

A HERMENÊUTICA DA CONVERSÃO OBRIGATÓRIA E SEUS IMPACTOS IDENTITÁRIOS

Renata Rozental Sancovsky¹

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, 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 desses grupos 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, não devemos mais cair nas armadilhas do anacronismo e da generalização.

Se a construção do converso – como ser socialmente efêmero, paradoxal, indefinido e deslocado – é um fenômeno sabidamente medieval², porém são 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.

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

É importante lembrarmos que algumas crônicas do período indicam a cifra de 90.000 judeus batizados na Espanha Visigoda durante todo o século VII. Tal número de conversos, entre judaizantes, marranos e alguns cristãos fiéis, nos mostram que o problema do 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 Espanha³. Reconhecê-los, igualmente, como cripto-judeus constitui

¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Realizou estudos pós-doutorais em Arqueologia pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora Adjunta do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-Mail: <rrsancov@gmail.com>.

² Sobre as questões de ordem demográfica na Espanha Visigoda, ver: ROTH, C. *A history of the Marranos*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960, p. 07.

³ Cf. KRIEGER, Maurice. “Questão dos cristãos-novos e expulsão dos judeus: a dupla modernidade dos processos de exclusão na Espanha do século XV”. In: NOVINSKY, Anita & KUPERMAN, Diane (orgs.). *Ibéria judaica: roteiros de memória*. São Paulo: Expressão e Cultura/ EDUSP, 1996, p. 33-58.

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

Anita Novinsky 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. No caso do tema deste capítulo, estabeleceremos correlações entre o marranismo e a Idade Média Visigoda, como uma sociedade “produtora de conversos”. Esses fundamentos foram, sem dúvidas, resgatados pelo Estado espanhol no 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 de segregação religiosas desenvolvidas, diversas vezes, por autoridades formais.

É importante compreendermos 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 por tornar ainda mais complexo o mosaico de heterogeneidades sociais 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, nessa região, ao catolicismo, consumado em fins do VI século, pelo monarca Recaredo (586 d.C.), inaugura um novo momento na relação entre os judeus e os cristãos no mundo ibérico medieval. A adoção do catolicismo pelo Reino Visigodo, legitimado nas Atas do III Concílio de Toledo (589 d.C.)⁴, ocorre paralelamente à elaboração de um projeto político de unidade religiosa. Na conjunção entre os poderes monárquicos e os eclesiásticos, aliados por meio da tarefa de “regeneração” social e de “purificação” espiritual das populações hispano-visigodas, o perigo potencial representado pela presença judaica no território tende a ser dissipado.

Reproduzindo práticas, instauradas anteriormente, por dioceses ibéricas nas Ilhas Baleares (como, por exemplo: na de Menorca no século V), no ano de 616, por ordem do monarca visigodo Sisebuto, amplia-se o horizonte de intolerância religiosa e social. Pelas ordenações de Sisebuto e com o aval dos poderes eclesiásticos, os judeus visigodos foram forçados à conversão ao catolicismo. Desde então, o Judaísmo Ibérico passa a ser inserido no que a historiadora Anita Novinsky, outrora, denominou de “cultura do segredo”.

Após 616, os episódios de batismos forçados continuariam a fazer parte do cotidiano social ibérico. Os conversos – com raríssimas exceções – dificilmente seriam aceitos e recebidos integralmente como membros de um corpo social cristão. O filósofo francês, de origem aristocrata, Montesquieu (1689-1755), foi um dos primeiros pensadores europeus a refletir sobre as implicâncias históricas dos códigos visigóticos para a sociedade ocidental. Na sua obra *O Espírito das Leis*, referindo-se ao papel da ordem dominicana no processo inquisitorial ibérico tece o seguinte comentário:

⁴ VIVES, Vicens J. (ed.). *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. Vol. 1, (III e IV Concílios de Toledo). Barcelona: Instituto Enrique Florez; Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, p. 107-145 (III Concilio) e p. 186-225 (IV Concilio).

[...] Devemos ao código dos visigodos todas as máximas, todos os princípios e todas as concepções da inquisição de hoje; e os monges nada mais fizeram senão copiar, contra os judeus, as leis feitas outrora... As leis dos visigodos são pueris, [...] elas não atingem de modo algum o objetivo; cheias de retóricas e vazias de sentido, frívolas nas bases e gigantescas no estilo [...].⁵

Ao longo de todo o século VII, pela primeira vez na História da península Ibérica medieval, veremos práticas culturais e religiosas judaicas serem, declaradamente, classificadas como uma sorte de afronta ou de corrupção presentes na sociedade cristianizada. A promulgação dos primeiros decretos de conversão forçada dos judeus da península Ibérica, firmados com o aval dos poderes eclesiásticos visigodos, inaugura então um dos mais sérios momentos da questão judaica na região.

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 a proliferação de decretos eclesiásticos para impor obstáculos legais às práticas econômicas dos batizados das *aljamas*, bairros judeus ibéricos.

O III, IV e VI Concílios de Toledo (589, 633 e 636) denunciam, por exemplo, a existência de relações de poder entre os senhores judeus e os escravos domésticos cristãos. Os últimos, eram, geralmente, convertidos por seus senhores ao Judaísmo. Na visão do episcopado visigodo, a gravidade do proselitismo judaico, em sociedade, concretizava-se pelo ato da circuncisão do escravo, marca perene do compromisso espiritual e físico com o Deus de Israel⁶. Impunham-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 com suas 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. Da mesma forma como veríamos, nove séculos mais tarde, com a política segregacionista em relação aos conversos no Brasil do século XVI, a preocupação das autoridades visigodas, do século VII, com a infidelidade dos conversos traduziu-se em uma série de leis e de cânones.

Nas visões da monarquia e da Igreja de Toledo, os “novos cristãos” passaram a representar perigosos veículos de infidelidade, gerando uma desconfiança tão forte, a qual foi refletida pelas duras legislações civil e canônica promulgadas contra

⁵ MONTESQUIEU. *De l'Esprit des Lois* – Quatrième partie, Livre XVIII: des Lois, dans les rapports qu'elles ont avec le nombre des habitants. Genève: Barrillot et Fils, 1750, c. 1. Tradução livre. POLIAKOV, Leon. *De Maomé aos marranos: história do anti-semitismo II*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 14.

⁶ III Concílio de Toledo, cânone XIV. In: VIVES, *Concílios visigóticos...*, vol. 1, p. 129.

eles durante todo o século VII. Nos códices, os conversos eram vistos como pessoas permanentemente acometidas por uma infidelidade potencial. Infidelidade que se traduziria na judaização, ou seja, no retorno às suas antigas práticas religiosas.

Esse comportamento político perante os conversos agravava ainda mais o universo das relações sociais com as comunidades cristãs de origem. Na realidade, percebemos que o governo visigodo jamais demonstrou inclinação ou desejo de integrar ou de aproximá-los à sociedade. Ao contrário, a rejeição e a intolerância para com esses indivíduos eram imediatas. Além disso, aumentavam proporcionalmente ao crescimento do número de batismos coletivos, realizados pelas dezenas de dioceses do território ibérico.

Entre os segmentos populares visigodos, havia, igualmente, a rejeição social: a presença de judeus convertidos, infiltrados em seus cotidianos, era um desafio e uma ofensa aos modos de vida originariamente cristãos⁷. A partir de então, recairia sobre os novos conversos ao catolicismo todo o peso da antiga intolerância visigoda à cultura judaica.

Um cânone do IV Concílio de Toledo, por exemplo, estabelece a obrigatoriedade de que as crianças judias, ao atingirem a faixa etária de sete anos⁸, fossem afastadas de suas famílias, encaminhando-nas à educação prioritariamente, cristã⁹. 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 ideia da relevância da política visigoda sobre os conversos do século VII, é necessário lembrarmos que o mesmo decreto, responsável por separar pais e filhos na Idade Média, voltou a atingir descendentes de cristãos-novos em Portugal no século XVII. Conforme já demonstrou Meyer Kayserling¹⁰, a chamada “Lei do Extermínio”, promulgada por D. Pedro de Portugal, em 1683, exigia que os indivíduos, legalmente acusados de exercer 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, bem como a de toda sua comunidade.

Entre os dias 1º de dezembro de 637 e 9 de janeiro de 638, 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 Concílio¹¹.

⁷ ORLANDIS, Jose. “Hacia una mejor comprensión de la cuestión judía en la España del siglo VII”. In: _____. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardia*. Zaragoza: IBERCAJA, 1984, p. 123-142.

⁸ A faixa etária de sete anos é determinada, *a posteriori*, pelo XVII Concílio de Toledo, em 694, no cânone VIII. Cf. VIVES, *Concilios visigóticos...*, vol. 2, p. 584-586.

⁹ IV Concílio de Toledo, cânone LX. In: VIVES, Vicens J. (ed.). *Concilios visigóticos...*, vol. 1, p. 212.

¹⁰ KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira, 1971.

¹¹ Cf. BILBAO, Fernando Suárez. *El fuero judiego en la España cristiana: las fuentes jurídicas (siglos V-XV)*. Madri: Dykinson, 2000, p. 50.

Prosternados diante dos poderes oficiais visigodos, os conversos foram submetidos a uma espécie de inquérito, que apuraria os atos ilícitos e os crimes cometidos contra a fé cristã. O historiador Fernando Suárez Bilbao, citando os trabalhos de J. L. Lacave, afirma que o Concílio, presidido por Braulio de Zaragoza, assumiu uma explícita configuração de tribunal ou assembleia judicial¹². Nesse sentido, sustentamos que o Concílio relegou a um segundo plano as funções e tarefas responsáveis por justificar 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 da península Ibérica, para o julgamento e a condenação preestabelecida de conversos de origem judaica; como um referendo à condição inquestionável de criminalidade a qual eram, imediatamente, sentenciados. Eles foram forçados à leitura pública de um documento, através do qual assumiam como verdadeiras todas as acusações de judaização que lhes impuseram, 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, anteriormente 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. A ansiedade de Braulio de Zaragoza tinha, de fato, fundamento. Com a morte de Gregório I (604), as trocas entre Roma e o mundo ibérico tornaram-se, cada vez mais escassas e, por diversas vezes, mesclaram-se às crescentes disputas por hegemonia política e religiosa no mediterrâneo ocidental.

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

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 Braulio de Zaragoza, entre as inúmeras reverências que faz à figura do Pontífice, reserva-se o direito de lembrá-lo que os vínculos entre as duas Igrejas seriam quase viscerais. Nas palavras inaugurais de sua longa resposta, demonstra, propositalmente, que os rumos de sua “Cristandade” estariam ligados aos de Roma, uma vez que todos os títulos episcopais hispânicos haviam sido referendados pelo Pontífice. “Todos os bispos pela Espanha foram constituídos

¹² Cf. LACAVE, J. L. “La legislación antijudía de los visigodos”. In: *Simposio Toledo Judaico*. Toledo: s.r., 1973, p. 31, *apud* BILBAO, *El fuero judiego*...

pelo senhor reverendíssimo e honorável pelos méritos da glória apostólica, Papa Honório”¹³.

Para Braulio de Zaragoza, se a Igreja visigoda desvirtuava-se dos princípios papais, a responsabilidade também recairia sobre Roma. O mesmo argumento foi usado por ele para esclarecer Honório sobre as suas excelentes intenções no que tangia à chamada “salvação dos espíritos desesperados”. O bispo de Zaragoza assume a tarefa de demover o Papado das concepções e das fortes insinuações de incompetência e de incredulidade que pairavam sobre o Cristianismo episcopal ibérico. Apresenta-se em nome “[...] dos bispos de toda a Espanha e da Gália Narbonense”¹⁴ 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.*¹⁵

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 imputadas à Igreja visigoda. A região da Gália Narbonense ficara, internamente conhecida no reino, como núcleo de instabilidades políticas, cultivando uma aristocracia descontente, bem como um campo fértil para ímpetus conspiratórios.

As elites narbonenses, em função do distanciamento em relação a Toledo, teriam feito uso dos episódios de conversão aos judeus para demonstrar a sua autonomia decisória. Por diversas vezes, na literatura episcopal visigoda, o Nordeste da península Ibérica foi apontado como principal berço das judaizações e das contendas sobre supostos acordos de patronato acerca das *aljamas* locais. Uma permissividade proposital era vista, na região, como afronta ao centralismo toledano. Nesse ponto, os judeus batizados poderiam usufruir uma grande margem de atuação social e 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 a permissividade da Gália Narbonense aos judeus batizados e aos seus descendentes, referindo-se à região como “prostíbulo de judeus blasfemos”¹⁶.

¹³ “Domino Reverendissimo et Apostolicae Gloriam Meritis Honorando Papae Honorio Universi Episcopi per Hispaniam Constituti. [...]” Epistola XXI. Eiusdem Braulionis Nomine Concilii Vi Toletani Scripta Ad Honorium I. Epistola XXI em nome do mesmo Braulio do Concílio VI de Toledo escrita a Honório I. “Patrologia Latina”. *Opera Omnia S. Isidori*, vol. 83, § V.

¹⁴ “Patrologia Latina”, vol. 83, § V.

¹⁵ “Patrologia Latina”, vol. 83, § V.

¹⁶ “Anno Domini DCXC. Sancti Juliani Toletani Episcopi Historia Rebellionis Pauli Adversus Wambam

Entre as diversas alternativas encontradas pelos conversos para garantir as 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.¹⁷

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 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 cristão¹⁸. 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

Gothorum Regem”. Cf. MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologiae. Cursus completus* (serie latina). Paris: Garnier, 1844-1864, vol. 96, § V.

¹⁷ MORENO, Luis A. Garcia. *Los judíos en la España Antigua: del primer encuentro al primer repudio*. Madri: Rialp, 1994, p. 134-135.

¹⁸ BARON, Salo W.. *Social and religious history of Jews*. vol. 13: Late Middle Ages and era of European expansion. Nova York: Columbia University Press, 1979, p. 40.

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-lhes a entrada pelo estreito de Gibraltar em 711.

A expressão “teoria do malefício” foi usada por Leon Poliakov¹⁹ 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 muitas monarquias europeias, sendo alvos comuns na atribuição dos males vivenciados pelas sociedades. Não obstante, as ameaças internas, os “ouvidos falsos” mencionados pelo bispo, teriam levado Honório I a deturpar qualitativamente o Reino Visigodo.

Nesse momento, Braulio de Zaragoza coloca-se em um patamar de relativa superioridade ao Papa, afirmando seu engano e mostrando que seria mais fácil crer na perversidade do que na razão. Assim como os temores conspiratórios, todos os boatos transformados em acusações, teriam uma espécie de “causalidade diabólica”. Para esse bispo, exatamente por essa razão, quando escolheu crer nas palavras semeadas pelo “mal”, o Pontífice mostrara a sua total falibilidade.

Ao defender seu Reino da judaização, Braulio de Zaragoza 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. Além disso, 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.*²⁰

Para ele, o mal estaria instalado em toda a parte. Caberia às igrejas erigirem formas de sentenciar e punir a malignidade dos conversos e romper com as intenções dos perversos, adjetivados na carta como “inimigos da cruz de Cristo, e os demônios do Anti-Cristo”²¹.

Para aqueles que ainda insistiam em não acatar as políticas toledanas de vigilância e de punição dos batizados, neste momento, a carta adota uma argumentação mais rígida. Sustentou, para demonstrar ao Papa, que o Concílio Toledano, ora presidido pelo mesmo Braulio de Zaragoza, teria condições de criar instrumentos

¹⁹ POLIAKOV, Leon. *A causalidade diabólica I: ensaio sobre a origem das perseguições*. São Paulo: Perspectiva, 1991. Historiadores, como, por exemplo: Carlo Ginzburg e Raoul Girardet também se preocuparam em apontar os desdobramentos sociais e políticos dos mitos conspiratórios construídos contra os judeus na Idade Média e na Modernidade.

²⁰ Epistola XXI. Ejusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta Ad Honorium I. “Patrologia Latina”, vol. 83. Tradução livre.

²¹ “[...] inimicos crucis Christi ac daemonicolas antichristi [...]”. “Patrologia Latina”, vol. 83.

ainda mais severos do que a própria Sé romana, no que tangiam à repressão e ao controle sobre os conversos. E acrescenta que todos os envolvidos em crimes de judaização fossem submetidos à irrevogabilidade das penas e que “em nenhuma outra parte” haviam sido aplicadas, apresentando uma espécie de “pioneirismo” de sua igreja, face às “permissividades” por ele constatadas em Roma.

Com esta carta, Braulio de Zaragoza enuncia um projeto político e 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 [...]”²².

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 execução²³.

É possível considerarmos 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 por meio das considerações do teórico Georges Balandier²⁴. Para ele, o poder eterniza-se a partir do momento em que alcança um grau de representatividade e de publicização, que escapam às obviedades dos recursos imediatos da força ou da violência sob ponto de vista físico²⁵.

Isto significa que todo poder precisa produzir imagens, eventos e representações do que considera obrigatório ser vivenciado pela sociedade. Necessita de espaços onde possa exercer a sua teatralização, construindo ilusões aos olhos daqueles que subjuga, perpetuando o próprio domínio. A sacralização das hierarquias, para Georges Balandier, constitui em um 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,

²² “[...] Quippe locis opportunis, et censuram propter transgressores edidimus, et debitum praedicationis officium non tacuimus; [...]”. *Apud* COLOMÉ, Fidel Fita y (ed.). *Suplementos al Concilio Nacional Toledano*. Madri: Impr. de D. Antonio Perez Dubrull, 1881, p. 43-49. Tradução Livre.

²³ FERNANDO III. *Fuero Juzgo*. En latin y castellano: cotejado con los mas antiguos y preciosos. Editado por la Real Academia Española. Madrid: Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1815, p. 175, notas para o Título II, p. 183-184. Dessa coletânea de fontes, cf. *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.; De la constitution que enviaron los Judíos al rey. FERNANDO III, *Fuero Juzgo*, p. 425.

²⁴ BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: Editora da UnB, 1982.

²⁵ BALANDIER, *O poder em cena*.

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. 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.²⁶

Consideramos que as ilusões decorrentes das cenas políticas vivenciadas e protagonizadas pelos conversos produziram efeitos morais e emocionais semelhantes aos efeitos ilusórios do teatro. Portanto, criou 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 os outros que dele são desprovidos.

Interessante verificarmos, entretanto, que a retórica teatral do *placitum*, ao mesmo tempo em que demarca as hierarquias e reafirma a universalidade da hierarquia sagrada, promove ambiguidades.

Por inversão, o *placitum iudaeorum* não apenas demonstra como os poderes devem ser exercidos na sociedade visigoda, mas revela, contra a sua própria vontade, os perfis dos “autores da crise”, o *locus* do malefício e a 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”²⁷, 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,

²⁶ BALANDIER, *O poder em cena*, p. 10.

²⁷ BALANDIER, *O poder em cena*, p. 17.

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.²⁸

Como ambiguidade 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 suas leituras.

Primeiramente, convém destacarmos a forte oposição descrita entre o legado da Patrística Clássica e o Judaísmo Rabínico das *aljamias*. Contendo fortes traços do legado agostiniano, no que concerne à condição errante e à 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 os judeus e o verdadeiro Israel (*Verus Israel*) consubstanciado no Cristianismo e no seus seguidores.

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

²⁸ BALANDIER, *O poder em cena*, p. 44-45.

No documento de Chintila, chamam-nos a 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. Assim, mostravam-se “espontaneamente” dispostos a retornarem ao “caminho da salvação”, devendo antes declararem 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, de expiação, de punição e, em última instância, de “regeneração dos espíritos”.

Declararam sua crença em um Deus único, onipotente e tripartido – “três pessoas em uma substância”, diziam – cujas mensagens teriam sido transmitidas a Abraão e aos demais patriarcas. Entretanto, os batizados assumiam os seus legados carnis, 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 [...]”³⁰.

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. [...]”³¹.

Outro importante aspecto do juramento de Chintila diz respeito às relações socioculturais entre os judeus e os cristãos. Ainda que tenha sido matéria incansável nos debates conciliares e civis, o *placitum* volta a exigir um total isolamento entre os conversos e os judeus remanescentes, “[...] prometemos que no tendremos sociedad alguna con los hebreos que no han sido bautizados [...]”³².

Desta forma, não apenas as práticas judaicas seriam execradas como item de confissão, mas os seus lugares de culto (sinagoga) e as Escrituras lá encontradas:

[...] En cuanto a todas las Escrituras que existen en

²⁹ NOVINSKY, Anita. “Um novo conceito de marranismo: o patrimônio judaico português”. I Colóquio Internacional “O Patrimônio Judaico Português”. *Anais*. Lisboa: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, 1996, p. 36.

³⁰ *Apud* COLOMÉ, *Suplementos al Concilio...*, p. 43-49.

³¹ *Apud* COLOMÉ, *Suplementos al Concilio...*, p. 43-49.

³² *Apud* COLOMÉ, *Suplementos al Concilio...*, p. 43-49.

*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.*³³

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 a 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 para os 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”³⁴.

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 os enaltecimentos e as 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.

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, esse bispo, determinando não apenas o universo de ideias 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 *Deuteris* e *Apocryphas*.

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

³³ *Apud* COLOMÉ, *Suplementos al Concilio...*, p. 43-49.

³⁴ *Apud* COLOMÉ, *Suplementos al Concilio...*, p. 43-49.

alimentares da religião judaica, a ponto de saber exatamente quais animais seriam aptos ou não, segundo os judeus, para o consumo. Ao ingerirem tal carne, os conversos estariam, na visão das autoridades cristãs, mostrando o 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.

Devido ao processo descrito anteriormente, foi atribuído, 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* (do hebraico, “Todas as Promessa/ Juramentos”). Abaixo, encontramos a sua tradução integral.

[...] 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 (não haveria um de?) 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.³⁵

Para o Cristianismo no Reino Visigodo, pensado por intelectuais da Igreja como Isidoro de Sevilha, Braulio 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 que era realizada, a conversão mergulhava suas vítimas no terreno arenoso da duplicidade de comportamentos.

Como podemos observar, a situação das vítimas de batismo forçado demarca fortes contradições. Se, efetivamente, convertidos, a sua condição marginal,

³⁵ Cf. MACHZOR de Yom Kippur. Comentário e notas de Henrique Lusim. São Paulo: Biblos, 1982, p. 94a-95a. Henrique Lusim 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, onde centenas de milhares de judeus foram forçados a abandonar [sic] sua fé e [sic] 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 [...]”. MACHZOR..., p. 94a-95a.

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 a esses “protagonistas anônimos”. Isso reflete, sem dúvida, as reais dimensões de interação e a disposição das elites visigodas, principalmente toledana, em efetivamente aceitá-los como *membra christi*.

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-nos um interessante e aparentemente comum artifício de dissimulação. Contando com o auxílio de vizinhos ou de amigos cristãos, os judeus (já batizados) substituíam os seus filhos legítimos, no momento dos sacramentos, por crianças provenientes de famílias cristãs. Entendendo a legitimidade da conversão forçada dos judeus ao Cristianismo, o Concílio defende o cumprimento das prescrições monárquicas, ou seja, a obediência a sua autoridade.

Dada a peculiaridade em relação aos judeus que, espontaneamente, se aproximavam da fé, o Concílio relembra as atitudes dos antigos Padres da Igreja, recomendando uma cautela ainda maior a ser dispensada no trato com eles. Logo, o Concílio condenava, veementemente, a prática da dissimulação e da corrupção das famílias cristãs, coniventes 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 sacrossanta (segundo o novo acordo ortográfico) 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!³⁶

³⁶ III Concílio de Sevilha, cânone X. In: RODRÍGUEZ, F. (ed.). *La colección canónica Hispana V*:

A marginalidade do converso, a sua culpabilidade, e o seu indissociável marranismo demonstravam antes a insolubilidade da questão judaica. Inaugurando uma tendência de exclusão, que seria reapropriada pelo Estado português, no século XV, a conversão forçada faria dos batizados visigodos membros sociais execráveis, cujas infâmias, então renovadas, os assemelhavam aos heréticos³⁷.

Desse universo de ideias e de 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 de êxito das políticas de conversão obrigatória.

Nesse sentido, é curioso percebermos que Isidoro de Sevilha, logo no início de seu tratado, 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.*³⁸

Assim, na trágica convivência judaico-cristã, na península Ibérica visigoda, e na arbitrariedade das conversões, 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 ainda localizar uma série de representações criptojudaicis mantidas pelas *aljamas*. Conforme encontramos registros nos códigos civis³⁹ e nos concílios de Toledo do século VII, as comunidades judaicas visigodas forjaram estratégias e mecanismos

concilios hispanos (segunda parte). Madri: CSIC, 1992, p. 482-483.

³⁷ Corroborando as constatações de Anita Novinsky, lembramos que o Liber XII da *Lex Visigothorum*, em seu Título II, reitera o mesmo tratamento a ser dispensado aos assuntos judaicos e heréticos, além de tratar dos 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”. FERNANDO III, *Fuero Juzgo*, p. 175, notas para o Título II.

³⁸ “De Fide Catholica Ex Veteri Et Novo Testamento Contra Judaeos Ad Florentinam Sororem Suam”. In: “Patrologia Latina”, vol. 83.

³⁹ ZEUMER, K. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica: Leges Nationum Germanicarum*: Edidit Societas Aperiendis Fontibus (Rerum Germanicarum Medii Aevi). Hannoverae/ 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. 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. In: FERNANDO III, *Fuero Juzgo*, p. 174-204.

de preservação de sua religião proibida, resistindo a um século de intolerância.

É interessante verificarmos que os principais bairros judeus visigodos como os de Toledo e de 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, os judeus batizados, do Reino Visigodo, são acusados de manter práticas de leituras consideradas subversivas, ou degradantes aos olhos das autoridades episcopais. Da literatura rabínica, especificamente a *Mishnah* e o *Talmud*, são, então, condenados e proibidos pela monarquia e pelo episcopado.

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

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. Portanto, o marranismo pode ser encontrado em quaisquer momentos históricos nos quais os judeus ou suas comunidades tenham visto suas antigas condições sociais e culturais rompidas, colocando seus sentimentos de pertencimento em xeque.

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



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. 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 desses grupos em épocas anteriores aos séculos XIV e XVI. Se a construção do converso – como ser socialmente efêmero, paradoxal, indefinido e deslocado – é um fenômeno sabidamente medieval, porém são 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.

Palavras Chave: Espanha; Cristãos Novos; Idade Média.

ABSTRACT

The Social History of Spanish converts was extensively studied by the most important Hispanists historians due to the establishment of the Holy Inquisition Tribunals. It's 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”. However, it is curious to verify that most historians make very few references to the tragic existence of the so-called “new Christians”, or “baptized Jews” prior to the 14th and 16th centuries. 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 VIIth century A.D. Visigothic Kingdom; where the Marran problem effectively appeared in the Mediterranean History.

Keywords: Spain; “New Christians”; Middle Ages.

Artigo recebido em 06 abr. 2014.

Aprovado em 15 mai. 2014.