

**O Lugar do Converso e da Conversão no Imaginário Soteriológico da  
Alta Idade Média:  
Reapropriações do Universalismo Niceno na Península Ibérica.**

Renata Rozental Sancovsky<sup>1</sup>

<http://lattes.cnpq.br/8896220723032569>

**Resumo:**

A História Social dos conversos na Espanha foi exaustivamente estudada pelos principais historiadores hispanistas em função do estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Entretanto, grande parte dos historiadores pouco se refere à existência de “cristãos-novos”, ou “judeus batizados” (*iudaei baptizati*) em épocas anteriores aos primeiros séculos da modernidade. Se a construção do converso, - enquanto ser socialmente efêmero, paradoxal, indefinido e deslocado -, é um fenômeno sabidamente medieval, são porém escassas e lacunares as análises sobre as implicações sociais e identitárias das conversões forçadas de judeus ao Cristianismo Niceno e da “cultura do segredo” no Reino Visigodo do século VII d.C. Entre judaizantes, marranos, e cristãos fiéis, a invenção dos *iudaei baptizati* findam por reiterar e tornar ainda mais complexo o mosaico de heterogeneidades sociais que marcou o mundo ibérico desde tempos romanos.

**Palavras-Chave:** Hispania Visigoda; Conversos; Teologia Política; Antissemitismo; Marranismo

**Abstract:**

The Social History of Spanish converts was extensively studied by the most important Hispanist historians due to the establishment of the Holy Inquisition Tribunals. As proposed by Anita Novinsky, it is only fair to believe that the 1391-Spanish massacres and the forced conversion of Jews to Catholicism in Portugal (1497) were responsible for creating a true culture of secrecy among the victims of persecution, who, after being forced to be baptized, became known to the government and the population as “new Christians”. Whereas the construction of the convert, - as a socially, ephemeral, paradoxical, undefined, and outcast being -, is a widely known medieval phenomenon, there are few and full of gaps analyses about the implications of Jewish conversions in the VII<sup>th</sup> century A.D. Visigothic Kingdom; where the Marran problem effectively appeared in the Mediterranean History.

**Key-Words:** Visigoth Realm, Converts, Political Theology, Anti-Semitism, Marranism

---

<sup>1</sup> Doutora em História Social pela USP com tese sobre Conversos, Judaizantes e Antissemitismo na Península Ibérica Medieval. Professora de História Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ (PPGH). Pesquisadora Associada do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da USP (LEI) e do Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medievo da UFRRJ (LITHAM). Atualmente desenvolve pesquisa em nível de pós-doutorado (Museu Nacional – UFRJ) sobre as relações judaico-cristãs no Mediterrâneo Tardo-Antigo a partir das inflexões do gênero literário polêmico sobre a cultura material.

A História Social dos conversos na Espanha foi exaustivamente estudada pelos principais historiadores hispanistas em função do estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Assim como propõe Anita Novinsky (1992), é certo pensar que os massacres de 1391 na Espanha e a conversão forçada dos judeus ao catolicismo em Portugal (1497), foram responsáveis pela criação de uma verdadeira “cultura do segredo” entre as vítimas das perseguições que, batizadas à força, passaram a ser chamadas pelo governo e pela população de “cristãos-novos”.

Entretanto, é curioso constatar que grande parte dos historiadores pouco se refere à trágica existência de “cristãos-novos”, ou “judeus batizados” em épocas anteriores aos séculos XIV e XVI. Em função dessa grave lacuna histórica, acreditamos que a questão dos conversos na Península Ibérica exige hoje uma profunda revisão. Além de estudarmos as diversas facetas das identidades contraditórias desses batizados à força, não devemos mais cair nas armadilhas do anacronismo e da generalização.

Se a construção do converso, - enquanto ser socialmente efêmero, paradoxal, indefinido e deslocado -, é um fenômeno sabidamente medieval, são porém escassas e lacunares as análises sobre as implicações das conversões judaicas no Reino Visigodo do século VII d.C, onde efetivamente surgiu, pela primeira vez na História do Mediterrâneo, o problema marrano.

Sabe-se que, exatamente neste período aparentemente “obscuro” para as sociedades ibéricas, encontraremos os fundamentos e matrizes ideológicas para as atitudes políticas de monarcas como Fernando e Isabel, e também, para a concretização da máquina inquisitorial.

É importante lembrar que algumas crônicas do período apontam para a cifra de 90.000 judeus batizados na Espanha Visigoda durante todo o século VII (Roth 1960:7). Esses 90.000 conversos, entre judaizantes, marranos e alguns cristãos fiéis, mostram-nos que o problema converso no mundo ibérico medieval não deve de maneira alguma ser desprezado pela historiografia, uma vez que seus desdobramentos puderam ser sentidos quase oito séculos mais tarde.

Ainda que fundamentais, as fontes inquisitoriais não devem assim ser as únicas através das quais o historiador poderá obter maior aproximação à questão dos conversos em Espanha.<sup>2</sup> Reconhecê-los igualmente como cripto-judeus

---

<sup>2</sup> Na realidade, estamos nos reportando às lacunas interpretativas presentes no trabalho de Maurice Kriegel sobre a formação social do converso enquanto sujeito da modernidade. Cf. KRIEGL, Maurice. “Questão dos Cristãos-Novos e Expulsão dos Judeus: a Dupla modernidade dos Processos de Exclusão na Espanha do Século

também constitui atitude equivocada, tal qual atribuí-los, em sua totalidade, uma sentimento cristão imaculado.

Anita Novinsky (1996) desenvolveu diversos estudos sobre o conceito de marranismo, permitindo avanços interpretativos. Com isso, ressalta a busca de um instrumental conceitual que respeite a complexidade da vida judaica no mundo ibérico. Por tais pressupostos, devemos aqui estabelecer correlações entre o fenômeno do marranismo e a Idade Média Visigoda, enquanto sociedade “produtora de conversos”. Fundamentos estes que sem dúvidas, foram resgatados pelo Estado espanhol do século XV.

Logo, ainda que não encontremos no medievo uma instituição do porte do Tribunal do Santo Ofício, a questão judaica pode ser inteiramente apreendida no seio das políticas de conversão e segregação religiosas desenvolvidas, diversas vezes, por autoridades formais.

É importante compreender que, ao forjar o homem hispânico sob critérios territoriais, políticos e religiosos, os poderes visigóticos, ainda no século VII d.C, findam por reiterar e tornar ainda mais complexo o mosaico de heterogeneidades sociais (Collins, 1986) que marcou a Península Ibérica desde tempos romanos. Tal complexidade é legitimada pela construção da questão judaica, notadamente associada às chamadas conversões seriais.

O processo de conversão da Península Ibérica Visigoda ao catolicismo, consumado em fins do VI século pelo monarca Recaredo (586d.C), inaugura um novo momento na relação entre judeus e cristãos no mundo ibérico medieval. (Garcia Moreno, 1990: 230-240) A adoção do catolicismo pelo Reino Visigodo, legitimado nas Atas do III Concílio de Toledo (589d.C), ocorre paralelamente à elaboração de um projeto político de unidade religiosa.<sup>3</sup> Na conjunção entre poderes monárquicos e eclesiásticos, aliados na tarefa de “regeneração” social e “purificação” espiritual das populações hispano-visigodas, o perigo potencial representado pela presença judaica no território tende a ser dissipado. (Garcia Iglesias, 1977)

Reproduzindo práticas já anteriormente aplicadas por dioceses ibéricas das Ilhas Baleares, como o caso de Menorca/Mahón de 417 (Sancovsky, 2010), por ordem formal do monarca visigodo Sisebuto, amplia-se o horizonte de intolerância

---

XV.” In: NOVINSKY, Anita et KUPERMAN, Diane. (orgs.) *Ibéria Judaica: Roteiros de Memória*. São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996. p.33-58.

<sup>3</sup> Para a análise das atas conciliares utilizamos a edição bilingue de José Vives. VIVES, J. (Ed.) *Concílhos Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona/Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Enrique Florez, 1963 v.1 III e IV Concílios de Toledo. p.107-145; 186-225, respectivamente.

religiosa e social. Pelas ordenações de Sisebuto e o aval dos poderes eclesiásticos, os judeus visigodos foram forçados a se converter formalmente ao catolicismo. Desde então, o Judaísmo Ibérico passa a ser inserido no que a historiadora Anita Novinsky outrora denominou como “cultura do segredo”.

Após 616, os episódios de batismos forçados continuariam a fazer parte do cotidiano das social ibérico. Os conversos - com raríssimas exceções - dificilmente seriam aceitos e recebidos integralmente como membros de um corpo social cristão. Da mesma forma que, séculos após as conversões obrigatórias no Reino Visigodo, encontremos cristãos-novos no Brasil Colonial, ocupando os mais diversos setores profissionais e alcançando consideráveis graus de enriquecimento, principalmente como senhores de escravos e no comércio açucareiro, na Península Ibérica Visigoda veremos proliferarem decretos eclesiásticos que impunham obstáculos legais às práticas econômicas dos batizados das *aljamas*.

O III, IV e VI Concílios de Toledo (589, 633, 636) denunciam, por exemplo, a existência de relações de poder entre senhores judeus e escravos domésticos cristãos. Estes últimos, eram geralmente convertidos por seus senhores ao Judaísmo. Na visão do episcopado visigodo, a gravidade do proselitismo judaico em sociedade se concretizava pelo ato da circuncisão do escravo, marca perene do compromisso espiritual e físico com o Deus de Israel. (III Concílio de Toledo, cânone XIV). Impõem-se ainda restrições aos serviços fiscais e contábeis prestados por judeus a membros da nobreza laica visigoda. Os judeus, em nenhuma hipótese, poderiam exercer quaisquer formas de poder sobre os cristãos, sob risco de os contaminarem com suas impurezas e infidelidades.

Para as poucas comunidades judaicas que não chegaram a ser totalmente atingidas pelos decretos de conversão (na região das Gálias Narbonenses, por exemplo), os judeus batizados passaram a ser vistos como sujeitos sociais coniventes e subjugados à política efetuada por Toledo.

Nas visões da Monarquia e da Igreja de Toledo, os “novos cristãos” passaram a representar perigosos veículos de infidelidade, gerando uma desconfiança tão forte que foi refletida pelas duras legislações civil e canônica, contra eles promulgada durante todo o século VII. Nos códigos, os conversos eram vistos como pessoas permanentemente acometidas por uma infidelidade potencial. Infidelidade que se traduziria na judaização, ou seja, no retorno às antigas práticas religiosas judaicas.

Esse comportamento político perante os conversos agravava ainda mais o universo das relações sociais com as comunidades cristãs de origem. Na realidade, o que se percebe é que jamais o governo visigodo demonstrou inclinação ou desejo

de integrar ou aproximar os conversos da sociedade. Ao contrário, a rejeição e a intolerância a esses indivíduos eram imediatas, e aumentavam proporcionalmente ao crescimento do número de batismos coletivos, realizados pelas dezenas de dioceses do território ibérico.

Entre os segmentos populares visigodos, percebia-se igualmente a rejeição social: a presença de judeus convertidos, infiltrados em seus cotidianos, era um desafio e uma ofensa aos modos de vida originariamente cristãos. (Orlandis, 1984: 123-142) A partir de então, recairiam sobre os novos conversos ao catolicismo, todo o peso da antiga intolerância visigoda à cultura judaica.

Um cânone do IV Concílio de Toledo (cânone LX), por exemplo, estabelece a obrigatoriedade de crianças judias, ao atingirem a faixa etária de sete anos<sup>4</sup>, serem afastadas de suas famílias e encaminhadas a uma educação prioritariamente cristã. Milhares de crianças de origem judaica foram separadas de seus pais e passaram a viver em mosteiros, abadias ou residências “sabidamente cristãs”.

Para termos uma idéia da relevância da política visigoda sobre os conversos do século VII, é necessário lembrarmos que este mesmo decreto que separou pais e filhos de origem judaica na Idade Média, voltou a atingir descendentes de cristãos-novos em Portugal do século XVII. Conforme já demonstraram Meyer Kayserling (1971) e Anita Novinsky, a chamada “Lei do Extermínio”, promulgada por D. Pedro de Portugal em 1683, exigia que os indivíduos legalmente acusados de exercerem o Judaísmo abandonassem o país e deixassem seus filhos menores de sete anos sob “cuidados” de instituições religiosas ou entregues à orfandade.

Além da diluição dos núcleos familiares das *aljamas*, a política visigoda sobre as comunidades judaicas alcançara outras dimensões de igual gravidade. Em um documento, denominado *Confessio vel Professio Iudaeorum Civitatis Toletanae*, o Rabino-chefe da congregação de Toledo deveria não somente acatar a sua própria conversão como também a de toda sua comunidade.

Entre os dias 1º de dezembro de 637 e 9 de janeiro de 638 (Suárez Bilbao, 2000: 50) convocados a comparecer à Basílica de Santa Leocádia, nos arredores de Toledo, os judeus batizados apresentam-se ao Rei Chintila e ao corpo episcopal ibérico, presentes ao VI Concílio.

Prosternados diante dos poderes oficiais visigodos, os conversos foram submetidos a uma espécie de inquérito, que apuraria os atos ilícitos e crimes cometidos contra a fé cristã. O historiador Fernando Suárez Bilbao, citando os trabalhos de J.L. Lacave, afirma que aquele Concílio, presidido por Braulio de

---

<sup>4</sup> A faixa etária de sete anos é determinada a posteriori pelo XVII Concílio de Toledo (694), cânone VIII. Cf. VIVES, J. op.cit p.584-586.

Zaragoza, assumiu uma explícita configuração de tribunal ou assembléia judicial<sup>5</sup>. Neste sentido podemos afirmar que o Concílio relegou a um segundo plano as funções e tarefas que justificariam a sua própria convocação – discussões de trato teológico, elaboração de políticas de uniformização ritual e litúrgica do Cristianismo, além da verificação das atuações diocesanas.

O VI concílio toledano pode ser compreendido então como o primeiro tribunal realizado na História Península Ibérica para o julgamento e condenação pré-estabelecida de conversos de origem judaica. Como referendo à condição inquestionável de criminalidade a qual eram imediatamente sentenciados, os conversos foram forçados à leitura pública de um documento, através do qual assumiam como verdadeiras todas as acusações de judaização que sobre eles pesavam, além de declararem-se infiéis, cientes dos malefícios causados por seus “Judaísmos remanescentes”.

Ao presidir todas as sessões do VI Concílio toledano, Braulio de Zaragoza demonstra uma legítima preocupação – já demonstrada por seu falecido mestre Isidoro de Sevilha (636) – com a condição de isolamento político do Reino Visigodo em meio ao universo eclesiástico, a partir de 600 d.C.<sup>6</sup>. A ansiedade de Braulio tinha, de fato, fundamento. Com a morte de Gregório I (604), as trocas entre Roma e o mundo ibérico vão se tornando cada vez mais escassas, mesclando-se por diversas vezes às crescentes disputas por hegemonia política e religiosa no Mediterrâneo Ocidental<sup>7</sup>.

Como resposta às duras críticas de Honório à política religiosa visigoda, as palavras do bispo permitem constatar o total desconhecimento de Roma sobre as vicissitudes religiosas geradas pelas conversões dos judeus ao Cristianismo a partir de 616. Honório trata o mundo ibérico quase como uma realidade à parte dentro do que considerava ser a “Cristandade”. Delineia assim, uma Igreja Ibérica de perfil impopular, desregrada, e ideologicamente distante da diocese romana.

Em contrapartida, o bispo de Zaragoza, entre as inúmeras reverências que faz à figura do Pontífice, reserva-se o direito de lembrá-lo que os vínculos entre

---

<sup>5</sup> Ver artigo LACAVE, J.L. “La legislación antijudía de los visigodos.” In: Simposio Toledo Judaico. Toledo, 1973. p.31.

<sup>6</sup> Sobre o processo de isolamento político ibérico em relação à diocese romana são interessantes as considerações de Karen E. Carr. Cf. CARR, Karen E. A Changing World – African Red Slip in Roman and Visigothic Baetica. In: FERREIRO, Alberto (Ed.) The Visigoths: Studies in Culture & Society. Op.cit. p.224.

<sup>7</sup> É possível demonstrar, através da teologia política visigoda, prováveis motivações para o acirramento das disputas entre *Gothia* e *Romania* na Alta Idade Média. Pensamentos de fundamentação mitológica e religiosa, que demarcaram tanto os discursos de autoridade e sacralização da monarquia, quanto os textos da Patrística visigoda.

as duas Igrejas seriam quase viscerais. Nas palavras inaugurais de sua longa resposta, demonstra de forma proposital que os rumos de sua “Cristandade” estariam ligados a Roma, já que todos os títulos episcopais hispânicos haviam sido referendados pelo Pontífice. “Todos os bispos pela Espanha foram constituídos pelo senhor reverendíssimo e honorável pelos méritos da glória apostólica, Papa Honório”<sup>8</sup>. (Braulio, Epistola XXI, EJUSDEM BRAULIONIS NOMINE CONCILII VI TOLETANI SCRIPTA AD HONORIUM I, parágrafo V)

Para Braulio, se a Igreja visigoda desvirtuava-se dos princípios papais, a responsabilidade também recairia sobre Roma. O mesmo argumento foi usado pelo bispo de Zaragoza quando buscou esclarecer Honório das excelentes intenções visigodas no que tangia à chamada “salvação dos espíritos desesperados”. Braulio assume a tarefa de demover o Papado das concepções e fortes insinuações de incompetência e incredulidade que pairavam sobre o Cristianismo episcopal ibérico. Apresenta-se em nome “(...) *dos bispos de toda a Espanha e da Gália Narbonense*”, reafirmando o desejo de unidade:

(...) Em verdade, nós, os bispos de toda a Espanha e da Gália Narbonense já estávamos reunidos em um só colégio, visto que, ao deportar o diácono Turnino, vosso decreto foi levado por nós, para que não só tivéssemos mais fortes na fé, mas também mais alegres para destruir a perdição dos pérfidos. (Braulio, Epistola XXI, EJUSDEM BRAULIONIS NOMINE CONCILII VI TOLETANI SCRIPTA AD HONORIUM I)

O fato de apresentar-se em nome do corpo episcopal hispânico, inserindo também os representantes da Gália Narbonense não significaria um mero preciosismo da narrativa brauliana. Antes, com tal menção, o bispo já responde a Honório diante de uma das mais graves acusações que pesavam sobre a Igreja visigoda. A região da Gália Narbonense ficara internamente conhecida no Reino como núcleo de instabilidades políticas, cultivando uma aristocracia descontente, e campo fértil para ímpetus conspiratórios.

As elites narbonenses, em função do distanciamento com relação a Toledo, teriam feito uso dos episódios de conversão aos judeus para demonstrar sua autonomia decisória. Por diversas vezes na literatura episcopal visigoda, o nordeste da Península Ibérica foi apontado como principal berço das judaizações e contendas sobre supostos acordos de patronato sobre as *aljamas* locais. Uma permissividade proposital era vista na região como afronta ao centralismo toledano. Neste ponto, os judeus batizados poderiam usufruir uma grande margem de atuação social e

---

<sup>8</sup> “*Domino Reverendissimo et Apostolicae Glorae Meritis Honorando Papae Honorio Universi Episcopi per Hispaniam Constituti. (...)*” In: PATROLOGIA LATINA Database. V.83. (*Opera Omnia S.Isidori.*) Parágrafo V.

econômica. As mesmas facilidades não seriam encontradas em outras regiões do mundo ibérico.

Em fins do século VII, os conversos narbonenses continuavam a figurar entre as preocupações toledanas. Vinculando-os às rebeliões de 672, levantadas por membros da aristocracia fundiária contra o monarca Wamba, Julião, bispo da diocese toledana, chegou a descrever todo seu repúdio à permissividade da Gália Narbonense aos judeus batizados<sup>9</sup> e seus descendentes, referindo-se à região como “prostíbulo de judeus blasfemos”<sup>10</sup>.

Entre as diversas alternativas encontradas pelos conversos para garantir mínimas possibilidades de exercício da fé judaica, o medievalista Luís Garcia Moreno aponta para a questão do patronato aristocrático sobre algumas *aljamas*, marcado por práticas escusas de corrupção econômica:

*“(...)Pero algun indicio apunta a la idea de que el dinero judío pudo conseguir en aquellos momentos la no aplicación de dicha legislación por parte de alguna autoridad; tal y como denunciaría el mismo pontífice [Gregorio Magno] al saber de la existencia de judíos narbonenses que poseían esclavos cristianos provenientes del comercio de cautivos. (...) Y algunas alusiones de tono general nos indican que dichas prácticas de corrupción continuarían en tiempos posteriores, una vez surgida la problemática del marranismo y del criptojudaísmo, afectando incluso a clérigos y obispos. El dinero y el deseo de convertirse en patronos-protectores de las influyentes aljamas eran sin duda poderosos motivos para tales comportamientos.”* (Garcia Moreno, 1994:134-135)

Como vemos, Braulio de Zaragoza, em 638, escreve não apenas para resguardar a imagem de um suposto equilíbrio ibérico perante o Papa. Ao responder a Honório, também responde aos diversos setores da aristocracia eclesiástica e laica, cujos resquícios de fé ariana ainda insistiam em mostrar suas representatividades descentralizadoras. A carta determina a supremacia toledana, a continuidade monárquica, e a irrevogabilidade de suas decisões a todos os bispos

<sup>9</sup> O historiador Luís Garcia Moreno comenta a conjuntura política das Gálias a partir dos escritos de Julião de Toledo: *“(...) En sus retóricas y más tempranas obras históricas como la Historiae Wambae o la Insultatio Galliae, adjunta a la misma, los judíos narbonenses son descritos como pérfidos y colaboradores principales de la rebelión del traicionero duque Paulo, en su afán por destruir el reino cristiano de los visigodos españoles. Para Julián el comportamiento desleal de la provincia narbonense se debía a ser un auténtico ‘prostíbulo de judíos blasfemos’, donde los criptojudíos y judaizaciones eran numerosos.”* GARCIA MORENO, Luis A. Los Judíos de la España Antigua: Del Primer Encuentro al Primer Repudio. Madrid: Rialp, 1994. p.127.

<sup>10</sup> ANNO DOMINI DCXC. SANCTI JULIANI TOLETANI EPISCOPI HISTORIA REBELLIONIS PAULI ADVERSUS WAMBAM GOTHORUM REGEM. In: PATROLOGIA LATINA Database Op.cit. V.96. Parágrafo 5.



presentes ao VI Concílio de Toledo, mas principalmente, aos representantes narbonenses.

O equilíbrio brauliano da narrativa, na realidade, apresenta um cenário bastante curioso: um Reino mantido sob crônico estado de insegurança política interna, atemorizado por conspirações e usurpações ao trono real, alimentando a desconfiança das elites toledanas sobre membros da nobreza fronteiriça, que se eximiam em defender localmente o território ibérico de possíveis perigos externos, islâmicos e bizantinos, sobretudo. Salo W. Baron chega inclusive a interpretar a delicada conjuntura de realização do VI Concílio de Toledo como parte de um sentimento coletivo de “histeria”, que atingia gradativamente o mundo cristão.<sup>11</sup>

No imaginário brauliano, estava clara a relação a ser estabelecida entre a infidelidade das nobrezas narbonenses e uma espécie de tradição maléfica, endossada no comportamento dos batizados judaizantes da região. Para a neutralização da instabilidade, o primeiro passo seria localizar pontualmente a gênese das forças “do malefício” e agir concretamente sobre elas. É importante constatar que o endosso de uma tradição maléfica, ou de uma sagacidade conspiratória iriam ser atribuídos de forma perene aos judeus durante a Idade Média.

Certamente, o Reino Visigodo foi pioneiro em vincular os judeus (batizados sobretudo) a um desejo endêmico de complô contra a “Cristandade”, consubstanciado, na visão da monarquia e do episcopado toledanos, nas sucessivas tentativas de derrubada do trono visigodo, e na acusação que pesaria *a posteriori* sobre os batizados, de terem se aproximado dos árabes em fins do século VII, facilitando sua entrada pelo estreito de Gibraltar em 711. A expressão “teoria do malefício” foi usada por Leon Poliakov (1991) na análise de necessidades sociais, em momentos agudos de crise, em imaginar ameaças de complôs internos ou externos. Os judeus, segundo o autor, figuraram no imaginário conspiratório de

---

<sup>11</sup> (...) *International as well as domestic tensions added to the growing sense of insecurity among the ruling classes of the Spanish state and church. In 632 Mohammed died, leaving behind a united Arabia and a people bent on establishing another universal religious empire. The successes of the Muslim armies in the following few years opened up before the Christian world vistas of an unprecedented catastrophe. We shall see that the letter allegedly addressed to the western monarchs by Emperor Heraclius was but a popular dramatization of that widespread panic. But Heraclius' authentic decree of forced conversion of Jews in his own Empire undoubtedly made a deep impression also on the Spaniards. Cf. BARON, Salo W. A Social and Religious History of the Jews. Philadelphia: Jewish Publications Society of America, 1952. Vol 3. p.40.*

muitas Monarquias européias, sendo alvos comuns na atribuição dos males vivenciados pelas sociedades.<sup>12</sup>

Não obstante as ameaças internas, os “ouvidos falsos” mencionados pelo bispo, teriam levado Honório I a deturpar qualitativamente o Reino Visigodo. Nesse momento, Braulio coloca-se em patamar de relativa superioridade ao Papa, afirmando seu engano e mostrando que seria mais fácil crer na perversidade do que na razão. Assim como aos temores conspiratórios, todos os boatos transformados em acusações, teriam uma espécie de “causalidade diabólica”. Para o bispo, exatamente por este motivo, quando escolheu crer nas palavras semeadas pelo “mal”, o Pontífice mostrara sua total falibilidade.

Ao defender seu Reino da judaização, Braulio acredita na ação externa de forças desagregadoras, e acusa a diocese romana de uma permissividade ainda maior, dizendo ter conhecimento de clérigos romanos que não reprimiam seus conversos, permitindo um retorno explícito ao Judaísmo. E rebate as críticas de Honório ao afirmar taxativamente que *(...) também foi levado a nós (porque, contudo, nos é incrível, nem foi totalmente crido por nós) que foi permitido pelos oráculos veneráveis do príncipe romano aos judeus batizados retornarem a superstição de sua religião; porque Vossa Santidade sabe melhor do que seja falso (...).* (Braulio, Epístola XXI, EJUSDEM BRAULIONIS NOMINE CONCILII VI TOLETANI SCRIPTA AD HONORIUM I)

Para Braulio, na mesma epístola, o mal estaria instalado em toda a parte. Caberia às Igrejas erigir formas de sentenciar e punir a malignidade dos conversos e romper com as intenções dos perversos, adjetivados na carta como *“(...) inimicos crucis Christi ac daemonicolas antichristi (...)*, (inimigos da cruz de Cristo, e os demônios do Anti-Cristo).

Para aqueles que ainda insistiam em não acatar as políticas toledanas de vigilância e punição dos batizados, neste momento, a carta adota uma argumentação mais rígida. Encaminha-se a demonstrar ao Papa que o Concílio Toledano, ora presidido pelo mesmo Braulio, teria condições de criar instrumentos ainda mais severos do que a própria Sé romana, no que tangiam a repressão e controle sobre os conversos. E acrescenta que todos os envolvidos em crimes de judaização fossem submetidos à irrevogabilidade das penas que “em nenhuma

---

<sup>12</sup> Historiadores como Carlo Ginzburg e Raoul Girardet também preocuparam-se em apontar os desdobramentos sociais e políticos dos mitos conspiratórios construídos contra os judeus, na Idade Média e na Modernidade.

outra parte” haviam sido aplicadas, apresentando uma espécie de “pioneirismo” de sua Igreja, face às “permissividades” por ele constatadas em Roma<sup>13</sup>.

Com esta carta, Braulio enuncia um projeto político-religioso sobre a população batizada. Sem precedentes na História das conversões arbitrárias do mundo mediterrâneo, o texto *Confessio vel professio Iudaeorum Civitatis Toletanae* redigido durante o VI Concílio, é o primeiro documento confessional que comprometeria coletivamente os judeus conversos da capital, prescrevendo oficialmente as punições para cada crime de judaização cometido, sendo posteriormente estendido ao restante do território: “(...) *Certamente, em locais oportunos, publicamos não só a censura aos transgressores, mas também não calamos o devido ofício das pregações* (...)”<sup>14</sup>.

Dezesseis anos após a publicação da primeira confissão, um novo texto – *Placitum Iudaeorum* – mais simples e sintético, foi elaborado pelo Monarca Recesvinto (654), cujos destaques seriam as permanentes práticas judaicas entre os batizados, e a inclusão de interditos sobre penas capitais, como o apedrejamento e o uso da fogueira como meios de execução. (*Lex Visigothorum, Liber Duodecimus. II Titulus: De omnium hereticorum adque Iudeorum cunctis erroribus amputatis. III Titulus: De novellis legibus Iudeorum, quo et vetera confirmantur et nova adiecta sunt, Titulus II, XVII: 425*)

É possível considerar os episódios ocorridos durante o VI Concílio toledano (638) e a outorga do *Placitum* de Recesvinto (654) não apenas como desdobramento das políticas visigodas de unidade, mas fundamentalmente, como uma espécie de “teatrocracia” necessária. Sob perspectiva sociológica, as expressões de poder manifestadas durante as sessões conciliares sugerem uma leitura depurada do documento a partir das considerações do teórico Georges Balandier (1982). Para o autor, o poder se eterniza a partir do momento em que

<sup>13</sup> Braulio elabora seus comentários sempre no sentido de comparar a Igreja Visigoda e a Igreja Romana, por isso alerta que todos os conversos que incidiam nos crimes de judaização “(...) *devam ser desmoralizados por tão severa sentença em qualquer crime que sejam implicados por nós, conforme Vossa Santidade julgou condenar esses maculados pela mancha da prevaricação. Pois isto jamais foi feito e em nenhuma parte ou nas ações de nossos mais antigos ou jamais descobrimos ter sido inserido pelas falas divinas nas páginas do divino testamento.*”

“(...) *utrum debeant quolibet facinore implicati a nobis sententia tam severa percelli, ut istos praevaricationis naevo maculatos vestra censuit beatitudo damnari. Nam hoc nunquam et nusquam aut majorum nostrorum gestis peractum, aut eloquiis divinis in Novi Testamenti paginis reperimus insertum.* (...)” Epistola XXI.

<sup>14</sup> “(...) *Quippe locis opportunis, et censuram propter transgressores edidimus, et debitum praedicationis officium non tacuimus; (...).*”

alcança um grau de representatividade e publicização, que escapam às obviedades dos recursos imediatos da força ou da violência sob ponto de vista físico.

Isto significa afirmar que todo poder precisa produzir imagens, eventos e representações do que considera obrigatório ser vivenciado pela sociedade. Necessita de espaços onde possa exercer sua teatralização, construindo ilusões aos olhos daqueles que a ele estão subjugados, perpetuando o próprio subjugo. A sacralização das hierarquias, para Balandier, constitui importante artifício da teatrocracia, uma vez que o divino legitima a ordem dramática do discurso a ser proferido. Quanto maior a força dramática do poder “teatrocrático”, maiores serão suas chances de continuidade.

A intimação e o comparecimento dos conversos toledanos às sessões conciliares transformadas em tribunais da fé, a leitura pública de um texto comprometedor e punitivo, além de confissões públicas de uma criminalidade construída, são imagens do alcance de uma dramaturgia política, comprometida em erigir modelos religiosos:

(...) O poder utiliza, aliás, meios espetaculares para marcar sua entrada na história (comemorações), expor os valores que exalta (manifestações) e afirmar sua força (execuções). Este último aspecto é o mais dramático, não somente porque põe em ação a violência das instituições como porque também sanciona publicamente a transgressão dos interditos decretados como invioláveis pela sociedade e seu poder (Balandier, 1982:10).

A partir de Balandier, consideramos que as ilusões decorrentes das cenas políticas<sup>15</sup> vivenciadas e protagonizadas pelos conversos produziram efeitos morais e emocionais semelhantes aos efeitos ilusórios do teatro. Criando uma linguagem própria, uma retórica tipificada como o *placitum*, definindo arquétipos e estereótipos, os arranjos do poder aqui dispostos e dramatizados passam a mensagem da hierarquia, da diferença social e do distanciamento entre aqueles que de fato detêm o poder, e outros dele desprovidos.

Interessante verificar, entretanto, que a retórica teatral do *placitum*, ao mesmo tempo em que demarca as hierarquias e reafirma a universalidade da hierarquia sagrada, promove ambigüidades. Por inversão, o *placitum iudaeorum* não apenas demonstra como os poderes devem ser exercidos na sociedade visigoda, mas revela, contra sua própria vontade, os perfis dos “autores da crise”, o

---

<sup>15</sup> “Os grandes julgamentos políticos, em seu desenrolar, na apresentação, levam a dramatização a seu mais alto grau de intensidade. Eles impõem uma encenação, um cenário, papéis, instâncias secretas e violências, revelações e efeitos de surpresa que levam geralmente à confissão do acusado.” BALANDIER, Georges. O Poder em Cena. Brasília: EdUnB, 1982. p.10.

*locus* do malefício e sua expressividade indesejada. Servindo como justificativa para a consolidação da própria ordem, os conversos, por suas leituras e suas práticas desviantes são exibidos no *placitum* em toda sua nitidez. Utilizando-se de mecanismos intimidadores que inspirariam, séculos mais tarde, os processos inquisitoriais, o episcopado visigodo criou pioneiramente na Península Ibérica uma dinâmica de construção de desviados que, uma vez localizados, justificavam a existência de poderes combativos tidos como “benéficos”.

Para Balandier, o Ocidente Medieval, ao tipificar os males, praticou uma “teatralização generalizada”, e afirma que:

(...) Este mundo, às avessas, é o das catástrofes. Ele é assim, porque a ‘lei’ não é mais respeitada, nem mesmo no seio da Igreja. (...) O desviado é exibido, condenado, para mostrar que sua perversão é total; nenhum desvio é possível sem engajar todo o resto e a sociedade em seu séquito. A reparação do mundo invertido [...] revela uma opção: a de uma sociedade fechada e estável, e não a de uma sociedade aberta ao movimento e ao inesperado. A recolocação em mãos religiosas é total, e, portanto, política, em um sentido totalitário, utilizando com a violência todos os recursos do imaginário para reabsorver sempre os espaços da não-conformidade, da liberdade e da mudança. (Balandier, 1982: 44-45)

Como ambigüidade inerente ao léxico do poder, a redação do primeiro *placitum*, atribuída a Braulio de Zaragoza, representa uma das mais importantes descrições acerca do Judaísmo visigodo e, fundamentalmente, evidencia um forte conhecimento sobre os mecanismos socioculturais de sustentação da aljama de Toledo, suas instituições, suas práticas cotidianas, seus rituais, e leituras.

Primeiramente convém destacar a forte oposição descrita entre o legado da Patrística Clássica e o Judaísmo Rabínico das aljamas. Contendo fortes traços do legado agostiniano no que concerne à condição errante e a eterna tendência pecaminosa como marcas ontológicas do Judaísmo, o *placitum* relembra aos conversos algumas asserções teológicas, que demarcaram a leitura patrística da escola isidoriana.

Destacamos aqui, a atemporal perversidade deicida, diretamente vinculada à existência judaica. Além disso, a definição carnal de Israel volta a figurar como elemento de diferenciação histórica entre judeus e o verdadeiro Israel (*Verus Israel*) consubstanciado no Cristianismo e seus seguidores.

Ainda que seu objetivo fosse expressamente repressivo, o documento revela por antagonismo, a insolubilidade da questão judaica através da conversão. A partir dos indícios confessionais e das práticas declaradas pelos batizados, no discurso, consideramos cabal a persistência de um Judaísmo Rabínico, atuando enquanto

sistema coerente e articulado de representações do mundo converso, contrapondo-se abertamente ao que chamamos de “discurso da dominação”. Os fenômenos de inversão do poder outrora ressaltados por Balandier, podem então ser detectados em meio à complexidade da lógica rabínico-talmúdica nas aljamas visigodas: inconformismo, liberdade e mudança.

Sobre a audácia combativa, comportamento instituinte do ser marrano, são relevantes as considerações de Anita Novinsky:

(...) A lembrança dos acontecimentos profundamente sofridos eram transferidos pelos marranos para o inconsciente, até que o que foi reprimido irrompesse, muito depois, de forma muitas vezes distorcida, mas com uma força absolutamente impositiva. A riqueza do marranismo foi a sua capacidade criativa, capaz de desaguar em mundos antagônicos, pois, como diz Morin, o estado supremo do marranismo é o diálogo dos contrários. (Novinsky, 1996: 31-38)

No documento de Chintila, nos chamam atenção os trechos diretamente vinculados às condenações teológicas que inauguram o juramento, seguidas pela descrição vexatória do universo institucional e ritual rabínico, incluindo punições físicas e materiais prescritas aos envolvidos.

Confessam os conversos que suas “prevaricações e infidelidades” eram de todo conhecidas e manifestas. Mostravam-se dessa forma “espontaneamente” dispostos a retornarem ao “caminho da salvação”, devendo antes declarar abertamente todos os seus pecados, e firmarem a si próprios, as punições cabíveis aos “transgressores”, para cada caso explicitado. Traçando o sinal da cruz, por “amor à religião”, os “antigos judeus” convocados à Igreja de Santa Mártir Leocádia, eram alvo de um processo jurídico que envolvia atos de confissão, expiação, punição e, em última instância, “regeneração” dos “espíritos”.

Declararam sua crença em um Deus único, onipotente e tripartido – “três pessoas em uma substância” diziam, cujas mensagens haveriam sido transmitidas a Abraão e aos demais patriarcas. Entretanto, assumiram os batizados seus legados carnavais, consubstanciados na recusa judaica da mensagem cristã e no deicídio, que corrompera há séculos o bem previsto por Deus, “(...) *por su dureza de corazón y la maldad de su mente no conoció Israel, carnal, renovación de su vida, cual tantas veces se nos había prometido por boca de los profetas, y de ahí que crucificara al Señor de la gloria (...).*”

Confirmando os anseios universalistas da Igreja visigoda, o *placitum* firma o juramento de não abandono da Igreja Católica. Assim, os conversos assumiam reconhecer o dever da transmissão das profissões de fé aos seus descendentes, execrando publicamente os rituais judaicos. Diante do corpo episcopal, declaravam

os dias festivos, o Sábado (*shabat*) e as circuncisões (*brit-milá*), práticas abomináveis. Quanto aos hábitos alimentares, estes seriam absolutamente desprezíveis, "(...) prometiendo vivir de los mismos alimentos que los cristianos de acuerdo con la Iglesia católica, con excepción de aquellos que nos hace repugnantes la naturaleza y no la superstición, porque es buena toda criatura de Dios."

Outro importante aspecto do juramento de Chintila diz respeito às relações socioculturais entre judeus e cristãos. Ainda que tenha sido matéria incansável dos debates conciliares e civis, o *placitum* volta a exigir um total isolamento entre conversos e judeus remanescentes, "(...) *prometemos que no tendremos sociedad alguna con los hebreos que no han sido bautizados (...)*." Desta forma, não apenas as práticas judaicas seriam execradas como item de confissão, mas seus lugares de culto (sinagoga), e as Escrituras lá encontradas:

(...) En cuanto a todas las Escrituras que existen en nuestras sinagogas para utilización de nuestro pueblo, por razones doctrinales, tanto las canónicas como las secundarias o apócrifas, prometemos presentarlas ante vuestra consideración para que no quede huella de la menor sospecha con respecto a nosotros. Los lugares de oración, venerados por nosotros hasta ahora conforme al rito judaico, declaramos que son despreciables y abominables."

Finalmente, após a listagem dos itens abomináveis de judaização, a etapa de expiação dos pecados orienta os conversos a um comprometimento profundo em punir os "transgressores", sendo esta punição uma "iniciativa" dos próprios batizados, prova cabal de suas "conscientizações" religiosas. Estimulavam-se atitudes que iam desde a delação até o "castigo com o sacrifício da morte". Além das "justiças internas", os conversos também reconheciam o dever governamental em fixar penas e sentenças específicas aos crimes de judaização. "(...) *Reconocemos a riesgo nuestro que es justo que se nos imponga todo tipo de penas, incluso las sentencias legales que nos castigan con pérdida de bienes, si procediéramos a encubrir conscientemente a cualquier prevaricador...*"

Como vemos, o *placitum* de 638, além de evidenciar um discurso da resistência, pode indicar ao historiador novas possibilidades de interpretação sobre as estruturas fundamentais de elaboração do que ora denominamos de marranismo religioso no Reino Visigodo de Toledo. Um marranismo que oscilava entre enaltecimentos e defesas da Trindade nicena, em juramentos públicos e profissões de fé, e a sagacidade de negar publicamente práticas culturais e fundamentos filosóficos do Judaísmo, preservando-os simultaneamente.

O marranismo religioso, de fundamentação rabínica, pode ser encontrado de forma mais explícita na versão original do documento, em latim. A tradução espanhola mascarou durante décadas o fator crucial para o entendimento das estratégias de resistência entre os conversos, confessadas durante o VI Concílio de Toledo (os grifos são nossos).

*"(...) Sed et Scripturas omnes, quascumque usus gentis nostrae in Synagogis, causa doctrinae, habuit, tam auctoritatem habentes quam etiam eas quas **deutevrai apellant, sive quas apocryphas nominant**, omnes conspectui vestro praesentare pollicemur ut nullum apud nos suspicionis sinistrae vestigium relinquatur".*

Ao descrever as leituras proibidas aos batizados, as quais sabidamente ainda circulavam dentro do indesejado ambiente sinagoga, e que deveriam ser submetidas à censura das autoridades eclesiásticas, Braulio de Zaragoza não elabora uma menção superficial das escrituras hebraicas. Ao contrário do tom generalizante atribuído aos rituais judaicos, o bispo, determinando não apenas o universo de idéias e textos condenados, tem o cuidado de mencionar especificamente dois dos mais importantes conjuntos literários propulsores do Judaísmo medieval - a *Mishnah* e o *Talmud*, comumente referidos em latim pelos vocábulos *Deuteras* e *Apocryphas*.

Como vimos, a prejudicial tradução espanhola refere-se às ditas "leituras" como "canônicas ou secundárias", afastando-se das reais dimensões impostas pelo *placitum* à cultura das aljamas. A Igreja possuía amplos conhecimentos acerca dos antigos hábitos alimentares da religião judaica, a ponto de saber exatamente quais animais seriam aptos ou não, segundo os judeus, para o consumo. Ao ingerirem esta carne, os conversos estariam, na visão das autoridades cristãs, mostrando seu concreto abandono do Judaísmo.

Conforme podemos perceber, em nome do enquadramento social, os poderes visigodos, civis e eclesiásticos, formularam as bases de um modelo protocolar de intolerância ortodoxa, pautada na fé. Seus métodos principais eram a conversão, a aculturação, a punição material e corporal, e o exílio.

Chega-se a atribuir ao período visigótico, o momento de elaboração de uma das mais nítidas referências litúrgicas à conversão judaica ao Cristianismo e à reintegração de suas vítimas à comunidade, o *Kol Nidrei*<sup>16</sup> (do hebraico, "Todas as Promessa/Juramentos"). Sua tradução integral vemos abaixo:

---

<sup>16</sup>Na edição de 1982 do "Machzor de Yom Kippur", Henrique Iusim defendeu a hipótese de que a "(...) prece Kol Nidrei tem mais de mil anos, mas adquiriu um significado particularmente intenso, durante o período de perseguições na Espanha,



“(...) Em nome de Deus, conforme a Torá, nós permitimos votos e juramentos por meio dos quais o homem impõe, a si mesmo, alguma proibição ou interdição. Em princípio, nós permitimos a anulação de votos e juramentos que o homem faz, tão somente com respeito a ele próprio, mas Deus nos livre da suspeita que esta permissão se refira, de alguma maneira, às obrigações perante o governo e os tribunais, ou perante outra pessoa. E tudo que se refere a outrem, seja ele de uma ou de outra religião ou raça; estes votos, obrigações e juramentos – dos quais se diz na Torá que Deus não perdoará a seus transgressores – devem ser cumpridos rigorosamente; e todo aquele que os transgride, será atingido pela ira de Deus, e para vergonha e desprezo eterno.(...) Nossos votos não são votos, nossos compromissos não são compromissos e nossos juramentos não são juramentos. ”

Para o Cristianismo no Reino Visigodo, pensado por intelectuais da Igreja como Isidoro de Sevilha, Bráulio de Zaragoza e Julião de Toledo, o discurso da intolerância converte-se em argumento de necessidade moral. A salvação judaica deveria ocorrer, quisessem os seus alvos ou não. A conversão dos judeus visigodos seria tarefa difícil, porém inquestionável. Entretanto, à medida em que era realizada, a conversão mergulhava suas vítimas no terreno arenoso da duplicidade de comportamentos.

Como vemos, a situação da vítimas de batismo forçado demarca fortes contradições. Se efetivamente convertidos, a sua condição marginal supostamente deveria desaparecer. Por outro lado, a marginalidade judaica mostrou ser condição essencial para as sociedades medievais cristãs, especialmente na Península Ibérica.

A existência judaica, ainda que marginal, errônea e híbrida, seria assim, mantida na imagem do converso, um novo grupo socialmente identificável. Os conversos, muito distantes da possibilidade de serem absorvidos pela cristandade que os produziu, recebem o estigma da diferença, e continuam a representar o testemunho teológico da verdade cristã, demarcando o sentido escatológico da história.

Um provável desejo de integração do converso à sociedade chocava-se com uma prática rígida de denominações atribuídas as esses “protagonistas anônimos”. Isto reflete, sem dúvida, as reais dimensões de interação e a disposição das elites visigodas, principalmente toledana, em efetivamente aceitá-los como *membra christi*.<sup>17</sup>

---

*onde centenas de milhares de judeus foram forçados a abandonar sua fé e adotar uma nova religião. Muitos marranos frequentavam a sinagoga secretamente, arriscando suas vidas e usando o texto de Kol Nidrei como uma fórmula de renunciar aos votos...”* São Paulo: Biblos, 1982. p.94a - 95a.

<sup>17</sup> Raul Gonzalez-Salineró destacou algumas expressões da *Lex Visigothorum* produzidas por monarcas como Ervigio (680-687), e Egica (687-698/700) que,

Entre as inúmeras denúncias de irregularidades religiosas nos comportamentos dos conversos, ou durante o próprio processo de batismo, o III Concílio de Sevilha, realizado entre 619 e 624, revela um interessante e aparentemente comum artifício de dissimulação.

Contando com o auxílio de vizinhos ou amigos cristãos, judeus (já batizados) substituíam seus filhos legítimos no momento dos sacramentos, por crianças filhas de famílias cristãs. Entendendo a legitimidade da conversão forçada dos judeus ao Cristianismo, o Concílio defende o cumprimento das prescrições monárquicas, e obediência a sua autoridade.

Dada à peculiaridade em relação aos judeus que espontaneamente se aproximavam da fé, o Concílio relembra as atitudes dos antigos Padres da Igreja, e recomenda uma cautela ainda maior a ser dispensada no trato com esses conversos. Logo, o Concílio condenava veementemente a prática da dissimulação e corrupção das famílias cristãs, que compactuassem com a farsa, ordenando que as crianças fossem de fato batizadas:

“(...) Sabemos que certos judeus, recentemente levados à fé de Cristo apresentam, com o engano de sua infidelidade, outras crianças no lugar de seus filhos diante da sacrosanta fonte do batismo, de forma que, por parecem que são seus, aquelas crianças recebem um batismo repetido, e assim mantêm pagãos seus filhos sob oculta e abominável simulação. Em verdade, todos eles desde o início, perjúrios por sua perfídia, e em momento algum fiéis! Contra suas artes fraudulentas e astutas, convém que tenhamos escrupuloso cuidado. Se, com efeito, os antigos Pais da Igreja tanto se preocuparam que os judeus viessem à graça de Cristo por suas próprias vontades, e cuja fé no batismo foi por tantas vezes provada, quanto mais agora, a esses a quem não se conduz à fé pela conversão espontânea, senão somente pela autoridade real.” (III Concílio de Sevilha, cânone X)<sup>18</sup>

---

talvez, pudessem significar uma suposta integração do converso, como “*more christiano, ut uere christicole, ut christiani*”. Entretanto, apresentam-se escassas na documentação e de sentido bastante restrito.

<sup>18</sup>“(...) *Comperimus quosdam Iudaeos nuper ad fidem Christi vocatos quadam perfidiae fraude alios pro filiis suis ad sacrum sanctum lavari fontem offerre, ita ut sub specie filiorum quosdam iterato baptismo tingant, sicque occulta ac nefaria simulatione natos suos paganos retinent, vere omnes ab initio naturali et perfidia periurati et nunquam in fide. Contra quorum fraudulentas artes ac subdolas diligentem nos oportet habere sollertiam. Si enim illi antiqui Patres de his qui ex Iudaeis sponte sua ad Christi gratiam veniebant, tantam sollicitudinis curam gesserunt, ut fides eorum ante baptismum multis temporibus probaretur, quanto magis de his quos non propria mentis conversio sed sola regalis auctoritas ad fidei praemium provocabat? (...)*” F.RODRÍGUEZ.(Ed.) La Colección Canónica Hispana, V. Concilios Hispanos: segunda parte. Madrid: C.S.I.C, 1992. p.482-483.

A marginalidade do converso, sua culpabilidade, e seu indissociável marranismo demonstravam antes a insolubilidade da questão judaica. Inaugurando uma tendência de exclusão que seria reapropriada pelo Estado Português do século XV, a conversão forçada faria dos batizados visigodos membros sociais execráveis, cujas infâmias, então renovadas, os assemelhavam aos heréticos.<sup>19</sup>

Desse universo de idéias e práticas intolerantes, surgem diversos tratados visigodos de polemização contra conversos e judaizantes. “A Fé Católica contra os Judeus” (*De Fide Catholica Adversus Iudaeos*), escrita pelo bispo Isidoro de Sevilha, por exemplo, serviu para orientar teológica e pedagogicamente os trabalhos pastorais de sua irmã, a abadessa Florentina, que recebia crianças de origem conversa em seu claustro, cumprindo as tarefas designadas na legislação canônica, de evangelização e êxito das políticas de conversão obrigatória.

Nesse sentido, é curioso perceber que Isidoro, logo ao início de seu tratado, já afirma a categórica marginalidade dos conversos, sempre denominados de “judeus” ao longo de toda sua narrativa:

“Porque Cristo foi gerado de Deus Pai.

Os judeus abomináveis, ímpios, duros de coração, incrédulos nos antigos profetas, bloqueados pelos novos, negando Cristo, Filho de Deus, com uma incredulidade, preferem ignorar o advento de Cristo a não o querer; preferem negar a crer. Recebem, enfim, aquele que há de vir, não querem aquele que já chegou. Lêem o que há de ressuscitar e não crêem no que ressuscitou.” (Isidoro de Sevilha, *DE FIDE CATHOLICA EX VETERI ET NOVO TESTAMENTO CONTRA JUDAEOS AD FLORENTINAM SOROREM SUAM*, Livro I)<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Corroborando as constatações de Anita Novinsky, vale lembrar que o *Liber XII* da *Lex Visigothorum*, em seu título II, reitera que o mesmo tratamento deve ser dispensado aos assuntos judaicos e heréticos, e os infiéis punidos exemplarmente com semelhantes castigos. “*De omnium hereticorum adque Iudeorum cunctis erroribus amputatis.*” .” *Lex Visigothorum*, Liber XII, Titulus II. p.410 – 427. *De Desraigar la Creencia de las Sectas de los Herejes, et de los Judíos que se facen Christianos, et de los Apóstatas que stornan en Error.*” FUERO JUZGO. En Latin y Castellano. Por La Real Academia Española. Madrid: Por Ibarra, Impressor de Cámara de S.M., 1815. p.175. Notas para o Título II.

<sup>20</sup> *DE FIDE CATHOLICA EX VETERI ET NOVO TESTAMENTO CONTRA JUDAEOS AD FLORENTINAM SOROREM SUAM*. In: *PATROLOGIA LATINA DATABASE*. Versão Completa da Patrologia de J.P.MIGNE. MIGNE, J. P. (Ed.) *Patrologiae. Cursus Completus. Serie Latina*. Paris: Garnier, 1844/1864. *OPERA OMNIA SANCTI ISIDORI HISPALENSIS*. Vol.83. Tradução para o português do Livro I pelo Professor latinista Marcelo Soares (UFRJ). De Fide, I, I, 1. “*Judaei nefaria incredulitate Christum Dei Filium abnegantes, impii, duricordes, prophetis veteribus increduli, novis obstrusi, adventum Christi malunt ignorare, quam nosse; negare, quam credere. Quem enim venturum accipiunt, venisse jam nolunt. Quem resurrecturum legunt, resurrexisse non credunt.*”

Assim, na trágica convivência judaico-cristã na Península Ibérica Visigoda, e na arbitrariedade das conversões forçadas, verificaremos milhares de judeus serem transformados em habitantes de um mundo ao qual jamais pertenceriam verdadeiramente.

Dentro de uma linha de abordagem vinculada à História das práticas e conflitos culturais, podemos também localizar uma série de representações criptojudaicais mantidas pelas *aljamas* (bairros judeus ibéricos).

Conforme encontramos registros nos códigos civis <sup>21</sup> e nos concílios de Toledo do século VII, as comunidades judaicas visigodas forjaram estratégias e mecanismos de preservação de sua religião proibida, resistindo a um século de intolerância. É interessante verificar que os principais bairros judeus visigodos como os de Toledo e Sevilha, já oficialmente convertidos pelos atos batismais de Sisebuto, mantiveram-se secretamente orientados por um amplo conjunto de tradições rabínicas, apresentando ainda, uma forte circularidade de textos produzidos por membros de sua elite religiosa.

Diversas vezes na documentação, acusam-se os judeus batizados do Reino Visigodo de manterem práticas de leituras consideradas subversivas, ou degradantes aos olhos das autoridades episcopais.<sup>22</sup> A literatura rabínica, especificamente a Mishnah e o Talmud, são então condenadas e proibidas pela Monarquia e pelo Episcopado. .

Cabe acrescentar que, além da documentação visigoda escrita sobre os judeus, os batismos, e seus mecanismos de resistência, encontramos ainda evidências do marranismo visigodo no universo de práticas funerárias realizadas pelos conversos. Tais práticas encontravam-se notadamente presentes em fragmentos da cultura material judaico-conversa, tais como inscrições epigráficas tumulares e resquícios arqueológicos sinagogais.

---

<sup>21</sup> ZEUMER, K. (Ed.) *Monumenta Germaniae Historica – Leges Nationum Germanicarum*. Edidit SOCIETAS APERIENDIS FONTIBUS. Rerum Germanicarum Medii Aevi. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902. Editio Nova Lucis Ope Expressa 1973. Tomus I. Leges Visigothorum. Liber Iudiciorum. "*Liber Duodecimus. II Titulus: De omnium hereticorum adque Iudeorum cunctis erroribus amputatis. III Titulus: De novellis legibus Iudeorum, quo et vetera confirmantur et nova adiecta sunt.*" p.406-456.; FUERO JUZGO. En Latin y Castellano. Por La Real Academia Española. Madrid: Por Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1815. "*Libro XII. De Devedar los tuertos, e darraygar las sectas e sus dichos, II Titol De los Hereges, e de los Judíos e de las Sectas, III Titol de Las Leyes Nuevas de los Judíos.*" p.174-204.;

<sup>22</sup> Tanto as obras da Patrística visigótica, quanto as epístolas de produção ibérica eclesiástica latina dos períodos romano, visigodo, e árabe estão impressas em MIGNE, J. P. (Ed.) *Patrologiae. Cursus Completus. Serie Latina*. Paris: Garnier, 1844/1864.

Assim, no amplo conjunto de táticas e estratégias de resistência cultural exercidas a todo o tempo pelos judaizantes visigodos do século VII, encontramos, objetivamente, a gênese do marranismo ibérico. Os mesmos mecanismos de formação do ser marrano podem ser encontrados em quaisquer momentos históricos onde judeus ou comunidades judaicas inteiras tenham visto suas antigas condições sociais e culturais rompidas, e seus sentimentos de pertencimento, postos em xeque.

O conceito de marranismo pode ser aplicado, portanto, para o estudo da complexa rede de convivências entre judeus e cristãos na Península Ibérica Visigoda, principalmente quando a arbitrariedade das conversões forçadas fez dos judeus, habitantes de um mundo que não lhes pertencia. Encontramos, portanto, na política visigoda sobre a questão judaica, no século VII princípios e lógicas de discriminação que orientariam, na modernidade, as práticas inquisitoriais em Portugal, Espanha e América Colonial.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

### Fontes Primárias Impressas

- BRAULIO DE ZARAGOZA. SANCTI Braulionis Caesaraugustani Episcopi Epistolae. In: PATROLOGIA LATINA Database. Paris: Garnier, 1844/1864. v.80. (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. Epistola XXI. EJUSDEM BRAULIONIS NOMINE CONCILII VI TOLETANI SCRIPTA AD HONORIUM I.
- FUERO JUZGO. En Latin y Castellano. Por La Real Academia Española. Madrid: Por Ibarra, Impressor de Cámara de S.M., 1815. "*Libro XII. De Devedar los tuertos, e darraygar las sectas e sus dichos, II Titol De los Hereges, e de los Judíos e de las Sectas, III Titol de Las Leyes Nuevas de los Judíos.*" p.174-204.
- ISIDORO DE SEVILHA (Sancti Isidori Hispalensis Episcopi). De Fide Catholica Ex Veteri Et Novo Testamento Contra Judaeos Ad Florentinam Sororem Suam. In: PATROLOGIA LATINA Database. Paris: Garnier, 1844/1864. v.83. (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. Disponível em: <http://www.pld.chadwyck.com>.
- III Concílio de Sevilha, cânone X. F.RODRÍGUEZ.(Ed.) La Colección Canónica Hispana, V. Concilios Hispanos: segunda parte. Madrid: C.S.I.C, 1992. p.482-483.
- SUÁREZ BILBAO, Fernando. El Fuero Judiego en la España Cristiana. Las Fuentes Jurídicas. Siglos V-XV. Madrid: Dykinson, 2000.
- TANACH, Mishnah ; TALMUD BAVLI In: THE SONCINO TALMUD. Chicago: Davka Corporation/Judaica, 1996. 1 CD-ROM. Judaic Classics Library.
- VIVES, J. (Ed.) Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. Barcelona/Madrid: C.S.I.C. - Instituto Enrique Florez, 1963.
- ZEUMER, K. (Ed.) Monumenta Germaniae Historica – Leges Nationum Germanicarum. Edidit SOCIETAS APERIENDIS FONTIBUS. Rerum Germanicarum Medii Aevi. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

## Obras Gerais e Específicas

- ALBERT, Bat-Sheva. Isidore of Seville: His Attitude towards Judaism and his Impact on Early Medieval Canon Law. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia: Annenberg Reserch Institute, v. 80. n.3-4 , p.207-220, Jan-April, 1990.
- \_\_\_\_\_. The 65<sup>th</sup> Canon of the IV<sup>th</sup> Council of Toledo (633) in Christian Legislation and Its Interpretation in the 'converso' Polemics in XV<sup>th</sup> Century Spain. In: *Proceedings of the Eight World Conference of Jewish Studies*. Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1982. p.43-48.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo, *El Antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*. 2.ed. Prefacio de Juan Goytisolo. Madrid: Marcial Pons, 2002. (Historia – Estudios).
- ATTIAS, Jean-Christophe. *De la Conversion*. Paris: Centre D' Études des Religions du Livre/Du Cerf, 1997. (Patrimoines Religions du Livre).
- BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Brasília: EdUnB, 1982.
- BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca Antijudaica de los Escritores Eclesiásticos Hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. 2.v.
- BARNETT, Richard. *The Sephardi Heritage: Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*. London: Valentine,Mitchell, 1971. 2 v.
- BARON, Salo W. *A Social and Religious History of the Jews*. 2.ed. Philadelphia: Jewish Publications Society of America, 1952. v.3.
- BAUER, Yehuda. Antisemitism as a European and World Problem. In: *PATTERNS of Prejudice*. London: The Institute of Jewish Affairs, v.27, n.1, p.15-24, 1993.
- CANTERA y BURGOS, F. *Sinagogas Españolas*. Madrid: C.S.I.C, 1984. Reimpressão da 1. ed.1955.
- CARNEIRO, M.L.T. O Discurso da Intolerância: Fontes para o Estudo do Racismo. In: *FONTES HISTÓRICAS: Abordagens e Métodos*. São Paulo: Faculdade de Ciências e Letras – UNESP. Campus de Assis. Programa de Pós-Graduação em História, 1996. p.21-32.
- COLLINS, R. *España en la Alta Edad Media (400-1000 d.C)*. Barcelona: Crítica, 1986.
- DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. Historical Research on Spanish Conversos in the last 15 years.”; MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. The Converso Problem: An Assessment. In: *HORNIK, M.P. Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year*. Op.cit. p.63-82; 317-333, respectivamente.
- DREWS, Wolfram. *Jews as Pagans? Polemical Definitions of Identity in Visigothic Spain. Early Medieval Europe*. Oxford: Blackwell Publishing, v.2, n.3. p.189-207, 2002.
- FABRE-VASSAS, Claudine. *The Singular Beast. Jews, Christians, & the Pig*. Translated by Carol Volk. New York : Columbia University Press, 1997.
- FERREIRO, Alberto.(Ed.) *The Visigoths: Studies in Culture & Society*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.
- FONTAINE, Jacques. *Culture et Spiritualité en Espagne du IV au VII siècle*. London: Variorum Reprints, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Isidoro de Sevilha: Génesis y Originalidad de la Cultura Hispánica en Tiempos de los Visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.
- GALLEGO BLANCO, Enrique. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1973. (Biblioteca de Política y Sociología).
- GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Romanismo y Germanismo: El Surgir de los Pueblos Hispánicos*. Barcelona, 1982.
- GARCIA IGLESIAS, Luis. *Los Judíos en la España Antigua*. Madrid: Cristiandad, 1978.

- \_\_\_\_\_. Motivaciones de la Política Antijudía del Reino Visigodo en el Siglo VII. In: *Actas Del Coloquio - Estructuras Sociales durante la Antigüedad*. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Oviedo, 1977.
- GARCIA MORENO, Luis A. *Los Judíos de la España Antigua: Del Primer Encuentro al Primer Repudio*. Madrid: Rialp, 1994.
- GINZBURG, Carlo. *Just One Witness*. In: FRIEDLANDER, Saul (Ed.) *Probing the Limits of Representation: Nazism and 'Final Solution'*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992. p.82-96.
- \_\_\_\_\_. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GODOY, Cristina; VILELLA, Josep. De la Fides Ghotica a la Ortodoxia Nicena: Inicio de la Teologia Política Visigoda. In: GONZÁLEZ BLANCO, D. Antonino. *Los Visigodos: Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo. Monografías Historicas sobre la Antigüedad Tardia*. In: *Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*. Murcia: Universidad de Murcia, 1986. T.III. p. 117-144.
- GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- KAYSERLING, M. *História dos Judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- KRIEGLER, Maurice. "Questão dos Cristãos-Novos e Expulsão dos Judeus: a Dupla modernidade dos Processos de Exclusão na Espanha do Século XV." In: NOVINSKY, Anita et KUPERMAN, Diane. (orgs.) *Ibéria Judaica: Roteiros de Memória*. São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996. p.33-58.
- MORIN, E. *Meus Demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Rol dos Culpados: Fontes para a História do Brasil/Séc.XVIII*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.
- \_\_\_\_\_. Um Novo Conceito de Marranismo. In: *Colóquio Internacional, 1: O Patrimônio Judaico Português (The Portuguese Jewish Heritage)*. Fundação Gulbenkian. Lisboa: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. 1996. p.31-38.
- \_\_\_\_\_. Cristãos-Novos na Construção do Brasil. In: NISKIER, Arnaldo (Coord.). *Contribuição dos Judeus ao Desenvolvimento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Universidade Gama Filho, 1998. p.37-38.
- \_\_\_\_\_. Os Regimes Totalitários e a Censura. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (Org.). *Minorias Silenciadas: História da Censura no Brasil*. São Paulo: EDUSP/ Imprensa Oficial do Estado/ Fapesp, 2002.
- NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane. (Orgs.) *Ibéria Judaica: Roteiros de Memória*. São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996.
- ORLANDIS, J. *Historia de la España Visigótica*. Madrid: Gredos, 1977.
- POLIAKOV, Leon. *A Causalidade Diabólica I: Ensaio sobre a Origem das Perseguições*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- ROTH, C. *A History of the Marranos*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960.