92).

Tais observações levam a um entendimento quanto ao traçado dos núcleos, de que, mesmo com todas as determinações, tanto reais quanto eclesiásticas, o resultado da implantação dos núcleos era, sem sombra de dúvida, consequência de um conceito cultural e popular próprio dessa população aventureira, tendo em vista a quantidade de portugueses estabelecidos nas regiões mineradoras do interior do Brasil.

Figura 1 — Traçado urbano de Meia Ponte no período da mineração, século XVIII



Fonte: URBIS (2002, p. 6), adaptado pelos autores.

O traçado urbano representado acima remete aos anos iniciais de ocupação às margens do Rio das Almas, próximo das quais, embrionariamente, surgiu as “Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte”. Dois espaços são catalizadores do incipiente arruamento, o trecho da mineração (destaque em azul) e a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário (destaque em vermelho) erigida entre 1728 e 1732, segunda paróquia mais antiga de Goiás (1736).

201

As primeiras ruas que surgiram no arraial possuíam caráter primordial de circulação. A primeira, Rua do Rosário, ligava o local de exploração aurífera à Matriz, ao redor da qual se criou o Largo, em obediência às normativas da época. Na outra extremidade da Rua do Rosário, afastada das demais construções, é percebida uma edificação. Trata-se da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (destaque em verde) erigida entre os anos de 1743 e 1757, conforme Jayme e Jaime (2002).

A escolha de estabelecer a maioria das construções locais na Rua das Bestas (Rua Direita) ocorreu não só por ser o caminho que levava à capital, mas pela posição geográfica de acompanhamento, mesmo que distante, do curso do Rio das Almas, o que propiciou controle de exploração do manancial. Outro fator importante advém da percepção dos movimentos das chuvas, que se direcionava tanto da nascente para o poente quanto o inverso, fazendo com que as construções ficassem com suas testadas protegidas das águas. Fator imprescindível ao considerar os subsídios construtivos: “os materiais básicos utilizados se resumem ao barro

(adobe, taipa de pilão e pau-a-pique), à argila (telhas capa e bica, ladrilhos cerâmicos), à pedra e à madeira (peças estruturais, elementos de acabamento), à argamassa e à cal (nas molduras e pinturas das paredes)” (VAZ; ZÁRATE, 2003, p. 62).

Vale lembrar que a casa nesse período era a unidade morfológica geradora do traçado urbano, e nos núcleos goianos o traçado, portanto, se apresentava de forma orgânica, além de ser um elemento marcante na composição da paisagem urbana, estabelecendo relações formais entre si e com o sítio, conferindo uma identidade ao local (VAZ; ZÁRATE, 2003).

O agrupamento urbano gerado a partir da ligação entre o lugar de extração do ouro e da Matriz que constitui um Largo, onde também estava inserida a edificação destinada à Câmara e Cadeia, passa a regular a vida cotidiana local, zelando para que a comunidade local cumpra os preceitos lusitanos em terras localizadas no sertão do Brasil, assim como os princípios do catolicismo, mesmo diante de uma população quase que majoritariamente negra descendente do continente africano.

Ainda no ápice da mineração a configuração urbana considerou as edificações religiosas de Meia Ponte como referenciais, pois estavam concentradas, em especial, nos extremos da ocupação populacional. As capelas delimitavam o espaço urbano com as vias públicas e as demais construções por onde circulavam a sociedade, a economia e as manifestações festivas, em especial as dedicadas à padroeira, que a cada outubro possibilitava externalizações de religiosidades e sociabilidades. As procissões eram as festas promovidas pela Igreja e que tinham por trajeto as proximidades dos templos religiosos, mas serviam também como materialização do poder dos mineradores que se estabeleceram em Meia Ponte (CURADO, 2006).

No decorrer da exploração do ouro, as Minas se transformam administrativamente em Distrito (1732) e, em seguida, em Arraial (1736), prosperando mesmo após o declínio da produção aurífera, quando a povoação ganha maior importância regional. Tal situação decorre da posição geográfica de Meia Ponte com o sítio urbano entrecruzado pelos caminhos vindos de Bahia, Cuiabá, Minas Gerais, Pará, Rio de Janeiro e São Paulo e que demandavam para Vila Boa e demais estradas principais escoamento de mercadoria, tanto para o oeste quanto para o sul (MAGALHÃES; ELEUTÉRIO, 2008). Localmente, a população também sobrevivia das exportações de produtos agrícolas, bem como de um possível comércio de escravos. O argumento para tal afirmação é apresentado por Costa (1978, p. 31):

Pela posição geográfica de Meia Ponte — o entroncamento de diversos caminhos — é provável que ali se tenha desenvolvido o tráfico de escravos, suposição que é corroborada pelo posterior crescimento da agricultura de exportação na região.

A produção do ouro em Goiás passou por decréscimos a partir de meados do século XVIII, situação que se intensificou a partir do terceiro quartel, o que incentivou o crescente abandono de núcleos mineradores e até mesmo de arraiais. A população que permaneceu dispersou-se pelas áreas rurais constituindo fazendas em que a agropecuária de subsistência prevalecia, utilizando, ainda, o trabalho escravo.

A evolução do traçado urbano em Pirenópolis: espacialização e conformidade

O arraial de Meia Ponte foi elevado à Vila em 1832 e à condição de cidade em 1853, e somente em 1890 passou a denominar-se Pirenópolis. Nesse período vivenciou de uma vez só o ápice da mineração, o esgotamento do ouro e a migração para a atividade agropecuária em diferentes escalas. Entre estas atividades, destacava-se a de subsistência, inserida próxima ao espaço urbano completava os vazios da Vila, a desenvolvida, por exemplo, na fazenda Babilônia, antigo Engenho São Joaquim, localizada na zona rural e distante a 24 Km da cidade, e considerado um dos maiores engenhos de açúcar do Brasil, produzindo no século XIX diversos produtos em escala industrial (OLIVEIRA, 2001).

203

Assim como em outros arraiais goianos, as atividades agrárias contribuíram para a manutenção do núcleo urbano meiapontense. De acordo com Oliveira (2010, p. 32), “o arraial preservava um sentido urbano próprio do período aurífero, mas acentuava as características agrárias advindas das atividades que norteavam a economia provincial daquele momento”. Ainda para ela, o caso específico de Meia Ponte denota a necessidade de se olhar o núcleo urbano também a partir das relações que ele estabelecia com as propriedades rurais, caracterizadas principalmente pela autossuficiência e pela pequena produção.

No que diz respeito ao tecido urbano, pode-se dizer que ele permaneceu sem alterações significativas nesse processo de modificação das estruturas econômicas. Na realidade, a estagnação garantiu a preservação da feição original do núcleo, possibilitando a permanência do seu conjunto urbano com a morfologia característica das cidades coloniais brasileiras de ocupação em função da mineração. Outro fator importante é o fato de Pirenópolis não ter se vinculado aos novos caminhos da modernidade traçados pela ferrovia (OLIVEIRA,

2010, p. 36). Foi somente com a construção de Brasília em 1960, que se inicia modificações e situações que redefiniram o espaço urbano e a ambiência da cidade.

Recorrendo à historiografia, é possível encontrar as primeiras descrições do arraial feitas pelos viajantes europeus que estiveram nas terras meiapontenses no início do século XIX. Foram eles, o austríaco Johan Emanuel Pohl e o francês Auguste de Saint-Hilaire, que descreveram o traçado urbano de Meia Ponte, tomando a Igreja Matriz por referencial. Pohl afirma que a maior parte do arraial “ocupa uma colina em cujo sopé fica, numa praça aberta e quadrada, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, exteriormente insignificante, porém espaçosa” (1976, p. 116). Saint-Hilaire comprova as informações ao confirmar o traçado urbano: “a igreja paroquial, dedicada a Nossa Senhora do Rosário, é bastante ampla e fica localizada numa praça quadrangular” (1975, p. 35).

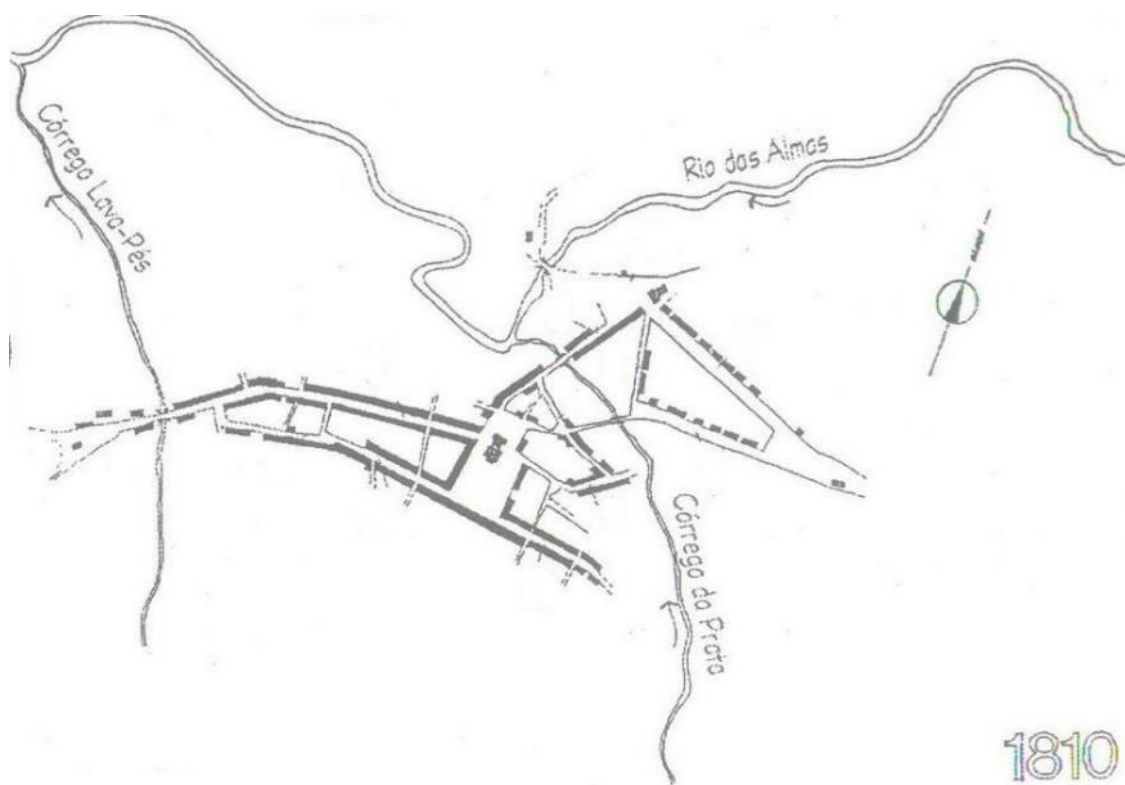
204 Saint-Hilaire observou que “as ruas são largas, perfeitamente retas e com calçadas dos dois lados” (p. 36). Pohl apresenta detalhamento ao informar que: “todas as ruas são retas e têm até passeios de xisto quartzífero. Das três ruas principais uma é calçada” (p. 116). A rua pavimentada seria a do Rosário, a segunda seria a das Bestas, que teve seu nome alterado para Rua Direita e a terceira, a Rua Nova, paralela à anterior e também ocupada por diversos estabelecimentos, em especial os de propriedade do comendador Joaquim Alves de Oliveira; dentre os quais a sede da *Tipografia Oliveira* que publicou entre os anos de 1830 e 1834 o *Jornal Matutina Meiapontense*, cuja circulação se dava às terças e quintas-feiras e dedicava a divulgar notícias locais, de Goiás, de Mato Grosso e do Rio de Janeiro, já capital do Brasil Império.

Saint-Hilaire registra que o arraial “tem praticamente o formato de um quadrado e conta com mais de trezentas casas, todas muito limpas, caprichosamente caiadas, cobertas de telhas e bastante altas para a região” (1975, p. 36). O francês continua definindo a dinâmica urbana no período (1819): “ainda hoje a maioria dos habitantes de Meia Ponte se dedica à agricultura e como só vão ao arraial aos domingos, as casas permanecem vazias durante toda a semana” (1975, p. 37), seguindo, pelo que pode perceber, uma tradição e uma maneira de habitar o território, característica que se iniciou no século XVI no Brasil e que durou até o século XIX.

Percebe-se na figura 02, que o traçado urbano não sofre alterações, mas complementações principalmente com a consolidação da ocupação de algumas vias que passam a ser mais adensadas com a construção de edifícios que seguem a mesma lógica do século XVIII, assim

como a continuidade linear de vias e quadras novas, principalmente na porção norte da cidade.

Figura 2 — Traçado Urbano de Meia Ponte no período da agropecuária, século XIX



205

Fonte: URBIS (2002, p. 6), adaptado pelos autores

A localização de Meia Ponte sempre foi um ponto favorável no seu desenvolvimento. Implantada no cruzamento de caminhos vitais para a Capitania, e posteriormente Província, alcançou lugar de destaque e sobreviveu mesmo quando outras regiões se enfraqueceram em decorrência das mudanças econômicas. Palacín (1994, p. 138) lembra que esse fator foi decisivo para a prosperidade do lugar, e reforça que:

no sul algumas cidades, seja pelo funcionalismo, como a capital, ou por gozar de uma posição privilegiada no entroncamento das vias de comunicação, como Meia Ponte, e em todo caso pela maior densidade populacional e a maior proximidade de zonas mais desenvolvidas como Minas, São Paulo e Rio de Janeiro, a vida urbana conservou-se como em redomas e até certos requintes.

Apesar da distância com a sede da capitania de Goiás, Vila Boa, local de efervescência natural e rival desde os tempos de arraial, Meia Ponte não deixava a desejar em relação à animação da vida urbana. Devido à intensa troca de informações propiciada pelos viajantes, pela existência de um jornal de referência como o *Matutina*, além de uma agitação cultural alegrada por bandas de música, e por apresentação de óperas e peças teatrais (SOUZA, 1998), assim como as festividades dos negros que percorriam as ruas da cidade, (LÔBO, 2006) e as festividades ligadas ao Divino Espírito Santo (BRANDÃO, 1978; SILVA, 2001; MAIA, 2002), a Vila de Meia Ponte se destacou na produção cultural servindo ainda hoje como paradigma na análise da representação da cultura goiana no cerrado brasileiro.

Foi no decorrer do período de interiorização propiciado pela agropecuária que a Festa do Divino⁴ suplantou a festa da Padroeira, até então o maior evento não só em Meia Ponte, mas em várias outras localidades goianas, como constatou D'Abadia (2014). Assim, há concordância com o exposto por Piccinato Junior e Salgado (2014, p. 117), de que

nessa busca pelo passado, com relação à história dos *status* urbanos, não devemos nos ater exclusivamente aos vestígios concretos, isto é, às formas materiais que, de alguma maneira, (re)configuraram a paisagem de muitas cidades, mas também às articulações e manobras dos interessados.

Diferente de outras localidades em Goiás que se viram fragilizadas pela decadência do ouro, incluindo aí a própria Vila Boa, em Meia Ponte percebeu-se um fortalecimento da economia no século XIX em função do bom desenvolvimento da produção agropecuária e da sua atuação como um importante entreposto comercial. Mais uma vez, a localização privilegiada garantia esse bom desenvolvimento e operacionalidade do escoamento da produção que começava a se destacar no cenário nacional. Oliveira (2001, p. 103) sinaliza a postura de “resistência de Meia Ponte diante da síndrome da decadência” apresentada por esse núcleo. A civilidade que se vivenciava nesse aglomerado transbordava para seu espaço público e nos edifícios de cunho cultural e educacional. Na segunda metade do século XIX existia um importante teatro, palco de manifestações culturais que já aconteciam nas

4 A Festa do Divino de Pirenópolis foi a segunda manifestação religiosa do país a ser inscrita como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro (IPHAN, 2017), reforçando a sua importância para o cenário nacional e indicando a ampliação da própria noção de Patrimônio Cultural no Brasil. Desde a Constituição de 1988 a necessidade de ampliação é sinalizada, mas, na prática, são ações como essa, que registra em 2010 oficialmente essa manifestação como patrimônio imaterial é que vão auxiliar no reconhecimento amplo de vários aspectos da nossa cultura.

ruas. Um espaço urbano culturalmente ativo que, porém, sofreu poucas alterações, mas foi se adaptando às novas necessidades. Consolida-se a sua estrutura inicial adensando e fortalecendo o protagonismo de suas igrejas que irradiam as vias, dando forma à ossatura do núcleo inicial da cidade que conhecemos hoje.

Narrativas urbanas contemporâneas: Pirenópolis nas últimas décadas

Se Pirenópolis conseguiu passar pelo século XIX sem modificações expressivas em sua estrutura, o mesmo não pode se afirmar sobre o século XX que desencadeou transformações decisivas no caráter e na ambiência urbana do importante núcleo urbano histórico de Goiás. Um primeiro movimento nesse sentido foi causado pela construção de duas cidades novas, planejadas para serem capitais — Goiânia (1933) e Brasília (1960).

Diferentemente das cidades do Sudeste Goiano que passaram por um desenvolvimento transformador, acelerando o processo de urbanização da região com a implantação da estrada de ferro a partir de 1912, em Pirenópolis foi a construção da capital do Estado que impulsionou um processo modernizador, capaz de ser notado através da modificação em sua arquitetura e de um crescimento urbano que depois foi intensificado pela construção de Brasília, e que trouxe não só novas possibilidades de se agenciar o espaço, mas, também, um contingente expressivo de novos visitantes que queriam usufruir e se aproximar da cidade tradicional. 207

Novos loteamentos, desenho de quadras regulares, inserção de ruas novas sem integração com o tecido colonial (ALMEIDA, 2006), passam a configurar uma nova paisagem urbana. Novos gostos e referências, vindos com a proximidade com uma cidade projetada com novos princípios urbanísticos, e a possibilidade de utilizar materiais construtivos industrializados que chegavam com mais facilidade devido à implantação da estrada de ferro, em 1935, na cidade de Anápolis, que fica a 64 km de Pirenópolis, contribuíram para a modificação de fachadas e, também, para a inserção de diferentes modelos de arquitetura que se levantavam depois da demolição dos exemplares coloniais. Tendências do ecletismo, do Art Déco e depois do modernismo, passaram a conviver e a contrastar com a cidade colonial.

Além da modificação na estrutura física, percebe-se também uma mudança na dinâmica do cotidiano pirenopolino. Um núcleo colonial preservado, com tantos atrativos históricos e culturais, além de recantos naturais interessantes, começa a atrair um número expressivo de turistas. Com o incremento da infraestrutura viária em função das novas cidades e pela

facilidade de acesso, essa atividade começa a emergir já no final dos anos 1950, e vai se intensificar no final da década de 1980. De acordo com Curado (1980), a proximidade com Brasília foi o motor propulsor do turismo na cidade que se apresentou, porém, com duas faces. Uma que colocou a cidade como potencial turístico econômico no Estado, outro que provocou um processo acelerado de modificações e descaracterizações nas edificações e paisagem, além da perda de grande número de seu patrimônio móvel, que foi vendido ou levado indiscriminadamente.

Apesar de todo o potencial cultural no núcleo urbano de Pirenópolis, pode-se dizer que a preocupação com a preservação do patrimônio histórico cultural e urbano da cidade aconteceu de forma tardia, já que foi somente em 1990 que o conjunto arquitetônico, urbanístico, paisagístico e histórico foi tombado pelo Iphan. Antes disso, somente dois registros individuais foram feitos pelo Governo Federal nos Livros do Tombo, com a proteção legal dada em 1941 à Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário e de todo o seu acervo e, em 1965, à sede da Fazenda Babilônia. Além do Iphan, em 1980, o Estado efetuou o tombamento de três outros edifícios importantes: o Teatro Sebastião Pompeu de Pina, o Cine Teatro Pireneus e a Igreja do Nosso Senhor do Bonfim.

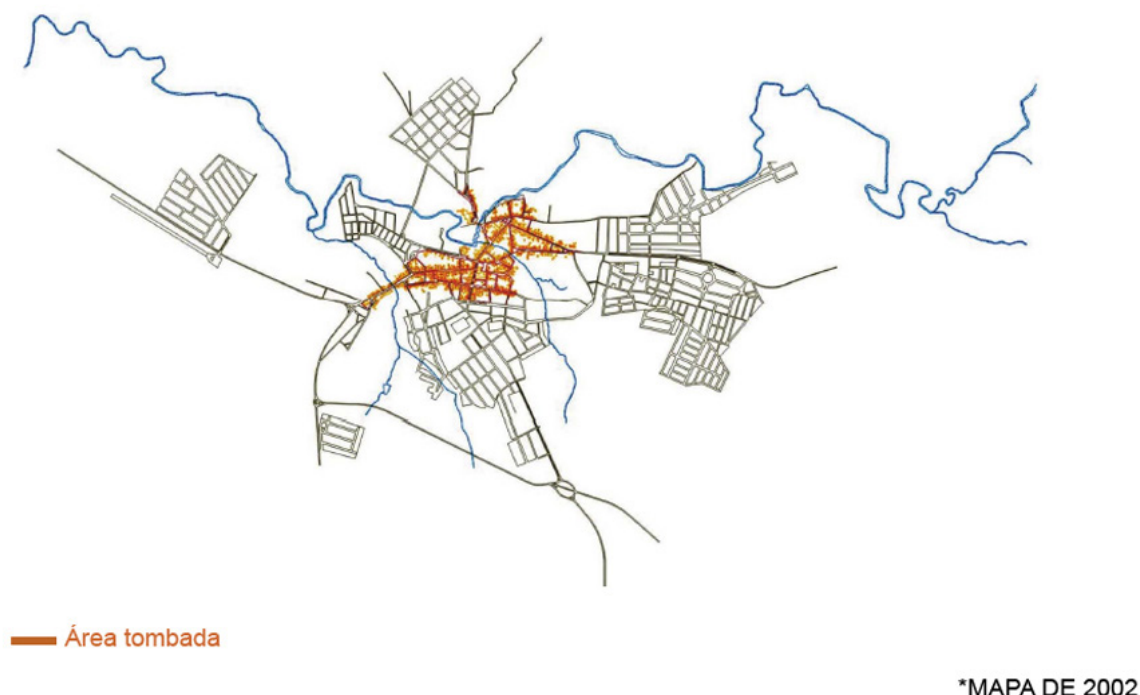
No cenário internacional, desde a década de 1960, já se discutia a importância da preservação da “beleza e o caráter das paisagens e sítios” (RECOMENDAÇÃO DE PARIS, 1962), indicando inclusive a necessidade de se inserir restrições nos planos de urbanização como meio de controlar atividades susceptíveis de causar danos às paisagens e aos sítios. Em 1967 um importante documento denominado “Reunião sobre conservação e utilização de monumentos e lugares de interesse histórico e artístico” (NORMAS DE QUITO, 1967), foi elaborado colocando em pauta o valor econômico do patrimônio monumental, e a adequada conservação e utilização que monumentos e sítios de interesse histórico deveriam ter face à constatação do acelerado processo de empobrecimento que a maioria dos estados americanos estava atravessando. O debate sobre turismo e preservação estava em andamento. Buscava discutir a valorização do patrimônio através de legislação eficaz, organização, técnica, planejamento nacional e a integração dos projetos culturais e econômicos.

A Portaria de Tombamento do conjunto urbano de Pirenópolis só foi publicada em 1995 (IPHAN, 1995) e normatiza as intervenções que podem incidir na área de proteção, constituída pelo Centro Histórico e Entorno. O destaque em verde indica o espaço delimitado pelo polígono do tombamento, representado a seguir. Tem como base cartográfica o ano 2000, parte do processo de expansão, por décadas, a partir dos anos 1970, e visa uma melhor

compreensão das significativas alterações urbanísticas de Pirenópolis, em especial após a segunda metade do século XX.

Figura 3 — Espaço Urbano de Meia Ponte no início do século XXI

Mapa de Pirenópolis



209

Fonte: ALMEIDA (2006, p. 64). Mapa elaborado em 2002.

Siqueira (2004), ao estudar a *Identidade territorial de Pirenópolis*, alerta para quatro momentos distintos, mas que são simultâneos e às vezes se sobrepõem, e que caracterizam mudanças ocorridas nos últimos anos: 1) movimento do rural para o urbano, 2) movimento do centro para a periferia, 3) movimento de transformação periférica e 4) movimento do fechamento privativo do espaço.

Tais movimentos podem ser compreendidos em termos de ocupação e circulação, considerando a historicidade do conjunto urbanístico nuclear pirenopolino como um processo de *gentrificação* que, segundo Smith (2006), não envolve apenas mudança social, mas afeta na mesma proporção o fato físico do morar, combinado com as políticas de reabilitação de áreas a serem ocupadas por classes sociais com melhor situação financeira, tornando inevitável a especulação imobiliária.

Em Pirenópolis, esse processo pode ser mais bem compreendido por meio das dinâmicas urbanísticas, considerando que

a cidade tem passado por intensas transformações provocadas pelo êxodo rural e o aumento do número de moradores vindos de outras regiões, vivenciando um tempo peculiar e preocupante em relação ao seu desenvolvimento urbano. Assim como o crescimento aleatório do turismo que vem transformando as antigas residências de famílias tradicionais em pousadas, restaurantes, bares, lojas e similares chegando a descaracterizá-las em alguns pontos (CURADO e LÔBO, 2005, p. 3913).

Um fator importante a ser observado é que o período do Tombamento foi concomitante à intensificação das atividades turísticas em Pirenópolis, o que possibilitou consciência de preservar o patrimônio, mesmo que o adaptando ao novo contexto histórico. A ocupação e a dinâmica urbana perpassam a transferência de imóveis situados no Centro Histórico e pertencentes às gerações da mesma família para um investidor desconhecido até então, o que, segundo Almeida (2006, p. 140):

na maioria das vezes, este novo proprietário tem como incentivo o investimento no turismo, transformando a casa antes residencial, em um imóvel comercial, seja restaurante, pousada, ou simplesmente loja de artesanato. Esta mudança no uso do imóvel não altera apenas a fachada do casario colonial, mas vem refletir gradativamente no urbano, pois ruas antes de caráter residencial, transformam-se em ruas inteiramente voltadas para o comércio turístico.

Situação ocorrida com a Rua do Rosário, que concentra atualmente o polo gastronômico local, com restaurantes de especialidades diversas e, também, bares. Uma legislação municipal transformou o logradouro em Rua do Lazer, impediu a circulação de veículos e dificulta ainda hoje a passagem dos transeuntes. Houve ainda alteração dos trajetos das procissões por aquela via urbana. Como bem indicaram Costa, Brusadin e Pires (2012) existem questões complexas quando se relaciona patrimônio e turismo, constituindo limiar entre história, território e poder.

O traçado urbanístico que compõe o Centro Histórico de Pirenópolis não é apenas um cenário para o turismo, constitui-se enquanto palco das atuações turísticas em que atores locais e visitantes interagem diante de grande número dos equipamentos turísticos, como são tecnicamente designados meios de hospedagem, alimentação, artesanatos, agências e demais

suportes auxiliares necessários em um destino receptor.

Além dos empreendedores, locais ou não, há também incentivos diversos pelas políticas municipais, estaduais e federais no intuito de contribuir para a melhoria do turismo em Pirenópolis, por meio de cursos, capacitações, consultorias, priorizando a profissionalização do turismo na localidade.

Destarte, o turismo, principalmente nas últimas décadas, é uma atividade que vem se consolidando no município e novos espaços são abertos e incorporados à dinâmica turística na cidade. Impulsionado por políticas públicas implantadas pela Agência Goiana de Turismo, antiga Empresa Goiana de Turismo, por meio da regionalização das potencialidades, Pirenópolis é o município alocado na Região do Ouro do Estado de Goiás que se sobressaiu dentre os demais. Por meio do Programa Nacional de Municipalização do Turismo e pelo Programa de Regionalização do Turismo, desenvolvidos pelo Ministério do Turismo, Pirenópolis foi recentemente classificado como um destino categoria A (MTur), tendo por justificativa aspectos do traçado urbanístico que remontam a história da cidade: “ruas de pedra e casarios ainda no estilo colonial, a cidade aconchegante oferece, aos visitantes, opções de lazer diversificadas” (MTur).

211

Chegar ao “topo do ranking do turismo nacional”, como afirma a notícia ainda em tela, não indica que todas as demandas para receber e para se viver bem no município foram supridas. Pelo contrário, há muitos problemas a serem enfrentados, como o grande congestionamento de veículos pelas antigas ruas calçadas de pedras que compõem o conjunto urbanístico, ladeadas pelo casario que remonta ao período da mineração.

Considerações finais

A ação proposta de investigar a trajetória da cidade de Pirenópolis na história, por meio do seu espaço urbano, mais especificamente do seu traçado urbano, materializado e iniciado a partir do acesso entre o Rio das Almas (local de extração aurífera) e o Largo da Matriz, centro irradiador da religião e do controle colonial local, visa compreender um pouco mais sobre este importante destino turístico atual, ao longo de quase três séculos.

Considerando o universo urbano como um palco, foi proposto um estudo em três atos, que abarca períodos distintos que produzem, consomem e transformam o conjunto urbanístico de acordo com as demandas de cada instante. No breve ato da mineração, a

introdução e o prólogo do enredo da ocupação, em que personagens diversos se encontram ainda no prosclênio em busca do ouro, mas que diante do sucesso passam a criar a cenografia, em especial o espaço religioso, como exigia o roteiro.

Após o esgotamento do ouro o cenário urbano é subutilizado, uma vez que a agropecuária passa a ser a ocupação principal. Mas o traçado urbano passa a ser o palco dos encontros entre moradores e viajantes; as ruas palcos improvisados de peças teatrais, assim como via para as procissões, cortejos e desfiles e alvoradas de banda de música.

O terceiro ato tem por argumento o desenvolvimento do traçado urbanístico, da implantação de outras tendências arquitetônicas e por ocupações espaciais por turistas, atores coadjuvantes, mas com atuação preponderante na manutenção do conjunto que constitui o palco pirenopolino.

Ademais vale ressaltar que o epílogo desta épica história de preservação de Pirenópolis ainda não foi escrito, e são as ações presentes que vão tecendo esta trama interativa na dimensão urbanística, arquitetônica e paisagística.

212 Diante da quase ausência de estudos mais aprofundados sobre a relevância urbanística de Pirenópolis, de antigas minas de Nossa Senhora do Rosário a circuito de turismo nacional, buscamos, brevemente, contribuir para o preenchimento desta lacuna.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Miriam de Lourdes. Pirenópolis e o impacto do tombamento. Brasília: FAU, 2006. (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Curso de Pós- Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O Divino, o Santo e a Senhora. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978.
- CARTA DE PETRÓPOLIS. Seminário brasileiro para preservação e revitalização de centros históricos (1987). In: Cartas Patrimoniais. Brasília: Iphan, 1995.
- COELHO, Gustavo Neiva. Arquitetura da mineração em Goiás. Goiânia: Editora Trilhas Urbanas, 2007.
- COELHO, Gustavo Neiva. O espaço urbano em Vila Boa: entre o erudito e o vernacular. Goiânia: Ed. UCG, 2001.
- COSTA, Everaldo Batista da; BRUSANDIN, Leandro Benedini; PIRES, Maria do Carmo (Orgs.). Valor patrimonial e turismo: limiar entre história, território e poder. São Paulo: Outras Expressões, 2012.
- COSTA, Lena Castello Branco Ferreira. Arraial e Coronel: dois estudos de história social. São Paulo: Cultrix, 1978.
- CURADO, Glória Grace. Pirenópolis: uma cidade para o turismo. Goiânia: Oriente, 1980.
- CURADO, João Guilherme; LÔBO, Tereza Caroline. Herança ibérica na América Latina: as procissões católicas de Pirenópolis-GO. In: X ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINAS (EGAL) - POR UMA GEOGRAFIA LATINO-AMERICANA: DO LABIRINTO DA SOLIDÃO AO ESPAÇO DA SOLIDARIEDADE. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. p. 3904-3916. Disponível em: <http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/18.pdf>
- CURADO, João Guilherme. As alterações ocorridas na paisagem por onde passam as procissões de Pirenópolis – Goiás: 1920 a 2005. Goiânia: IESA/UFG. 2006. 191f. (Mestrado em Geografia).
- D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Diversidade e identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade-GO. Jundiáí/SP:

Paco Editorial, 2014.

FAUSTO, Boris. História do Brasil. 2. ed. São Paulo: Ed. USP/Fundação de Desenvolvimento da Educação, 1995.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

IPHAN. Legislação de Proteção de Pirenópolis-GO. Brasília: Iphan, 1995.

IPHAN. Cartas Patrimoniais. Brasília: Iphan, 1995a.

IPHAN. Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis-Goiás. Brasília: Iphan, 2017.

JAYME, Jarbas. Esboço Histórico de Pirenópolis. Goiânia: UFG, 1971.

JAYME, Jarbas; JAIME, José Sisenando. Casas de Pirenópolis: casas de Deus e casas dos Mortos. Goiânia: UCG, 2002.

LÔBO, Tereza Caroline. A singularidade de um lugar festivo: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis/Goiás. Goiânia: IESA/UFG, 2006. 152f. (Mestrado em Geografia).

MAGALHÃES, Luiz Ricardo; ELEUTÉRIO, Robson. Estrada Geral do Sertão: na rota das nascentes. Brasília: Ed. Terra Mater Brasilis, 2008.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo – Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional. Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 2002. 300 f. (Doutorado em Geografia).

MARX, Murillo. Cidade no Brasil terra de quem? . São Paulo: Edusp, 1991.

MELLO E SOUZA, Laura. Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1986.

MINISTÉRIO DO TURISMO. Pirenópolis atinge o topo do turismo nacional. 2018. Disponível em: <<http://www.turismo.gov.br/%C3%BAltimas-not%C3%ADcias/10719-piren%C3%B3polis-atinge-o-topo-do-turismo-nacional.html>>. Acesso em 10/02/2018.

NORMAS DE QUITO. Reunião sobre conservação e utilização de monumentos e lugares de interesse histórico e artístico (1967). <Disponível em : <http://portal.iphan.gov.br/>

pagina/detalhes/226>. Acesso em 23/02/2018.

OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz. Uma ponte para o mundo goiano do século XIX: um estudo da casa meia-pontense. Goiânia: Agepel, 2001.

OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz. Fazendas Goianas: a casa como universo de fronteira. Goiânia: Editora UFG, 2010.

PALACÍN, Luís. O século do ouro em Goiás: 1722-1822, estrutura e conjuntura numa capitania de Minas. 4. ed. Goiânia: Ed. UCG, 1994.

PALACÍN, Luís; MORAES, Maria Augusta Sant'Anna. História de Goiás. 7. ed. Goiânia: Ed. Vieira/Ed. UCG, 2008.

PICCINATO JUNIOR, Dirceu; SALGADO, Ivone. Tendências gerais dos status urbanos no nordeste paulista. Cadernos de Arquitetura e Urbanismo, v. 21, n. 28, p. 100-119, 2014.

POHL, John Emanuel. Viagem no interior do Brasil. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1978.

215

RECOMENDAÇÃO DE PARIS. Recomendação relativa à salvaguarda da beleza e do caráter das paisagens e sítios. Conferência da ONU, Paris, 1962. Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/226>>. Acesso em: em 23/02/2018.

REIS, Nestor Goulart. Evolução Urbana do Brasil 1500/1720. São Paulo: Pini, 2000.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem à província de Goiás. Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1975.

SILVA, Mônica Martins. A festa do Divino: Romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988). Goiânia: Agepel, 2001.

SIQUEIRA, Josafá Carlos. Pirenópolis: identidade territorial e biodiversidade. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 2004.

SMITH, Neil. A gentrificação generalizada. In: BIDOU-ZACHARIASEN, Catherine. Introdução. De volta à cidade: dos processos de gentrificação às políticas de “revitalização” dos centros urbanos. São Paulo: Annablume, 2006, p. 59-87.

SOUZA, Ana Guiomar Rêgo. A “era” dos barracões: uma abordagem histórico-social da ópera em Pirenópolis - século XIX. Goiânia: EMAC/UFG, 1998. 110f (Mestrado em

Música).

URBIS. Programa de reabilitação urbana de sítios históricos: Pirenópolis. Pirenópolis, 2002.
42p.

VASCONCELLOS, Sylvio de. Vila Rica. São Paulo: Perspectiva, 1977.

VAZ, Maria Diva Araújo Coelho; ZÁRATE, Maria Heloísa Veloso e. A casa goiana: documentação arquitetônica. Goiânia: Ed. UCG, 2003.

Resenha

Entre corpos, identidades e recortes: a história do vestir masculino em debate

SIMILI, Ivana Guilherme; BONADIO, Maria Cláudia (Orgs.). *Histórias do vestir masculino: narrativas de moda, beleza e elegância*. Maringá: Eduem, 2017.

ANDRÉ ROCHA CORDEIRO¹

Universidade Estadual de Maringá

As construções de sentidos para as virilidades e as masculinidades, em diferentes tempos e espaços, norteiam as discussões do livro *História do vestir masculino: narrativas de moda, beleza e elegância*. O livro, sob organização das historiadoras Ivana Guilherme Simili e Maria Cláudia Bonadio, objetiva trazer reflexões acerca das concepções de homem, de masculinidade, de virilidade e de outros adjetivos, e suas relações com as indumentárias. Para tanto a obra, composta por onze capítulos, um prefácio e uma apresentação, conta com a contribuição das seguintes pesquisadoras e pesquisadores: Maria Cristina Volpi, Ivana Guilherme Simili e Alessandra Vaccari, Fernanda Theodoro Roveri, Jefferson Queler, Marko Monteiro, Maria Cláudia Bonadio, Taisa Vieira Sena, Wagner Xavier de Camargo, Elisabeth Murilho, Maria Eduarda Araujo Guimarães e Wladimir Silva Machado.

No prefácio da obra, Denise Bernuzzi de Sant'Anna aponta que o tema, história do vestir masculino, ainda é pouco explorado no Brasil e que por se tratar de uma experiência cultural requer atenção, questionamentos e pesquisas. Em consonância com a reflexão de Sant'Anna, as autoras, na apresentação da obra, traçam uma breve trajetória da moda masculina e as discussões intelectuais acerca da temática, destacando os trabalhos de John Carl Flügel (1930), Gilda de Mello e Souza (1987), Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello (2013). Ao realizar tal percurso, as autoras destacam que as indumentárias e os adornos masculinos, entre os séculos XX e XXI, expressaram-se enquanto vocabulários dos homens que constroem imagens e narrativas de si.

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH/UEM).

No primeiro capítulo, intitulado *Modos masculinos de vestir na Belle Époque carioca*, Maria Cristina Volpi analisa o processo de modernização do Rio de Janeiro e o cosmopolitismo das indumentárias entre os fins do século XIX e início do XX. Fazendo uso de fotografias e imagens, enquanto fonte, a autora destaca dois tipos/modos de vestir da *Belle Époque* carioca: as figuras cosmopolitas – Joaquim Nabuco (1849-1910), Ruy Barbosa (1849-1923), Lauro Müller (1863-1926) e Alberto Santos-Dumont (1873-1932) - e os boêmios - Olavo Bilac (1865-1918), Coelho Neto (1864-1934), Medeiros de Albuquerque (1867-1934), Elysio de Carvalho (1880-1925) e Paulo Barreto (1881-1921), conhecido sob o pseudônimo de João do Rio.

Já Ivana Guilherme Simili e Alessandra Vaccari, em *Acessórios viris e patrióticos: os soldados e as mulheres na Segunda Guerra Mundial*, buscam compreender a instrumentalização das roupas pelas políticas de guerra. No período da Segunda Guerra Mundial as roupas tornaram-se peças políticas e pedagógicas para ensinar e formar homens capazes de defender a pátria. Com as funções de protetora e de cuidadora, as mães e esposas, objetivando apoiar os homens, deviam produzir vestimentas que traduzissem os conceitos de masculinidade, de virilidade, de força e de guerreiro. Para tanto, as autoras utilizam do periódico *Jornal das Moças* (1914-1968) e dos relatórios da Legião Brasileira de Assistência (LBA), criada pela então primeira-dama Darcy Vargas.

219

A educação do corpo de meninos, por meio das vestimentas e o discurso de revistas infantis na década de 1950, é a temática central do texto de Fernanda Theodoro Roveri. Em *‘Seja um menino levado, mas sempre bem penteado’: a educação dos corpos de meninos nos anos 1950*, a autora analisa imagens publicitárias contidas no periódico *O Tico-Tico* e o conjunto de pedagogias corporais que estas propõem.

Por sua vez, Jefferson José Queler, em *Ternos amarrotados, colarinhos abertos e slacks indianos: os significados políticos das roupas de Jânio Quadros (1947-1961)*, objetiva compreender a imagem construída sobre Quadros, principalmente por seus opositores, e que foi perpetrada pela memória coletiva. Para tanto o autor utiliza imagens de Jânio Quadros (1917-1992) publicadas nos periódicos *O Cruzeiro* e *Manchete*, entre os anos de 1947 e 1961.

Marko Monteiro, em *Ele Ela: deslocamentos de gênero em uma revista brasileira (1969-1972)*, discute os regimes discursivos acerca das masculinidades, no plural, a partir do periódico *Ele Ela*. Em sua análise, Monteiro pautando-se em teóricos da Análise do Discurso e busca compreender os discursos sobre as masculinidades associados ao contexto sócio-histórico do

período, principalmente os movimentos feminista e gay.

As imagens construídas de si por Dener Pamplona Abreu (1937-1978), em fotografias veiculadas na imprensa entre os anos 1957 e 1978, são o mote abordado por Maria Claudia Bonadio, em *As roupas do costureiro, ou Dener Pamplona Abreu e as representações de si*. Segundo a autora, Dener criou uma imagem singular para si, enquanto costureiro ativo, imponente e exótico. Além disso, fez da sua aparência uma performance que ora apresentava uma imagem de sexualidade ambígua, ora como homem de negócios e chefe de família, borrando as fronteiras de gênero.

No capítulo *Roupa íntima, cueca, underwear: o que veste o homem na intimidade?* Taisa Vieira Sena trabalha com a intimidade masculina analisando campanhas publicitárias de cuecas. A autora parte dos campos científicos da semiótica e do design na perspectiva de compreender os significados construídos com relação ao masculino e ao corpo e as modificações nos usos das peças íntimas.

220 *As Athletes' Party e os Dress Code em festas de sexo são as temáticas norteadoras de 'Vestido para transar': notas etnográficas sobre roupas esportivas e festas de sexo*, de Wagner Xavier de Camargo. No capítulo em questão, Camargo traça algumas reflexões, produzidas a partir de registros de campo, realizadas entre os anos de 2006 e 2011, acerca das inter-relações entre roupas esportivas e as sexualidades dos atletas em festas particulares. As roupas esportivas, segundo Camargo, constituem-se, nos referidos espaços, enquanto peças de fetiche que reforçam um estereótipo de masculinidade e de corpo, para além de expressar-se como instrumento de ludicidade.

Elizabeth Murilho da Silva, em *A troca de passes entre a moda e o futebol: moda de luxo, moda esportiva e modelos de sucesso*, tece análises sobre as relações entre os jogadores de futebol e a indústria de moda, bem como os processos que levaram a grande inserção dos referidos esportistas no campo da moda. Enquanto fonte analítica, Silva prima por propagandas publicitárias voltadas para o público masculino, a quais fizeram uso de jogadores de futebol. Além das figuras dos esportistas, Silva destaca a importância que as Copas do Mundo possuem para a moda. Os torneios organizados pela Federação Internacional de Futebol (FIFA) tornaram-se passarelas ou vitrines da moda, no qual são apresentados e difundidos uniformes, tecnologias esportivas e uma imagem de corpo ideal masculino.

Em *Moda, música e consumo: as identidades masculinas da periferia para o centro*, Maria Eduarda Araujo Guimarães busca compreender a moda que nasce nas periferias brasileiras e

a construção das representações e dos estilos de vida jovens destes espaços. Assim, Guimarães reflete sobre os movimentos musicais do Hip Hop e do Funk Ostentação e a sua relação com a moda e a imagem, no Brasil. O primeiro estilo nasce em São Paulo, na década de 1980, e utiliza-se da imagem, da indumentária e do consumo como forma de crítica social e de visibilidade. Por sua vez no segundo estilo musical, também nascido em São Paulo, porém dos anos 2000, a imagem, a indumentária e o consumo configuram-se como meta e estilo de vida desejado.

Os movimentos culturais urbanos também são destacados por Wladimir Machado em *Os hipsters de ontem e de hoje: um percurso histórico sobre moda, política e subcultura urbanas*. No referido capítulo, o autor centra sua atenção na sociabilidade urbana e a figura do *hipster*, na perspectiva de compreender a relação entre o vestir e a construção de uma identidade social e/ou posição política. Em tal perspectiva, o autor estabelece o período entre 1920 e 2000 como a barreira cronológica da discussão e utiliza-se da mídia eletrônica e bibliografia especializada enquanto fonte da pesquisa.

Em suma, *Histórias do vestir masculino: narrativas de moda, beleza e elegância* traz à tona olhares, visões, interpretações e análises que desconstruem a concepção preconceituosa de moda 221 como algo vinculado a futilidade. Ademais, por meio de discussões multi/interdisciplinares, as autoras e os autores apresentam como as indumentárias expressaram-se e expressam-se mais do que um ornamento ao corpo. Ao contrário traduzem visões de mundo, comportamentos sociais, posicionamentos políticos, realidades econômicas e expressões culturais.

REFERÊNCIAS:

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da virilidade: a virilidade em crise?* Petrópolis: Vozes, 2013.

FLÜGEL, John Carl. *Psychology of clothes*. Londres: The Hogarth Press, 1930.

SIMILI, Ivana Guilherme; BONADIO, Maria Cláudia (Orgs.). *Histórias do vestir masculino: narrativas de moda, beleza e elegância*. Maringá: Eduem, 2017.

SOUZA, Gilda de Mello e. *O espírito das roupas: a moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.