

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TESE

(des)conexões judaico-cristãs

*A produção patrística Adversus Iudaeos do bispo Isidoro de Sevilha:
Influxos do seu antissemitismo na postura de Bráulio de Saragoça e
no IV Concílio de Toledo, Reino Visigodo, Século VII*

Cristiane Vargas Guimarães

Seropédica
2020



Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação em História

(des)conexões judaico-cristãs

*A produção patrística **Adversus Iudaeos** do bispo Isidoro de Sevilha:
Influxos do seu antissemitismo na postura de Bráulio de Saragoça e
no IV Concílio de Toledo, Reino Visigodo, Século VII*

Cristiane Vargas Guimarães

Sob a orientação do professor
Dr. José D'Assunção Barros

Tese submetida ao Programa de Pós- Graduação em História
como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutora em
História**. Área de Concentração: Relações de poder e cultura.
Linha de Pesquisa: Relações de poder, linguagens e história
intelectual.

Seropédica
Dezembro de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Biblioteca
Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Guimarães, Cristiane Vargas, 10/10/1986-

G943((des) conexões judaico-cristãs - A produção
patrística Adversus Iudaeos do bispo Isidoro de
Sevilha: Influxos do seu antissemitismo na postura de
Bráulio de Saragoça e no IV Concílio de Toledo, Reino
Visigodo, Século VII / Cristiane Vargas Guimarães. -
Rio de Janeiro, 2020.

160 f.

Orientador: José Costa D'Assunção Barros.

Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, PPHR/História, 2020.

1. Judaísmo. 2. Isidoro de Sevilha. 3. Bráulio de
Saragoça. 4. Antissemitismo. 5. Reino Visigodo. I.
Barro, José Costa D'Assunção, 22/09/1957-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
PPHR/História III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 581/2020 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.069602/2020-66

Seropédica-RJ, 22 de dezembro de 2020.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

ANEXO À DELIBERAÇÃO Nº 001, DE 30 DE JUNHO DE 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CRISTIANE VARGAS GUIMARÃES

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora, no Programa de Pós Graduação em HISTÓRIA, Área de Concentração em RELAÇÕES DE PODER E CULTURA

TESE APROVADA EM 18 de dezembro de 2020

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Professor doutor JOSÉ COSTA D'ASSUNÇÃO BARROS (ORIENTADOR)- presidente e orientador - UFRRJ

Professor doutor ANDERSON DE ARAÚJO MARTINS ESTEVES - UFRJ

Professora doutora DANIELI MACHADO BEZERRA - OUTRO

Professora doutora PAULA ANDREA PRATA FERREIRA - OUTRO

Professor doutor ÁLVARO ALFREDO BRAGANÇA JUNIOR - UFRJ

Documento não acessível publicamente

(Assinado digitalmente em 22/12/2020 19:36)
JOSE COSTA D ASSUNCAO BARROS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHIM (12.28.01.00.00.88)
Matricula: 1168132

(Assinado digitalmente em 03/01/2021 11:59)
ANDERSON DE ARAUJO MARTINS ESTEVES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 035.893.007-36

(Assinado digitalmente em 23/12/2020 11:22)
PAULA ANDRÉA PRATA FERREIRA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 002.200.877-25

(Assinado digitalmente em 23/12/2020 00:20)
DANIELI MACHADO BEZERRA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 031.100.854-29

(Assinado digitalmente em 22/12/2020 19:43)
ÁLVARO ALFREDO BRAGANÇA JÚNIOR
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 827.761.307-59

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: 581, ano: 2020, tipo: TERMO, data de emissão: 22/12/2020 e o código de verificação: 0790e654cc

Este trabalho é dedicado especialmente àquele que nunca mediu esforços para que eu tivesse não só um bom currículo, mas que também nunca me faltasse pureza de coração. Ao meu vô Vargas (in memoriam).

“A história humana não se desenvolve no campo das ideias, mas sim no mundo sublunar em que os indivíduos, de modo irreversível, nascem, infligem sofrimentos ou são a eles submetidos, e morrem.”

Carlo Ginzburg

“[...] não há maneira de eliminar totalmente os impulsos agressivos do homem; pode-se tentar desviá-los num grau tal que não necessitem encontrar expressão na guerra.”

Sigmund Freud

Agradecimentos

Quando, em nosso ofício, analisamos realidades nas quais os nossos sujeitos históricos têm a sua humanidade negada, é quase impossível fazer com que essas instâncias não nos afetem. Talvez aí esteja a mola propulsora desta pesquisa: a angústia. A angústia de tentar trazer à baila algo silenciado pela academia.

Primeiramente, gostaria de agradecer ao corpo da Pós-Graduação em História da UFRRJ pela extrema cordialidade e sensibilidade para que este trabalho pudesse ser findado depois de tantos percalços. Sempre me senti muito acolhida e isso foi extremamente necessário para se ter paz para escrever.

Agradeço aos que passaram pela minha vida e não ficaram, aprendi muito, pois cada um deixa sua marca, às vezes uma cicatriz que chega a doer, mas a pulsão de vida prevaleceu, apesar de a pulsão *tanatos* sempre se fazer presente. É a dualidade freudiana! Precisamos buscar o equilíbrio e, para isso, contei com pessoas muito especiais. Vamos a elas.

Ao meu orientador José D'Assunção Barros toda a minha retórica se torna pequena para agradecer tanto conhecimento compartilhado e tantas palavras de incentivo para que eu nunca desistisse. Eu não desisti e obrigada por não desistir de mim. O senhor me é fonte inesgotável de inspiração.

À minha terapeuta Roseny Cardoso, obrigada por se colocar 24h para caso eu tivesse alguma crise de ansiedade ou apenas quisesse compartilhar uma nova reflexão. Acho que crescemos juntas nesse processo. Obrigada por aquele abraço desprezencioso me dado no corredor da minha reumatologista há 3 anos. Mudou a minha vida.

Ao meu psiquiatra Dr. João Henrique, agradeço por me mostrar que fragilidade emocional e desequilíbrio emocional fazem parte da vida humana e está tudo bem fazer acompanhamento médico. O importante é ter uma vida saudável e tirar a psiquiatria do limbo, da marginalização.

À minha reumatologista Dra Ana Cristina, obrigada por me acompanhar nessa jornada que é viver com 4 doenças autoimunes. Obrigada por todo carinho em cada consulta e todo acompanhamento virtual.

À minha irmã Vargas separada na maternidade chamada Juliana! Quantas horas me aguentou ao telefone e me ouviu chorar de desespero. Sim. Pesquisadores se desesperam, só não demonstram. Mas para ela, não existe máscara. Existe a Ane Vargas, ou só a Vargas. Isso basta. Nossa relação está para além do mesmo sobrenome, apesar de a gente amá-lo e enfatizá-lo.

Ao meu querido Carlos Eduardo, companheiro desde o pré-vestibular, rendo homenagem por sempre ter uma palavra de conforto (da maneira dele) e por sempre estar a postos para me socorrer a qualquer momento e em qualquer instância.

Ao meu irmão Leandro, agradeço a sua praticidade em resolver problemas. Enquanto eu estou fazendo tempestade em copo d'água, ele já solucionou todos. É o jeito dele de me dizer “vai ficar tudo bem”.

Ao meu pai de santo, Rodrigo ty Odé, agradeço por cada colo, cada bronca, cada afago, cada risada. O senhor tem uma responsabilidade muito grande, mas o senhor nasceu para isso: para cuidar da gente e dos orixás. Que minha mãe Osun possa sempre encantar seus caminhos.

Agradeço aos meus alunos do Colégio Pedro II que foram tão generosos comigo. Como recebi amor. Com certeza aprendi mais do que ensinei. Fernanda (minha Sis), Letícia Vitória e Amanda, obrigada por colorirem o meu dia e compartilharem vida comigo. Foi o que sempre falei para vocês: problema não escolhe idade, classe social, estação do ano. Todo mundo tem. Nós precisamos é nos ajudar para tudo ficar mais leve. Agradeço terem me colocado no lugar da escuta e da confiança. Vocês foram e são grandes incentivos para mim.

À minha esposa Carolina, agradeço sempre ter escolhido ficar. Agradeço entender as horas que precisei passar isolada no escritório. Obrigada, por nesse ano tão atípico, você tentar me proteger de tudo e de todos, mas infelizmente todos nós estamos suscetíveis a dores. É inerente ao ser humano sofrer. Mas a sua capacidade de empatia foi extraordinária. Durante esses anos de doutorado, 3 passamos juntas. E você sempre escolhe estar ao meu lado *no matter what. And nothing else matters*. Obrigada por ser meu trevo de quatro folhas, por ser minha conversa rara e boa.

Contudo, de nada adiantaria ter cruzado com essas pessoas que mencionei, se eu não tivesse tido em casa uma relação dialógica, fazendo a palavra assumir o elo de nosso amor. Se hoje sigo os passos de meus pais Marco (*in memoriam*) e Rosana (*in memoriam*) no magistério, é porque me ensinaram a amar o saber e a ser recompensada só de ver um aluno sorrir ao nos abraçar. Obrigada por cada bilhetinho deixado na mesa da cozinha antes de irem para o trabalho para que eu acordasse e sentisse vocês perto. Eu os tenho sempre comigo. No papel, na mente, no coração.

Agradeço ao professor Álvaro Bragança pelas inúmeras considerações trazidas à baila no Exame de Qualificação, por todo cuidado com a minha saúde e por fazer parte desse rito de passagem que é um momento tão especial.

Ao Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves, agradeço ter aceitado o convite para essa banca. Só nós sabemos o caminho que percorremos na Faculdade de Letras da UFRJ desde 2009 e você nunca me deixou esmorecer. “Quejandos são os caminhos do destino”, disse-me você uma vez.

À Profa. Dra. Danieli Machado, agradeço a participação e a sensibilidade com que tratou toda a situação. 2020 está sendo um ano tão atípico e sua empatia foi essencial para que esse trabalho fosse concluído.

À professora Paula Prata, agradeço por todas as conversas e ensinamentos sobre ter compaixão e não carregar mágoas. Obrigada por fazer parte desta banca.

À FAPERJ, agradeço o fomento à pesquisa nos meus primeiros anos. Foi essencial para uma tranquilidade emocional.

Last but not least, esse agradecimento vai pra uma pessoa que me acompanhava através de suas personagens, que me fazia chorar, que me fazia sorrir, que me fazia amar, me fazia me sentir amada na minha solidão do escritório. Com o seu livro *Para Sempre Alice*, a autora norte-americana Lisa Genova ganhou o meu coração e passou a ter seu cantinho especial. *Still Alice* estava comigo em todos os momentos. Era olhar aquela borboleta na capa e meu coração se encher se esperança. Sempre tive medo de conhecer autor, mas o jeito que a Lisa escreve é como se ela fizesse parte da minha família. E, em 2019, eu tive a chance de conhecê-la quando veio à Bienal do Livro do Rio de Janeiro. Ela assinou os meus 17 livros e me deu um abraço apertado cuja emoção posso sentir até hoje.

Lisa, um dia posso esquecer-me do abraço, mas não irei me esquecer do que você me fez sentir.

Obrigada por toda a doçura nas redes sociais. Você é luz que ilumina nossos caminhos.

“You are more than what you can remember”

(Foi o que ela me escreveu em uma das versões de *Still Alice*)

For Lisa

Last but not least, this acknowledgement goes to a person who was my partner through her books, her characters, who made me cry (a lot), who made me laugh, who made me love, who made me feel loved in my loneliness at the home office. PhD is a lonely work. With her

book *Still Alice*, the north-american author Lisa Genova scored my heart and our story begins.

Still Alice was with me in every moment of my life. I needed to see that blue butterfly on the cover to feel hope again. I confess: I've always had afraid to meet an author because we romanticize the relationship between us. It's a novel you're reading. That's common. But with Lisa was different: she became part of my tiny family.

And in the last year, Lisa came to the Bienal do Livro. I couldn't resist. I was there. Me and my 17 copies. She signed every single one with so much love in her eyes and gave me a tight hug.

Lisa, maybe someday I'll forget the hug, but I won't forget what you made me feel.

You are light! Spread your light and your love around the world. You deserve the best.

Thank you for all kindness in social media.

May we meet again.

Xoxo

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

(des)conexões judaico-cristãs

A produção patrística Adversus Iudaeos do bispo Isidoro de Sevilha: Influxos do seu antissemitismo na postura de Bráulio de Saragoça e no IV Concílio de Toledo (633), Reino Visigodo, Século VII

Essa tese objetiva analisar as produções do bispo Isidoro de Sevilha e seus influxos na postura de seu discípulo Bráulio de Saragoça contra a comunidade judaica do Reino Visigodo, século VII. Tendo presidido o IV Concílio de Toledo (633), também analisaremos a influência da narrativa Adversus Iudaeos isidoriana nas máximas conciliares. Além dessa pesquisa, buscamos um revisionismo no que tange ao aparato teórico para a leitura dessa realidade histórica peculiar que são as (des)conexões judaico-cristãs valendo-nos do conceito de antissemitismo. Sendo assim, teremos fomento para examinar como foi erigido discursivamente o Judaísmo Imaginário no qual forjara-se um judeu que não existia objetivando, através de símiles, metáforas, jogos de palavras, que toda uma comunidade e suas crenças fossem rechaçadas.

Palavras-chave: Judaísmo – Isidoro de Sevilha – Bráulio de Saragoça – Antissemitismo – Reino Visigodo

Jewish-Christian (dis) connections

Patristic literature Adversus Iudaeos by Bishop Isidore of Seville: Influences of his antisemitism on the posture of Braulio de Zaragoza and the IV Council of Toledo (633), Visigoth Kingdom, 7th Century

This thesis aims to analyze the productions of Bishop Isidore of Seville and his influence on the posture of his disciple Braulio of Zaragoza against the Jewish community of the Visigoth Kingdom, 7th century. Having presided over the IV Council of Toledo (633), we will also analyze the influence of the Isidorian *Adversus Iudaeos* narrative on council maxims. In addition to this research, we look for a revisionism with regard to the theoretical apparatus for reading this peculiar historical reality, which are the Jewish-Christian (dis) connections, using the concept of antisemitism. Thus, we will have a support to examine how Imaginary Judaism was discursively erected in which a Jew was forged, aiming, through similes, metaphors, word games, that an entire community and their beliefs should be rejected.

Keywords: Judaism – Isidore of Seville – Braulio of Saragoza – Antisemitism – Visigoth Kingdom

SUMÁRIO

Introdução	p. 14
I – A união <i>regnum et ecclesia</i> no Reino Visigodo de Toledo	p. 21
1. A conversão visigoda ao catolicismo e o desenvolvimento dos mecanismos de perseguição aos judeus e conversos de origem judaica	p. 21
1.1 Problematizando: conversão ou cristianização do reino visigodo?	p. 24
1.2 Judeus e conversos no reino visigodo de Toledo: a perseguição civil na primeira metade do século VII	p. 34
2. O projeto de formação de uma monarquia teocrática	p.41
2.1 “Todo o poder vem de Deus”	p. 41
2.2 O cânone LXXV do IV Concílio de Toledo: para que não se peque contra os reis.....	p. 54
II – Reflexões teóricas acerca dos conceitos de antijudaísmo e antissemitismo	p. 57
1. Os conceitos como chave de leitura durante a análise das fontes.....	p.57
1.1 A liberdade teórica	p. 60
1.2. A função da escrita para a perpetuação da mensagem veiculada	p. 68
1.2 O conceito de intolerância	p. 70
2. Característica do gênero polêmico <i>Adversus Iudaeos</i>	p. 71
3. Antijudaísmo e antissemitismo: um debate epistemológico.....	p. 77
4. O legado dos bispos Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça	p.84
4.1. Isidoro de Sevilha (562-651): aspectos da vida pessoal	p. 84
4.2. Bráulio de Saragoça (590-651): aspectos da vida pessoal e atuação no episcopado ...	p. 89
4.2.1 A atuação do bispo Bráulio de Saragoça: o fomento do discurso antissemita no Reino Visigodo de Toledo	p. 94
III – O legado <i>Adversus Iudaeos</i> dos bispos Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça	p. 101
1. A construção imaginária e discursiva do outro	p. 101
1.1 O judeu como o <i>estranho</i> : marginalização e estigmatização no tratado <i>De fide catholica</i> , de Isidoro de Sevilha	p. 102
1.2 <i>Sententiae</i> : (des)conexões judaico-cristãs através da perspectiva freudiana sobre a negação	p. 118.
2. Bráulio de Saragoça e a resposta polêmica ao Papa Honório I	p. 122

IV – O antissemitismo: da teoria à prática eclesiástica	p. 123
1. Reflexões sobre a obediência	p. 123
2. A postura antissemita de Isidoro de Sevilha no IV Concílio de Toledo (633)	p. 125
2.1 A diferença judaica e a postura ambígua do bispo hispalense: a tentativa controversa de salvar o reino dos <i>impii iudaei</i>	p. 125
2.2 Do discurso à práxis antissemita isidoriana em Toledo IV: o problema do converso de origem judaica na sociedade visigoda	p. 134
Considerações finais	p. 146
Bibliografia	
1. Documentação	p.151
1.1 Fonte primária impressa	p. 151
1.2 Fonte primária digital	p.151
2. Dicionários	p. 152
3. Gramáticas latinas	p. 152
4. Referenciais teóricos	p. 152
5. Historiografia	p. 156

Introdução

De acordo com o historiador Jean-Claude Schmitt, “o historiador, conscientemente ou não, faz para o passado as perguntas que sua própria sociedade lhe dirige”¹ e como nos apresenta a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro em livro recentemente publicado, o mito, por exemplo, do judeu deicida, “jamais deixou de se manifestar nos países católicos por tradição, incluindo o Brasil. A verdade é que tal acusação serviu, inicialmente, aos propósitos pioneiros do Cristianismo, interessados em forjar a imagem maligna dos judeus, alimentando o medo capaz de deformar a realidade.”²

O cerne de estudo dessa tese surgiu quando, ainda no mestrado, sentimos falta de literaturas que se debruçassem sobre o fenômeno antissemita medieval.

Como o objeto de pesquisa do historiador é por ele construído juntamente com a sua problemática, aventamos a possibilidade de estudar como o discurso patrístico *Adversus Iudaeos*, em específico, os dos bispos Isidoro de Sevilha (560-636) e de seu discípulo Bráulio de Saragoça (590-651), fomentaram um ódio aos judeus sem precedentes documentalmente.

Decidimos estudar, então, como esse discurso antissemita era construído e como influenciaria máximas conciliares e civis.

Sendo assim, explicitamos que caminharemos pelo viés culturalista para executarmos a análise das instâncias do real que as nossas fontes nos permitem conhecer e sobre as quais debruçaremos nossas reflexões

Acreditamos ser pertinente trabalharmos com a História Cultural, pois, ao adentrarmos ao universo das crenças, das suas relações entre si, de construções simbólicas, há a necessidade de se manter uma relação dialógica com outras disciplinas humanas, como a Linguística, a Sociologia e a Antropologia, compartilhando conjuntos conceituais.

Peter Burke, em seu livro *O Mundo como Teatro*, afirma que “as interrogações colocadas pelos antropólogos e os conceitos que esses utilizam vêm responder a certas deficiências da história tradicional”.³ Ainda nesta obra, destaca:

¹ SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques, REVEL, Jacques. (Orgs). *A história nova*. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 264.

² CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Dez mitos sobre os judeus*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014. p. 39.

³ BURKE, Peter. *O mundo como teatro: Estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992. p. 20.

[...] Havia uma história política, uma história dos acontecimentos que deixava de lado a cultura. Por outras palavras, uma história dos factos que não levava muito a sério uma questão que hoje nos parece evidente, o facto de os governantes de períodos diferentes terem objetivos diferentes, e que tendia a dispensar, como irrelevante, o mero simbolismo [...]⁴

Ao trabalharmos com o conceito de antissemitismo para a realidade visigoda de século VII, ampliando a explicação tradicional da historiografia, lidamos com construções simbólicas acerca desse judeu perseguido objetivando a sua dizimação. Portanto, valerem-nos das orientações da Nova História Cultural é extremamente necessário para tentarmos alcançar o impacto dessas representações na sociedade goda do período e seu reverberar em séculos posteriores.

Façamos uma breve exposição sobre a História das Mentalidades e a Nova História Cultural.

Na década de 1960 se estabelece uma abordagem historiográfica denominada História das Mentalidades no contexto da chamada mudança “*da base econômica para a ‘superestrutura’ cultural, ‘do porão ao sótão’*”⁵, quando ocorreu um verdadeiro alargamento das temáticas, temas aos quais estavam ligados a assuntos do cotidiano e às representações, como, por exemplo, a bruxaria, a sexualidade, o corpo, a morte, o medo. Entretanto, os adeptos dessa abordagem foram criticados de se apoiarem em instrumentos teórico-metodológicos considerados pouco precisos.⁶

Desta maneira, foi tentando corrigir as imperfeições no tocante aos aparatos teórico-metodológicos da História das Mentalidades, os quais não conseguiam dar conta da complexidade do real. Surge na década de 1970 a chamada Nova História Cultural, ancorada em nomes como Roger Chartier (na França) e Carlo Ginzburg (na Itália).

Sendo assim, podemos afirmar que a História Cultural configurou-se como um refúgio da História das Mentalidades, ao menos no que diz respeito às temáticas⁷. Todavia, os

⁴ Ibidem.

⁵ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales* (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia. Op. Cit. p. 81. Ver também: VAINFAS, Ronaldo. “História das Mentalidades e História Cultural”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 136.

⁶ VAINFAS, Ronaldo. “História das Mentalidades e História Cultural”. In: op. cit. p. 137-144.

⁷ Ibidem. p. 148.

historiadores culturalistas recusam o conceito impreciso de *mentalidades* visando a uma maior precisão teórico-metodológica que objetiva dar solidez às diversas metodologias.

A História Cultural, embora não renegue a concepção de *longa duração* para alguns objetos, tem como cerne o estudo dos conflitos e confrontos, ou seja, as diacronias⁸ presentes no interior destas massas. Desta maneira, segundo Burke, os ditos historiadores da Nova História Cultural evidenciaram os simbolismos inscritos em todas as instâncias da vida cotidiana a ponto de afirmar que “*alargaram a noção de simbólico até a fazer coincidir com cultural*”.⁹

Segundo Chartier, ao conceituarmos o termo Cultura, temos a dificuldade de defini-lo e objetivá-lo, já que seu significado sempre remete ao erudito e não ao popular, sendo a cultura a junção desses dois conceitos. Sobre Cultura: “Na última geração, a palavra passou a se referir a uma ampla gama de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) e práticas (conversas, ler, jogar)”¹⁰, ocorrendo a impossibilidade de atribuímos todas essas práticas e artefatos somente ao popular. Constituindo-se aí um grande equívoco e um desafio ao historiador, contextualizar essa suposta erudição no meio do supostamente popular, pois não pode excluir esse grupo por suas práticas diferenciadas.

O que torna a exclusão problemática é o fato de que as pessoas de *status* elevados, grande riqueza ou poder substancial não são necessariamente diferentes no que diz respeito à cultura das pessoas comuns. Em alguns setores da sociedade, como o religioso, são difíceis de haver uma separação radical, sempre havendo semelhanças entre os dois conceitos.

Chartier, portanto, renega a suposta igualdade entre hierarquias sociais e hierarquias culturais, o que acarreta a aceitação de uma concepção dinâmica entre diferentes grupamentos sociais – e não somente uma relação pautada em dicotomias, como, por exemplo, *dominador* e *dominado*. Sendo assim, Chartier propõe um conceito de Cultura enquanto *prática*¹¹, a qual somente pode ser estudada por meio das *representações*.

Roger Chartier propôs o alargamento da concepção de texto, extendendo-o a todas as representações das práticas sociais – sejam elas textuais propriamente ditas, arquitetônicas, ou

⁸ Ibidem. p. 149.

⁹ BURKE, Peter. op. cit. p. 21.

¹⁰ BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 43.

¹¹ VAINFAS, Ronaldo. “História das Mentalidades e História Cultural”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. op. cit. p. 154.

mesmo sentimentos, aspirações e atitudes. O autor também chamou atenção para a característica que as práticas sociais têm de serem irredutíveis aos discursos e representações: “Torna-se claro, antes de mais, que nenhum texto – mesmo aparentemente mais documental, mesmo o mais objetivo (por exemplo, um quadro estatístico traçado por uma administração) – mantém uma relação transparente como a realidade que o apreende”.¹²

Desta maneira, entendendo que o campo da História Cultural constitui-se por “*identificar o modo como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler*”¹³ nossa proposta de estudo – o antissemitismo na construção do judaísmo imaginário por meio das (des)conexões judaico-cristãs – foi revestido por uma construção simbólica, negacionista. A existência judaica era eliminada, seja pelas tentativas de conversões obrigatórias, seja pelas políticas segregacionistas.

A política adotada pelo Reino Visigodo junto com a Igreja era de tornar esse judeu vulnerável, vivendo sob uma atmosfera de medo na qual foram proibidos por leis civis e máximas conciliares de cultivar a lei mosaica e seu D’s.¹⁴

Após a união *regnum et ecclesia* sob a égide do cristianismo niceísta, a comunidade judaica passou a sofrer duras perseguições, incluindo batismos forçados. Deveriam obediência à Igreja e ao Monarca sob pena de punição, porém, no meandro dessa arbitrária postura da conversão obrigatória surge a figura do converso que seria um iminente judaizante, o que desestrutura toda a sociedade goda de século VII. Eles criaram um sujeito híbrido: não era mais judeu, pois já havia recebido o batismo, todavia também não era assimilado como cristão visto que sua fidelidade à fé de Cristo não parecia sincera.

De acordo com Carlo Ginzburg, o historiador trabalha com uma margem de incerteza devido à distância de tempo, mentalidade em relação às pessoas da documentação estudada e a impossibilidade de reconstrução laboratorial. Entretanto, Ginzburg, contrário à noção positivista de *prova*, avança a hipótese de análise do pesquisador de realidades históricas que

¹² CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre Práticas e Representações*. Trad. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand, 1990. p. 62-63.

¹³ *Ibidem*. p. 17.

¹⁴ Os judeus não nomeiam Deus.

criariam possibilidades históricas verossímeis de interpretação que seriam as respostas à problemática levantada.¹⁵

Ginzburg também discorre sobre o método indiciário, asseverando que “a adoção de um código estilístico seleciona certos aspectos da realidade e não outros, valoriza certas relações e não outras, estabelece certas hierarquias e não outras.”¹⁶

Em outro artigo, intitulado *O inquisidor como antropólogo*, Ginzburg assume que a pesquisa histórica, por vezes, é andar por terrenos escorregadios e critica aqueles que se dedicam a temas já consolidados.¹⁷

Nesse terreno escorregadio encontra-se a nossa pesquisa, mas nem por isso o labor intelectual de análise acurado fora deixado de lado, pelo contrário, tivemos de estar muito mais atentos à documentação e ultrapassar um processo de hermenêutica superficial.

Nós intentamos conhecer o processo de construção identitária do Cristianismo enquanto instituição formal ao passo que, para isso, houvesse a negação e o projeto de destruição das comunidades judaicas do reino toledano.

Estaremos lidando com estratégias de poder e práticas discursivas e, de acordo com Ciro Flamarion Cardoso, o historiador tem que perceber o que está à margem. Em suas palavras: “As margens é que constituem o texto. O pesquisador esclarecido tratará de perceber aquilo que foi excluído ou marginalizado.”¹⁸

Como arcabouço teórico, suscitaremos a análise dos conflitos judaico-cristãos através do conceito de antissetismo e não de antijudaísmo. Outros conceitos também comporão nosso exame, como: representação, discurso, discursividade, mito, identidade, intolerância, entre outros que estarão diluídos ao longo do texto.

¹⁵ GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de <Il ritorno de Martin Guerre, de Natalie Zemon Davis>. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. p.183.

¹⁶ Ibidem. p. 188.

¹⁷ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. p. 206.

¹⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. Bauru: EDUSC, 2005. p. 90.

Como metodologia, seguindo a seara aberta por Carlo Ginzburg ao afirmar que a história é uma disciplina indiciária¹⁹, buscamos investigar de modo acurado a documentação, especulando as possibilidades interpretativas do signo para explorarmos suas categorias semânticas. Desta forma, teremos zonas privilegiadas – os sinais – que nos auxiliam a suspender a obviedade que poderia ser acarretada caso concordássemos com uma imanente relação entre significante/significado.

Ao trabalharmos com o original em latim, temos a oportunidade de cotejá-lo com as traduções de que dispomos e destacarmos possíveis ambiguidades e até mesmo equívocos que poderiam prejudicar a análise histórica.

Em relação às fontes narrativas, o manuseio em sua língua vernácula também nos auxiliará a empreender uma análise retórica, reconhecendo o modo peculiar como cada autor constrói o seu versar antissemita e assim poderemos buscar as similitudes discursivas entre eles.

O crítico literário Luiz Costa Lima já nos advertira que o estudo da retórica ficou relegado à catalogação das figuras de linguagens, que quando se fala em retórica, não se pensa em análise, mas que ela pode ser um profícuo instrumento para o historiador.²⁰

Como nós historiadores não trabalhamos com a língua da linguística ou da filologia, pois o nosso ofício requer algo além da análise estrutural e historicidade da língua, a retórica nos encaminhará para uma investigação pormenorizada do estilo de cada um de nossos bispos, fazendo-nos com que tenhamos mais familiaridade com a sua produção.

Outrossim, empreenderemos entrecruzamentos de fontes. Compararemos as narrativas entre si, para investigarmos os influxos e reapropriações isidorianas em Bráulio; relacionaremos as narrativas às atas conciliares e às leis executadas pelos monarcas visigodos para verificarmos as matizes entre teoria e práxis antissemita, inclusive investigando a possível influência do bispo de Sevilha a fim de evidenciarmos a recorrência de algumas medidas no tocante à questão judaica e o amadurecimento do discurso da violência.

No capítulo primeiro, apresentaremos o contexto histórico do Reino de Toledo de séculos VI-VII e sua conversão ao credo niceno. Problematizaremos se houve uma conversão de fato ou um processo de cristianização. Abordaremos também o decreto de conversões

¹⁹ GINZBURG, Carlo. Sinais – Raízes de um paradigma indiciário. In: _____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 171.

²⁰ LIMA, Costa Lima. *História. Ficção. Literatura*. op. cit. p. 278.

obrigatórias, ocorrido no reinado de Sisebuto, que teria ocasionado o “problema do converso de origem judaica” dentro da sociedade cristã.

Para o capítulo segundo, separamos um longo espaço para debatermos sobre a liberdade teórica em uma pesquisa e o não engessamento dos conceitos. Este capítulo é, basicamente, de caráter conceitual. Discutiremos os conceitos de intolerância, as características do gênero *Adversus Iudaeos*, as concepções de antijudaísmo e de antissemitismo. Encaminhando-nos para o final, abordaremos alguns aspectos da vida pessoal do bispo Isidoro de Sevilha e do bispo Bráulio de Saragoça. E, para findá-lo, analisaremos o *placitum iudaeorum*, cuja autoria pertence a Bráulio.

No terceiro capítulo, principalmente à luz da psicanálise, analisaremos o antissemitismo isidoriano em duas de suas principais obras, a saber: *De fide Catholica* e *Sententiae*. Ainda nesse capítulo, examinaremos a resposta dada pelo bispo Bráulio ao Papa Honório I quando acusado o clero visigodo de ser permissivo aos judeus.

O último capítulo abarca nossas investigações sobre os influxos antissemitas isidorianos nas máximas conciliares tendo presidido o conclave de Toledo IV (633), bem como o reverberar de algumas práticas na política dos Estatutos de Pureza de Sangue ibérica.

Ao longo dos capítulos, as leis civis serão analisadas. Não foi dedicado nenhum capítulo específico para o estudo delas.

I - A UNIÃO *REGNUM ET ECCLESIA* NO REINO VISIGODO DE TOLEDO

1. A conversão visigoda ao catolicismo²¹ e o desenvolvimento dos mecanismos de perseguição aos judeus e conversos de origem judaica

Em nosso trabalho, o recorte cronológico que será levado em consideração para que possamos analisar a invectiva antijudaica isidoriana é o a partir de conversão desse reino germânico ao cristianismo niceno mediante a adoção deste credo como religião oficial da *Gothia*²². Essa consumação ocorreu no III Concílio de Toledo²³, presidido pelo bispo Leandro de Sevilha (irmão de Isidoro de Sevilha), realizado em 589 durante o reinado de Recaredo (586-601).

No período que antecedeu o governo recarediano, o reino visigodo vivia uma diarquia política, visto que Liuva (568-571/573) fora eleito rei em Narbona, então capital do reino, e, em decorrência da ameaça franca nas fronteiras da Septimania visigoda e no vale do Ebro, delegou em 569 ao seu irmão Leovigildo (571/572-586)²⁴ a autoridade real sobre o resto da península.²⁵ Essa divisão do reino, para Roger Collins, configurou-se como um acontecimento peculiar visto que desde Alarico I (395-410), quando foi fundada a instituição monárquica no reino gótico, não havia existido nunca mais de um rei.²⁶

²¹ Cremos ser importante fazer uma pequena observação sobre a utilização do termo *catolicismo* nesta tese. Optamos por este vocábulo como sinônimo de *cristianismo niceno*, pois o próprio Isidoro de Sevilha abre o livro primeiro da sua obra *De Ecclesiasticis Officiis* com o capítulo “A Igreja e o nome dos cristãos” afirmando: “La primera Iglesia fundada por San Pedro fue la de Antioquía. Por su predicación, fue allí donde surgió por primera vez el nombre de Cristianos. [...] El término Iglesia [...] tiene identidad por sí misma ya que es ella que llama a todos a que se le acerquen y se congreguen en su unidad. Recibe también el nombre Católica porque se encuentra establecida en el mundo entero, o bien por el hecho mismo de ser católica, es decir, porque su doctrina abraza toda la globalidad para instruir a los hombres acerca de las cosas visibles y de las invisibles, de las celestiales y de las terrenales [...]” *De ecclesiasticis officiis*, I, I, 1; 3. ISIDORO DE SEVILHA. *Los oficios eclesiásticos*. Trad. Josep Urdeix. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica Rivadeneyra, 2011. p. 15-16.

²² Sobre o uso da notação em itálico no corpo do texto, priorizaremos a sua utilização nos termos latinos e quando houver a necessidade de dar destaque a alguma palavra ou expressão, como por exemplo, um título de livro. Os trechos em língua inglesa ou espanhola permanecerão sem qualquer representação gráfica diferente. No que concerne às notas de rodapé, obedeceremos ao mesmo critério: A língua latina permanecerá em itálico e as demais sem alteração. Quando quisermos, na documentação, dar ênfase a algum trecho, recorreremos às notações em negrito e sublinhado e apontaremos ao final, através da expressão *grifos nossos*, que estas duas naturezas gráficas foram por nós instituídas propositalmente como recurso enfático.

²³ III Concílio de Toledo. In: VIVES, J. (Ed.) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona/Madrid: C.S.I.C. – Instituto Enrique Florez, 1963. p. 107-153.

²⁴ COLLINS, Roger. *España en la Alta Edad Media [400-1000]*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1986. p. 60.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*. p. 66.

Com a morte de Liuva, o reino se unifica politicamente sob os auspícios de Leovigildo e verificamos a cidade de Toledo tornar-se a *urbs regia*.²⁷ Diante da unificação política, o problema religioso passara a ganhar maior notoriedade. Para seu sucessor, seu filho Recaredo (586-601), Leovigildo deixou um problema fundamental ainda sem solução: a divisão majoritária do reino entre arianos²⁸ e católicos.²⁹ Como afirma o historiador Roger Collins: “A uniformidade religiosa se converteu em condição indispensável da unidade ideológica necessária para se erigir um reino forte e centralizado.”³⁰

Com a conversão formal do reino visigodo ao catolicismo, momento chamado por Jacques Fontaine de *giro recarediano* aludindo ao denominado *giro constantiniano* de começos do século IV³¹ quando Constantino, o Grande, concedeu a liberdade de culto religioso dentro Império Romano com o Édito de Milão (313)³², os judeus ibéricos seriam inseridos em uma política discriminatória oficialmente defendida e sancionada, representando o interesse conjugado da monarquia e Igreja Católica.

De acordo com o historiador Luis Garcia Iglesias, é necessário observar que o início da repreensão visigoda contra os judeus hispânicos coincide com a conversão ao catolicismo dos monarcas e, por conseguinte, de todo o reino. Iglesias ainda observa que ao mesmo tempo em que Recaredo dita uma lei antijudaica, o III Concílio de Toledo (589) preocupa-se também com a mesma questão.³³

²⁷ GARCIA MORENO, Luis. *Historia de España visigoda*. Madrid: Cátedra, s/d. p. 111.

²⁸ Arianismo: “Primeira grande heresia cristã, assim denominada por ter se originado das ideias professadas por Ário (256-336), nascido na Líbia e padre na cidade de Alexandria. O arianismo questionava a natureza da divindade de Jesus Cristo, afirmando que o Filho, Pessoa da Santíssima Trindade, não era totalmente divino, não sendo coeterno com o Pai, a primeira Pessoa, e sim apenas um homem educado à imagem de Deus. [...] A aceitação do arianismo pelos bárbaros, muitos dos quais se converteram a essa heresia, foi devida, principalmente, à incansável atuação do bispo Ulfilas (311-383) que traduziu a Bíblia e artigos de credo arianista para o gótico (idioma germânico, hoje desaparecido), facilitando, assim, a assimilação da nova doutrina.” In: AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 47-48.

²⁹ COLLINS, Roger. *España en la Alta Edad Media [400-1000]*. op. cit. p. 72.

³⁰ (livre tradução) “La uniformidad religiosa se convirtió en condición indispensable de la unidad ideológica necesaria sobre la que erigir un reino fuerte y centralizado.” Ibidem.

³¹ FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002. p. 13.

³² No que tange ao Édito de Milão, também conhecido como *Édito de Tolerância* (religiosa), e a sua proposta “benevolente” de pacificação na qual proporcionava à religião cristã, assim como às demais outras, o *status* de lícita pondo fim às perseguições que existiam até então, pode-se levantar a hipótese de que este tenha sido escrito diretamente em favor dos cristãos visto que é a única religião tacitamente mencionada no documento, mesmo que os imperadores Constantino e Licínio afirmem não favorecer uma religião mais do que outra. Édito de Milão versão bilíngue latim/espanhol disponível em: BLANCO, Gallego. *Relaciones entre la Iglesia e el Estado en la Edad Media*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973. p. 64-67.

³³ GARCIA IGLESIAS, Luis. *Los judíos en la España Antigua*. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 136.

Portanto, centraremos-nos nesse momento histórico visigodo para que conheçamos a atmosfera de intolerância religiosa vivida por judeus e conversos de origem judaica sobre os quais nos legou a sua visão Isidoro de Sevilha (562-636) em seus inúmeros textos e também a herança de seu discípulo de maior destaque – Bráulio de Saragoça (590-651) –.

Para tanto, tentemos nos recordar sempre de Michel de Certeau ao afirmar que:

a história se define inteira por uma *relação da linguagem com o corpo* (social) e, portanto, também pela sua relação com os *limites* que o corpo impõe, seja à maneira do lugar particular de onde se fala, seja à maneira do objeto outro (passado, morto) do qual se fala.³⁴

Desta forma, não só o historiador possui um lugar de fala, como na documentação pode ser evidenciado o *locus* de fala de quem a produziu. No nosso caso, o lugar ocupado por Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça seriam de clérigos atuantes no episcopado e conselheiros de monarcas, assim como intelectuais responsáveis por redigirem textos cujos sentidos voltavam-se para a criação de arquétipos de unidade. O bispo de Toledo, em maior afã, implicou-se na produção de obras que construíssem uma identidade cristã gótica em oposição a qualquer outro tipo de crença, principalmente o judaísmo, com o qual se mantinha uma natureza histórica comum, lembrando as reflexões de Guy Stroumsa sobre o fato de o cristianismo ter surgido como uma seita judaica.³⁵

Já o bispo de Saragoça nos deixou menos matéria, todavia o que nos foi oferecido possui um caráter mais perigoso à comunidade judaica visto a redação do *Placitum iudaeorum*, que falaremos mais à frente.

Nesse primeiro subcapítulo trataremos do versar antijudaico nesse meandro da recém-unificação da Hispania visigoda, quando traremos à baila algumas reflexões sobre o período ariano do reino, assim como analisaremos a postura recarediana em relação ao problema judaico na *Gothia*. E, para investigarmos os primórdios da reprimenda visigoda católica contra judeus, temos as atas do III Concílio Toledano e a lei antijudaica ditada por Recaredo presente no Livro XII das *Leges Visigothorum*³⁶.

³⁴ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 77.

³⁵ STROUMSA, Guy G. From anti-judaism to antisemitism in Early Christianity? In: LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Orgs). *Contra iudaeos: Ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tübingen: Mohr, 1996. p. 5.

³⁶ Para a análise desta lei de Recaredo, utilizaremos a tradução para o espanhol presente no compêndio de Fernand Suarez Bilbao e a versão em latim compilada por Karlolus Zeumer. SUÁREZ BILBAO, Fernando. *El fuero judiego en la España cristiana*. Las fuentes jurídicas. Siglos: V-XV. Madrid: Dykinson, 2000. / ZEUMER, Karlolus. *Leges visigothorum antiquiores (1894)*. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1894.

Nosso título é inspirado pelos questionamentos promovidos pelo historiador Ruy de Oliveira Andrade Filho em sua tese de doutorado recentemente publicada sob o título *Imagem e reflexo: Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII³⁷)*, em que analisa se o reino hispânico teria se convertido ao credo niceísta ou sofrido um processo de cristianização.

1.1 Problematicando: conversão ou cristianização do reino visigodo?

O latinista Francisco Torrinha define o termo *conversio, -onis* como: “1. movimento circular, giro, movimento circular dos astros; 2. volta periódica; 3. mudança, metamorfose; 4. *conversão (religiosa)*; 5. versão (tradução); 6. período; repetição da mesma palavra no fim de cada período.”³⁸

Recorrendo ao dicionário Houaiss de nossa língua vernácula, este apresenta as definições do vocábulo *conversão* como: “1. ato ou efeito de converter (-se); 2. *mudança de religião ou seita*, de visão, de costumes etc.; 3. alteração de sentido, de direção; 4. m.q. derivação imprópria (Rubrica: gramática).”³⁹

Conjugando as duas acepções destacadas, verificamos que, tanto no latim, quanto no português (língua neolatina), o termo apresenta como campo semântico o movimento migratório e, ao que nos aqui interessa, indica o deslocamento de se crer em uma determinada religião e aderir a uma outra.

Recareado, de acordo com José Orlandis, que, por sua vez, tem como base o *Chronicon* de João de Biclaro, teria se convertido ao catolicismo em fevereiro ou março de 587, quando completou 10 meses de ter ascendido ao trono, e assevera que a conversão solene do povo visigodo teve lugar no III Concílio de Toledo realizado na primavera de 589, quando o rei conduzia os godos à verdadeira fé.⁴⁰

³⁷ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo: Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

³⁸ (grifos nossos) Quando se procura uma palavra em um dicionário latino, esta aparece em primeiro plano no caso *nominativo* e, ao lado, apresenta-se a sua terminação de *genitivo*, por isso a nossa opção em colocar no corpo do texto o modelo que se encontra nos léxicos dessa área. A palavra *conversio, -onis* pertence à terceira declinação latina e é de gênero feminino. TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1937. p. 202.

³⁹ HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. p. 543.

⁴⁰ João de Biclaro apud ORLANDIS, José. *La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)*. Disponível em: < <http://www.redalyc.org/pdf/355/35509006.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2014. p. 66-67.

Neste artigo, Orlandis registra que primeiro houve uma conversão dos visigodos ao cristianismo em sua versão herética ariana e, somente com Recaredo, o povo godo se converteu ao credo niceno. Sobre essa experiência das duas conversões, o autor destaca que o mesmo ocorreu com os burgúndios, os suevos e os longobardos, ao contrário dos celtas da Irlanda e da Escócia, dos anglo-saxões e saxões da Germania, dos francos (convertidos com Carlos Magno nas últimas décadas do século VIII) e dos povos escandinavos em séculos posteriores, que passaram apenas por uma, a direta para o credo da Igreja Católica.⁴¹

Ao tratar do período visigodo ariano, Orlandis expõe que os visigodos instalaram-se na antiga província romana da Dacia em finais do século III e enfatiza a ação religiosa do bispo Ulfila (311-382/383), tendo este passado sete anos à frente da Igreja Gótica, que constituía uma pequena minoria entre um povo de maioria pagã.⁴² Nosso autor argumenta que esses cristãos arianos sofreram perseguições e, tendo Ulfila como seu líder, emigraram para as terras do Império Romano, pois a pressão dos hunos os impediu de resistir na Dacia, solicitando, assim, que pudessem atravessar o Danúbio e assentarem-se nas províncias da Tracia e da Moesia. Os visigodos se fixaram no Império Romano através de tratados, os *foedera*⁴³, logo, tornaram-se federados do Império e não invasores, e assim permaneceram até 397 quando Alarico I empreendeu a marcha para o Ocidente.⁴⁴

Uma ressalva empreendida por Orlandis aos feitos de Ulfila foi a composição de um alfabeto gótico, graças ao qual transformou-se em língua escrita e pôde-se, assim, executar a tradução da Bíblia para esta língua.⁴⁵ O espanhol ainda assevera que:

A conversão dos visigodos levada a cabo pelos clérigos missionários da escola de Ulfila ao fim do século IV foi um acontecimento com indubitável sentido religioso. Constui-se como um feito significativo – e convém que se ponha em destaque – a especial dimensão religiosa – <teológica> – caberia dizer – que teve também a conversão dos visigodos ao Catolicismo.⁴⁶

⁴¹ ORLANDIS, José. *La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos* (siglos IV al VIII). Disponível em: < <http://www.redalyc.org/pdf/355/35509006.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2014. p. 53-54.

⁴² Ibidem. p. 57.

⁴³ Palavra pertencente à terceira declinação latina e ao gênero neutro: *foedus, -eris*. De acordo com Torrinha, pode significar: tratado (de aliança), pacto, convenção, união, laço, relações estreitas. In: TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. op. cit. p. 342-343.

⁴⁴ ORLANDIS, José. *La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos* (siglos IV al VIII). op. cit. p. 58.

⁴⁵ Ibidem. p. 57-58.

⁴⁶ (livre tradução) “La conversión de los visigodos llevada a cabo por los clérigos misioneros de la escuela de Ulfila a finales del siglo IV, fue un acontecimiento con un indudable contenido religioso. Constituye un hecho significativo – y conviene ponerlo de relieve – la especial dimensión religiosa – <teológica> cabría decir – que tuvo también la conversión de los visigodos al Catolicismo.” Ibidem. p. 63-64.

Orlandis, baseando-se em trabalhos de Jacques Fontaine, ressalta que os problemas religiosos se agudizaram na Hispania quando Leovigildo teria decidido pela unificação religiosa goda baixo à égide do arianismo. Todavia, a chegada de monges africanos a Toledo trouxe ecos para a Península Ibérica das polêmicas teológicas da África do Norte criando, desta forma, um ambiente de disputa religiosa anti-herética.⁴⁷ E cabe discorrer neste momento que o próprio filho de Leovigildo, Hermenegildo, liderou uma rebelião em prol de tornar o reino godo católico.

A historiadora Pamela Michelette discorre sobre esta rebelião de 579 enfatizando que este episódio foi um dos mais problemáticos do reinado de Leovigildo⁴⁸ e afirma que esta sublevação foi, a princípio, apoiada pela Igreja Católica e que Hermenegildo teria buscado aliança com os suevos e os francos.⁴⁹

Para Luis Garcia Moreno, esta rebelião marcou uma crise na política centralista e autocrática de Leovigildo⁵⁰ e que Hermenegildo teria contado com o apoio daqueles que se sentiam prejudicados diante da política enérgica monárquica de seu pai que transcorria em detrimento das aristocracias locais. Para esse autor espanhol, seria indiscutível que Hermenegildo foi apoiado por membros da aristocracia tanto goda quanto hispanorromana.⁵¹

O responsável pela conversão de Hermenegildo teria sido o bispo Leandro de Sevilha, irmão de Isidoro, e Garcia Moreno discorre que muitos autores, tanto contemporâneos ao primogênito rebelado, como o próprio Isidoro de Sevilha, quanto posteriores, ocultam da rebelião o seu caráter religioso, centrando-se apenas no caráter político do movimento.⁵²

Leovigildo teria apenas decidido empreender uma guerra declarada ao seu filho em 582, pois teria achado melhor analisar o alcance ideológico de Hermenegildo, para somente depois agir.⁵³ Em 580, o monarca reúne um sínodo ariano e se lança a uma política a favor da unidade religiosa sob a égide do arianismo⁵⁴ e o labor legislativo leovigildiano obedeceu ao

⁴⁷ Ibidem. p. 54.

⁴⁸ MICHELETTE, Pamela Torres. *A concepção de realeza católica visigoda e as ideias políticas de Isidoro de Sevilha*. Disponível em: http://base.repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/93394/michelette_pt_me_assis.pdf?sequence=1 Acesso em: 05 jan. 2015. p. 46. (Dissertação de mestrado)

⁴⁹ Ibidem. p. 47.

⁵⁰ GARCIA MORENO, Luis A.. *Historia de España Visigoda*. op. cit. p. 115.

⁵¹ Ibidem. p. 123.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem. p. 125-126.

⁵⁴ Ibidem. p. 126.

interesse de alcançar a máxima integração e unidade da sociedade goda.⁵⁵ Em 583, Hermenegildo sofre uma derrota militar diante da oposição levada a cabo por seu pai e acaba sendo destituído de suas prerrogativas como *consors regni* e em 585 é assassinado por um indivíduo cujo nome seria Sisberto e que Garcia Moreno tem o cuidado de enfatizar que não se tem provas se Sisberto teria cumprido ordens de Leovigildo ou de seu irmão Recaredo.⁵⁶

Com a morte de Leovigildo, que possivelmente ocorreu entre 13 de abril e 8 de maio de 586, vemos ascender ao trono o seu filho Recaredo e, com isso, a conversão do reino ao catolicismo niceno-calcedônico, o seu pacto com a importante aristocracia católica e a sua política de concórdia com a aristocracia laica, para que assim conseguisse manter a soberania monárquica.⁵⁷

Analisando as atas do III Concílio Toledano realizado em 8 de maio de 589, verificamos que o termo utilizado pelos bispos para fazer menção à catolicização do reino godo é *conversão*, quando estes clérigos afirmam que o sínodo fora reunido em decorrência da sinceridade da fé do gloriosíssimo rei Recaredo para celebrar a *eius conversione* e a da *gentis Gothorum*.⁵⁸

É percebido nesta assembleia um claro objetivo de se estabelecer questões doutrinárias, portanto, não à toa os clérigos recorreram à ortodoxia estabelecida pelos concílios de Niceia, Constantinopla I, Éfeso e Calcedônia. Estes concílios são apontados por José Orlandis como aqueles em que a tradição eclesiástica se espelhava com admiração especial por considerá-los expressão genuína da fé católica.⁵⁹

Abjurando-se o arianismo, confirmava-se que antes a Hispania e a *Gothia* padeciam sob o “erro” dos arianos.⁶⁰

A partir da leitura que realizamos das reflexões de Tomaz Tadeu da Silva sobre a produção social da identidade e da diferença, percebemos que estes conceitos andam

⁵⁵ Ibidem. p. 127.

⁵⁶ Ibidem. p. 128-129.

⁵⁷ Ibidem. p. 131-132.

⁵⁸ “*Quum pro fidei suae sinceritate idem gloriosissimus princeps omnes regiminis sui pontificera in unum convenire mandasset, ut tam de eius conversione quam de gentis Gothorum [...].*” (grifos nossos) III Concílio de Toledo. In: VIVES, J. (Ed.) *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 107.

⁵⁹ ORLANDIS, José. *Historia de España: La España Visigótica*. Madrid: Gredos, 1977. p. 123.

⁶⁰ “*Non credimus vestram latere sanetitatem quanto tempore in errore Arrianorum laborasset Spaniae [...].*” (grifos nossos) III Concílio de Toledo. In: VIVES, J. (Ed.) *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 108.

intimamente ligados em um sistema de dependência⁶¹ e que devem ser entendidos dentro do complexo de significação do qual fazem parte⁶². De acordo com o autor, as afirmações sobre a diferença normalmente dependem de declarações negativas sobre outras formas de identidade⁶³, o que pode ser verificado documentalmente ao passo que se afirma a identidade cristã como sendo a fé única onde os entes encontrariam a salvação, estando aqueles que dela não comungam, envoltos no erro, no desvio, à margem. Quando o nosso autor assevera que a diferença é a parte ativa da formação da identidade⁶⁴, percebemos nos testemunhos a necessidade de enfatizar algo que não se é, para então poder, feita essa identificação divisória, apartar da sociedade os considerados dissonantes.

Ainda destacamos a importância das atas como testemunho redigido a partir do momento em que vemos esta reconhecida no próprio documento quando é afirmado que as questões sobre a fé que serão ali tratadas serão escritas como comprovação da mesma fé para os tempos futuros.⁶⁵

Discute-se extensamente e intensamente sobre a consubstanciação da Trindade e, em relação à questão judaica, nosso interesse maior de investigação, apenas o cânone de número XIV legisla sobre ela. Nele fica estabelecido o seguinte:

[...] que não esteja permitido aos judeus ter esposas nem concubinas cristãs, nem comprar escravos cristãos para usos próprios, e se de tais uniões nascerem filhos, que sejam conduzidos ao batismo; que não lhes outorgue cargos públicos em virtude dos quais tenham chance de submeter cristãos, e se alguns cristãos tiverem sido desonrados por eles {os judeus}, pelos ritos judaicos e circuncidados, que voltem à religião cristã e lhes seja outorgada a liberdade sem custo algum.⁶⁶

⁶¹ SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012. p. 74

⁶² Ibidem. p. 78.

⁶³ Ibidem. p. 75.

⁶⁴ Ibidem. p. 84.

⁶⁵ “*Quidquid vero verbis apud sacerdotium vestrum nobis agendum erat de fide atque spe nostra qua gerimus, in hunc tomum conscribita atque adlegata notescimus. Relegatur enim in medio vestri, et iudicio synodali examinata per omne succiduum tempus gloria nostra eiusdem fidei testimonio decorata clarescat.” (grifos nossos) III Concílio de Toledo. In: VIVES, J. (Ed.) *Concilia visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 108.*

⁶⁶ “[...] no les esté permitido a los judíos tener esposas ni concubinas cristianas, ni comprar esclavos cristianos para usos propios, y si de tales uniones nacieran hijos, condúzcaseles al bautismo; que no se les otorgue cargos públicos en virtud de los cuales tengan ocasión de poner pena a los cristianos, y si algunos cristianos han sido desonrados por ellos, por los ritos judíos y circuncidados, vuelvan a la religión cristiana y otórgueseles la libertad sin pagar precio.”/“[...] *ut iudaeis non liceat christianas habere uxores vel concubinas neque mancipium christianum in usus proprios comparere; set et si qui filii ex tali coniugio nati sunt adsummentos esse ad bapitisma; nulla officia publica eos opus est agere per qua eis occasiotribuatur poenam christianis inferre. Si qui vero christiani ab eis iudaismo ritu sunt maculati, vel etiam circumcisi, non redito pretio, ad libertatem et religionem redeant christianam.*” III Concílio de Toledo, XIV. In: Ibidem. p. 129.

De acordo com os dogmas estabelecidos por este concílio toledano, percebemos que o judaísmo passa a ser perseguido de modo a tentar desarticulá-lo não apenas no aspecto religioso, como também imprimindo uma marca de fragmentação da vida civil dessa comunidade quando passam a ser proibidos de ocupar cargos públicos. Essa imposição evidencia claramente uma postura de tentar reprimir o fato de um judeu poder possuir autoridade sobre um cristão, sanção essa que seria estendida também ao converso de origem judaica, cuja inovação será trazida à baila pelo cânone LXV⁶⁷ do IV Concílio Toledano sobre o qual abordaremos em outro capítulo para melhor explorarmos os graus de violência e as matizes semânticas dos termos utilizados para se referirem à comunidade judaica.

Para o historiador Diogo Comitre, no cânone XIV “a punição incide sobre o aspecto econômico, não se limitando à fé.”, demonstrando que em um reino católico, os cargos públicos deveriam pertencer aos católicos, sendo claramente marginalizados aqueles que se encontram fora da *societas christiana*.⁶⁸

Comitre, à luz de Nachman Falbel no livro *Estudos de história do povo judeu na Idade Média*⁶⁹, ao analisar o cânone LXVI⁷⁰ do IV Concílio Toledano que legisla sobre a posse de escravos cristãos por judeus (semelhantemente ao cânone XIV do sínodo que ora analisamos), destaca que a medida de impedir os judeus de terem escravos cristãos alterou a vida econômica judaica, ligada à agricultura, e tornou-se um meio de pressionar os judeus a se converterem, visto que gerou uma concorrência desleal entre judeus e cristãos no que tange a esse meio de vida.⁷¹

⁶⁷ “*Praecipiente domno atque excellentissimo Sisenando rege id constituit sanctum concilium, ut iudaei aut his qui ex iudaei (s) sunt officia publica nullatenus adpetant, quia sub hac occasione christianis iniuriam faciunt [...]*”. (grifos nossos). IV Concílio de Toledo, LXV. In: VIVES, J. (Ed) *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 213.

⁶⁸ COMITRE, Diogo. *A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica: um exame dos concílios entre os séculos IV e VII*. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-30012014-100621/>>. Acesso em: 22 fev. 2015. p. 75.

⁶⁹ Cf. FALBEL, Nachman. *Estudos do povo judeu na Idade Média*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1980.

⁷⁰ Analisaremos esse cânone pormenorizadamente no capítulo terceiro.

⁷¹ COMITRE, Diogo. *A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica: um exame dos concílios entre os séculos IV e VII*. op. cit. p. 76.

Recaredo não só atesta o seu antijudaísmo no cânone XIV, como promulga uma lei de natureza civil na qual tenciona impedir também que qualquer judeu exercesse um posto de poder sobre cristãos, desde modo, na lei de Recaredo⁷²:

Não será permitido que nenhum judeu compre um escravo cristão ou o receba como presente. No caso de que o tenha comprado ou recebido como presente e tenha procedido a circuncisão, o judeu perderá a quantia e o escravo receberá a liberdade. Quem pratique o rito da circuncisão sobre um escravo cristão perderá toda a sua fazenda em benefício do fisco. Os servos e servas que negarem ser judeus receberão a liberdade.⁷³

Intenta-se, por meio dessa lei, desarranjar a tradição judaica de que seus servos tivessem de ser circuncidados para que transitassem pelo ambiente familiar.

Sergio Feldman destaca, antes de discorrer sobre a controvérsia na obra de Isidoro de Sevilha em relação ao costume judaico da circuncisão:

que o Judaísmo, desde uma perspectiva tradicional, fundamentava-se num triângulo essencial que teria como vértices o Pacto (*Brit*), a Lei (*Torá*) e os Preceitos (*Mitzvot*)⁷⁴ e que “o Pacto consumir-se-ia através da circuncisão ou *Brit Milá*.⁷⁵

Desta forma, verificamos que tanto o cânone XIV quanto a lei recarediana incidiam na tradição judaica de selagem do Pacto, que ratificava serem os judeus o “povo escolhido” por Deus.⁷⁶ Com a conversão oficial do reino, os judeus passaram a ser perseguidos não só pela sua fé, mas houve também uma tentativa de destruturação socioeconômica, seja proibindo-

⁷² (livre tradução) “No se permitirá a ningún judío comprar un esclavo cristiano o recibirle como regalo. En el caso de que lo comprara o lo aceptara como regalo y procediera a circuncidarle, el judío perderá el precio y el esclavo recibirá la libertad. Quien practique el rito de la circuncisión sobre un esclavo cristiano perderá toda su hacienda en beneficio del fisco. Los siervos y siervas que negaran ser judíos recibirán la libertad.” Ley de Recaredo (Leg. Visig., XII, 2, 12) In: SUÁREZ BILBAO, Fernando. *El fuero judiego en la España Cristiana*. Las fuentes jurídicas. Siglos: V-XV. op. cit. p. 159.

⁷³ *Flavius Recaredus Rex* (Leg. Visig., XII, 2, 12) – *Ne Iudeus christianum mancipium circumcidat* – “Nulli Iudeo liceat christianum mancipium comparare vel donatum accipere. Quod si comparaverit vel donatum acceperit et eum circumciderit, et pretium perdat, et quem acceperat liber permaneat. Ille autem qui christianum mancipium circumciderit, omnem facultatem suam amittat et fisco adgregetur. Servus vero vel ancilla, qui contradixerint esse Iudei, ad libertatem perducantur.” In: ZEUMER, Karlolus. *Leges visigothorum antiquiores* (1894). Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1894. p. 305.

⁷⁴ FELDMAN, Sérgio Alberto. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo*: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica. Disponível em: <<http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Sergioalbertofeldman.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2013. p. 213.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ “A circuncisão é o símbolo da eleição dos judeus por seu Deus, sendo um dos pilares da fé e da identidade grupal.” *Ibidem*. p. 18.

lhes cargos públicos, seja negando-lhe a posse de escravos cristãos, como nos evidencia a documentação.

Sobre esta conversão à fé de Niceia, o historiador Ruy de Oliveira Andrade Filho problematiza se de fato houve uma conversão gótica ou um processo de cristianização. Por cristianização, o autor entende como:

os sinais exteriores da nova fé, a pregação, as construções eclesiásticas, as medidas legislativas civis e canônicas, os novos rituais, a elaboração de um conjunto de comportamentos cristãos que teriam (e até que ponto o teriam) passado a integrar o cotidiano dos homens, seu modo de vida, sua visão de mundo, enfim, sua religiosidade.⁷⁷

Ruy de Oliveira também tem o cuidado em evidenciar o que entende por religião e por religiosidade. No que concerne ao campo da religiosidade, o autor tacitamente afirma que esta se baseia em “crer na garantia do sobrenatural, uma atitude religiosa fundamental e que pode ser simplesmente interior e pessoal”.⁷⁸ Por religião, o historiador alega que esta corresponderia ao aspecto público e institucionalizado da religiosidade, com a construção de técnicas que ensejariam e garantiriam a crença no sobrenatural.⁷⁹

A proposta do historiador é analisar até que ponto a postura de aceitação monárquica e, por conseguinte, a adesão oficial do reino em 589 ao credo niceísta fez com que a religiosidade dos indivíduos fosse alterada. Questiona que não seria o III Concílio de Toledo o documento que faria com que a crença dos indivíduos mudasse instantaneamente, visto que a religiosidade tem seu aspecto subjetivo e que o concílio toledano teria criado mais cristãos por definição vocabular do que por experiência cotidiana em professar ritos constituintes como cristãos⁸⁰. Afirma que “as conversões em massa não implicavam uma viragem radical das tradições, das práticas ou das convicções religiosas de uma população. O conceito cristão de conversão implica uma atitude particular diante da existência”⁸¹, pois:

no batismo, era professada a renúncia ao Diabo, seus anjos, cultos, ídolos, furtos, fraudes, impurezas e gula; a confissão de crença no Pai, no Filho e no

⁷⁷ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo: Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. op. cit. p. 37.

⁷⁸ Ibidem. p. 30.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem. 63.

⁸¹ Ibidem.

Espírito Santo; a esperança no fim do século, na ressurreição da carne e na vida eterna.⁸²

No que concerne à questão judaica, o nosso historiador pouco versa sobre, afinal, seu objeto de estudo está circunscrito na continuidade da ritualística pagã em uma sociedade visigoda predominantemente rural nos séculos VI a VIII, todavia, ressalta que, nos concílios toledanos, o termo *superstitio* também era relacionado aos judeus, além dos hereges. O vocábulo seria utilizado para todo aquele que cometesse um erro diabólico.⁸³ Essa reflexão nos será muito profícua ao analisarmos mais à frente o cânone X do III Concílio de Sevilha (624), também presidido por Isidoro.

Andrade ressalta também que, apesar de o paganismo não estar restrito a áreas específicas da península, pondera-se que o maior entrave à unidade religiosa da Monarquia católica de Toledo teria sido a minoria judaica.⁸⁴ Assevera:

Os judeus formavam uma pequena, mas significativa comunidade. Eram marginais por excelência da *societas fidelium Christi*, não demorando a serem equiparados aos libertos e servos não fiscais, com uma condição jurídico-institucional semelhante à dos servos privados, sem qualificações para ter acesso à administração pública ou a cargos do Ofício Palatino.⁸⁵

Sobre a cristianização do reino, afirma que esta não contou com um processo de evangelização que pudesse fazer com que os conceitos elaborados fossem pulverizados no cotidiano dos indivíduos e talvez fosse obtida uma maior adesão não à religião cristã de modo formal, mas às práticas cristãs cotidianas⁸⁶, pois os cristãos não sabiam ainda o que precisavam fazer para serem de fato cristãos.⁸⁷ A teoria distava e muito da prática. Muitas conversões “eram feitas apenas formalmente, incluindo-se aqui todos os segmentos sociais”⁸⁸

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem. p. 42.

⁸⁴ Ibidem. p. 57.

⁸⁵ Ibidem. p. 62. No que tange ao acesso de judeus a cargos públicos, Raúl Gonzáles Salinero já assevera sobre em relação ao período imperial católico romano (séculos IV e V). Afirma que “esta legislación imperial que excluía a los judíos de cualquier cargo público, así como de las dignidades que lo acompañaban, no solo les negaba toda posibilidad significativa sobre a población cristiana, sino que además les acentuaba en una posición de evidente inferioridad jurídica.” GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*. op. cit. p. 39. Esse posicionamento foi reiterado, por exemplo, nos cânones XIV de Toledo III e LVX de Toledo IV, sendo que neste último a proibição era estendida aos conversos de origem judaica.

⁸⁶ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo: Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. op. cit. p. 77-78.

⁸⁷ Ibidem. p. 82.

⁸⁸ Ibidem. p. 83.

e “o caráter disciplinar de vários cânones conciliares nos permite entrever a tentativa de fixação de um novo conceito de ‘sagrado’”.⁸⁹

Verificamos que era necessário para a ortodoxia eclesiástica o monopólio total sobre a Revelação, “apontando como herética qualquer tentativa exegética que estivesse à sua margem”.⁹⁰

Contudo, mesmo tendo o cristianismo deixado de ser um fenômeno essencialmente urbano desde o fim do século IV, o historiador Ruy de Oliveira Andrade Filho ratifica que um enorme fosso se abriu entre “um campo efetivamente convertido e a aceção de um cristianismo arraigado”.⁹¹

Andrade põe em relevo que “a civilização visigoda católica, de Santo Isidoro e São Bráulio, era a civilização de uma minoria ínfima”⁹², levando-nos, assim, a problematizar o grau de cristianização e de aceitação de fato do credo niceno no seio da população. Entretanto, seja o reino considerado cristianizado ou convertido, os monarcas católicos e os representantes da Igreja viam nas heterodoxias religiosas inimigos que deveriam ser combatidos, como o próprio Andrade, mesmo sem aprofundar, destacou em relação ao perigo que a comunidade judaica representava para o ideal de unidade político-religiosa que se estava tentando erigir.

Retornando ao início deste subcapítulo quando apresentamos as possíveis definições de *conversão* e tendo analisado os questionamentos propostos pelo medievalista, se a conversão implica em uma adesão a uma nova fé, mas no sentido de crer nela, Ruy de Oliveira Andrade Filho demonstra que, majoritariamente, o reino hispano-visigodo foi nos séculos VI a VIII um reino composto mais por cristãos em termos legais do que permeado por práticas cristãs introjetadas na vida desse povo germânico.

Mesmo tendo sido utilizado pela documentação conciliar analisada o termo *conversio*, *-onis*, e que o próprio Isidoro de Sevilha tenha afirmado em *Historia Gothorum* que Recaredo tenha levado a fé cristã a toda nação goda apagando a mancha do erro ariano⁹³, o vocábulo

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem. p. 96.

⁹¹ Ibidem. p. 96-97.

⁹² Ibidem. p. 99.

⁹³ “*In ipsis enim regni sui exordiis catholicam fidem adeptus totius Gothicae gentis populos inoliti erroris labe detera as cultum rectae fidei reuocat.*” *Historia Gothorum*, 52. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Historia de los godos, vándalos y suevos*. Estudio, edición crítica y traducción Cristóbal Alonso Rodríguez. op. cit. p. 260.

conversão apenas representaria o fato de se alterar o credo religioso oficial gótico e não que acarretasse uma aceitação pela população no seio de sua subjetividade psíquica.

Concordamos com as reflexões do medievalista sobre as conversões em massa não representarem imediatamente uma experiência cotidiana do novo credo pelo indivíduo. Não só porque a mentalidade representa um sistema complexo que não poderia ser mudado fugazmente através de uma documentação promulgada, mas também porque, no caso que estudaremos agora, as conversões obrigatórias ao cristianismo levadas a cabo pelo monarca Sisebuto como forma arbitrária de tentar pôr um fim ao problema judaico na *Gothia* acabou por gerar um novo: A considerada dissimulação do converso de origem judaica⁹⁴. Esse “fingimento” do converso seria ocasionado pelo fato de sua adesão à nova fé ter sido realizada de modo compulsório, podendo os dogmas não terem alcançado o seu coração e fazendo com que o batismo na fé católica servisse não para lhe purificar e lhe dar uma nova chance de redenção, mas para corroborar o seu pecado.

Reiteramos que essa “entrada automática” na nova fé quando da obrigatoriedade das conversões cria uma nova figura social, o *converso de origem judaica*, que terá, junto aos judeus, sua condição social marginalizada e estigmatizada. E é sobre essa perseguição sofrida pela comunidade judaica na primeira metade do século VII que versaremos neste próximo tópico.

1.2 Judeus e conversos no reino visigodo de Toledo: a perseguição civil na primeira metade do século VII

Para refletirmos sobre a invectiva antijudaica na primeira metade do século VII, escolhemos nos aprofundar nas medidas empreendidas pelo monarca Sisebuto (612-621) não só em decorrência do aguçamento da violência contra a comunidade judaica, como também motivados pela ajuda que nos proporcionará ao entendermos de maneira mais detalhada o

⁹⁴ A medievalista Renata Rozental Sancovsky, em seu livro *Inimigos da fé*, investiga o princípio do marranismo ibérico justamente nesse fenômeno da obliquidade que circunscreveu o converso de origem judaica, cuja fé sempre foi posta em xeque e que teria criado mecanismos de sobrevivência de suas práticas judaicas mediante o fomento de uma *cultura do segredo*, o criptojudáismo, isto é, a manutenção da religião judaica às escondidas. Sancovsky analisa como as conversões arbitrárias em massa criaram um sujeito híbrido, pois o indivíduo deixava de ser judeu ao receber a água batismal, mas não seria aceito como autêntico membro da sociedade católica. Cf. Sancovsky, Renata Rozental. *Inimigos da fé*. Judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica. Século VII. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

momento que teria vivido Isidoro durante a escrita de sua obra *De fide catholica*, visto que tradicionais historiadores espanhóis, como Manuel Cecile Diaz y Diaz⁹⁵, destacam que sua escrita ocorreu em decorrência do contexto do decreto sisebutiano das conversões obrigatórias, este infligido a todos os judeus do reino gótico no início de seu reinado como registra o nosso próprio bispo hispalense em *Historia Gothorum*⁹⁶.

De acordo com o ressaltado por Andrés Barcala Muñoz, Sisebuto teria vivido em uma das épocas visigodas pior conhecidas e destaca que deste monarca apenas duas leis antijudaicas foram conservadas até nós.⁹⁷

No que concerne a essas leis⁹⁸, fica evidenciada a preocupação de Sisebuto em se fazer cumprir a Lei de Recaredo analisada no item 1.1, visto que fora percebido a não existência de uma inspeção, durante o reinado recarediano, que objetivasse verificar se esta estava sendo de fato executada⁹⁹, o que gerou brechas, brechas essas que as novas medidas pretendiam preencher e os juristas reais tentavam bloquear.¹⁰⁰

Barcala Muñoz nos levanta a hipótese de que quando Sisebuto ascendeu ao trono em 612, este não tivesse em mente a drástica política contra os judeus que levaria a cabo anos depois, mas que já intentava se distanciar da permissividade que vira no reinado de Recaredo e se fixou com ardor na renitência da posse, por judeus, de escravos cristãos.¹⁰¹

As leis datam de 612, ano de sua subida ao trono por eleição dos nobres visigodos¹⁰², e, na primeira¹⁰³, nosso monarca deixa claro que esta serve aos propósitos de reforçar a lei de

⁹⁵ Sobre o tratado *De fide catholica*, Diaz y Diaz afirma: “La obra, dedicada a su hermana Florentina, que, según se dice en la epístola dedicatoria, se la había pedido, se inscribe, sin duda, en el proceso que desencadena por estos años el rey Sisebuto al tomar medidas políticas para obligar a todos los judíos del reino hispano a convertirse al catolicismo.” DIAZ Y DIAZ, Manuel C. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Madrid: BAC, 2009. p. 139.

⁹⁶ “*Qui in initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem dei habuit, sed non secundum scientiam: postestate enim compulit, quos prouocare fidei ratione oportuit [...]*.” *Historia Gothorum*, 60. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Historia de los godos, vándalos y suevos*. Leon: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1975. p. 271-272.

⁹⁷ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. p. 269-271.

⁹⁸ Em nossa tese, usaremos prioritariamente a tradução do latim para o espanhol das leis sisebutianas elaborada por Andrés Barcala Muñoz e disponível na sua obra supracitada. Todavia, em casos pontuais, lançaremos mão da versão latina que pode ser encontrada em: ZEUMER, Karlolus. *Leges visigothorum antiquiores (1894)*. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1894. (*Liber Duodecimus* p. 296-313) p. 305-309.

⁹⁹ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 274.

¹⁰⁰ *Ibidem*. p. 271-272.

¹⁰¹ *Ibidem*. p. 271.

¹⁰² *Ibidem*. p. 269.

¹⁰³ Lib. Iud., XII, 2, 13. “Sobre los esclavos cristianos que se sabe que han sido vendidos por los judíos o han sido puestos en libertad” In: BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 289-290.

Recaredo sobre a proibição da posse de escravos cristãos por judeus, ratificando-a tacitamente: “Hemos decretado que se cumpra a lei e, através de diversos capítulos, impusemos obstáculos a suas fraudes.”¹⁰⁴

Barcala Muñoz versa sobre essas fraudes que tanto preocupavam Sisebuto. Uma delas é a ocultação desses escravos cristãos, principalmente em propriedade rurais, onde a fiscalização era mais exígua e os encarregados seriam mais fáceis de subornar. Também havia a possibilidade de o judeu pactuar com esse escravo cristão mediante a venda ou liberação desse escravo, mas ainda mantê-lo, através de acordos, sobre o patronato do antigo dono judeu.¹⁰⁵

Entretanto, a lei destaca que se o escravo fora adquirido de forma justa, e Barcala atesta que a herança era um desses meios idôneos¹⁰⁶, os judeus teriam até julho daquele ano para vendê-lo ou libertá-lo.¹⁰⁷

Nesta medida, Sisebuto também ressalta que aqueles judeus que se refugiaram na santa fé, isto é, na cristã nicena, tenham direito ao que lhes é devido em relação à herança de seus pais no que tange aos mancípios.¹⁰⁸

A segunda lei¹⁰⁹ já nos apresenta uma escrita mais virulenta. O monarca retorna com a pena capital para aqueles que circuncidassem um cristão ou que o atraíssem para o judaísmo¹¹⁰, pena esta que estava abolida desde Recaredo¹¹¹. No texto dessa lei, verificamos que os judeus são identificados como infiéis¹¹², são categorizados como astutos em

¹⁰⁴ (livre tradução) “Hemos decretado que se cumpla la ley y, a través de diversos capítulos, hemos puesto obstáculos a sus fraudes.” Lib. Iud., XII, 2, 13. In: Ibidem. p. 289.

¹⁰⁵ Ibidem. p. 274.

¹⁰⁶ Ibidem. p. 276.

¹⁰⁷ “Pero si, de alguna manera, los esclavos fueron conseguidos por aquellos de forma justa, cualquiera que sea su título de propiedad y después de la fecha se promulgó el edicto de dicho príncipe, les concedemos permiso, bien para venderlos o, si no, para libertarlos, según prefieran, hasta primeros de julio.” Lib. Iud., XII, 2, 13. In: Ibidem. p. 289-290.

¹⁰⁸ “Asimismo, los judíos que se hayan refugiado en la santa fe, reciban la parte que les es debida de la herencia de los padres por mancipación.” Lib. Iud., XII, 2, 13. In: Ibidem. p. 290.

¹⁰⁹ Lib. Iud. XII, 2, 14. “Que de ningún modo los siervos cristianos se junten con los judíos y de ninguna forma sean introducidos a sus ritos”. In: Ibidem. p. 290-293.

¹¹⁰ “Si algún judío circuncidase a un cristiano, o atrajese hacia su religión o sus ritos, sea sometido a **pena capital** con recompensa del denunciante, y que el fisco reclame sin vacilación para sí los bienes de aquél.” (grifos nossos) Lib. Iud. XII, 2, 14. In: Ibidem. p. 291.

¹¹¹ Ibidem. p. 277.

¹¹² “En todos los lugares que pertenecen a las provincias de nuestro reino buscamos remedios saludables para nosotros y para nuestro pueblo, cuando con clemencia arrancamos de las manos de los **infielos** a quienes se han unido a nuestra fe.” (grifos nossos) Lib. Iud. XII, 2, 14. In: Ibidem. p. 290-291. Como demos destaque a uma palavra em específico, neste caso recorremos à versão original em latim para cotejar as traduções e verificarmos se de fato esta palavra fora utilizada: “*Universis populis ad regni nostri provincias pertinentibus salutifera*

decorrência de sua natural má fé¹¹³ e atestava-se que a perfídia destes não exercesse poder sobre os cristãos¹¹⁴.

Destina-se a pena de açoite e decalvação àqueles escravos oriundos de matrimônios entre cristãos e judeus que, convertidos ao judaísmo, por vontade própria insistiram em permanecer na perfídia, sendo submetidos, então, à perpétua servidão de algum cristão que será designado por Sisebuto e seus juristas.¹¹⁵

De acordo com essa norma sisebutiana, aqueles judeus que abraçaram a fé cristã com “firme devoção” e receberam a purificação do batismo, podem reclamar para si a possibilidade de ter de volta os bens que tinham neste momento.¹¹⁶

Chama-nos a atenção a violência verbal com que se termina a lei, quando se discorre sobre o que haverá de ocorrer com aquele que desonrou a medida, incluindo o que deveria acontecer com esse indivíduo no Juízo Final. De acordo com a lei, que o sujeito seja

[...] afastado do luminoso rebanho de Cristo, seja queimado ao lado esquerdo com os judeus nas chamas atroztes, com a companhia do diabo, para que o castigo eterno se mostra vingador contra os transgressores e se produza uma opulenta e abundante recompensa para os cristãos favoráveis agora e sempre.¹¹⁷

*remedia nobis gentique nostre conquirimus, cum fidei nostre coniunctos de **infidorum** manibus eripimus.*” (grifos nossos) Lib. Iud. XII, 2, 14. In: ZEUMER, Karlolus. *Leges visigothorum antiquiores (1894)*. op. cit. p. 307.

¹¹³ “Si el judío viciado por sua mala fe de su astucia [...]”. Lib. Iud. XII, 2, 14. In: BARCALA MUÑOZ, Andrés. **Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos**. op. cit. p. 291. Versão latina: “*Quod si calliditatis fraudulentia Hebreus infestus [...]*”. Lib. Iud. XII, 2, 14. ZEUMER, Karlolus. *Leges visigothorum antiquiores (1894)*. op. cit. p. 308.

¹¹⁴ “Pues en esto se enorgullece la regla ortodoxa de la fe, en que **la abominable perfidia de los judíos** no tenga ningún poder entre los cristianos.” (grifos nossos) Lib. Iud. XII, 2, 14. In: BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 290. Versão em latim: “*In hoc enim ortodoxa gloriatur fidei regula, cum nulla in christiana habuerit potestate **Ebreorum execranda perfidia.***” (grifos nossos) Lib. Iud. XII, 2, 14. In: ZEUMER, Karlolus. *Leges visigothorum antiquiores (1894)*. op. cit. p. 307.

¹¹⁵ “Los esclavos que se sabe que han nacido o han sido engendrados de matrimônios de cristianos con judíos, consideremos que deben hacerse cristianos. Si los que han sido convertidos al rito judío quisiesen permanecer en esta perfídia, y no volver de ningún modo a la santa fe, tras ser azotados y decalvados de forma vergonzosa en presencia del pueblo, se les someterá de forma perpetua al servicio del cristiano que nosotros designemos.” Lib. Iud. XII, 2, 14. In: BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 291-292.

¹¹⁶ “[...] cuando algún judío con firme devoción se haya acogido en la fe católica y reciba el santo bautismo con el agua de la purificación, quitados todos los impedimentos, reclame para si a perpetuidad, como verdadero fiel, la propiedad de todos los bienes que se compruebe que tenía en esse momento.” Lib. Iud. XII, 2, 14. In: Ibidem. p. 292.

¹¹⁷ (livre tradução) “[...] alejado del luminoso rebaño de Cristo, sea quemado al lado izquierdo con los judíos en las llamas atroces, con la compañía del diablo, para que el castigo eterno se muestre vengador contra los transgressores y se produzca una recompensa opulenta y copiosa para los cristianos favorables ahora y para siempre.” Lib. Iud. XII, 2, 14. In: Ibidem. p. 292-293.

Amparando-nos nas reflexões do historiador Carlo Ginzburg sobre a construção do conhecimento histórico como aquele que edifica possibilidades de interpretação do passado, visto que o profissional desta área trabalha com uma margem de incerteza¹¹⁸, através da análise documental, em especial desta última lei, poderíamos já aventar a possibilidade de endurecimento da postura monárquica em relação aos judeus.

Sisebuto, após a promulgação destas leis, decretaria que todos os judeus do reino se convertessem ao catolicismo. O documento desta medida, como bem alertado por Barcala Muñoz, não fora conservado¹¹⁹, mas segue sendo Isidoro de Sevilha, bispo com o qual o monarca mantinha uma relação próxima¹²⁰, a principal fonte para validá-la, principalmente em *Historia Gothorum*.

Isidoro, além de dizer que a disposição do monarca ocorreu no início de seu reinado, afirma que este agiu sem sabedoria, pois levou à força os judeus à fé niceísta em vez de atraí-los.¹²¹

Sobre a datação da atitude arbitrária, comumente a historiografia a identifica por volta de 616, como assim o faz Raúl Gonzáles Salinero¹²², todavia, o alemão Wolfram Drews ressalta, amparado no texto isidoriano, que se esta aconteceu no início do governo sisebutiano, possivelmente foi entre 613-615¹²³.

Para o espanhol Luis Garcia Iglesias, a explicação da política antijudaica de Sisebuto não poderia estar somente em motivos econômicos, significando que a pressão desta natureza não se revestia só de interesse pecuniário, mas sim primordialmente de um afã de religiosidade e obtenção de unidade.¹²⁴ E com ele concorda Barcala Muñoz ao asseverar que das duas primeiras leis de Sisebuto não se obtinha claras vantagens econômicas, a menos

¹¹⁸ GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de <Il ritorno de Martin Guerre, de Natalie Zemon Davis>. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. op. cit. p. 183.

¹¹⁹ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 278.

¹²⁰ Ibidem. p. 269.

¹²¹ “*Qui in initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem dei habuit, sed non secundum scientiam: postestate enim compulit, quos prouocare fidei ratione oportuit [...].*” *Historia Gothorum*, 60. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Historia de los godos, vándalos y suevos*. op. cit. p. 271-272.

¹²² Cf. GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzadas de los judíos en el Reino Visigodo*. Roma: CSIC/Escola Española de Historia y Arqueología, 2000. (serie Historica, 2)

¹²³ DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*. Oxford: Blackwell Publishing, v. 2, n. 3, 2002. p. 190-191.

¹²⁴ GARCIA IGLESIAS, Luis. Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII. In: *Actas del colóquio – Estructuras sociales durante la Antigüedad*. Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Oviedo, 1977. p. 257-259.

tentar fazer com que os judeus se convertessem ao cristianismo a fim de que não sofressem as sanções a eles destinadas.¹²⁵

Garcia Iglesias afirma que o *rex gothorum* não teria dado escolha de conversão ou exílio e sim o batismo obrigatório sem outra alternativa possível¹²⁶ e debate sobre o soberano ter tomado medidas unicamente civis e não através de concílios, afirmando que Sisebuto não podia utilizar um instrumento que ainda não havia se institucionalizado.¹²⁷

Para Jose Orlandis, as conversões obrigatórias representaram uma atitude abusiva que geravam um estado de ambiguidade na sociedade visigótica, pois dela erigiu-se o fenômeno do *judeu-cristão* ou *católico judaizante*, novo grupo social que representará um problema para as autoridades civis e eclesiásticas e representaria o principal destinatário das medidas antijudaicas.¹²⁸

O historiador Gonzáles Salinero ressalta que não há dúvidas de que a drástica medida de Sisebuto ao empreender as conversões obrigatórias reflete, pela primeira vez, o radical e firme propósito de erradicação total dos judeus do reino visigodo. Salinero ainda afirma que Sisebuto haveria tomado essa atitude pelas costas do clero e inclusive contra o parecer da Igreja, visto a oposição da mesma no que tange à forma de levar a cabo as conversões evidenciada no cânone LVII¹²⁹ do IV Concílio de Toledo.¹³⁰

Sobre as conversões no reino visigodo, o recente artigo de Henriette-Rika Benveniste corrobora que os conversos de origem judaica eram tratados como um grupo à parte dos cristãos, pois a sinceridade desses indivíduos foi posta em xeque. A autora ainda marca que os cânones e as leis civis do século VII foram instrumentos de violência e exclusão desses sujeitos sem dúvida alguma, pois os conversos eram figuras dúbias que subvertiam a autoridade, e que o batismo forçado teria criado uma real ou imaginária população suspeita composta por esses párias.¹³¹

¹²⁵ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 281.

¹²⁶ GARCIA IGLESIAS, Luis. Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII. In: *Actas del colóquio – Estructuras sociales durante la Antigüedad*. Facultad de Filosofía y Letras. op. cit. p. 259.

¹²⁷ Idem. *Los judíos en la España Antigua*. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 137.

¹²⁸ ORLANDIS, José. *Historia de España: La España Visigótica*. Madrid: Gredos, 1977. p. 189.

¹²⁹ Analisaremos este cânone no quarto capítulo da tese. IV Concílio de Toledo, LVII. In: VIVES, J. (Ed.) *Concilia visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 210.

¹³⁰ GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el Reino Visigodo*. op. cit. p. 30-32.

¹³¹ BENVENISTE, Henriette-Rika. *On the language of conversion: Visigothic Spain revisited*. BENVENISTE, Henriette-Rika. *On the language of conversion: Visigothic Spain revisited*. Disponível em: <<http://www.nnet.gr/historein/historeinfiles/histvolumes/hist06/historein6-benveniste.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2013.. 77.

Todavia, Garcia Iglesias ainda enfatiza que os eclesiásticos poderiam ter interesse nessa política de conversão obrigatória a partir do momento em que a “salvação” só ocorreria por meio da fé cristã e, em decorrência desse fato, justificar-se-ia uma coação para o bem.¹³²

Retornemos agora aos escritos do autor que se tem como fonte basilar sobre a execução da medida de Sisebuto, Isidoro de Sevilha. O hispalense em sua obra *Etimologiae* diferencia *pactum* de *placitum*, sendo o primeiro um documento que, de comum acordo, firma-se entre as partes envolvidas e o segundo representando uma situação na qual uma das partes seja obrigada a fazer algo que não queira, endossando que o *pactum* ocorre por própria vontade e o *placitum* não.¹³³

Deste modo, e seguindo a linha de pensamento de Carlo Ginzburg na qual devemos nos ater ao verossímil da documentação, pois a noção de prova pode ser apenas uma ilusão positivista¹³⁴, entrevemos que o decreto de Sisebuto, para Isidoro, poderia se configurar como um *placitum* e não como um *pactum*, visto que a circunstância na qual ocorreu não era de comum acordo.

Em *Sententiae*, Isidoro delinea seu *espelho de príncipe*¹³⁵ discorrendo que o monarca deve conservar com bons costumes a profissão da fé¹³⁶. Todavia, ao presidir o IV Concílio Toledano, fica-nos evidenciado que, apesar de ter uma relação próxima com Sisebuto, nosso bispo teria discordado de sua atitude.¹³⁷

O medievalista Renan Frighetto, ao analisar o que teria levado o *rex gothorum* a tomar tal medida, destaca que as conversões tiveram notória motivação política, pois, ao que tudo indica, a atitude partira do soberano e do seu *Officium Palatinum*, agindo pelas costas do clero.¹³⁸

¹³² GARCIA IGLESIAS, Luis. Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII. In: *Actas del colóquio – Estructuras sociales durante la Antigüedad*. Facultad de Filosofía y Letras. op. cit. p. 263.

¹³³ *Etimologiae*, V, 24, 19. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 2009. p. 511-512.

¹³⁴ GINZBURG, Carlo. Lorenzo Valla e a doação de Constantino. In: _____. *Relações de força: História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 74.

¹³⁵ Para melhor compreensão da concepção de *espelho de príncipe* na obra isidoriana, consultar: MICHELETTE, Pamela Torres. *A concepção de realeza católica visigoda e as ideias políticas de Isidoro de Sevilha*. Disponível em: < http://base.repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/93394/michelette_pt_me_assis.pdf?sequence=1 > . Acesso em: 05 jan. 2015. (Dissertação de mestrado)

¹³⁶ *Sententiae*, III, 51, 3. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. op. cit. p. 197.

¹³⁷ No capítulo quarto de nossa tese, analisaremos pormenorizadamente alguns cânones de Toledo IV e discutiremos a ambiguidade da postura isidoriana em relação às conversões obrigatórias do reinado de Sisebuto.

¹³⁸ FRIGHETTO, Renan. Um exemplo de exclusão política no Reino Hispano- Visigodo de Toledo: os judeus nos reinados de Recaredo e Sisebuto (589-621). Disponível em: < <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2502/1998> >. Acesso em: 12 fev. 2015. p. 155.

Neste artigo, Friguetto parece minimizar a arbitrariedade de Sisebuto ao discorrer que ao soberano cabia a função de salvaguardar o reino e a fé católica.¹³⁹ Defendemos que é simplório entender o século VII peninsular como um período em que há clara divisão entre instâncias políticas e religiosas. Pelo contrário, o que pode ser constatado na documentação é justamente uma imbricação entre essas duas esferas.

Portanto, estamos em consonância com o posicionamento da medievalista Renata Rozental Sancovsky no que concerne ao entendimento dessa aproximação. A autora afirma que tanto para a Monarquia quanto para a Igreja toledana, os cristãos de origem judaica “passaram a representar perigosos veículos de infidelidade, gerando uma desconfiança tão forte que foi refletida pelas duras legislações civil e canônica ”.¹⁴⁰

Sendo assim, a atuação isidoriana, seja no episcopado, seja na literatura, teria criado mecanismos de exclusão de judeus e conversos da *Gothia* a fim de proteger o reino e a Igreja da perfídia desses indivíduos, perfídia esta já documentalmente citada.

2. O projeto de formação de uma monarquia teocrática

2.1 “Todo o poder vem de Deus”¹⁴¹

Não há como discorrer sobre o projeto de formação de um projeto de monarquia teocrática sem, ao menos, falar sobre a atuação do bispo Isidoro de Sevilha.

O bispo Isidoro de Sevilha é considerado o primeiro apologista antijudaico da Espanha visigoda¹⁴² e sua produção intelectual revela uma preocupação com a conservação da cultura e da ordem cristã e sua transmissão a gerações posteriores visando à manutenção da unidade religiosa do reino visigodo.¹⁴³

¹³⁹ Ibidem. p. 155-156.

¹⁴⁰ SANCOVSKY, Renata Rozental. O lugar do converso e da conversão no imaginário soteriológico da Alta Idade Média: Reapropriações do universalismo niceno na Península Ibérica. In: *Revista Jesus Histórico e sua Recepção* - ano VI [2011], volume 6. Disponível em: <<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos6/Artigo%20Renata%20Rosental.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2013. p. 110.

¹⁴¹ *Sententiae*. Livro III, 48, 10. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. Trad. Ismael Roca Meliá. op. cit. p. 193.

¹⁴² CASTÁN LACOMA, Laureano. San Isidoro, apologista antijudaico. In: *ISIDORIANA: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla*. Leon: Centro de Estudios ‘San Isidoro’, 1961. p. 445.

¹⁴³ Cf. DOMINGUEZ DEL VAL, Ursino. La utilización de los padres por San Isidoro. In: *ISIDORIANA: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla*. op. cit. p. 213.

Apesar de o historiador espanhol Emilio Mitre, ao discorrer sobre a obra do hispalense e comentar que esta pouco apresentava conteúdo original, tem o esmero de destacar que o século VII peninsular é considerado a *era isidoriana* devido ao brilhantismo que a obra de Isidoro de Sevilha teve para o momento.¹⁴⁴

Isidoro de Sevilha, durante o seu bispado, presidiu três concílios, sendo estes os: II de Sevilha (619), III de Sevilha (624) e IV de Toledo (633).¹⁴⁵ Deteremo-nos, nesta tese, nos dois últimos citados.

Em relação ao III de Sevilha, suas atas não foram preservadas, como bem pontua o Wolfram Drews. O historiador aventa a hipótese de que não foram conservadas devido ao fato de o único cânone que se considera pertencente a esse sínodo, o de número X, legisla sobre a questão judaica enaltecendo a medida sisebutiana. Deste modo, esse posicionamento dista e muito da postura tomada pelo hispalense anos depois no IV Concílio de Toledo^{146,147}

De acordo com o autor, este cânone está em uma edição revisitada da coleção de leis canônicas denominada *Hispana* ou também chamada *Juliana*.¹⁴⁸

Drews, assim como Raúl Gonzáles Salinero posteriormente o faz¹⁴⁹, apresenta-nos o “cânone perdido”. De acordo com a documentação¹⁵⁰, os judeus, ao terem sido recentemente batizados na fé de Cristo, fraudulentamente e desonestamente apresentavam não os seus filhos para serem batizados, mas os filhos de outros cristãos. Desta forma, os seus escapariam da

¹⁴⁴ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. *La España medieval*. Madrid: Istmo, 2008. p. 44-45.

¹⁴⁵ Priorizaremos neste subcapítulo o cânone X do III Concílio de Sevilha e o cânone LXXV do IV Concílio Toledano. Abordaremos também, quando versarmos sobre o papel do bispo, os cânones de Toledo IV de números XIX e XXI apenas para enfatizar que neste sínodo Isidoro também se preocupou em estabelecer critérios para a ordenação a este cargo. Esta nossa escolha se deu em decorrência de os dez princípios antijudaicos deste último conclave episcopal citado serem analisados no capítulo quarto desta tese e pelo fato de o II Concílio de Sevilha não apresentar medidas antijudaicas, antijudaísmo esse foco de nosso trabalho de pesquisa. As atas do II Concílio Sevilhano podem ser encontradas em: VIVES, J. (Ed.) *Concédios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 163-185.

¹⁴⁶ DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*. op. cit. p. 190.

¹⁴⁷ No terceiro capítulo, quando nos determos nos cânones antijudaicos do IV Concílio Sevilhano, voltaremos a essa possível mudança de postura de Isidoro de Sevilha em relação às conversões obrigatórias do reinado de Sisebuto.

¹⁴⁸ DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*. op. cit. p. 190.

¹⁴⁹ Salinero escreve um capítulo sobre a postura de Isidoro no III Concílio de Sevilha tendo como base o cânone X em seu livro: GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*. op. cit. p. 227-236.

¹⁵⁰ Sobre o cânone X, utilizamos a tradução proposta por Wolfram Drews ao longo do artigo supracitado, assim como também nos valem da realizada para o espanhol que consta no capítulo mencionado de Raúl Gonzáles Salinero.

conversão, enquanto os dos cristãos seriam batizados por uma segunda vez. O cânone acusa os judeus de manterem seus filhos como pagãos através de uma abominável dissimulação.¹⁵¹

Nosso historiador alemão tem o cuidado de analisar os campos semânticos a que pertencem os termos *pagãos* e *judeus* e identifica que a diferença existente entre eles é ignorada e que, a partir do século IV, haveria uma tendência a colocá-los no mesmo patamar juntamente com os hereges.¹⁵² Afirma que designar os judeus como pagãos teria sido uma inteligente estratégia retórica, marginalizando e degradando-os na esfera da ilegalidade.¹⁵³

Destaca ainda que, por meio do decreto de conversão obrigatória no reinado de Sisebuto, o judaísmo perde a característica de *religio licita*, o que teria possibilitado a identificação do judaísmo com o paganismo.¹⁵⁴ A radicalidade do monarca teria colocado os judeus no que Drews chama de *gray area*, uma zona cinzenta, indefinida e obscura, pois a prática de sua religião passa a ser considerada ilegal, no entanto ainda mantêm a condição de cidadãos romanos.¹⁵⁵

Ainda no que concerne a esta documentação, os bispos ali reunidos tentaram justificar a medida de Sisebuto alegando:

Entre todas as preocupações e inquietações do reino, o ortodoxo e vitorioso príncipe Sisebuto relembrou as palavras dos Pais da Igreja, de acordo com as quais muitos ainda relutam e, sabendo disso, ele seria responsável diante de Deus por todos aqueles que Cristo confiou o seu governo. Portanto, ele preferiu trazê-los {os relutantes} para a fé mesmo contra a sua vontade do que deixá-los no estado de caducidade e de profunda descrença.¹⁵⁶

Tendo como base esse excerto, Drews afirma que o cânone expressa uma clara admiração dos eclesiásticos pela medida de Sisebuto e que ele, enquanto crítico, classifica-a de oportunista¹⁵⁷.

¹⁵¹ III Concílio de Sevilha, cânone X. In: GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardia: entre la convivência y la controversia*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 2006. p. 231.

¹⁵² DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*. op. cit. p. 192.

¹⁵³ Ibidem. p. 202.

¹⁵⁴ Ibidem. p. 194; 198.

¹⁵⁵ Ibidem. p. 194.

¹⁵⁶ (livre tradução) “Among all the concerns and worries for this country the orthodox and victorious Prince Sisebut remembered the words of the fathers, according to which much good is given to unwilling, knowing that he would be accountable to God for all those whom Christ had entrusted to his government. Therefore he preferred to bring those to the truth even against their own will rather than to leave them in a state of outdated and deeply engrained unbelief.” III Concílio de Sevilha, cânone X. In: DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*. op. cit. p. 203.

¹⁵⁷ Ibidem. p. 205.

Esse fragmento evidencia um posicionamento que contrariaria o assumido pelo bispado no IV Concílio de Toledo, fomentando a hipótese do desaparecimento das atas a fim de que a discrepância não fosse publicizada. O medievalista alemão ainda destaca a possibilidade da influência direta de Isidoro nesse cânone em decorrência da comparação com o versado pelo hispalense em sua obra *Sententiae*.¹⁵⁸

Em relação à ingerência do presidente do Concílio no que foi deliberado, cremos ser fecundo discorrer sobre o papel do bispo e dos concílios nesta sociedade goda de primeira metade do século VII.

Emilio Mitre, ao se dedicar a falar sobre a questão religiosa no reino gótico, comenta que ao episcopado foi destinada a função de salvaguardar a coesão espiritual e a erradicação das práticas paganizantes, visto que a conversão ao cristianismo era um fato recente.¹⁵⁹

De acordo com o historiador Santiago Castellanos, a aliança entre o poder régio e a hierarquia episcopal sintetizava o ideal de reino unido. Dentro desse contexto, os bispos tiveram papel de destaque não só representando o sustento prático dessa ideologia proposta, mas também no prisma intelectual como arquitetos de teorias que ratificassem esse ideal de unidade. O autor ainda cita como exemplo Isidoro de Sevilha, ressaltando suas considerações sobre o reino particularmente em sua obra *Sententiae* e a corporificação de algumas teorias por ele desenvolvidas visíveis nos cânones do IV Concílio de Toledo (633).¹⁶⁰

Sobre a função do bispado, versando no que concerne ao contexto visigodo e à analogia antropomórfica na qual o rei era tido como a cabeça e nela os bispos seriam os olhos, o medievalista Ruy de Oliveira Andrade Filho afirma:

A Igreja, por uma disposição divina, fora entregue aos bispos que deveriam levá-la ‘incólume ao porto’, defendendo convenientemente membros sãos. Velando pelo corpo, eles impediriam o engano de uma falsa segurança e evitariam as armadilhas demoníacas, providenciando os ‘remédios’ necessários para os membros enfermos e promovendo, conseqüentemente, a ‘ansiada saúde’. Assim, os membros do clero deveriam ser os primeiros a cuidar da pureza de seu corpo.¹⁶¹

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. *La España medieval*. op. cit. p. 39.

¹⁶⁰ CASTELLANOS, Santiago. Obispos y santos. La construcción de la historia cósmica en Hispania Visigoda. In: AURELL, Martín; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012. p. 19-20.

¹⁶¹ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo: Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. op. cit. p. 88.

A penitência representava para o clérigo um impedimento ao ofício de cargos sagrados, visto que não podiam sucumbir às tentações demoníacas.¹⁶² O pesquisador ainda menciona que “o ingresso em cargos eclesiásticos não implicava apenas em acréscimos de poder e autoridade, mas também de riqueza, com o usufruto dos bens móveis e imóveis da Igreja.”¹⁶³ Na visão de nosso medievalista, o bispo atuava além do âmbito teológico, “estabelecendo eleições régias e vigiando a sociedade”.¹⁶⁴

De acordo com o próprio Isidoro de Sevilha no livro segundo de *De Ecclesiasticis Officiis*, o bispo deveria ter no mínimo trinta anos para assumir a dignidade eclesiástica, a idade de Cristo, representando esta uma idade vigorosa e preparada para toda disciplina e para o exercício do magistério.¹⁶⁵ Ele é uma pessoa vinculada à atividade e não à honra, e põe o seu coração a servir os demais.¹⁶⁶ Receberia a ordenação por meio dos sacerdotes de Deus através da imposição das mãos.¹⁶⁷ Não seria ordenado só por um, mas por todos aqueles de uma mesma província. Foi assim determinado em decorrência dos hereges, a fim de que não houvesse ninguém que se levantasse contra a fé da Igreja devido à tirânica autoridade de um só bispo.¹⁶⁸

O bispo, ainda de acordo com o próprio o sevilhano, ocupa, em primeiro lugar, a função de instruir e ensinar o povo, é necessário que seja santo e não tenha cometido nada de repreensível, pois aquele que acusa o outro de pecado tem de estar longe dele, aquele que deseja ensinar o que é correto tem de viver na retidão.¹⁶⁹

Temos ainda nesta obra uma descrição do estereótipo que representava um bispo exemplar:

Será próprio dele, como disse o Apóstolo, a suavidade, a paciência, a sobriedade, a moderação, a abstinência, a discricção, de tal maneira que não só não se abstenha de qualquer obra imunda, como também vigilará por onde os olhos passem e não caia em pensamentos errôneos, de tal maneira que não permita que domine em si vício algum, esforçar-se-á em interceder perante Deus pelo perdão dos pecados daqueles que dele dependem.¹⁷⁰

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Ibidem. p. 94.

¹⁶⁴ Ibidem. p. 142.

¹⁶⁵ *De ecclesiasticis officiis*, II, V, 10. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los ofícios eclesiásticos*. op. cit. p. 68.

¹⁶⁶ *De ecclesiasticis officiis*, II, V, 8. In: Ibidem. p. 67.

¹⁶⁷ *De ecclesiasticis officiis*, II, V, 9. In: Ibidem. p. 67.

¹⁶⁸ *De ecclesiasticis officiis*, II, V, 11. In: Ibidem. p. 68.

¹⁶⁹ *De ecclesiasticis officiis*, II, V, 15. In: Ibidem. p. 70.

¹⁷⁰ (livre tradução) “Será próprio de él, como dice el Apóstol, la suavidad, la paciencia, la sobriedad, la moderación, la abstinencia, la discrición, de tal manera que no sólo se abstenga de cualquier obra inmunda, sino

Como já asseverado por Ronaldo Amaral, Isidoro de Sevilha, a partir do seu labor literário, “seria um homem de ação, de criação, sobretudo se considerarmos sua posição enquanto bispo e, conseqüentemente, como agente político e social para a Hispania visigoda.”¹⁷¹

Ao contrário desse posicionamento laudatório, encontramos o historiador José Orlandis quando assevera que a grande maioria dos bispos no século VII espanhol não escreveu “sábios tratados”, nem se misturou a intrigas temporais. Afirma Orlandis que estes foram verdadeiros “pastores de almas”. E, ao dar destaque a bispos cuja produção intelectual lhe são de renome, não menciona Isidoro de Sevilha.¹⁷²

Como presidente do IV Concílio Toledano, Isidoro também se preocupou em estabelecer neste conclave alguns critérios para a ordenação dos bispos e sua formação. O cânone de número XIX intitulado *Sobre a ordenação dos bispos* versa sobre aqueles sujeitos que poderiam e os que não poderiam ser ordenados bispos. Sobre aqueles que não poderiam ser promovidos ao episcopado, estariam os indivíduos que, por exemplo, cometeram algum crime, estão manchados pela infâmia, confessaram penitência pública, cometeram algum delito, caíram sob alguma heresia ou foram rebatizados, entre outros vetos especificados.¹⁷³

Ressaltou-se também a importância da castidade destes clérigos, como enfatiza o cânone XXI, destacando que se mantenham longe da sujeira da carne para que purifiquem o corpo e, com a mente limpa, aproximem-se dignamente do sagrado.¹⁷⁴

Sobre esta mesma assembleia episcopal, o historiador Raúl Gonzáles Salinero afirma que fora neste momento que os bispos ali reunidos ratificaram o princípio de unidade do reino

que también vigilará dónde dirige la mirada ni caiga en pensamientos errôneos, de tal manera que mientras no permite que domine en él vicio alguno, se esforzará en interceder ante Dios por el perdón de los pecados de quienes de él dependen.” *De ecclesiasticis officiis*, II, V, 20. In: *Ibidem*. p. 72.

¹⁷¹ AMARAL, Roberto. *Isidoro de Sevilha: Natureza e valoração de sua cultura pela Hispania tardo-antiga*. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/512/433>>. Acesso em: 10 jun. 2013. p. 41.

¹⁷² ORLANDIS, José. *Historia de España: La España Visigótica*. op. cit. p. 238.

¹⁷³ “*Praeteritis omissis, deinceps qui non promoveantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum. Id est qui in aliquo crimine detecti sunt, qui infamiae nota aspersi sunt, qui scelera aliqua per publicam paenitentiam admississe confessi sunt, qui in heresim lapsi sunt, qui in heresi baptizati, aut rebaptizati esse noscuntur [...]*.” IV Concílio de Toledo, XIX. In: VIVES, J. (Ed.) *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 199.

¹⁷⁴ “*Abstineamus ergo nos ab omni inquinamento carnis liberi maneamus, ut mundi corpore, purgati mente possimus ad sacrificium Christi digni accedere et Deum pro delictis omnium deprecari.*” IV Concílio de Toledo, XXI. In: VIVES, J. (Ed.) *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 200-201.

pela fé e na fé¹⁷⁵ e, deste modo, podemos melhor compreender as várias instâncias temáticas ali legisladas, como a preocupação da formação do corpo clerical, assim como a manutenção da ordem monárquica como expressa o cânone LXXV que analisaremos mais à frente.

Sob essa atmosfera, era nos concílios que havia a regulamentação da vida eclesiástica e a discussão dos artigos da fé e cabe sinalizar que esses sínodos superaram o *status* de puramente eclesiásticos e numerosos assuntos de natureza política foram aí objetos de discussão, consequência esperada visto a união *regnum* e *ecclesia*.¹⁷⁶ A nicenização da Igreja e do Estado se reforçaram através da proclamação lançada dos sucessivos concílios gerais reunidos na sede real, como sugere Emilio Mitre em seu estudo sobre ortodoxia e heresia na antiguidade e medievo.¹⁷⁷

Vale destacar que somente através de ordem expressa pelo rei um concílio poderia se reunir¹⁷⁸ e sobre a atuação do rei nos concílios, o historiador supracitado ressalta:

De maior destaque serão os concílios reunidos na capital do reino, que eram abertos com a presença do rei. O monarca entregava ao começo das sessões o “tomus”, onde estavam escritas aquelas questões que se desejava que fossem debatidas.¹⁷⁹

Ressaltamos em nossa pesquisa uma observação dos autores Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez quando apresentam que, no cerne de um processo de reformulação ideológica, a comunidade judaica hispana dos séculos VI e VII foi vítima de um desejo de consolidação da monarquia ao redor do catolicismo que apresentava debilidade tanto dos protagonistas – os monarcas – como do próprio projeto.¹⁸⁰

Dessa forma, os concílios acabaram sendo um meio idôneo de o monarca obter o reconhecimento de sua autoridade política.¹⁸¹

Aspecto essencial desta teoria de poder régio elaborada por Isidoro de Sevilha seria o fortalecimento da figura do soberano através da sacralização

¹⁷⁵ GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el Reino Visigodo*. op. cit. p. 17.

¹⁷⁶ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. *La España medieval*. op. cit. p. 42.

¹⁷⁷ Idem. *Ortodoxia y herejía en la Antigüedad y Medievo*. Madrid: Cátedra, 2003. p. 139.

¹⁷⁸ Idem. *La España medieval*. op. cit. p. 42.

¹⁷⁹ (livre tradução) “De mayor transcendencia serán los concilios reunidos en la capital del reino, que se abrían con la presencia del rey. El monarca entregaba al comienzo de las sesiones el ‘tomus’, escrito en el que constaban aquellas cuestiones que deseaba se debatieran.” Ibidem.

¹⁸⁰ CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNANDEZ, Francisco. Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre a fé católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernández. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012. p. 33.

¹⁸¹ FERNANDES, Fátima Regina; FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Península Ibérica*. Curitiba: Juruá, 2001. p. 76.

da instituição régia, seguindo basicamente o modelo existente no Império Bizantino. Nessa perspectiva, a legitimidade do soberano estaria vinculada à ideia de que o rei era o ‘ungido do Senhor’, comparando-o a David, o modelo do monarca perfeito e virtuoso, na concepção isidoriana. Este caráter sagrado da realeza, com base nas Escrituras, objetivava, com especial acento religioso, o dever de *fidelitas* que todos os súditos deveriam ter para como o seu rei. Porém este último, a fim de merecer a confiança e a fidelidade dos seus súditos, teria de governar o Reino com justiça e piedade para poder alcançar o exemplo do bom governante cristão, segundo a concepção isidoriana.¹⁸²

Ruy de Oliveira está em consonância ao afirmar que os concílios cancelavam o caráter eletivo e estatal da *dignitas* régia, distinguiram claramente os bens públicos, pertencentes à Coroa, daqueles privados, posses dos soberanos, e assevera que eles acabavam por realçar as “fragilidades congênicas da Monarquia”.¹⁸³

Os cânones dos concílios deveriam receber a sanção real, como verificamos nas palavras de Emilio Mitre: “Embora não se possa falar de que tivessem uma capacidade legislativa propriamente dita, de fato se converteram no ponto de convergência dos interesses da Igreja e do Estado visigodo. Deste modo, suas disposições (cânones) haviam de ser confirmados pela sanção real.”¹⁸⁴

Como ressalta José Orlandis, os concílios toledanos não foram uma instituição reconhecida por sua regularidade. Somente com o IV Concílio de Toledo é que foi criada a instituição jurídica dos concílios gerais, sendo convocados toda vez que se necessitasse legislar sobre questões da fé ou de interesse comum e não mais nos concílios provinciais, reunindo, assim, o episcopado de todo o reino. A uniformidade do concílio geral só teria sido alcançada com plenitude na segunda metade do século VII.¹⁸⁵

A aliança entre os monarcas visigodos e o episcopado permitiu manter unida por mais de um século a maior entidade política da Europa no século VII: a Espanha visigoda”¹⁸⁶

Em meio a esse panorama, a comunidade judaica ibérica seria inserida em uma política discriminatória oficialmente defendida e sancionada, representando o interesse conjugado da monarquia e Igreja Católica. E de acordo com Eva Caridad e Francisco

¹⁸² Ibidem. p. 80.

¹⁸³ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo: Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. op. cit. p. 133.

¹⁸⁴ (livre tradução) “Aunque no se pueda hablar de que tuvieran una capacidad legislativa propriamente dicha, de hecho se convirtieron en el punto de convergencia de los intereses de la Iglesia y el Estado visigodo. Así, sus disposiciones (cánones) habían de ser confirmados por la sanción real.” MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. *La España medieval*. op. cit. p. 43.

¹⁸⁵ ORLANDIS, José. *Historia de España: La España Visigótica*. op. cit. p. 242.

¹⁸⁶ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. *Ortodoxía y herejía en la Antigüedad y Medioevo*. op. cit. p. 140.

Fernández: “A reação antijudaica dos monarcas visigodos a partir de Recaredo não respondia a problemas pontuais de índole social, mas se circunscrevia em uma vontade política homogeneizadora dentro da busca da identidade nacional visigoda.”¹⁸⁷

Como nos mostra o historiador Raúl Gonzáles Salinero, com a conversão dos visigodos ao catolicismo já é verificada uma verdadeira *societas fidelium Christi*, um corpo de súditos unidos por uma fé comum.¹⁸⁸ O rei era tido como guia e intercessor de seu povo ante a divindade de acordo com os princípios doutrinários na Igreja e dela tornar-se-ia seu protetor. Salinero ainda afirma que essa teologia de poder que assegura ao rei a função de protetor da Igreja encontra sua maior expressão em Isidoro de Sevilha.¹⁸⁹

Segundo o historiador Roger Collins, a questão judaica no reino visigodo era em grande parte um problema ideológico: “somente um reino totalmente unido na prática da fé católica seria aceitável aos olhos de Deus e, a este respeito, a existência do judaísmo dentro das fronteiras ameaçava a paz e a prosperidade material do reino.”¹⁹⁰ A existência do judeu dentro das fronteiras visigodas era um símbolo de má saúde do reino.¹⁹¹ Apesar de unificado, o reino visigodo era ainda muito frágil, como mostram os esforços de Isidoro de Sevilha para consolidá-lo.

A presença judaica representaria um impedimento para real identificação entre *regnum* e *ecclesia*, representando o antijudaísmo visigodo uma ação conjunta entre monarquia e poder eclesiástico.¹⁹²

A afirmação do historiador Roger Collins¹⁹³ de que a presença judaica no Reino Visigodo representava a má saúde deste, levou-nos a reflexão de inúmeras metáforas as quais poderiam ter sido construídas em torno da *imago* judaica para que esta fosse considerada perniciosa na sociedade cristã toledana de século VII, edificando o que chamaremos de *Judaísmo imaginário*.

¹⁸⁷ CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNANDEZ, Francisco. Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre a fe católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernández. op. cit. p. 41. (livre tradução)

¹⁸⁸ GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el Reino Visigodo*. op. cit. p. 16.

¹⁸⁹ Ibidem. p. 16-17.

¹⁹⁰ (livre tradução) “solo un reino totalmente unido en la práctica de fe la católica sería aceptable a los ojos de Dios y, a este respecto, la existencia del judaísmo dentro de sus fronteras amenazaba la paz y prosperidade material del reino.” COLLINS, Roger. *España en la Alta Edad Media [400-1000]*. op. cit. p. 177.

¹⁹¹ Ibidem. p. 177-178.

¹⁹² GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el Reino Visigodo*. op. cit. p. 22.

¹⁹³ COLLINS, Roger. *España en la Alta Edad Media [400-1000]*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1986. “(...) solo un reino totalmente unido en la práctica de fe la católica sería aceptable a los ojos de Dios y, a este respecto, la existencia del judaísmo dentro de sus fronteras amenazaba la paz y prosperidade material del reino.” p. 177.

Quando Isidoro de Sevilha atesta em sua obra *Quaestiones* que os judeus emitem um odor putrefato¹⁹⁴, o clérigo indica que o indivíduo que professa essa fé pode ser reconhecido nas ruas pelo odor que exala, um odor envolto por morbidez, de alguém que está em decomposição. A cegueira judaica é uma metáfora para o fato de não admitirem Jesus Cristo como seu salvador e o odor pútrido reafirma que estão em uma morte em vida. Sua matéria perece porque seu olho olhou Cristo e o seu cérebro o negou. Seu coração não o sentiu e sua cognição não foi capaz de interpretar o Antigo Testamento, onde, para Isidoro, já está o vaticínio da vinda do Redentor.¹⁹⁵

Isidoro retira do judeu a sua capacidade de, como qualquer outro ser humano, estar são e saudável. O judeu será sempre aquele que apresenta o seu corpo apodrecendo. O hispalense retira a humanidade desse sujeito, nega-lhe saúde e bem-estar. Através de sua retórica, chama o povo a reconhecê-los e a não os aceitarem, visto que, historicamente, eles já são marcados por uma doença ao não aceitarem Cristo como Messias.

No *liber secundus* do tratado *De Fide Catholica*, novamente Isidoro reitera a cegueira judaica, explorada no *liber primus*, ratificando que esse povo agora está distante da luz da fé e da verdade, visto que eles ouvem a Cristo e não O compreendem, **O veem, mas não O reconhecem.**¹⁹⁶

O sevilhano, inúmeras vezes em seus textos, faz questão de criar argumentos sem empiria para categorizar como desviante aquele que, historicamente, já seria inimigo da Igreja, visto a natureza histórica comum entre as duas religiões.¹⁹⁷

¹⁹⁴ “[...] Tamdiu enim persecuti sunt illum Judaei, quoad usque poneretur in spelunca. Sed apud est quod persecutor ad purgandum ventrem speluncam ingreditur, nisi quod Judaei in Christum conceptam mentis malitiam, **quase odorem fetidum emiserunt**, et cogitata apud se noxia, factis deterioribus, dum Christum perimunt, ostenderunt.” (grifos nossos). ISIDORO DE SEVILHA. *Quaestiones in Vetus Testamentum*. In Regnum Primum, XVII, 5. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560-0636,_Isidorus_Hispaliensis,_De_Veteri_Et_Novo_Testamento_Quaestiones,_MLT.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2014.

¹⁹⁵ Sobre a incredulidade judaica. “Os judeus abomináveis, 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. Leem o que há de ressuscitar e não creem no que ressuscitou.” / “*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.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, I, 1.

¹⁹⁶ (livre tradução) “*Ecce apparet eos nunc a lumine fidei et veritatis esse alienos; audiunt enim Christum, et non intelligunt; vident, et non cognoscent.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* II, V, 5. (grifos nossos).

¹⁹⁷ STROUMSA, Guy G. From anti-judaism to antisemitism in Early Christianity? In: LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Orgs). *Contra iudaeos: Ancient and medieval polemics between christians and jews*. op. cit. p. 5.

Carneiro em seu estudo sobre os Estatutos de Pureza de Sangue na Espanha Católica de Fernando de Aragão e Izabel de Castela que a metáfora atua no nível real e no simbólico.¹⁹⁸

De acordo com o linguista José Luiz Fiorin:

A metáfora é uma concentração semântica. No eixo da extensão, ela despreza uma série de traços e leva em conta apenas alguns traços comuns a dois significados que coexistem. Com isso, dá concretude à ideia abstrata (...), aumentando a intensidade de sentido. Poder-se-ia dizer que o sentido torna-se mais tônico. Ao dar sentido à tonicidade, a metáfora tem um valor argumentativo muito forte. O que estabelece uma compatibilidade entre os dois sentidos é uma similaridade, ou seja, a existência de traços comuns a ambos. A metáfora é, pois, o tropo em que se estabelece uma compatibilidade predicativa por similaridade, restringindo a extensão sêmica dos elementos coexistentes e aumentando a sua tonicidade.¹⁹⁹

Deste modo, ao comparar implicitamente o judeu a um moribundo e ao incutir nesse indivíduo a não capacidade de ver, tanto em sentido denotativo quanto conotativo²⁰⁰, o bispo hispalense forja uma imagem do judeu como desviante.

A partir da leitura que realizamos das reflexões de Tomaz Tadeu da Silva sobre a produção social da identidade e da diferença, percebemos que estes conceitos andam intimamente ligados em um sistema de dependência²⁰¹ e que devem ser entendidos dentro do complexo de significação do qual fazem parte²⁰². De acordo com o autor, as afirmações sobre a diferença normalmente dependem de declarações negativas sobre outras formas de identidade²⁰³, o que pode ser verificado documentalmente ao passo que se afirma a identidade cristã como sendo a fé única onde os entes encontrariam a salvação, estando aqueles que dela não comungam, envoltos no erro, no desvio, à margem. Quando este autor assevera que a diferença é a parte ativa da formação da identidade²⁰⁴, percebemos nos testemunhos a necessidade de enfatizar algo que não se é, para então poder, feita essa identificação divisória, apartar da sociedade os considerados dissonantes.

¹⁹⁸ Cf. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. O Sangue como Metáfora: do Anti-Semitismo Tradicional ao Anti-Semitismo Moderno. In: GOREINSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Orgs). *Ensaio sobre Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002. p. 341-373.

¹⁹⁹ FIORIN, José Luiz. *Figuras de retórica*. São Paulo: Contexto, 2014. p. 34.

²⁰⁰ No sentido denotativo porque alguns de fato viram Cristo e não o aceitaram e conotativamente visto que nem todos os judeus foram testemunhas oculares de Cristo *in persona*, mas mesmo assim o negaram. O verbo “ver” tem seu sentido ampliado “para reconhecer”.

²⁰¹ SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012. p. 74

²⁰² *Ibidem*. p. 78.

²⁰³ *Ibidem*. p. 75.

²⁰⁴ *Ibidem*. p. 84.

Como observa o historiador Gilvan Ventura da Silva sobre o processo de desvio social, os desviantes passam a ser “regulados por um conjunto de interditos, proibições, limitações e tabus que delineiam uma situação de exclusão social.”²⁰⁵

Dentro do contexto godo de século VII, as metáforas elaboradas para se referirem aos judeus os colocam em posição inferior aos cristãos.

Realizando a leitura do IV Concílio de Toledo (633), presidido por Isidoro, O cânone de número LXII²⁰⁶ versa sobre os judeus batizados que se reúnem com judeus infiéis.

Este é introduzido recorrendo-se sobre muitas vezes a companhia dos maus corromper os bons e ainda afirma que não haverá nada em comum entre os “*hebraeis aut fidem christianam translatis*”, isto é, os judeus que se converteram ao cristianismo, e aqueles que a documentação descreve como “*adhuc in veteri ritu consistunt*”, os judeus que continuam professando sua fé vetero-testamentária; para que os primeiros não sofram influência subversiva dos segundos.²⁰⁷

Tal trecho traz-nos à mente a metáfora da maçã podre, pois bastaria uma no cesto para fazer todas as outras apodrecerem e, no caso acima, a presença do judeu que não se converteu bastaria para desestabilizar ou mesmo destruir o Reino Visigodo.

Verificamos também que, ao criar metáforas extremamente degradantes aos judeus, lembrando os dizeres teóricos de Fiorin, quem as elabora oferece ao destinatário um enorme poder, pois se analisarmos cuidadosamente, ao judeu é dado o poder de destruição do reino. Sua presença é um símbolo de má saúde da sociedade e ameaça a prosperidade do reino gótico. Há a presença de uma analogia médica, de acordo com a análise proposta por Diogo Comitre para essa máxima conciliar.²⁰⁸

²⁰⁵ SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “História dos Marginais”. *Revista de História* (UFES), v. 22, p. 13-29, 2009. p. 21.

²⁰⁶ “De los judíos bautizados que se reúnen con los judíos infieles – Si muchas veces la compañía de los malos corrompe también a los buenos, con cuánta mayor razón corromperá a aquellos que son inclinados a los vicios. Por tanto, en adelante no habrá nada común entre los judíos convertidos a la fe cristiana y aquellos otros que todavía perseveran en los viejos ritos, para que no sean acaso pervertidos con el trato de ellos. Y por lo tanto, cualquiera de aquellos que han sido bautizados, si en adelante no evitare el trato con los infieles, el tal será entregado a los cristianos, y los infieles publicamente azotados.” IV Concílio de Toledo, LXII. In: VIVES, J. (Ed) *Concípios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p.212.

²⁰⁷ “*De iudaeis baptizatis, qui infidelibus iudaeis se sociant - Saepe malorum consortia, etiam bonos corrumpunt; quanto magis eos qui ad vitia proni sunt. Nulla igitur ultra communio sit hebreis ad fidem christianam translatis cum his qui adhuc in veteri ritu consistunt, ne forte eorum participio subvertantur. Quiquumque igitur amodo ex his qui baptizati sunt infidelium consortia non vitaverint, et hil christianis donentur, et illi publicis cedibus deputentur.*” IV Concílio de Toledo, LXII. In: VIVES, J. (Ed) *Concípios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p.212.

²⁰⁸ COMITRE, Diogo. *A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica: um exame dos concílios entre os séculos IV e VII*. 2013. op. cit. p. 70.

Aludindo agora ao trabalho de Susan Sontag em *A doença como metáfora*²⁰⁹, as metáforas criam estereótipos, rotulam, mesmo que, por vezes, sejam criadas como um eufemismo para a situação do enfermo.

Apesar de a autora se centrar nas metáforas construídas em torno da tuberculose e do câncer, ela amplia nossos questionamentos e nos auxilia na investigação de como o discurso de ódio contra o judeu é estruturalmente construído e como uma figura de retórica se torna um instrumento de desumanização do *outro*.

Quando a ensaísta aborda, mesmo *en passant*, o Mundo Antigo, assevera que as doenças normalmente eram tidas como resultado da cólera divina, eram uma punição. E esse castigo poderia atacar uma comunidade inteira ou apenas uma pessoa.²¹⁰

Já ao versar sobre os regimes totalitários do século XX focando o nazismo, ofereceu-nos diversas metáforas criadas para que o povo alemão rejeitasse o indivíduo judaico. Ressalta o primeiro tratado antisemita de Hitler, de 1919, no qual afirma que o judeu era uma tuberculose racial entre as nações.²¹¹ E continuando a leitura de sua obra, Sontag ainda nos exemplifica como a retórica nazista foi aprimorada chegando até a tecer comparações entre o judeu e o câncer.²¹²

Alicerçados na teoria de construção metafórica seguido das diversas exemplificações expostas, poderíamos aventar a hipótese de que o judeu era considerado pelo Clero como uma espécie de vírus ou bactéria que se autodestrói (é um corpo em putrefação), mas que também é capaz de contaminar os que estão à sua volta. Esse mesmo indivíduo judeu também pode ser considerado um câncer dentro das fronteiras visigodas que deveria ser destruído e não controlado ou curado, usando termos médicos, uma vez que a solução para a harmonia do reino estaria na conversão dos judeus visigodos. Esta harmonia não fora alcançada uma vez que, obrigados a se converter em 616 no reinado de Sisebuto, deixaram de fazer parte de seu mundo para nunca serem assimilados pela sociedade cristã. Os conversos se tornaram sujeitos híbridos, sem identidade, carregando o estigma de sua origem.²¹³

²⁰⁹ SONTAG, Susan. *Illness as a metaphor and AIDS and Its metaphors*. New York: Picador, 1989.

²¹⁰ *Ibidem*. p. 39-40.

²¹¹ *Ibidem*. p. 82. "Hitler, in his first political tract, na Anti-semitic diatribe written in september 1919, accused the Jews of producing 'a racial tuberculosis among nations.'"

²¹² *Ibidem*. p. 85.

²¹³ Cf. GARCIA IGLESIAS, Luis. Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII. In: *Actas del colóquio – Estructuras sociales durante la Antigüedad*. Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Oviedo, 1977. p. 263.

Qualquer componente dissonante seria maculoso frente à necessidade de se impor a autoridade régia e clerical. O dissonante corporifica o mal. Seu corpo apodrece, é vetado da capacidade de enxergar devido à ira divina, pois esperam o Anticristo.²¹⁴

Para o judaísmo imaginário existir – nosso objeto de estudo –, as metáforas serão inerentes e necessárias ao discurso. Cabe a nós, historiadores, ampliarmos nossas ferramentas de trabalho e valermo-nos dos saberes de outras searas para usarmos esse conhecimento de forma profícua.

2.2 O cânone LXXV do IV Concílio de Toledo: para que não se peque contra os reis²¹⁵

Com a união entre poder monárquico e eclesiástico, o nosso bispo Isidoro de Sevilha se preocupou com a questão de edificar um projeto de monarquia que atendesse aos interesses da Igreja e o cânone LXXV do IV Concílio Toledano evidencia essa inquietação advinda das constantes usurpações do trono real.

Esse cânone intitula-se *Admoestação ao povo para que não pequem contra os reis*²¹⁶ e é o último decreto conciliar deste sínodo, quando os bispos ali reunidos, após estabelecerem algumas questões no tocante à fé, decidiram discutir e firmar algumas regras em relação à necessidade do fortalecimento do poder real para a estabilidade dos godos.²¹⁷

Critica-se o comportamento daqueles que juram fidelidade ao rei, mas em seu coração guardariam a impiedade da infidelidade, prevaricando.²¹⁸ Atesta-se, de modo imperativo, que ninguém insolentemente ascenda ao trono, fomente discórdias civis entre os cidadãos e que ninguém prepare a morte de um rei, pois caso o rei morra naturalmente, os bispos e a nobreza

²¹⁴ “*Hoc etiam nunc usque Judaei de Christo dicunt, Non est ipse, exspectantes alium, qui Antichristus.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, XVIII, 1.

²¹⁵ “*De commotione plebis ne in principes delinquatur.*” IV Concílio de Toledo, LXXV. In: VIVES, J. (Ed.) *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 217

²¹⁶ (livre tradução) IV Concílio de Toledo, LXXV. In: VIVES, J. (Ed.) *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 217-222.

²¹⁷ “*Post instituta quaedam ecclesiastici ordinis vel decreta quae ad quorundam pertinent disciplinam, postrema nobis cunctis sacerdotibus sententia est pro robore nostrorum regum et stabilitate gentis Gothorum [...].*” IV Concílio de Toledo, LXXV. In: *Ibidem*. p. 217.

²¹⁸ “*Multarum quippe gentium, ut fama est, tanta extat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis observare contempnant, et ore simulent iuramenti prodesionem dum retineant mente perfidiae impietatem, iurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praevaricant [...].*” IV Concílio de Toledo, LXXV. In: *Ibidem*. p. 217.

logo designarão um sucessor ao trono para que a unidade seja conservada a fim de que não haja divisão da pátria por meio da violência ou ambição.²¹⁹

Enfatiza-se que aquele indivíduo que quebrou o juramento não tenha parte com os justos, mas com o diabo e seus anjos seja condenado ao castigo eterno.²²⁰

De acordo com essa reprimenda, pune-se com a excomunhão aquele que não honrou o juramento de fidelidade ao rei em favor da prosperidade da pátria e do povo, assim como aquele que tentou matar o rei ou debilitar de algum modo o poder no reino através da tentativa de usurpação.²²¹

Em relação ao monarca, é dito que este governe com humildade de coração e com a determinação de realizar boas obras, correspondendo, assim, à escolha de Cristo que o elegeu²²² e assegura aos futuros soberanos que porventura ajam de modo despótico, soberbo ou comentam delitos, a pena de excomunhão²²³.

Como pode ser percebido na documentação conciliar, Isidoro, como presidente desta congregação sinodal, preocupa-se em legislar sobre a sucessão monárquica a fim de tentar impedir uma ascensão ao trono de modo indevido e também de garantir que, após empossado, o monarca não aja de modo tirânico. Nesta mesma linha, vemos o intento de persuadir a população goda, mesmo que através do medo da excomunhão, a não se insurgir contra o soberano visto sua eleição por Deus.

²¹⁹ “[...] non sit in nobis sicut in quisbusdam gentibus infidelitatis subtilitas impia, non subdola mentis perfidia, non periurii nefas, coniurationum nefanda molimina; nullus apud nos praesumptione regnum arripiat; nullus excitet mutuas seditioes civium; nemo meditetur interitus regum, sed defuncto in pace principe primates totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio communi constituent, ut dum unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium per vim atque ambitum oriatur.” IV Concílio de Toledo, LXXV. In: *Ibidem*. p. 218.

²²⁰ “[...] neque partem iustorum habeat sed cum diabolo et angelis eius aeternis suppliciiis condemnetur [...]”. IV Concílio de Toledo, LXXV. In: *Ibidem*. p. 219.

²²¹ “*Quiquumque igitur a nobis vel totius Spaniae populis qualibet coniuratione vel studio sacramentum fidei suae, quod patriae gentisque Gothorum statu vel observatione regiae salutis pollicitus est, temptaverit aut regem novo adtrexaverit aut potestatem regni exuerit aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit, anathema sit in conspectu Dei Patris et angelorum, atque ab ecclesia catholica quam periurio profanaverit efficiatur extraneus et ab omni coetu christianorum alienus cum omnibus impietatis suae sociis, quia oportet ut una poena teneat obnoxios quos similis error invenerit implicatos.*” IV Concílio de Toledo, LXXV. In: *Ibidem*. p. 218-219.

²²² “[...] qui vos constituit largitori Christo respondeatis, regnantes in humilitate cordis com studio bonae actionis [...]”. IV Concílio de Toledo, LXXV. In: *Ibidem*. p. 220.

²²³ “*Ut si qui ex eis contra reverentiam legum superba dominatione et fastu regio in flagitiis et facinore sive cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit, anathematis sententia a Christo domino condemnetur [...]*”. IV Concílio de Toledo, LXXV. In: *Ibidem*. p. 220-221.

Para Raúl Gonzáles Salinero, a relação de poder instaurada com a união entre Igreja e monarquia, outorgava a primeira à segunda²²⁴, o que discorda a medievalista Renata Rozental Sancovsky quando, em seu estudo sobre as relações judaico-cristãs na Península Ibérica Visigoda, percebe que não há a sobreposição dos interesses monárquicos sobre os eclesiásticos e sim uma proposta na qual certas funções somente o rei poderia exercer a fim de ratificar esse novo momento da história dos godos.²²⁵

Podemos reconhecer a semelhança do cânone LXXV com o escrito por Isidoro de Sevilha em seu livro terceiro de sua obra *Sententiae*:

Deus concedeu aos príncipes a soberania para o governo dos povos, quis que eles estivessem à frente daqueles que compartilham sua mesma sorte de nascer e morrer. Portanto, o príncipe deve favorecer aos povos e não prejudicá-los; não oprimi-los com tirania, e sim velar por eles sendo condescendente, a fim de que sua distinção de poder seja verdadeiramente útil e empregue o dom de Deus para proteger os membros de Cristo. Certo de que os membros de Cristo são povos fiéis aos que os governam de excelente maneira, de modo que retribua a Deus, que o concedeu o poder, um serviço indubitavelmente útil.²²⁶

Deste modo, verificamos que a atuação isidoriana no episcopado estava em consonância com a sua produção intelectual. Em decorrência desta percepção, dedicaremos os dois próximos capítulos à análise do seu tratado *De fide catholica contra iudaeos* e dos dez cânones do IV Concílio Toledano que legislavam sobre a *discretione iudaeorum*²²⁷. Dentro da sua concepção teocrática de poder de Isidoro de Sevilha, a erradicação do judaísmo era ponto nodal e os monarcas, assim como os bispos, deveriam estar imbuídos dessa missão.

²²⁴ GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzadas de los judíos en el Reino Visigodo*. op. cit. p. 19.

²²⁵ SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: Judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica*. Séc. VII. op. cit. p. 141.

²²⁶ (livre tradução) “Dios concedió a los príncipes la soberanía para el gobierno de los pueblos, quiso que ellos estuvieran al frente de quienes comparten su misma suerte de nacer y morir. Por tanto, el principado deve favorecer a los pueblos y no perjudicarlos; no oprimirlos con tiranía, sino velar por ellos siendo condescendiente, a fin de que este su distintivo del poder sea verdaderamente útil y empleen el don de Dios para proteger a los miembros de Cristo. Ciertamente que miembros de Cristo son los pueblos fieles, a los que, en tanto los que gobiernan de excelente manera con el poder que recibieron, devuelven a Dios, que se le concedió, un servicio ciertamente útil.” *Sententiae*, III, 49, 3. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. Trad. Ismael Roca Meliá. op. cit. p. 194.

²²⁷ A expressão *discretione iudaeorum* aparece na documentação no título do cânone LVII do IV Concílio Toledano: *De discretione iudaeorum qui non vel qui credere coguntur*. Este tinha por objetivo discutir qual postura seria tomada em relação aos judeus que foram impelidos a se converter ao cristianismo niceísta em decorrência do decreto do rei Sisebuto. As traduções frequentes para a expressão encontradas na historiografia são: questão judaica, problema judaico, diferença judaica. Todavia, a tradução literal proposta por José Vives é: “Sobre la clase de los judíos: Quiénes serán obligados a creer por la fuerza y quiénes no”. IV Concílio de Toledo, LVII. In: VIVES, J. (Ed.) *Concéllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 210.

II – REFLEXÕES TEÓRICAS ACERCA DOS CONCEITOS DE ANTIJUDAÍSMO E ANTISSEMITISMO

1. Os conceitos como chave de leitura durante a análise das fontes

Primeiramente, colocaremos em voga o que entendemos por *discurso*. Este é a produção intelectual integral refletida no material empírico; a integralidade da fonte primária. Asseveramos que cada documentação analisada apresenta um discurso e veicula uma determinada mensagem e, para nos posicionarmos desta forma, concordamos com Julio Aróstegui ao afirmar, em suas reflexões sobre a memória coletiva ter a necessidade de ser pública para que se configure como tal, que o discurso “[...] converte-se em algo comunicado e em elemento de comunicação, converte-se em um componente da cultura e, em consequência, em algo construído pela própria cultura.”²²⁸ Já por *discursividade*, entendemos as características do discurso, os seus elementos, como foi construído, isto é, como ele foi estruturado. Por exemplo, podemos buscar quais recursos linguísticos foram utilizados, se alguma figura de linguagem foi mais recorrente que outra, se um vocábulo foi repetido com maior frequência. Todavia, na análise da discursividade, afirmamos que não precisamos nos ater à investigação linguística propriamente dita, podemos empreender também a análise temática, procurando quais assuntos são os centrais, quais se repetem, elucubrar os motivos para que tenha ocorrido essa repetição. Desse modo, a investigação da discursividade se configura para nós como uma tentativa de nos familiarizarmos ainda mais com o texto a partir do momento em que a atenção estará direcionada aos pormenores discursivos da sua produção.

O exame minucioso das *representações* se apresenta como uma rica seara para a compreensão dos mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor o seu poder através da introjeção de sua concepção de mundo social.²²⁹ E, ao versar sobre o *mundo como representação*, Chartier afirma que este é moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam.²³⁰ Sendo assim, essa visão de mundo peculiar que entramos em contato na documentação tenta apreender a realidade na qual o autor pertencia e cabe a nós

²²⁸ ARÓSTEGUI, Júlio. *A pesquisa histórica: Teoria e método*. Bauru: Edusc, 2006. p. 290.

²²⁹ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre práticas e representações*. op. cit. p. 17.

²³⁰ *Ibidem*.

estudar as categorias simbólicas²³¹ que os nossos bispos elaboraram para dar sentido a essas realidades.

Seguindo essa mesma perspectiva, Chartier novamente nos lança luz afirmando que a História Cultural deve ser pensada como a “[...] a análise do trabalho de representação, isto é, das classificações e das exclusões que constituem, na sua diferença radical, as configurações sociais e conceituais próprias de um tempo ou de um espaço.”²³² Nosso historiador ainda acrescenta que esta “[...] deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido, rompendo com a antiga ideia que dotava os textos e as obras de um sentido intrínseco, absoluto, único [...]”²³³ Dessa forma, “[...] a significação é produto de uma leitura, de uma construção do seu leitor [...]”²³⁴.

Cabe ainda dar destaque a um posicionamento de Chartier que recai sobre esse mesmo tópico:

É claro que nenhum texto, mesmo o mais aparentemente documental, mesmo o mais “objetivo” (por exemplo, um quadro estatístico estabelecido por uma administração), mantém uma relação transparente com a realidade que ele apreende. Jamais o texto, literário ou documental, pode anular-se como texto, isto é, como um sistema construído segundo categorias, esquemas de percepção e de apreciação, regras de funcionamento, que remetem às suas próprias condições de produção. A relação do texto com o real constrói-se de acordo com modelos discursivos e recortes intelectuais próprios a cada situação de escritura.²³⁵

Para estarmos mais atentos às plurais discursividades que permeiam as representações e aos seus múltiplos sentidos, visto que “[...] a significação é produto de uma leitura, de uma construção do seu leitor”²³⁶, nossa pesquisa se vale das orientações da Análise de Discurso.

Inicialmente, fazemos questão de nos posicionarmos tacitamente como consonantes àqueles intelectuais, como a linguista e cientista social Maria Cristina Leandro Ferreira, que versam sobre ser a *Análise de Discurso* uma *teoria* a fim de que não caiamos na banalização

²³¹ “[...] a tradição do idealismo crítico designa assim por – forma simbólica – todas as categorias e todos os processos que constroem – o mundo como representação [...]” Ibidem. p. 19.

²³² Ibidem. p. 27.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Idem. *À beira da falésia: A história entre certezas e inquietude*. op. cit. p. 54.

²³⁵ Ibidem. p. 56.

²³⁶ Ibidem. p. 54.

recorrente, na atualidade, de trabalhos que a utilizam como uma mera metodologia, simplificando, assim, as reflexões desenvolvidas por Michel Pêcheux.²³⁷

De acordo com Eni Orlandi, o percurso de Pêcheux ao elaborar a Análise de Discurso é propor “[...] uma forma de reflexão sobre a linguagem que aceita o desconforto de não se ajeitar nas evidências e no lugar já-feito. Ele [Pêcheux] exerceu com sofisticação e esmero a arte de refletir nos entremeios.”²³⁸

Para Pêcheux, as palavras não têm o seu sentido vinculado diretamente à sua literalidade, pois “[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro [...]”.²³⁹ O texto nos apresenta, então, uma opacidade a partir do momento que somos convidados a mergulhar nos seus entremeios para buscarmos as relações de significação que estão tecidas, as quais aparentemente não são identificáveis.

Maria Cristina Leandro Ferreira ainda assevera:

Importa ressaltar, de fato que a Análise de Discurso não trabalha com a língua da Linguística, a língua da transparência, da autonomia, da imanência. A língua do analista do discurso é outra. É a língua da ordem material, da opacidade, da possibilidade do equívoco como fato estruturante, da marca da historicidade inscrita na língua. É a língua da indefinição do direito e avesso, do dentro e fora, da presença e da ausência.²⁴⁰

Sendo assim, a AD²⁴¹ nos abre caminho para novas interpretações²⁴², o que faz dela uma aliada ao nosso trabalho a partir do momento que propomos uma interpretação revisionista da produção e atuação dos bispos Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça levando em consideração o conceito de antissemitismo.

Se o texto nos parece, *a priori*, claro e óbvio demais, sob cada significante se escondem significados plurais que tentaremos expor nessa pesquisa, afinal, os bispos dominavam a arte

²³⁷ FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil*. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/revistalettras/artigos_r27/revista27_3.pdf>. Acesso em: 03 jul. 2013. p. 45.

²³⁸ ORLANDI, Eni. Nota ao leitor. In: PÊCHEUX, Michel. *O discurso: Estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes Editores, 2008. p. 7.

²³⁹ PÊCHEUX, Michel. *O discurso: Estrutura ou acontecimento*. op. cit. p. 53.

²⁴⁰ FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil*. op. cit. p. 42.

²⁴¹ A sigla AD representa a expressão *Análise de Discurso*.

²⁴² FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil*. op. cit. p. 43.

retórica e não escolhia as palavras ao acaso.²⁴³ Não temos por objetivo dar conta das interpretações, porém, almejamos levantar novas possibilidades de leitura do escrito isidoriano e brauliano sobre a questão judaica no reino visigodo.

Discorrendo nesta etapa especificamente sobre o aparato conceitual que nos servirá de alicerce, ressaltamos que o balizamento teórico em uma pesquisa significa a busca por categorias conceituais que auxiliem nossa investigação sobre um determinado recorte da realidade e suas instâncias, sobre as quais exercitamos o processo reflexivo.

Os conceitos são construções intelectuais para dar sentido à realidade através de palavras, instrumentos estes que historiador se vale a todo instante para dar conta desse recorte o qual ele pretende estudar.²⁴⁴

1.1 A liberdade teórica

Esse subcapítulo terá como alicerce o texto *Liberdade teórica*²⁴⁵, de autoria do historiador José D'Assunção Barros²⁴⁶. Optamos por dedicar um extenso versar sobre essa composição, pois há quem julgue que andamos por terrenos escorregadios ao deflagrarmos na documentação ibérica de século VII um comportamento que só veio a ser nomeado conceitualmente como tal somente no século XIX à luz das teorias racistas.

Essa tessitura representa o nosso pensamento sobre como devemos e podemos usar os conceitos sem engessá-los e sem recair no anacronismo.

Antes de o historiador José D'Assunção Barros adentrar nos onze quesitos que se constituem como “vícios, deslizos e travas da construção teórica”²⁴⁷ e que serão a espinha dorsal de seu texto, tem o esmero de elucidar o leitor acerca de qual é a função de um quadro teórico e de um quadro metodológico. Percebemos que, sendo a teoria um “modo de ver” e a metodologia um “modo de fazer” dentro da operação historiográfica, ambas têm de estar

²⁴³ Cf. AMARAL, Roberto. *Isidoro de Sevilha: Natureza e valorização de sua cultura pela Hispania tardo-antiga*. op. cit.

²⁴⁴ Cf. MARROU, Henri. *Do conhecimento histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975. p. 131.

²⁴⁵ BARROS, José D'Assunção. *Liberdade teórica*. In: _____. *Teoria da história*. Volume 1. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

²⁴⁶ Ainda sobre o texto a ser utilizado, as citações apresentação a paginação do arquivo em pdf que nos fora disponibilizado pelo próprio autor, podendo não coincidir com as páginas do livro *Teoria da história*.

²⁴⁷ *Ibidem*. p. 4.

relacionadas, precisam estabelecer uma coerência. Cada uma possui um lugar particular dentro do historiar, contudo, são interdependentes.²⁴⁸

Chama-nos a atenção para o fato de que a construção de um quadro teórico acaba culminando em disputas territoriais, o que pode ocasionar o não diálogo com outros campos do saber no intuito de o escritor defender a supremacia do seu.²⁴⁹

Ainda nessa primeira parte de seu versar, indaga-nos se poderia o historiador usar conceitos de outras disciplinas.²⁵⁰ E, para desenrolar essa problemática tão arenosa, o nosso autor se vale, de uma só vez, de três figuras de linguagem: a metáfora, a símile e a ironia. Esse recurso pode ter o intuito de tornar o texto metalinguístico mais próximo da realidade do leitor/pesquisador.

Quando Barros suscita se o historiador deveria se fechar às outras ciências e se concentrar apenas na sua, indagando se assim ele não parece “blindar seus cascos como navios que se preparam para singrar em mares perigosos”²⁵¹, esses recursos de estilo ficam patentes.

Através dessas escolhas para a construção de seu próprio texto, José D’Assunção ressalta o seu posicionamento de que podemos e devemos estar abertos ao que é produzido fora da história, pois esse outro saber pode nos auxiliar em um entendimento mais acurado do nosso objeto de análise.

Ao versar sobre a corrente que adere ao chamado “paradigma único”, salienta que o perigo dessa tomada de posição é elevar determinado autor à categoria de objeto de culto, o que não podemos deixar acontecer, pois, de acordo com o nosso historiador, a segregação e classificação em “autores sagrados” e “autores demonizados” é prejudicial à construção do conhecimento histórico por ser limitadora.²⁵²

Funda-se nessa segregação, então, a rivalidade entre os paradigmas interpretativos. Cada um tenta defender a veracidade de seu conhecimento e sua aplicabilidade.²⁵³

Todavia, temos de ressaltar que a crise dos grandes sistemas explicativos no final do século XX trouxe para as ciências humanas mais liberdade teórica. Enquanto os pós-modernos versavam de maneira pessimista sobre essa crise, esta movimentou o mundo

²⁴⁸ Ibidem. p. 1

²⁴⁹ Ibidem.

²⁵⁰ Ibidem. p. 1-2.

²⁵¹ Ibidem. p. 2.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Ibidem.

acadêmico de forma a incitar produções que dessem conta de um novo modo de se fazer história.²⁵⁴

Há, agora, a liberdade de não sermos mais regidos pela pretensão de uma coerência absoluta, coerência essa que poderia transformar o olho do historiador em um “olho de vidro”²⁵⁵, pois, como tece D’Assunção, os conceitos são as lentes que o pesquisador utiliza para melhor enxergar e desvendar o seu objeto no anseio de demonstrar as hipóteses aventadas.²⁵⁶

Se em vez da flexibilidade no manuseio dos conceitos houver o seu engessamento, essas lentes acabam por não serem auxílios, mas sim venenos que matariam a própria pesquisa, porque um historiador que não enxerga tão amplo quanto o seu próprio espectro do olho orgânico permite, limita o seu trabalho a cair no senso comum ou apenas a repetir o que já fora dito.

Ainda sobre essa metáfora das lentes representando o aparato teórico, o nosso autor assevera que elas nos ajudam a ver o mundo de uma perspectiva diferenciada, colorizando-o de uma nova maneira.²⁵⁷

Criticado o fetiche pela coerência absoluta, o primeiro vício elencado por D’Assunção, o segundo por ele analisado intitula-se “fobia da incompatibilidade” e faz referência à aversão de se misturar, em um mesmo texto, certos autores.²⁵⁸

A grande questão para responder a esse segundo tópico é perguntar-se como serão utilizados esses “certos autores”. A resposta está no manuseio de suas ideias no âmbito da pesquisa que ora está sendo desenvolvida. Não podemos rechaçar automaticamente alguns autores somente porque a academia diz que é impróprio utilizá-los em estudos sobre determinada temática ou recorte cronológico. A aplicabilidade de suas reflexões é que nos dirá se eles nos serão profícuos durante a investigação da problemática levantada e que move todo o saber. D’Assunção tacitamente se posiciona afirmando que “Não há regras. Há escolhas”²⁵⁹.

²⁵⁴ Ibidem. p. 3.

²⁵⁵ Atentemo-nos para esta outra metáfora riquíssima desenvolvida por José D’Assunção. Ibidem.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Ibidem. p. 3-4. Além da metáfora já ressaltada, enfatizamos a linguagem poética que José D’Assunção aplica nesse trecho. Esse recurso faz com que criemos imagens mentais daquilo que lemos, justamente um dos aspectos de um texto literário. Como discutido em sala, o uso de uma literariedade como forma de estilo não faria um texto historiográfico assumir ares ficcionais.

²⁵⁸ Ibidem. p. 4.

²⁵⁹ Ibidem. p. 5.

No que concerne ao terceiro tópico, dos onze sobre os quais gira o texto *Liberdade teórica*, este aborda o “fetiche do autor”. Ocorre a atribuição de uma aura mágica a certos escritores que são “elevados a heróis hagiográficos”, incorporando-se tudo o que proferem, tornando-os profetas que não são passíveis de serem questionados.²⁶⁰

José D’Assunção Barros cita-nos como exemplo a teoria freudiana explicando-nos que não temos que concordar com tudo o que o pai da psicanálise escreveu, afinal, é nosso dever ético ter senso crítico e apontar nossas discordâncias.²⁶¹ Caso recaíamos nessa divinização, estaremos fadados a não estabelecermos trocas externas e não estabeleceremos diálogos que nos poderiam ser tão profícuos.

Sobre o estabelecimento de diálogo entre os campos do saber, fica-nos patente a necessidade de não aplicarmos automaticamente os conceitos oriundos de outras áreas, nem tentarmos adaptá-los de qualquer maneira à nossa pesquisa, pois isso eliminaria a sua essência e nada mais faria sentido. A questão é ter bom senso na escolha e termos a noção de que o conceito tem uma natureza que lhe é peculiar.

Verificamos que o “fetiche pelo autor” incita a “demonização de autores”. Por vezes, aspectos pessoais da vida de cada um são usados como armas para ataques na esfera acadêmica. E é claro que não podemos deixar de ressaltar as querelas institucionais, pois são nelas que o ódio por determinada pessoa²⁶² é fecundado, nasce e é pulverizado para o mundo na intenção de ressaltar a unanimidade de produção de conhecimento que provém de um locus específico em detrimento de outro.²⁶³ Infelizmente, a legitimação acadêmica da discussão teórica cria esses ambientes hostis nos quais somos obrigados a conviver e a lutar pela produção de um conhecimento histórico mais humano, ético.

Conclui D’Assunção sobre a “demonização” que:

[...] uma Teoria deve ser testada, discutida e considerada a partir das proposições e consequências que carrega também em si mesma, dos conceitos que ela mesmo mobiliza em sua formulação. Também é válido contrapor, comparativamente, teorias entre si, com o intuito de demonstrar que uma funciona melhor que a outra com relação a determinado objeto de estudos, ou que responde melhor às novas perguntas trazidas por um novo tempo.²⁶⁴

²⁶⁰ Ibidem. p. 6.

²⁶¹ Ibidem. p. 7.

²⁶² Unem-se discordâncias acadêmicas e ódio de natureza pessoal.

²⁶³ Ibidem. p. 8-9.

²⁶⁴ Ibidem. p. 9.

O quinto tópico abordado gravita sobre o medo das consequências externas quando da escolha de um determinado ramo teórico ao invés de outro. Rejeita-se automaticamente uma teoria sem sequer cogitar a possibilidade de reflexão.²⁶⁵ Essa postura é por demais limitadora e impede a evolução da história, pois, para Antoine Prost, a história só evolui quando uma hipótese é refutada por outra.²⁶⁶ Se uma hipótese não é refutada, o que temos é a estagnação. E, por falar em “estagnação”, ela representa o sexto tópico sobre as travas da construção teórica: a “estagnação discursiva”.

Neste quesito, ratifica-se que a estagnação representa a “mesmice discursiva”²⁶⁷ e nos é dado o conselho para criarmos, pois “ousar criar é também importante”²⁶⁸, porém *criar* em História não necessariamente seja *inventar*.

Para sermos mais concretos em nossa explanação, trazemos à baila o exemplo da historiadora Natalie Zemon Davis quando na introdução de seu livro *O retorno de Martin Guerre* afirma que, em grande parte do que está ali, ela usou a imaginação, mas ouvindo atentamente as vozes do passado.²⁶⁹ Obviamente que Davis foi severamente criticada pela academia.²⁷⁰ Não devemos inventar, mas também não podemos ficar paralisados à mercê da sacralização de um determinado conceito.

Asseveramos que os conceitos nos oferecem plurais visões sobre um objeto de pesquisa e os escolhidos serão aqueles que melhor correspondem às nossas expectativas de demonstrarmos as hipóteses que, *a priori*, levantamos.

De acordo com José D’Assunção Barros sobre a estagnação:

Desmistificar o conceito, reenviá-lo ao mundo dos vivos, desfossilizá-lo, não se deixar escravizar por este conceito solenemente convertido em ídolo de pedra ou de madeira, é por diversas vezes uma operação importante para escapar da estagnação discursiva. O conceito deve ser colocado a serviço do

²⁶⁵ Ibidem. p. 11.

²⁶⁶ PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 80.

²⁶⁷ BARROS, José D’Assunção. Liberdade teórica. In: _____. *Teoria da história*. op. cit. p. 12.

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. São Paulo: Paz e Terra, s/d. p. 21.

²⁷⁰ O historiador italiano Carlo Ginzburg escreveu um artigo sobre a função do historiador no trato com as fontes. Questiona se este buscaria a verdade no material empírico ou se deveria ancorar-se na verossimilhança, já que as fontes são parcelas de uma realidade. Para essa empreitada, toma de empréstimo a obra de Davis para tecer suas análises. Conferir: GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de <Il ritorno de Martin Guerre, de Natalie Zemon Davis>. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. p. 179-202.

sociólogo, do antropólogo, do historiador, e não é este que deve servir ao conceito.²⁷¹

Não podemos ficar paralisados, mas também não podemos achar que um conceito pode ser aplicado a tudo. Como exemplo, temos o conceito de *feudalismo*. Ele tem um recorte geográfico e cronológico que valida a sua aplicabilidade em determinadas pesquisas, não respeitar esses requisitos pode fazer o historiador cair no anacronismo, que será a próxima fobia a ser discutida aqui.

Todavia, já que estamos falando sobre liberdade teórica, o que fica evidente também nesse texto de Barros é a liberdade estilística que temos ao organizarmos um texto de natureza historiográfica. Quando afirma que no momento que ossificamos um conceito, este perde o seu poder de voo²⁷², a linguagem poética assumida, além de dar ares de humanidade ao texto para fugir da “sacralização do autor” e aproximá-lo do leitor, faz-nos refletir que a interface com a literariedade da escrita é uma ferramenta frutífera.

As figuras de linguagem, muito temidas pelos alunos no colégio, podem tornar a leitura de um texto técnico mais agradável, como é o caso deste que estamos tendo como base. O fato de serem usadas essas figuras não retira dele o seu caráter de cientificidade.

Para falarmos do sétimo tópico, o “anacronismo”, temos de deixar os nossos próprios medos de lado, pois este terreno é escorregadio para qualquer historiador. Exige de nós constante reflexão sobre o nosso objeto e sobre objetos que tangenciem a nossa problemática. Só assim, através das comparações, poderemos fazer um uso crítico dos conceitos e escapar do anacronismo, que é justamente a aplicação de um cabedal teórico que não respeitou uma determinada especificidade e, por isso, não atende a demanda do pesquisador.

Para exemplificar este tópico, valeremo-nos da utilização do conceito de *antisemitismo* para a Idade Média que, pela ampliação do espectro de análise, foi separado da questão biologizante que era a sua base no século XIX e hoje assenta-se em um discurso de teor violento contra a comunidade judaica que supera a querela teológica. A biologia, hoje, é apenas um dos braços na análise do antisemitismo, não o único. Por isso, a recente historiografia, do qual fazem parte Yosef Hayim Yerushalmi²⁷³, Yehuda Bauer²⁷⁴, Guy

²⁷¹ BARROS, José D’Assunção. Liberdade teórica. In: _____. *Teoria da história*. op. cit. p. 13.

²⁷² Ibidem. p. 14.

²⁷³ Cf. YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Assimilation and racial anti-Semitism: The Iberian and the German models*. New York: The Leo Baeck Institute Inc., 1982. The Leo Baeck Memorial Lecture, v. 26.

²⁷⁴ Cf. BAUER, Yehuda. Antisemitismo as a european and world problem. In: *PATTERNS of prejudice*. Vol.27, n°.1, julho 1993.

Stroumsa²⁷⁵ e Renata Rozental Sancovsky²⁷⁶, defende que o antissemitismo é um fenômeno histórico de longuíssima duração.

A fobia do anacronismo pode levar o historiador a desconsiderar categorias interpretativas que lhe seriam cruciais.

José D'Assunção Barros, amparado pelas reflexões de Koselleck em *Futuro Passado*²⁷⁷, ressalta que o historiador trabalha com os conceitos em dois níveis: o das fontes e o de seu próprio tempo. O *métier d'historien* faz com que tenhamos de lidar com esses dois tipos o tempo todo, visto que é impossível nos desvincularmos das categorias de nossa própria época.²⁷⁸

Como profilaxia para o anacronismo, o que fica a nosso ver é a constante necessidade de refletirmos sobre as categorias de pensamento – as nossas e as das fontes –, para que não introjetemos em nossos sujeitos históricos da documentação categorias que não existiam em sua época. Mas cabe ressaltar que essa não introjeção não significa não nomear comportamentos que esses sujeitos históricos, por não terem desenvolvido um manancial intelectual complexo, não conseguiram categorizar.

O item oitavo de nossa discussão é sobre a “interdisciplinaridade”.²⁷⁹ Outro terreno escorregadio, pois se nos valermos de conceitos de outras áreas do conhecimento sem refletir historicamente sobre eles, pode ser um tiro no próprio pé e não uma chave de leitura profícua das fontes. Devemos sempre repensar os conceitos e estarmos atentos que *repensar* não é sinônimo de *alterar*, de *modificar* sua essência.

Por exemplo, temos a apropriação por Freud do conceito de *trauma*, conceito este oriundo da medicina. Ao desenvolver sua teoria sobre o complexo de Édipo pelo qual toda criança haverá de passar, o pai da psicanálise desenvolveu o conceito de *trauma psíquico*, mantendo a mensagem original de “lesão”, lesões estas que se tornariam a base para o desenvolvimento das fantasias neuróticas no adulto.²⁸⁰

²⁷⁵ Cf. STROUMSA, Guy G. From anti-judaism to antisemitism in Early Christianity? In: LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Orgs). *Contra iudaeos: Ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tübingen: Mohr, 1996. p. 1-26.

²⁷⁶ Cf. SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica. Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

²⁷⁷ Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

²⁷⁸ BARROS, José D'Assunção. Liberdade teórica. In: _____. *Teoria da história*. op. cit. p. 15-16.

²⁷⁹ Ibidem. p. 18.

²⁸⁰ Cf. FREUD, S. Estudos Sobre a Histeria. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. II (1893-1895)*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1996.

O quesito nono a ser versado é intitulado “encastelamento teórico” e pode ser identificado com produto da “adesão à coerência absoluta”, da “fobia da incompatibilidade”, do “fetichismo do autor”, da “demonização de autores”, da “fobia das consequências adversas”, da “estagnação discursiva”, da “fobia do anacronismo” e do medo da interdisciplinaridade.

O “encastelamento teórico” é quando a teoria vira doutrina, havendo a blindagem dos conceitos.²⁸¹ Contudo, Barros destaca que a ética em história é justamente estarmos abertos a trocas, a sermos maleáveis e receptivos²⁸², o que não quer dizer que sejamos uma esponja. Longe disso. Devemos estar abertos às reflexões e repensar a todo instante a arte de historiar. Só que, infelizmente, muitos de nós se vendem financeiramente e a historiografia é utilizada como forma de manipulação de uma sociedade.²⁸³

Encaminhando-nos já para o final, o penúltimo item é: “confusão entre o ‘teórico’ e o real”.

Enfatizamos que o historiador, no trato com as fontes, não tem acesso ao real propriamente dito, pois ali está somente parcela dele. Ali está um real fragmentado, fragmentado pelo olhar de quem produziu aquela fonte, pela sua intenção etc.

Por entendermos que o trabalho empírico é por demais complexo devido a esse emaranhado de intenções, de efeitos, cabe a teoria nos ajudar a desenrolar a trama. A teoria não é o real, é uma ferramenta para entender a profusão de informações que uma fonte traz à baila.²⁸⁴

Last but not least, temos como último entrave à construção teórica a “fobia do erro”. Mas qual historiador está isento de ser pego pelas armadilhas das fontes? De achar que o depoimento tomado de um prisioneiro do Santo Ofício redigido por um inquisidor relata a verdade? Que verdade?

Se não pensarmos em cada artimanha que a fonte possui para nos desencaminhar, não seríamos historiadores. Se o somos, é porque aprendemos a jogar. Aprendemos que nem tudo que está na fonte é verdade, pois muitas vezes elas representam uma realidade almejada pelos produtores. Aprendemos que estudar o passado é lidar com seres humanos que também possuem medo, angústia, sofrimento, aflições. Aprendemos a ter que nos distanciar de nossos

²⁸¹ Ibidem. p. 18

²⁸² Ibidem. p. 24.

²⁸³ Ibidem. p. 24.

²⁸⁴ Ibidem. p. 25.

objetos para enxergamos mais amplo, mas aprendemos, sobretudo, que se tivermos o medo de errar, não refutaremos nenhuma hipótese e a escrita da história cessará.

1.2 A função da escrita para a perpetuação da mensagem veiculada

No que concerne ao nosso objeto analítico desta tese, podemos nos apropriar das reflexões de Paul Zumthor quando este atesta que até o século XII segue-se um processo de cristianização que acompanha a introdução de práticas escriturais²⁸⁵ e ressalta a dupla-existência da escrita, pois “vemos os grafismos, mas escutamos sua mensagem”²⁸⁶.

Ao concordarmos com o medievalista de que “todo discurso é ação, física e psiquicamente efetiva”²⁸⁷, verificamos os escritos patrísticos atraírem para si um caráter de autoridade como se a Igreja-instituição possuísse o monopólio da palavra verídica.²⁸⁸ De acordo com Malcom Parkes, quanto mais autoridade representava o texto escrito, menos a escrita foi sendo vista como arquivo da palavra falada, sendo a escritura “uma linguagem visível capaz de transmitir algo de forma direta para a mente por intermédio do olho.”²⁸⁹

Ao nos propormos a estudar a função da escrita na formação da identidade cristã nesse tópico, estamos em consonância com a posição de Zumthor ao asseverar que os escritos patrísticos representavam um vasto circuito de discussões e declarações orais, institucionalizadas em práticas pastorais ou conciliares.²⁹⁰

Tendo a Igreja como a sua língua *mater* o latim, alguns autores atestam que este, até o final da Idade Média, era uma língua destinada à escrita, diferentemente da expressão oral.²⁹¹ Para Parkes, o latim se configurou como o idioma da vida espiritual.²⁹²

Com a função pastoral que envolve a produção narrativa eclesiástica, vemos os textos representarem um veículo de transmissão da doutrina cristã e o asseguramento de que essas

²⁸⁵ ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz – A “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 30.

²⁸⁶ Ibidem. p. 40.

²⁸⁷ Ibidem. p. 75.

²⁸⁸ Ibidem. p. 76.

²⁸⁹ PARKES, Malcom. Ler, escrever, interpretar o texto: Práticas monásticas na Idade Média. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1998. p. 106.

²⁹⁰ ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz – A “literatura” medieval*. op. cit. p. 76.

²⁹¹ BATISTA, Antonio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade e escrita: Uma revisão. In: *Cadernos de pesquisa*. v. 36. n. 128. p. 403-432. maio/ago. 2006. p. 408.

²⁹² PARKES, Malcom. Ler, escrever, interpretar o texto: Práticas monásticas na Idade Média. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. vol. 1. op. cit. p. 105.

doutrinas não se esvaneceriam. Os compêndios patrísticos eram revestidos dessa função social de manutenção de uma ordem sob a lógica cristã e, novamente nos alicerçando nas reflexões de Parkes ao versar sobre a escrita como linguagem visível, estamos em consonância com ele quando afirma que “a escrita havia tido papel crucial na manutenção das tradições ortodoxas da Igreja, na transmissão de tal legado e desses elementos entre as novas gerações.”²⁹³

Como o comportamento de estudar surge somente com o advento da escrita²⁹⁴, vemos a produção intelectual clerical, assim como as máximas originadas nos sínodos cristalizadas nas atas conciliares, possuírem a intenção de legar conhecimentos necessários ao regramento da vida social e religiosa que não deveria se perder com o passar dos séculos. Os tratados polêmicos *Adversus Iudaeos* eram vetores de mensagens que deveriam ser pulverizadas na sociedade para que esta rechaçasse o componente judaico visto que ele é identificado como o seu oposto principalmente através da recorrência da acusação de deicídio.

De acordo com Jack Goody, a leitura privada proporcionada pela escrita permitiria a abstração²⁹⁵, desta forma, para aqueles que sabiam ler latim, a mensagem veiculada por tais obras recaía como catalisador da criação de estigmatizações²⁹⁶ sociais, classificações estas que eram propagadas oralmente a fim de ampliar o seu alcance discursivo, visto que o domínio da leitura e da escrita durante o medievo ainda se concentrava em uma pequena parcela da população.

Para Walter Ong, a escritura, ao representar a consignação da palavra no espaço, estenderia a potencialidade da linguagem quase ilimitadamente²⁹⁷ e evidenciaria o seu caráter de permanência.²⁹⁸

²⁹³ Ibidem. p. 106.

²⁹⁴ ONG, Walter. apud BATISTA, Antonio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade e escrita: Uma revisão. In: *Cadernos de pesquisa*. op. cit. p. 422.

²⁹⁵ GOODY, Jack. *La domesticación del pensamiento selvaje*. Trad. Marco Virgilio García Quintela. Madrid: Ediciones Akal, 2008. p. 55.

²⁹⁶ Essa estigmatização, ao construir elementos que diferenciasse judeus e cristãos, segue a proposta de criação de identidade e, sobre esse fenômeno, Erving Goffman afirma: “Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem”. GOFFMAN, Erving. *Estigma – notas sobre a manipulação de uma identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 13.

²⁹⁷ ONG, Walter. *Oralidade y escritura: Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011. p. 17.

²⁹⁸ Ibidem. p. 20.

1.3 O conceito de intolerância

Sobre o comportamento intolerante, Paul Ricoeur assevera que este “[...] tem a sua origem em uma predisposição comum a todos os seres humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do poder de impor e da crença na legitimidade desse poder.”²⁹⁹

Já Umberto Eco afirma em seu artigo *Definições Léxicas* que:

[...] a intolerância está situada aquém de qualquer doutrina. [...] Não gostamos dos que são diferentes de nós, porque têm uma cor diferente de pele, porque falam uma língua que não entendemos, porque comem rã, cachorro, macaco, porco, alho, porque usam tatuagem... A intolerância em relação ao outro é natural na criança, como o instinto de se apropriar de tudo o que lhe agrada. Aprendemos a tolerância, pouco a pouco [...].³⁰⁰

Verificamos, de acordo com as palavras de U. Eco, ser a intolerância intrínseca ao ser humano, já que a nossa tendência é repudiar tudo o que é estranho à nossa realidade, sejam hábitos alimentares, comportamentais, crenças religiosas. Nosso entendimento converge com a posição do medievalista Jacques Le Goff quando este afirma que a “[...] tolerância é uma construção, uma conquista.”³⁰¹.

Percebemos, no contexto estudado por esta tese, uma intolerância religiosa institucionalizada sob a égide do cristianismo niceno e, como versa Ítalo Mereu sobre o conceito de intolerância, esta “[...] é baseada na certeza de possuir uma verdade absoluta e no dever de impô-la a todos, pela força. Seja por determinação divina ou por vontade popular.”³⁰²

Em relação ao discurso intolerante em si, historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro observa o que este propõe em si uma solução para um problema.³⁰³ No caso de nossa pesquisa, o problema era a manutenção do judaísmo dentro das fronteiras visigodas.

²⁹⁹ RICOEUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 20.

³⁰⁰ ECO, Umberto. *Definições Léxicas*. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. op. cit. p. 17.

³⁰¹ LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Intolerância*. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. op. cit. p. 38.

³⁰² MEREU, Ítalo. *A Intolerância institucional: Origem e instauração de um sistema sempre dissimulado*. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. op. cit. p. 42.

³⁰³ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *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.26.

2. Característica do gênero polêmico *Adversus Iudaeos*

Para o historiador Nachman Falbel, a elaboração da literatura medieval polêmica judaico-cristã era fruto de um labor literário intelectual puro cujo objetivo era a conquista ou a conversão do oponente.³⁰⁴ Falbel destaca a existência de dois tipos de argumentação em escritos dessa natureza, a saber: os pautados na *ratio* e aqueles ancorados na *auctoritas*. Aqueles que se alicerçavam na *ratio* basicamente tinham como arcabouço um raciocínio teológico-filosófico, valendo-se recorrentemente da lógica aristotélica.³⁰⁵ Os que se alicerçavam na *auctoritas* tinham o seu conteúdo extraído diretamente das Escrituras³⁰⁶ e, como exemplo cabal desse tipo de literatura, temos o tratado de Isidoro de Sevilha intitulado *De fide catholica*. Nosso medievalista ainda destaca a preocupação da Igreja em criar “escolas” destinadas à preparação de polemistas³⁰⁷ e afirma que:

nem sempre a discussão e o escrito polêmico se mantêm no plano teológico, pois em boa parte o texto adota um tom apaixonado no estilo próprio do sermão medieval, onde acusações de toda a natureza aos judeus são proferidos enfatizando-se a sua obstinação, o seu abandono, a sua dispersão, a sua escravidão etc.³⁰⁸

Ainda nesse mesmo artigo, o historiador ressalta a importância do bispo Isidoro de Sevilha como sendo um dos primeiros polemistas do Ocidente Medieval e que teria influenciado outros intelectuais posteriormente.³⁰⁹ Para Falbel, o objetivo do tratado *De fide catholica* era “converter os judeus ao cristianismo e fortalecer os conversos em sua nova fé.”³¹⁰

Como também características de narrativas desse gênero, Guy Stroumsa e Ora Limor nos asseveram que a polêmica geralmente contribui para dar forma às convicções e crenças dos grupos que as forjam e que a função dessa espécie de literatura é refutar o rival.³¹¹

³⁰⁴ FALBEL, Nachman. *A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média*. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/62075/64908>>. Acesso em: 21 ago. 2014. p. 95.

³⁰⁵ Mesmo que Falbel baseie-se sobretudo nos textos polêmicos da Idade Média Central e Baixa, o que justifica o destaque dado ao uso da lógica aristotélica, nesse mesmo estudo o historiador analisa obras de Isidoro de Sevilha, que correspondem ao período da Alta Idade Média e calcadas no uso das Escrituras como argumento de autoridade.

³⁰⁶ FALBEL, Nachman. *A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média*. op. cit. p. 96.

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Ibidem. p. 98.

³⁰⁹ Ibidem. p. 99.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Orgs). Introduction. In: _____. *Contra iudaeos: Ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tübingen: Mohr, 1996. p. VII.

A historiadora Ora Limor³¹², debruçando-se no trabalho de Amos Funkenstein³¹³, destaca quatro modelos sobre os quais são erigidos a literatura polêmica cristã, e são eles: 1 – o baseado na repetição dos argumentos bíblicos para a afirmação do cristianismo como detentor da verdade; 2 – as polêmicas racionalistas (dedução dos dogmas cristãos e a demonstração filosófica de sua superioridade); 3 – os ataques contra a literatura judaica pós-bíblica, o Talmud; 4 – as polêmicas baseadas no Talmud como tentativa de comprovar a veracidade cristã tendo como base a literatura judaica.

Já sobre as narrativas polêmicas do Alto Medievo, a historiadora Renata Sancovsky, em recente artigo, forneceu à academia uma fecunda tipologia dos textos patrísticos que foge das generalizações historiográficas. De acordo com a autora, esses textos polemizantes podem ser divididos em quatro linhas discursivas, a saber: 1- Linha homilética/moralizante; 2- Linha *disputatio/altercatio*; 3- Linha histórico-narrativa e 4- Linhas narrativas na literatura rabínica Tardo-Antigo.³¹⁴

Para a nossa tese, focamos na primeira, visto que as obras que dela fazem parte apresentam teor pastoral e moralizante, o que é o caso das produções do bispo Isidoro de Sevilha e de Bráulio de Saragoça.

Já a corrente historiográfica da qual faz parte o hispanista Andrés Barcala Muñoz, considera como literatura polêmica *Adversus Iudaeos* também compêndios legislativos, sejam civis ou canônicos, pois apresentam teor antijudaico.

Barcala Muñoz, em sua obra, não nos apresenta uma divisão clara entre o que seria a literatura polêmica contra os judeus, destacando o seu aspecto narrativo, e o conjunto literário que compreenderia as leis que hostilizavam a comunidade judaica. O título de sua produção já evidencia a aproximação entre textos narrativos e as instâncias legislativas, pois agrupa bispos que escreveram contra o povo judeu e reis góticos que criaram ou reforçaram medidas contra os adeptos da religião mosaica.

³¹² A autora Ora Limor, assim como Nachman Falbel, foca seus estudos em obras da Baixa Idade Média, contudo, a tipologia a ser por ela abordada também se aplica ao contexto da Alta Idade Média.

³¹³ FUNKENSTEIN, Amos. Basic types of Christian anti-jewish polemics in the Later Middle Ages. apud LIMOR, Ora. *Polemical varieties: religious disputations in the 13th century Spain*. Disponível em: <http://www.openu.ac.il/Personal_sites/download/Ora-Limor/limor-POLEMICAL-VARIETIES.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2015. p. 56-57.

³¹⁴ SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico-cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: *WebMosaica* – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v. 4 n. 1, p. 10-19, jan-jun, 2012. p. 15.

Em nosso trabalho, evidenciamos a necessidade de separar a produção literária narrativa de teor antijudaico/antisemita daquelas de caráter legal, afinal, naturezas distintas de fontes podem requerer metodologias diferentes, pois cada uma delas tem objetivos peculiares a serem alcançados. Por exemplo, as narrações podem objetivar atrair os judeus à fé de Cristo e fazer com que os cristãos originários os repudiem, já a documentação de caráter legal tem a sua natureza jurídica e a sua roupagem prescritiva e proscritiva.

James Carleton Paget, ao escrever um verbete sobre a literatura polêmica *Adversus Iudaeos*, corrobora que esta se refere ao corpo de escritos cristãos que eram direcionados aos judeus e que foram elaborados do século I ao XVIII. Destaca que normalmente se apresenta na forma de tratados, todavia não se limitando a eles. O autor, ao contrário de Barcala Muñoz, considera como literatura polêmica somente textos narrativos.³¹⁵

O historiador Marcel Simon ressalta a força com que a literatura polêmica se multiplicou na Espanha medieval e destaca que o autor desses textos dependeria daqueles que o precederam, sendo, portanto, necessariamente um plagiador.³¹⁶ Deste modo, Simon conflui com a posição de Barcala Muñoz quando este destaca, por exemplo, que a exegese de Isidoro de Sevilha carrega a carga antijudaica dos autores que o antecederam.³¹⁷

Sobre o surgimento da literatura polêmica, Falbel revela que esta irrompe a partir do século IV³¹⁸, ambiente no qual o cristianismo se distanciava mais e mais do judaísmo tradicional³¹⁹, já a medievalista Renata Sancovsky assegura, amparada pelas reflexões de Michel Mach, Guy Stroumsa e Ora Limor³²⁰, que o gênero *Adversus Iudaeos* tenha surgido no século II com Justino.³²¹

Continuando alicerçados no trabalho de Sancovsky, a autora afirma que a

³¹⁵ PAGER, James Carleton. *Adversus iudaeos* literature. In: KESSLER, Edward; WENBORN, Neil. *A dictionary of jewish-christian relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 6.

³¹⁶ SIMON, Marcel. *Verus Israel - A study of the relations between christians and jews in the Roman Empire AD 135-425*. Oxford: Littman, 2009. p. 140.

³¹⁷ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 365.

³¹⁸ FALBEL, Nachman. *A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média*. op. cit. p. 99.

³¹⁹ Ibidem. p. 102.

³²⁰ Cf. LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Orgs). *Contra iudaeos: Ancient and medieval polemics between christians and jews*. op. cit. 1996.

³²¹ SANCOVSKY, Renata Rozental. Práticas discursivas e campos semânticos das narrativas *Adversus Iudaeos*. Séculos IV a VII. In: *PHOÏNIX*. op. cit. p. 136.

literatura polêmica consolidava importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar. Ao mesmo tempo, definia lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou por desvio, das projeções escatológicas contidas em sua teologia. Ao longo da Idade Média, tais arquétipos tornam-se argumentos supranaturais de autoridade na execução de políticas voltadas ao universo herético e judaico.³²²

Ao nos dedicarmos à análise de obras da chamada Patrística Pós-clássica, concordamos com a medievalista quando afirma que esses textos tornaram-se objetos históricos quando buscamos o entendimento das sociedades a partir da compreensão das intencionalidades político-institucionais de quem os forjou.³²³ Ainda de acordo com a medievalista: “os mecanismos discursivos presentes no gênero *Adversus Iudaeos* conferem historicidade ao pensamento intolerante sobre os judeus, os conversos e cristãos judaizantes, sendo possível situá-los dentro de um universo semântico”³²⁴. A autora ainda reflete sobre uma possível mudança de natureza desses discursos polêmicos ao afirmar: “Constata-se que, no âmago da simbologia dos discursos *Adversus Iudaeos*, as nuances antijudaicas contidas em centenas de suas proposições amadureceram rumo à práxis antisemita.”³²⁵

Seguindo as searas abertas pelas propostas interpretativas de Renata Sancovsky, novamente concordamos com a autora quando esta assevera que o gênero *Adversus Iudaeos* reitera que “os judeus renegaram, tramaram e traíram o Deus que lhes foi revelado”³²⁶ e, como consequência dessas ações perniciosas, justificar-se-ia a separação desse povo do caminho da verdade e da salvação.

Para Gonzáles Salinero, a ampla literatura antijudaica da época visigoda desenvolve uma imagem deplorável da religião judaica, imagem esta refletida tanto na legislação civil quanto canônica³²⁷ e o historiador enfatiza que pode ser verificada, ao longo do século VII gótico, uma redução dos direitos civis dos judeus.³²⁸

De acordo com o mesmo autor:

³²² Ibidem. p. 128.

³²³ Ibidem. p. 131.

³²⁴ SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico-cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: *WebMosaica* – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. op. cit. p. 13.

³²⁵ Idem. Práticas discursivas e campos semânticos das narrativas *Adversus Iudaeos*. Séculos IV a VII. In: *PHOENIX*. op. cit. p. 131.

³²⁶ Ibidem. p. 133.

³²⁷ GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardia: entre la convivencia y la controversia*. op. cit. p. 156.

³²⁸ Ibidem. p. 148.

Na literatura *Adversus Iudaeos* os argumentos usados estavam destinados sobretudo ao fortalecimento da crença cristã frente às ameaças contínuas que provinham de judeus, hereges, pagãos e cismáticos.³²⁹

Walter Ong, ao certificar que a escrita produz uma transformação interior na consciência³³⁰, corrobora o nosso posicionamento de que a produção clerical buscava angariar a mente das pessoas, seja propagando os ideais de amor ou também o de medo, como temos o exemplo deste último no âmago da literatura *Adversus Iudaeos*.

Diante o pensamento patrístico, fazia-se extremamente necessária a manutenção de uma escrita que fundamentasse o rompimento da natureza histórica comum que ligava o cristianismo ao judaísmo, visto que era inconcebível a aceitação, tanto para Isidoro quanto para a literatura eclesiástica do período, de forma geral, a inserção e permanência na mesma sociedade em que viviam daqueles a quem acusam de deicídio.

Na literatura antijudaica, o judeu era caracterizado de forma a representar medo aos cristãos para prevenir os fiéis da tentação da judaização.³³¹ Eram identificados como o próprio Diabo, sendo essa comparação inevitável na tentativa de fortalecimento do medo em relação ao considerado povo deicida, *leitmotiv* dos escritos antijudaicos.³³²

O historiador Jean Delumeau, ao versar sobre os sentimentos de angústia e medo como inerentes aos discursos que têm por objetivo rechaçar determinados grupos sociais, afirma que “é impossível conservar o equilíbrio interno afrontando por muito tempo uma angústia incerta, infinita e indefinível, é necessário ao homem transformá-la e fragmentá-la em medos precisos de alguma coisa ou de alguém.”³³³ Por medo, o nosso historiador define como uma tomada de consciência de um perigo em potencial que ameaçaria a conservação do próprio sujeito³³⁴e, desta forma, os judeus e conversos representariam para a Igreja Católica um perigo a ser combatido. Havia a necessidade de discorrer sobre essa ameaça, como assim fazem os

³²⁹ (livre tradução) “En la literatura *Adversus Iudaeos* los argumentos usados estaban destinados sobre todo al fortalecimiento de la creencia Cristiana frente a las amenazas continuas que provenían de judíos, paganos, herejes y cismáticos.” GONZÁLES SALINERO, Raúl. *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Prólogo de Gonzalo Puente Ojea. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 38.

³³⁰ ONG, Walter apud BATISTA, Antonio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade e escrita: Uma revisão. In: *Cadernos de pesquisa*. op. cit. p. 418.

³³¹ GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardia: entre la convivencia y la controversia*. op. cit. p. 150.

³³² *Ibidem*. p. 138-139.

³³³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 26.

³³⁴ *Ibidem*. p. 23.

tratados polêmicos, da mesma forma que seria imprescindível legislar – nas esferas civil e canônica – sobre esse componente social considerado maléfico.

Para o pai da psicanálise Sigmund Freud, a escrita é, na sua origem, a linguagem do ausente³³⁵, já o historiador e também psicanalista Michel de Certeau classifica a própria história como uma relação com o outro enquanto ele próprio está ausente³³⁶. Conjugando o discorrido acima com as assertivas do bispo sevilhano, encontramos similaridades quando este afirma que as letras eram sinais sem sons que tinham o poder de transmitir as falas daqueles que estavam ausentes.³³⁷ Desta forma, ancorados nessas construções, norteamos a nossa visão sobre a literatura patrística do gênero *Adversus Iudaeos* como aquela que se debruça sobre um outro que foi construído de modo a corroborar o ideal cristão de manutenção de uma ordem e, nesse contexto, qualquer componente que não fosse o católico seria marginalizado. Cabe a nós historiadores darmos visibilidade a esses sujeitos históricos que, apesar de aparecerem concretamente nessa natureza de documentação, tinham sua “identidade” construída, visto a manipulação da argumentação dos Padres da Igreja para que fossem considerados nocivos frente à utópica uma sociedade cristã por eles idealizada. A produção clerical não dava voz ao judeu, pelo contrário, calava-o em sua categorização marginal e desviante, desespirtualizando-os e desumanizando-os.

A medievalista Renata Rozental Sancovsky, ao analisar a cultura literária polêmica no mediterrâneo tardo-antigo, aproxima-se de Guy Stroumsa ao asseverar que “as polêmicas *Adversus Iudaeos* gravitavam em torno de um ‘Judaísmo imaginário’ construído pelos autores, e com o qual ‘debatiam’ para, em última instância, condená-lo em sua totalidade”³³⁸. Esse “judaísmo imaginário” teria, em grande parte, influenciado as construções discursivas clericais e civis sobre a *discretione iudaeorum* ratificadas nos tratados polêmicos, nas atas conciliares e nos compêndios legislativos seculares.

³³⁵ FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 51.

³³⁶ CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: Entre ciência e ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 181.

³³⁷ ISIDORO DE SEVILHA apud PARKES, Malcom. Ler, escrever, interpretar o texto: Práticas monásticas na Idade Média. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. Vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1998. p. 106.

³³⁸ SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico-cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: *WebMosaica*. op.cit. p. 14.

Retornando aos trabalhos de Guy Stroumsa, este chega a afirmar a possibilidade de esses argumentos violentos nos primeiros anos do cristianismo serem direcionados a um judeu cujo retrato foi imaginariamente construído, indicando que os Padres da Igreja não tiveram o contato concreto com a comunidade judaica para que essa experiência lhes oferecesse base verídica para as suas construções polêmicas.³³⁹

Sobre esse *judeu imaginário* na obra de Isidoro de Sevilha, Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandes na introdução da tradução para o espanhol por eles executada do tratado *De fide catholica* suscitam inclusive a possibilidade de Isidoro de Sevilha não se basear na existência de um judeu que deveras existia, mas ancorar-se em um “desconhecimento consciente do outro”³⁴⁰, que lhe servia de alicerce para a edificação de suas polêmicas.

Amparando-nos novamente no trabalho de Marcel Simon, verificamos que o autor também discorre sobre o judaísmo imaginário quando afirma que o judeu presente nas controvérsias não era um judeu real, mas um produto da imaginação cristã.³⁴¹

Os judeus eram estereotipados pela literatura *Adversus Iudaeos*³⁴² e este vocábulo pode ser também ampliado à categoria dos *conversos cristãos de origem judaica*, pois esses indivíduos carregavam os habituais estigmas de sua origem, acusados de “pertencentes ao mundo da descrença, da desordem e da hostilidade. [...] encarnavam tudo aquilo que o dogma definia como ‘desvio judaico’. [...] Eram todos, portanto, metaforicamente, judeus”.³⁴³

3. Antijudaísmo e antissemitismo: um debate epistemológico

Sobre a historicidade do fenômeno antissemita, o medievalista Yosef Hayim Yerushalmi afirma que se é reconhecido, no geral, que o antissemitismo não é único, que se

³³⁹ STROUMSA, Guy G. From anti-judaism to antisemitism in Early Christianity? In: LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Orgs). *Contra iudaeos: Ancient and medieval polemics between christians and jews*. op. cit. p. 23.

³⁴⁰ (livre tradução) CARIDAD, Eva Castro; FERNANDEZ, Francisco Peña. Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fé católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez. op. cit. p. 37.

³⁴¹ “The limitations of his outlook coincide exactly with those of his Christian opponent. He is not a real Jew of actual controversy but straw Jew of Christian imagination.” SIMON, Marcel. *Verus Israel - A study of the relations between christians and jews in the Roman Empire AD 135-425*. op. cit. p. 137.

³⁴² SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico-cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: *WebMosaica*. op. cit. p. 14.

³⁴³ *Ibidem*. p. 14-15

difere de acordo com diferentes temporalidades históricas, sendo assim necessário que haja uma adjetivação especial para cada tipo de variação, apresentando-se, o antissemitismo, por vezes de caráter religioso, noutras casos secular, sob aspectos políticos, raciais, citando-nos o autor alguns dos mais comuns, ressaltando que o mesmo pode aparecer em várias combinações e permutações.³⁴⁴

O autor estabelece cronologicamente, de modo geral, uma periodização tripartite para o antissemitismo: Antissemitismo Antigo Pagão; Antissemitismo Medieval Cristão e Antissemitismo Moderno Secular.³⁴⁵

O modelo ibérico de intolerância representaria uma entre tantas manifestações históricas do antissemitismo.

Todavia, nossa crítica ao trabalho de Yerushalmi será contundente no capítulo quarto quando problematizaremos a assimilação do converso pela sociedade cristã visigoda. Por enquanto, apenas destacamos a tipologia desenvolvida pelo autor e enfatizamos o seu posicionamento em relação à existência do antissemitismo desvinculado do conceito de raça.

Sobre esta paulatina separação pela historiografia, Maria Luiza Tucci Carneiro afirma que o discurso racista pós Segunda Guerra Mundial foi deslegitimado pela ciência e sendo esvaziado como teoria de raças. Deixou-se de lado o cientificismo biológico para se fortalecer em bases culturalistas.³⁴⁶

Estamos de acordo com Tucci Carneiro quando entendemos o antissemitismo como um fenômeno desligado de questões raçológicas, mas sim vinculado a um ódio ao judeu e aos que dele descendam que pode usar artifícios biológicos, como veremos no cânone XLV do IV Concílio de Toledo, mas não está diretamente pautado em discussões sobre raça e sim em um fomento do ódio contra os povos semitas.

Umberto Eco, em seu artigo anteriormente mencionado, afirma que

[...] o antissemitismo, pretensamente científico, surge durante o século XIX e só se torna antropologia totalitária no decorrer deste nosso século [século XX]. No entanto, independente das razões de seu nascimento, ele não poderia ter sido inventado se já não existissem, entre os Pais da Igreja, uma

³⁴⁴ YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Assimilation and racial anti-semitism: The Iberian and German models*. New York: The Leo Baeck Institute Inc., 1982. The Leo Baeck Memorial Lecture, v. 26. p. 5.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. A tolerância como virtude. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/69/01-tucci.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2014. p. 7.

polêmica antijudaica, que poderíamos qualificar de cristológica, e, entre o povo, um antissemitismo prático, que atravessa os séculos, em todos os lugares onde existem guetos.³⁴⁷

Alicerçamos nossas reflexões sobre a possibilidade de um antissemitismo isidoriano e brauliano também no trabalho desenvolvido pelo historiador Yehuda Bauer sobre o próprio conceito de antissemitismo.

O autor supracitado afirma que, ao estudarmos este conceito, devemos nos preocupar com uma questão primária, isto é, a sua origem. Bauer assevera que as respostas para essa indagação são complexas e as mais plurais possíveis, mas destaca que as origens do antissemitismo estariam na *judeofobia*, estando presente na Antiguidade.³⁴⁸

Bauer afirma categoricamente a existência de um *antissemitismo teológico cristão* como um braço da Igreja para a sua construção identitária, visto que havia a necessidade de se diferenciar do judaísmo, assim como do islamismo.³⁴⁹ Esse *antissemitismo teológico cristão* que permeou a Antiguidade e o Medievo originou o que o autor denomina *antissemitismo moderno secular* na Europa e na América.³⁵⁰

Bauer ainda ratifica que o desenvolvimento da cultura europeia foi permeado pelas relações judaico-cristãs como assim expressas no Novo Testamento, pelos escritos dos Padres da Igreja e pelo pensamento cristão que desenvolveu normas para doutrinar comportamento e atitudes.³⁵¹

Em relação ao posicionamento de Raúl Gonzáles Salinero, na introdução de seu livro sobre o antijudaísmo cristão ocidental entre os séculos IV-V, aponta que há a necessidade de se definir o contexto histórico-religioso para a utilização dos termos *antijudaísmo* e *antissemitismo*.³⁵²

³⁴⁷ ECO, Umberto. Definições Léxicas. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 18.

³⁴⁸ BAUER, Yehuda. Antisemitism as an european and world problem. In: *Patterns of prejudice*. Vol. 27, n.º.1, p. 15-24, julho, 1993. p. 15.

³⁴⁹ Ibidem. p. 16.

³⁵⁰ Ibidem.

³⁵¹ “The development of European culture has been suffused with the Jewish-Christian relationship as expressed in the New Testament, by the Church Fathers, and the by Christian thought that established norms of behavior and attitudes. Anti-semitism has become a code in western civilization, not a genetic code – people are not born with anti-semitic genes – but a cultural code.” Ibidem. p. 17.

³⁵² GONZÁLES SALINERO, Raúl. *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Prólogo de Gonzalo Puente Ojea. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 29.

Afirma que tanto o antijudaísmo quanto o antissemitismo estariam ligados a uma hostilidade ao judeu, porém, o antissemitismo designaria um preconceito racial.³⁵³ Ressalta, assim como Stroumsa, o perigo da judaização a partir do século IV³⁵⁴ e que os judeus eram vistos como *estranhos* à sociedade romana oficialmente catolizada.³⁵⁵

O que fica evidente na obra de Salinero é que, apesar de tratar da agudização dos argumentos antijudaicos, ele não relaciona esse fomento ao conceito de antissemitismo. Esquiva-se da contenda acadêmica que poderia causar, ficando suas interpretações paralisadas, literalmente ancoradas no conceito de antijudaísmo.

Buscando autores de outras searas que estudassem o fenômeno antissemita, deparamo-nos com os escritos de John Dominique Crossan, um teólogo que, mesmo tendo sua função missionária, não descarta que já nos evangelhos sinóticos havia uma aspereza ao se tratar dos judeus. Para Crossan, o antijudaísmo é revestido de um preconceito religioso, enquanto o antissemitismo é um preconceito racial, afirmando: “[...] um judeu não poderia fazer nada para evitá-lo”.³⁵⁶ Assevera que o antijudaísmo é mais velho que o próprio cristianismo³⁵⁷ e que “o antissemitismo só aparece na história quando o antijudaísmo está combinado com o racismo.”³⁵⁸

Opomo-nos às elucubrações do teólogo por reduzir o antissemitismo a um ódio racial, contudo, temos de ressaltar a importância de estudos dessa natureza desenvolvidos no âmbito da teologia, pois nos mostram que eles não fecham os olhos para as atrocidades do passado.

Como inerente a qualquer pesquisa histórica, defrontamo-nos com autores que discordam do uso do conceito de antissemitismo para o século VII, e a exemplo desta corrente, escolhemos versar sobre as reflexões do autor Gavin Langmuir. Para ele, o antissemitismo só surge no século XII quando as fontes apresentam um teor quimérico em relação aos judeus com acusações de natureza fantasiosa. Justifica que o comportamento só

³⁵³ Ibidem. p. 31.

³⁵⁴ Ibidem. p. 32.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ CROSSAN, John Dominique. *Quem matou Jesus?* As raízes do antissemitismo na história evangélica de Jesus. Rio de Janeiro: Imago: 1995. p. 48.

³⁵⁷ Ibidem.

³⁵⁸ Ibidem. p. 47.

pode ser identificado quando há a utilização de argumentos irracionais contra a comunidade judaica.³⁵⁹

O historiador compara o antijudaísmo e o antissemitismo afirmando que ambos refletem uma hostilidade aos judeus, precedendo o antijudaísmo ao antissemitismo cristão.³⁶⁰ Afirmar uma inegável conexão entre a hostilidade cristã do século I e a do século XX, chegando a atribuir ao cristianismo uma responsabilidade pelo Holocausto.³⁶¹ Ratifica que os cristãos fazem eventos históricos serem demonstração da cegueira judaica, mas que essa postura não seria irracional. Sobre a acusação de deicídio, afirma que esta camufla o medo dos cristãos de a continuação da religião judaica desafiar o pensamento cristão.³⁶²

O nosso entendimento sobre essa instância do discurso do ódio somente converge com o de Langmuir quando assegura, retornando à tradição da literatura patrística, de que os judeus seriam testemunhas de que os cristãos não inventaram Cristo, que Fora anunciado nas Escrituras e os judeus não souberam lê-Lo.³⁶³ Cabalmente afirma que se o antissemitismo é a atribuição aos judeus de características ou condutas que empiricamente não foram constatadas, este só surge no século XII, na Europa medieval, quando, por exemplo, judeus são acusados de sacrificarem crianças cristãs para produzirem a *matzá*.³⁶⁴

Discordamos do posicionamento de Langmuir por defendermos que o antissemitismo está presente nos discursos que ultrapassam a querela teológica e incidem no plano da negação do outro enquanto ser humano e espiritualizado. Portanto, discursos dessa natureza estão presentes antes das narrativas quiméricas relatadas por este autor.

Conjugando a leitura de Langmuir ao estudo de Jean-Paul Sartre sobre o antissemitismo, mesmo que este último se centre no recorte cronológico de século XX e analise a política genocida nazista, suas reflexões teóricas nos são de grande valor ao nos proporcionar problematizar o *eu* do antissemita. Sartre afirma que este desenvolve um falso

³⁵⁹ LANGMUIR, Gavin I. *History, religion and antisemitism*. Califórnia: Califórnia Press, 1990. p. 275.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ *Ibidem*. p. 276.

³⁶² *Ibidem*. p. 287-288.

³⁶³ *Ibidem*. p. 294.

³⁶⁴ *Ibidem*. p. 297.

raciocínio sobre os judeus, cria caricaturas, adota um pré-julgamento sobre eles³⁶⁵. Ratifica que o judeu é necessário para que o antissemita se apresente como superior.³⁶⁶

Ao ponderarmos as palavras de Sartre e, conseqüentemente, estabelecermos relações com os posicionamentos assumidos por Isidoro de Sevilha e São Bráulio, não acreditamos ser anacrônica a comparação. Os nossos bispos forjam, através de falsos conceitos, de mecanismos como o da demonização, uma *imago* judaica infausta, tóxica, maléfica que, paradoxalmente, era necessária à escatologia cristã a fim de que os judeus e conversos fossem testemunhas da supremacia da fé de Cristo.

Contudo, deparamo-nos com o trabalho de Leonardo dos Santos Silva, no qual estuda a perseguição aos judeus pelo Papa Bento XII e por Martinho Lutero.³⁶⁷ Para o autor, o uso da terminologia *antisemitismo* seria anacrônica para períodos anteriores ao que fora cunhado, isto é, o século XIX, pois carrega consigo uma carga semântica muito específica e, por isso, deveria ser relegado a pesquisas que se debruçassem sobre essas temporalidades históricas.

O estudioso, para fugir do que classificaria como anacronismo, utiliza o conceito de *animadversão*. Este conceito já existe em línguas saxãs, mas não fora elaborado e explorado em português. Para o autor, a opção por este conceito se deve ao fato de “não suscitar sentimentos específicos e nem remete a questões recorrentes no Tempo Presente.”³⁶⁸ Para Silva, o conceito de antisemitismo carrega uma imagem acústica norteadas por questões do presente (Idade Moderna e Contemporânea), que não são encontradas na Idade Média.

Todavia, nós o refutamos utilizando as palavras do filósofo Montesquieu quando em *O espírito das leis* cabalmente assegura: “Os bispos tiveram uma imensa autoridade na corte dos visigodos; os mais importantes negócios eram decididos nos concílios. **Devemos ao código dos visigodos todas as máximas, todos os princípios e todos os pontos de vista da inquisição de hoje; e monges não fizeram mais do que copiar contra os judeus leis feita outrora pelos bispos.**”³⁶⁹

³⁶⁵ SARTRE, Jean-Paul. *A questão judaica*. São Paulo: Editora Ática, 1995. p. 26.

³⁶⁶ Ibidem. p. 21.

³⁶⁷ SILVA, Leonardo dos Santos. *EM NOME DO PAI, DO FILHO E DO ÓDIO, AMÉM* A Tecnologia do Poder contra os Judeus no Tribunal Inquisitorial do Papa Bento XII e no Púlpito de Martinho Lutero sob um olhar micro-histórico comparado. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de História Comparada da UFRJ. 2013.

³⁶⁸ Ibidem. p. 12.

³⁶⁹ [grifos nossos] MONTESQUIEU, *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 539.

E, coadunando-se a essa linha de pensamento, temos a historiadora Anita Novinsky³⁷⁰. Esta sustenta, ao falar sobre o papel dos bispos e principalmente o de Isidoro de Sevilha, que: “Isidoro (569-636), bispo de Sevilha, pode ser considerado um ideologista por discriminação aos judeus e um dos mais ferozes antissemitas da Igreja. Seus estatutos anteciparam o antissemitismo nazista em mais de mil anos.”³⁷¹

Os judeus foram coagidos, compelidos, coibidos. *Iudaei et ex iudaei* formariam esse ponto fora da curva tão necessário à criação de uma identidade cristã que tentava-se impor, pois já afirmara Stuart Hall em seu estudo sobre a formação da identidade que o processo de formação de uma unidade tem sempre algo “à margem”, um excesso, um algo a mais.³⁷² O judeu era essa doença.

Ainda sobre o processo de formação identitária, recorreremos às elucubrações de Erving Goffman. Esse autor versa sobre a existência de duas identidades sociais, uma virtual e uma real. Desta forma, o que nós acreditamos que o outro indivíduo seja é a denominada *identidade social virtual*, isto é, a imagem que nós fazemos do outro. Já a *identidade social real* é composta pelas características que esse indivíduo de fato possui.³⁷³

Seguindo essa reflexão proposta por Goffman, podemos afirmar que Isidoro de Sevilha estava interessado em versar tendo como base um judeu que ele achava que existia, isto é, trabalhava com uma *identidade social judaica virtual*, até por ser influenciado por padrões elaborados pela literatura patrística.³⁷⁴ Era um judeu incrédulo, infiel, deícida, cuja dureza de coração era imutável e que chegava a exalar um odor putrefato, ratificando a carnalidade judaica em detrimento de sua humanidade e espiritualidade.

Essas características atribuídas passam a ser questionadas se de fato se relacionam a um povo sobre quem nossos bispos tinham conhecimento ou se eles apenas repetiam o que a tradição Patrística que os precederam já havia desenvolvido e, retornando às reflexões de

³⁷⁰ Tanto a historiadora Anita Novinsky quanto Maria Luiza Tucci Carneiro já consideraram o processo inquisitorial moderno como antissemita.

³⁷¹ NOVISKY, Anita. Two thousand years of antisemitism: from the canonical laws to the present Day. In: Global anti-Semitism: a crisis of modernity. Volume III. New York: 2013. p. 151-152.

³⁷² HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 12ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 110.

³⁷³ GOFFMAN, Erving. *Estigma* – notas sobre a manipulação de uma identidade deteriorada. op. cit. p. 12.

³⁷⁴ Sobre gama de autores patrísticos que influenciaram Isidoro de Sevilha, conferir o capítulo sobre Isidoro de Sevilha no livro: BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 333-400.

Ginzburg, “[...] o mito é, por definição, um conto que já foi contado, um conto que já se conhece”.³⁷⁵

Contudo, por mais que Isidoro e Bráulio possam aparecer como copistas aos olhos de alguns historiadores, vemos em seus textos uma agudização do discurso de ódio que não pode ser silenciado. E não pode ser silenciado, pois saiu da teorização patrística e ganhou ares práticos ao ocorrer a institucionalização da intolerância contra os judeus, pauta de nosso quinto capítulo.

Mas como bem ratificou Gilvan Ventura da Silva:

[...] a exclusão não representa uma operação absoluta, pois, na medida em que desempenhamos múltiplos papéis, pode ocorrer que um indivíduo seja excluído de um determinado grupo/contexto, mas não de outro. Além disso, no limite, nunca haverá um excluído em essência, pois mesmo os que são colocados à margem passam a integrar exatamente o grupo dos marginais, situação que apresenta, é bom lembrar, uma notável capacidade de significação para aqueles que, tendo sido subtraídos do convívio ‘normal’, desenvolvem por via de regra intensos laços identitários com os seus companheiros de infortúnio.³⁷⁶

São a esses laços sociais que os judeus terão de recorrer para resistirem às duras sanções que lhes são infligidas.

4. O legado dos bispos Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça

4.1 Isidoro de Sevilha (562-651): aspectos da vida pessoal³⁷⁷

O bispo Isidoro de Sevilha é considerado o primeiro apologista antijudaico da Espanha visigoda³⁷⁸ e sua produção intelectual revela uma preocupação com a conservação da cultura e da ordem cristã e sua transmissão a gerações posteriores visando à manutenção da unidade religiosa do reino visigodo.³⁷⁹

³⁷⁵ GINZBURG, Carlo. Mito: Distância e mentira. In: _____. *Olhos de madeira: Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 84.

³⁷⁶ SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “História dos Marginais”. *Revista de História* (UFES). op. cit. p. 22.

³⁷⁷ A sua atuação no episcopado foi discorrida no capítulo anterior.

³⁷⁸ CASTÁN LACOMA, Laureano. San Isidoro, apologista antijudaico. In: *ISIDORIANA: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla*. op. cit. p. 445.

³⁷⁹ Cf. DOMINGUEZ DEL VAL, Ursino. La utilización de los padres por San Isidoro. In: *ISIDORIANA: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla*. op. cit. p. 213.

O historiador Americo Castro, ao estudar as origens medievais do sentimento de comunidade hispânica, assevera que a obra isidoriana atua como fator de integração na dispersa Idade Média e que é graças a essas razões que o medievo permanece vivo, apesar de forças contrárias, visto a grandiosidade de produções intelectuais como a de nosso bispo.³⁸⁰

Apresentaremos alguns dados biográficos de Isidoro de Sevilha para melhor entendermos sua formação clerical. Como destaca Manuel Cecile Diaz y Diaz, as fontes biográficas sobre Isidoro são escassas e não há uma biografia detalhada do hispalense realizada por seus contemporâneos, mas ressalta o esforço empreendido por Bráulio de Saragoça, discípulo de Isidoro, em organizar as suas produções.³⁸¹

Sobre a família de Isidoro, é sabido que seu pai chamava Severiano e que nosso sevilhano era o menor dos quatro irmãos, Leandro, Florentina e Fulgencio. O nome de sua mãe não se sabe e a historiografia específica indica a morte prematura de seus pais, ficando os irmãos mais velhos os encarregados pela educação dos menores. Seu irmão Leandro teria sido o principal encarregado de cuidá-lo e o responsável por sua formação clerical.³⁸²

Diaz y Diaz destaca que, pelos nomes, pode-se inferir que se tratava de uma família de origem hispano-romana, condição esta que teria resultado na excelente formação à qual teve acesso Leandro e também Isidoro. A família teria como origem provavelmente Cartagena e representaria uma das três ou quatro que se conhece no século VI e começos do VII como *famílias episcopais*.³⁸³ Sobre essa natureza familiar, o historiador destaca:

Trata-se de famílias, bem enraizadas em uma região, geralmente nobres ou de posição de destaque economicamente, que firmaram bispados próximos ou na mesma região a que pertencem; os casos não são raros na Galia e na Península. Esta condição de família episcopal me parece indiscutível pela presença simultânea em sedes da mesma província de Leandro e Fulgêncio, mas sobretudo pelo feito de que Isidoro tenha substituído o seu irmão Leandro na sede episcopal de Sevilha, detalhe sublinhado sem a menor estranheza por Bráulio.³⁸⁴

³⁸⁰ CASTRO, Americo. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964. p. 22.

³⁸¹ DIAZ Y DIAZ, Manuel C. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. op. cit. p. 95.

³⁸² Ibidem. p. 101.

³⁸³ Ibidem. p. 102.

³⁸⁴ (livre tradução) “Se trata de familias, bien enraizadas en una región, generalmente nobles o de brillante posición económica, que acaparan obispados próximos o en la misma región a que pertenecen; los casos no son infrecuentes en la Galia y en la Península. Esta condición de familia episcopal me parece indiscutible por la presencia simultánea en sedes de la misma provincia de Leandro y Fulgencio, pero sobre todo por el hecho de que Isidoro haya sucedido en la sede episcopal de Sevilla a su propio hermano Leandro, detalle subrayado sin la menor extrañeza por Braulio [...]” Ibidem.

Sobre a origem da família, a historiografia parece concordar que seja Cartagena, porém, a mesma concórdia não se vislumbra ao questionar o lugar de origem de nosso bispo hispalense.

O medievalista ressalta que, através das informações sobre a origem cartaginesa de Severiano, que exercia funções políticas importantes no local, pode-se aventar a hipótese de que tenham tido a necessidade de emigrar dessa região em decorrência de a cidade cair sob as mãos dos bizantinos em 560. Diaz y Diaz afirma que muitos fizeram Isidoro nascer em Cartagena antes da migração de sua família e que existem outros que atestam o seu nascimento já em Sevilha (*Hispalis*), todavia, independente do local de nascimento, a pátria isidoriana não era outra senão a própria cidade de Sevilha.³⁸⁵

Seu nascimento teria ocorrido entre 550-570, podendo-se dizer mais especificamente em 562 e sua formação se deu basicamente sob a supervisão de seu irmão Leandro. Como este já era bispo de Sevilha quando Isidoro chegara à adolescência, provavelmente fora logo integrado à escola episcopal sevilhana.³⁸⁶ Sobre essa formação escolar, Diaz revela: “Todas as descrições daquele tempo tendem a apresentar os eclesiásticos bem formados como dotados de uma dupla educação: a de conhecimentos intelectuais e da aquisição das virtudes”.³⁸⁷

No que tange às escolas episcopais, Ruy de Oliveira Andrade Filho destaca que desde o século V pode ser apontado na Gália e, mais tardiamente na Hispania, a falência das escolas públicas, sendo estas substituídas pelas episcopais, paroquiais e monásticas, que tinham como objetivo primordial a formação de clérigos, estando vinculadas a uma determinada sede episcopal. De acordo com o medievalista, delas teriam se originado grandes Metropolitanos do reino visigodo.³⁸⁸

Devido ao fato de Leandro ter sido anteriormente monge, a formação isidoriana teria sido pautada na estrita vigilância, unindo a disciplina ascética a uma rigorosa formação intelectual da escola episcopal. E seria indiscutível que a profunda cultura eclesiástica que Leandro possuía tenha provocado efeitos em Isidoro, pois as viagens realizadas pelo irmão

³⁸⁵ Ibidem. p. 103.

³⁸⁶ Ibidem. p. 104.

³⁸⁷ (livre tradução) “Todas las descripciones de aquel tiempo tienden a presentar a los eclesiásticos bien formados como dotados de una doble educación: la de conocimientos intelectuales y de la adquisición de las virtudes”. Ibidem. p. 104-105.

³⁸⁸ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo: Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. op. cit. p. 79-80.

fazia com que nosso bispo tivesse contato com as notícias que trazia e, além disso, facilitava a chegada de livros que logo ficaram à disposição do hispalense. Isidoro teria desenvolvido seus estudos sobre a língua (latina), além de desejar ampliar a sua ação pastoral, que para ele era uma preocupação imediata, algo que nos tempos de Leandro talvez não fosse nem cogitado.³⁸⁹

Sob a tutela de seu irmão Leandro, Isidoro recebeu uma sólida formação eclesiástica que ele foi completando com os conhecimentos clássicos e leituras patrísticas das quais sofreu influências diretas e podemos ver estas refletidas em seus escritos, sendo acusado por vezes de copista.³⁹⁰

De acordo com o trabalho realizado por Ursino Dominguez del Val, verificamos embasar a erudição patrística isidoriana nomes como Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona, Jerônimo, João Crisóstomo, seu irmão Leandro de Sevilha, entre outros que foram amplamente utilizados pelo bispo hispalense.³⁹¹

Emilio Mitre, ao discorrer sobre a obra isidoriana e apontar que esta pouco apresentava conteúdo original, tem o esmero de destacar que o século VII peninsular é considerado a *era isidoriana* devido ao brilhantismo que a obra de Isidoro de Sevilha teve para o momento.³⁹²

Em relação ao falecimento de Isidoro, este teria ocorrido em 4 de março de 636, data esta tida como segura pela historiografia.³⁹³

As produções legadas por ele versam sobre temática variada, o que expressa a sua erudição. Possui obras de caráter histórico, enciclopédico, gramatical, tratados. Dentre essa gama que nos foi legada, escolhemos algumas para apresentar brevemente.

A obra *Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum*³⁹⁴ fez o sevilhano ser considerado como autêntico fundador da historiografia visigoda³⁹⁵, na qual com o seu versar endossava a grandiosidade da história visigótica renunciando ao mito da continuidade

³⁸⁹ DIAZ Y DIAZ, Manuel C. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. op. cit. p. 105.

³⁹⁰ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 336-338.

³⁹¹ DOMINGUEZ DEL VAL, Ursino. La utilización de los padres por San Isidoro. *ISIDORIANA: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla*. op. cit. p. 213.

³⁹² MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. *La España medieval*. Madrid: Istmo, 2008. p. 44-45.

³⁹³ DIAZ Y DIAZ, Manuel C. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. op. cit. p. 111.

³⁹⁴ *História dos godos, vândalos e suevos*.

³⁹⁵ GARCIA MORENO, Luis. *Historia de España visigoda*. op. cit. p. 75.

romana³⁹⁶, já *Etimologiae*³⁹⁷, é considerada a sua principal obra e obedece ao caráter enciclopédico. Escreveu também manuais de história natural como o *De Natura Rerum*³⁹⁸, este dedicado ao monarca Sisebuto e cujo primeiro exemplar foi a ele entregue em 613³⁹⁹. Sobre gramática, escreveu *De Differentiis*⁴⁰⁰ *liber primus*, no qual analisa a linha fronteira que separam vocábulos muitas vezes utilizados como sinônimos, principalmente na poesia em decorrência da necessidade métrica⁴⁰¹ e, no *liber secundus*, dedica-se a estudar e distinguir conceitos que podem originar equívocos doutrinários⁴⁰². A produção conhecida como *Sententiae*, composta por três livros, evidencia logo em seu título a preocupação doutrinal que perseguiria o labor intelectual isidoriano e garantiria um imediato impacto no seu leitor.⁴⁰³ Nesta obra, assim como em *Historia Gothorum* e no livro V de *Etimologiae*, nosso bispo constrói o que chamamos de *espelho de príncipe*, elaborando a *imago* do que seria um monarca ideal.

Em relação à obra *Quaestiones*⁴⁰⁴, Isidoro tece comentários profundamente alegóricos de passagens do Velho Testamento, suplantando, deste modo, a interpretação histórica. É neste trabalho que nosso sevilhano afirma que os judeus exalam um odor putrefato em decorrência da deterioração de sua carne⁴⁰⁵, ratificando a carnalidade judaica em oposição à espiritualidade católica.

A produção *De Ecclesiasticis Officiis*⁴⁰⁶ apresenta dois livros, sendo o primeiro uma história da liturgia e o segundo o responsável por expor os fundamentos das distintas categorias de fiéis e do clero, além de abordar as regras da fé e seus sacramentos.⁴⁰⁷

³⁹⁶ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 346.

³⁹⁷ *Etimologias*.

³⁹⁸ *Sobre a natureza das coisas*.

³⁹⁹ DIAZ Y DIAZ, Manuel C. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. op. cit. p. 128-129.

⁴⁰⁰ *Sobre as diferenças*.

⁴⁰¹ DIAZ Y DIAZ, Manuel C. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. op. cit. p. 116.

⁴⁰² *Ibidem*. p. 117.

⁴⁰³ *Ibidem*. p. 134-135.

⁴⁰⁴ *Questões*.

⁴⁰⁵ “[...] *Tamdiu enim persecuti sunt illum Judaei, quoad usque poneretur in spelunca. Sed apud est quod persecutor ad purgandum ventrem speluncam ingreditur, nisi quod Judaei in Christum conceptam mentis malitiam, quase odorem fetidum emiserunt, et cogitata apud se noxia, factis deterioribus, dum Christum perimunt, ostenderunt.*” (grifos nossos). ISIDORO DE SEVILHA. *Quaestiones in Vetus Testamentum*. In *Regnum Primum*, XVII, 5. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560-0636_Isidorus_Hispaliensis,_De_Veteri_Et_Novo_Testamento_Quaestiones,_MLT.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2014.

⁴⁰⁶ *Sobre os ofícios eclesiásticos*.

O sevilhano também possui textos de caráter dogmático, grupo no qual podemos inserir seu tratado *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra iudaeos ad Florentina sororem suam*⁴⁰⁸, um dos documentos centrais deste nosso trabalho e sobre a qual nos deteremos no próximo capítulo. Sua ampla obra escrita não tem comparação em seu tempo, nem por sua amplitude nem, por seu conteúdo.⁴⁰⁹

4.2. Bráulio de Saragoça (590-651): aspectos da vida pessoal e atuação no episcopado

Se comparado à historiografia sobre Isidoro de Sevilha, o bispo Bráulio sai em desvantagem numérica, pois são relativamente escassas as fontes que abordam aspectos de sua vida. Contudo, apesar de esparsas informações, tentaremos delinear um perfil biográfico, ainda que breve.

Bráulio teria nascido em uma tradicional família clerical hispanorromana e tal assertiva encontra fundamentos na atitude ortodoxa de seu pai, Gregorio, possível bispo de Osma, quando da conversão dos visigodos ao credo niceísta em 589.⁴¹⁰ Possuiu três irmãos: o bispo Juan e o abade Fruminiano, a abadesa Pomponia. Juan teria sido o seu predecessor na sede de Saragoça.⁴¹¹

Como bem observam Lynch e Galindo, como todo santo medieval, Braulio teve duas vidas: uma real e outra lendária. A lendária é a mais corrente talvez devido ao seu tardio culto, pois seu corpo só fora descoberto entre os séculos XII e XIII.⁴¹²

Existe, na historiografia, intenso debate no que concerne ao seu local de nascimento, o que gera inúmeras contendas e incertezas nesse quesito. Há quem afirme que eram provenientes de Saragoça, visto que a maioria dos conquistadores visigodos se assentaram em campinas.⁴¹³

⁴⁰⁷ DIAZ Y DIAZ, Manuel C. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. op. cit. p. 124.

⁴⁰⁸ ISIDORO DE SEVILHA (Sancti Isidori Hispalensis Episcopi). *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra iudaeos ad Florentinam sororem suam*. op. cit.

⁴⁰⁹ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 333.

⁴¹⁰ Ibidem. p. 7.

⁴¹¹ Ibidem. p. 6; 11.

⁴¹² Ibidem. p. 7-8.

⁴¹³ Ibidem. p. 14.

Geograficamente, estudiosos localizam a sua origem em Gerona ou em regiões próximas, ao norte de Barcelona e dentro da província terraconense.⁴¹⁴

A data de nascimento de Bráulio recai sobre os anos de 581 e 600 e Bráulio sucedeu seu irmão Juan, como bispo, em 631. Lynch e Galindo assim afirmam, pois o cânone XIX do IV Concílio de Toledo assegurava que para ascender ao bispado, o indivíduo deveria ter, no mínimo, 30 anos, o que nos permite crer que o nosso bispo já havia passado da idade requisitada para a investidura.⁴¹⁵

Se supormos que Bráulio nasceu ao redor de 585, os feitos da sua vida ficam enquadrados em uma conveniente cronologia. Sua educação em sua terra e sua estada em Sevilha ocuparíamos anos até 620, quando, aos trinta e cinco anos de idade, voltou à Saragoça para ser arcebispo baixo ao seu irmão Juan, recém consagrado bispo daquela sede. [...] Ao morrer seu irmão, Bráulio o sucedeu no bispado no ano de 631, na idade de quarenta e seis anos. Sobrevindo a morte quando tinha sessenta e seis anos, em 651⁴¹⁶

Sobre a educação de Bráulio, devemos ressaltar que a primeira delineou-se como a proveniente de seu pai e de seu irmão mais velho, Juan⁴¹⁷, com uma possível aspiração ascética haja vista a natureza clerical da família e ser a Igreja a detentora do saber e do maior bem simbólico da época: o poder sobre a salvação e oferecer um sentido a ela.

Sobre as escolas episcopais espanholas, estas possuem um caráter muito pessoal em sua organização: cada erudito atraía o seu discípulo.

Na Espanha, na maioria dos casos, o mestre era um bispo e o discípulo um aspirantes às ordens sagradas. As notícias sobre os eruditos espanhóis desta época confirmam isso: Leandro e Isidoro atraíram Bráulio e Idelfonso até Sevilha; Bráulio, por sua vez, atraiu Eugenio e Tajón até Saragoça, além de Eugenio e Idelfonso atraírem Julião até Toledo.⁴¹⁸

Podemos aventar a possibilidade de a vasta sabedoria isidoriana ter atraído Bráulio até Sevilha e, de acordo com os pesquisadores Lynch e Galindo, essa ida teria acontecido por volta de 610, quando Bráulio tinha vinte e cinco anos. Sendo assim, em 621 este já vivia com o seu mestre, o bispo Isidoro, em Sevilha.⁴¹⁹

⁴¹⁴ Ibidem. 15.

⁴¹⁵ Ibidem. p. 20.

⁴¹⁶ Livre tradução. Ibidem. p. 22.

⁴¹⁷ Ibidem. 26.

⁴¹⁸ Livre tradução. Ibidem. p. 23 - 24.

⁴¹⁹ Ibidem. p. 17.

Essas escolas, de maneira geral, visavam à formação de especialistas não só em assuntos da fé, como também em retórica, além de difundirem o ideal de que só a Igreja seria capaz de salvar uma alma pecadora. Todavia não podemos nos esquecer que foi essa mesma Igreja niceísta quem criou os parâmetros entre o que é tido como correto e o que é considerado *pecado*.

Como ressalta o historiador Rodrigo dos Santos Rainha, “a educação no reino visigodo tem realce no fortalecimento da Igreja, da cristianização das populações e da continuidade do clero.”⁴²⁰

Sobre a vida do eclesiástico, as principais fontes são os seus próprios textos, como o seu epistolário, dotado de 44 cartas, sendo 8 indexadas ao bispo Isidoro de Sevilha, mas não abordam a questão judaica.

Sobre a função das cartas, Rainha observa que estas têm um duplo poder:

por um lado trazem elementos das relações pessoais, já que seus autores dialogam com os interlocutores sobre questões do cotidiano eclesiástico e sua relação com o reino, e, por outro, apresentam uma estrutura formal que nos permite apreender determinados ensinamentos escolares que se repetem e são tidos como fundamentais.

Além da produção escrita, Bráulio representou Saragoça em três concílios Toledanos: Toledo IV (633), Toledo V (636) e Toledo VI (638)⁴²¹. Apesar de ainda vivo, nosso bispo não participou de Toledo VII (646) e também não mandou representante algum. Isso se deveu a uma querela com o monarca Chindasvinto em decorrência da nomeação do arcediano Eugênio como bispo de Toledo sem a consulta a Bráulio. A carta de número XXXIII deixa patente a aceitação a contragosto.⁴²²

Nesse momento de nosso trabalho, gostaríamos de recorrer a algumas reflexões de Durval Muniz Albuquerque Júnior em *Escrever como fogo que consome: reflexões em torno da escrita nos estudos de gênero*.⁴²³, para melhor entendermos as polêmicas abertas antissemitas cristãs.

⁴²⁰ RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A educação no Reino Visigodo – As relações de poder e o epistolário do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2007. p. 11.

⁴²¹ Trataremos, nos capítulos seguintes, dos concílios Toledanos.

⁴²² *Ibidem*. p. 81.

⁴²³ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *Escrever como fogo que consome: reflexões em torno da escrita nos estudos de gênero*. VII Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental. 2013. Disponível em: http://simposiufac.blogspot.com.br/2013/07/durval-muniz-de-albuquerque-junior_22.html.

Durval, ao propor que as questões teóricas debatidas sobre gênero deveriam estar intimamente ligadas à prática cotidiana, à vivência⁴²⁴, fez-nos repensar o nosso objeto de estudo, pois o antissemitismo também é uma prática atual, o ódio à comunidade judaica se faz presente e é constantemente alvo de matérias na mídia.

De acordo com o historiador Jean-Claude Schmitt, “o historiador, conscientemente ou não, faz para o passado as perguntas que sua própria sociedade lhe dirige”⁴²⁵ e como nos apresenta a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro em livro recentemente publicado, o mito, por exemplo, do judeu deicida, “jamais deixou de se manifestar nos países católicos por tradição, incluindo o Brasil. A verdade é que tal acusação serviu, inicialmente, aos propósitos pioneiros do Cristianismo, interessados em forjar a imagem maligna dos judeus, alimentando o medo capaz de deformar a realidade.”⁴²⁶

Assim, somos estimulados por Durval de Albuquerque Júnior a talvez andarmos por temáticas consideradas arenosas⁴²⁷ quando assevera que:

Escrever pode ser colocar a vida no pensamento, no sentido de procurar dar a ela a sua melhor representação, pode ser a busca da mimeses, da cópia da vida no pensamento, mas pode ser colocar vida no pensamento, no sentido desta servir de teste, de servir de desafio ao próprio pensamento, uma vida que se escreve para desafiar o pensamento, para incitá-lo a se ultrapassar.⁴²⁸

Portanto, se nós lançamos para o passado inquietações de nossa própria sociedade e o mito do judeu deicida ainda permanece no imaginário coletivo, que nossa escrita historiográfica sirva para destabilizar, para que, deste modo, saiamos dos *topoi* repetidos incansavelmente e lancemos novos olhares, olhares mais abertos a entender a fonte e não somente a reproduzir o que já fora falado. Nossa escrita tem de ser desafiadora. Desafiadora para nós que a produzimos e para aqueles que leem. Que ela desafie pensamentos calcificados como rocha que, por vezes, impedem de enxergarmos algo que poderia estar tão óbvio na documentação e que nos bloqueiam de aventarmos a possibilidade de existirem os não ditos nas fontes.

⁴²⁴ Ibidem. p. 1

⁴²⁵ SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques, REVEL, Jacques. (Orgs). *A história nova*. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 264.

⁴²⁶ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Dez mitos sobre os judeus*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014. p. 39.

⁴²⁷ Conferir o posicionamento de Carlo Ginzburg quando rebate as críticas sobre estudar a máquina inquisitorial pelo viés dos oprimidos e não da perseguição. GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991. p. 203-214.

⁴²⁸ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *Escrever como fogo que consome: reflexões em torno da escrita nos estudos de gênero*. op. cit. p. 2.

Quando Durval Muniz destaca que “o que há entre palavras e coisas é um surdo combate, que entre o que se vê e o que se diz há um corpo-a-corpo, capturas, enredamentos, deslizamentos, disputas”⁴²⁹, dirige-nos justamente para a seara de estudo do enfrentamento entre cristãos e judeus no reino gótico de século VII.

Teremos como base os documentos de autoria do bispo Bráulio de Saragoça conhecido como *placitum iudaeorum*⁴³⁰ e sua epístola⁴³¹ de resposta ao Papa Honório I quando o pontífice acusa a Igreja visigoda de ser condescendente com os judeus e conversos.

Ao nos debruçarmos sobre o fenômeno antissemita ibérico medieval e redigirmos um artigo sobre ele, novamente concordamos com Durval Muniz ao enfatizar que “a escrita como crise é a disposição para pôr em questão, a cada vez que se escreve, tudo o que já se escreveu, todas as verdades que já produziu, todas as certezas que já teve, todo o pensamento do qual pretensamente já foi autor.”⁴³²

Enfim, talvez andemos por terrenos ainda considerados arenosos, mas historiador Antoine Prost já nos advertira sobre a impossibilidade de uma leitura definitiva das fontes, pois o profissional de nossa área nunca conseguirá exaurir completamente a sua documentação, podendo sempre trazer à cena novas questões, reformular os seus métodos, escolher outro aparato teórico.⁴³³

A escrita da história nunca será encerrada e, para Prost, a evolução do discurso histórico ocorre quando uma hipótese é refutada e outras são criadas, havendo sempre essa renovação.⁴³⁴

Novamente Durval Muniz nos lança luz ao afirmar que

a escrita nos estudos de gênero talvez deva ser uma escrita apaixonada mais do que amorosa, uma escrita não como jogo, mas como fogo que consome,

⁴²⁹ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Escrever como fogo que consome: reflexões em torno da escrita nos estudos de gênero. op. cit. p. 5.

⁴³⁰ Utilizaremos três versões desta documentação. A original em latim será a disponibilizada por FITA, F. et COLOMÉ. (Ed.) *Suplementos al Concilio Nacional Toledano IV*. Madrid: 1881. p. 43-49. As duas versões em espanhol estão em: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. *El Olivo*. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89 / BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. v. 2. p. 429-432.

⁴³¹ BRÁULIO DE SARAGOÇA. Epístola XXI. Ejusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta ad Honorium I. “Patrologia Latina”. *Opera Omnia S. Isidori*, vol. 83, § V.

⁴³² ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Escrever como fogo que consome: reflexões em torno da escrita nos estudos de gênero. op. cit. p. 7.

⁴³³ PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 77.

⁴³⁴ *Ibidem*. p. 80

uma escrita abrasada e abrasiva, uma escrita que calcina o pensamento, as verdades e a própria vida.⁴³⁵

Alinhando-nos ao pensamento acima, asseveramos que os trabalhos historiográficos sobre o antissemitismo medieval devem conter esse ar de inquietação, que deseja lançar novos desafios aos pesquisadores e não a lançar axiomas. Devemos deixar essa inquietação do fogo que nos consome a desvendar searas ainda estigmatizadas academicamente.

Apesar de Bráulio não ter presidido nenhum concílio geral, sua atuação contra os judeus e conversos requer destaque a partir do momento que verificamos o endosso da tentativa de erradicação da religião mosaica através da fragmentação identitária dos sujeitos por ele identificados como “inimigos da cruz de Cristo”⁴³⁶ e “demônios do Anticristo”⁴³⁷.

4.2.1 A atuação do bispo Bráulio de Saragoça: o fomento do discurso antissemita no Reino Visigodo de Toledo

Para iniciarmos o nosso versar nesse tópico, valeremo-nos das reflexões do medievalista Paul Zumthor, pois este assevera que até o século XII segue-se um processo de cristianização que acompanha a introdução de práticas escriturais⁴³⁸ e ressalta a dupla-existência da escrita, pois “vemos os grafismos, mas escutamos sua mensagem”⁴³⁹.

E ainda concordamos com ele de que “todo discurso é ação, física e psiquicamente efetiva”⁴⁴⁰, visto que os escritos patrísticos atraem para si um caráter de autoridade como se a Igreja-instituição possuísse o monopólio da palavra verídica.⁴⁴¹

Relembrando as reflexões de Jean Paul-Sartre quando cada indivíduo, antes de escrever, já tem um objetivo em mente, como o de conquistar⁴⁴², por exemplo, os textos polêmicos abertos ou velados, seguindo a linha bakhtiana⁴⁴³, demonstram, ora nomeando o alvo do escárnio, ora o deixando subentendido, que seu objetivo é o enfrentamento, o embate, calando

⁴³⁵ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *Escrever como fogo que consome: reflexões em torno da escrita nos estudos de gênero*. op. cit. p. 10.

⁴³⁶ “*inimicos crucis Christi*”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Epistola XXI. Ejusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta ad Honorium I. “*Patrologia Latina*”. *Opera Omnia S. Isidori*, vol. 83, § V.

⁴³⁷ “*daemonicolos Antichristi*”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Epistola XXI. Ejusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta ad Honorium I. “*Patrologia Latina*”. *Opera Omnia S. Isidori*, vol. 83, § V.

⁴³⁸ ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz – A “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 30.

⁴³⁹ *Ibidem*. p. 40.

⁴⁴⁰ *Ibidem*. p. 75.

⁴⁴¹ *Ibidem*. p. 76.

⁴⁴² SARTRE, Jean-Paul. *Que é literatura?*. 3ª ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 33

⁴⁴³ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1963].

a vítima de seu ódio sem dar-lhes direito de resposta, pois o que está ali sendo propagado deve ser encarado como axioma.

Assim faz Bráulio quando redige o *placitum* (plácito)⁴⁴⁴, documento que “estava pronto no dia primeiro de dezembro do ano de 637 e era enviado ao rei Chintila e ao concílio VI de Toledo, que já estava convocado, ainda que tenha iniciado suas sessões um mês depois, em nove de janeiro de 638”⁴⁴⁵.

No plácito, os judeus conversos tinham de fazer um juramento público de sua fé, afirmando crerem em um só Deus, na consubstanciação da Trindade e que confessavam pela própria boca a verdadeira e santa fé católica.⁴⁴⁶

Judeus e conversos de origem judaica⁴⁴⁷, baixo a leitura pública do documento pelo rabino-chefe, foram humilhados ao terem de afirmar que prevaricaram, que foram infiéis e que, por vontade própria, escolheram a fé de Cristo para a obtenção da graça da salvação.⁴⁴⁸

Se todo discurso é ato, é instituinte, como abrimos essa sessão com os dizeres de Paul Zumthor, Bráulio, em nome da Igreja e do monarca Chintila, escreve um texto com o claro objetivo de dominação, agora lembrando Sartre. O vocabulário brauliano cria uma atmosfera

⁴⁴⁴ O bispo Isidoro de Sevilha em sua obra *Etimologiae* (Etimologias) diferencia *pactum* de *placitum*, sendo o primeiro um documento que, de comum acordo, firma-se entre as partes envolvidas e o segundo representando uma situação na qual uma das partes seja obrigada a fazer algo que não queira, endossando que o *pactum* ocorre por própria vontade e o *placitum* não. *Etimologiae*, V, 24, 19. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. op. cit. p. 511-512.

⁴⁴⁵ (livre tradução) BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 414.

⁴⁴⁶ “*Credimus in unum Deum, Trinitatem omnipotentem [...], tres personas et unam substantiam [...]. Sed quoniam admoniti sponte sumus reversi, hanc fidem veram et sanctam, et recogoscimus et recipimus [...].*” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ. (Ed.) *Suplementos al Concílio Nacional Toledano IV*. Madrid: 1881. p. 43-49.

⁴⁴⁷ Nessa enorme instabilidade religiosa na qual a conversão oficial do reino não ocasionou uma prática cotidiana socialmente majoritária, além da utilização do recurso da outorga da conversão dos judeus, o que vemos na literatura *Adversus Iudaeos* é os judeus serem estereotipados e o próprio vocábulo *judeus* ser também ampliado à categoria dos *conversos cristãos de origem judaica*, pois, de acordo ainda com a medievalista Renata Sancovsky, esses indivíduos carregavam os habituais estigmas de sua origem, acusados de “pertencentes ao mundo da descrença, da desordem e da hostilidade. [...] encarnavam tudo aquilo que o dogma definia como ‘desvio judaico’. [...] Eram todos, portanto, metaforicamente, judeus”. SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico-cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: *WebMosaica* – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v. 4 n. 1 (jan-jun). 2012.

⁴⁴⁸ “(...) *Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toledanae: (...) Quoniam manifesta praevaricatio et omnibus nota nostra perfidia patuit, atque ipsi vestra adhortatione praemoniti ad viam salutis spontanea elegimus reverti, (...)*”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed.) *Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI. Suplementos al Concílio Nacional Toledano IV*. Madrid: 1881. p. 43-49. / “(...) Puesto que es conocida nuestra prevaricación y nuestra infidelidad del todo manifesta, y pues movidos por vuestra exhortación hemos elegido espontáneamente la vuelta a la vía de la salvación, (...)”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. *El Olivo*. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

imaginária de que os judeus aceitaram a fé cristã por livre e espontânea vontade, o que não aconteceu, pois já mencionamos as conversões arbitrárias do período de Sisebuto.

Como Bráulio fora discípulo de Isidoro de Sevilha, considerado o “tutor” da Espanha visigoda por historiadores como Jacques Fontaine⁴⁴⁹, aprendeu com este a crueldade de infligir aos judeus atitudes que não cometeram.

Neste ponto, recorremos a Michel Foucault quando problematiza quem é o autor de um texto.⁴⁵⁰ Hoje em dia não mais se questiona se tenha sido Bráulio mesmo o redator do plácito⁴⁵¹, mas podemos questionar a necessidade de identificar a autoria para assegurar o monopólio de uma ordem por uma instituição, no caso, a Igreja. Quem escreveu o plácito foi um bispo e da cidade de Saragoça. O nome do autor passa a ser referência de autoridade para aquela instituição, pois responde por ela. O nome próprio carregado pelo escritor leva consigo o cargo que ocupa dentro da instituição e da cidade na qual atua. Seu nome próprio, o de batismo, com o brasão de sua família, dá lugar à ordem discursiva de imposição de uma noção de verdade, verdade forjada e veiculada pelos membros do clero.

Ainda sob a luz de Foucault, verificamos que “a função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade.”⁴⁵²

Bráulio acusa os judeus de serem duros de coração por não amarem Cristo, reduz a espiritualidade judaica à carnalidade, visto que, cegos, não entenderam suas próprias Escrituras e crucificaram o Senhor da Glória.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Fontaine destaca a atuação de Isidoro nos concílios que presidiu e sua função de conselheiro de monarcas. Cf. FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002. p. 99-112.

⁴⁵⁰ Sobre a noção “nome próprio X nome do autor”, recorrer a: FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: _____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. (Org. Manoel Barros da Mota). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 272-273.

⁴⁵¹ Foucault afirma que se vários textos foram compilados sob um mesmo nome, é porque era reconhecida “uma relação de homogeneidade ou filiação entre eles, ou de autenticidade de uns pelos outros, ou de explicação recíproca, ou de utilização concomitante.” Ibidem. p. 273.

⁴⁵² Ibidem. p. 274.

⁴⁵³ “*Inde Abrahae factae sunt promissiones, inde omnibus Patriarchis; sed duritia cordis et pravitate mentis non cognovit reparationem vitae suae Israel carnalis, quae prophetae ore semper fuerat repromissa nobis; quamobrem Dominum gloriae crucifixerunt (...)*.” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). *Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI*. op. cit. p. 43-49. / “De aquí derivan las promesas hechas a Abraham y a todos los patriarcas, pero 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...”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. *El Olivo*. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

Ordena-se que a comunidade judaica rechace seus ritos mosaicos, prometendo viver dos mesmos alimentos que os cristãos e que não se mantenha contato algum com os hebreus que não foram batizados na fé cristã.⁴⁵⁴

Alicerçados pelo pensamento de Michel de Certeau sobre a linguagem da violência, evidenciamos em nossa análise que o projeto brauliano outorgava aos judeus uma conduta notoriamente forçada. O fato de a leitura do documento ser pública já marginaliza os alvos da fonte e, deste modo, eles são “coagidos a se defender como excluídos e voltados a procurar a si próprios entre os repelidos.”⁴⁵⁵

Certeau ainda assegura que “a atividade literária desconstrói a sintaxe e o vocabulário, a fim de obrigá-los a revelar o que reprimem”.⁴⁵⁶ Conjugando o nosso labor intelectual à conclusão de Certeau, fica evidenciada a importância de nos determos em passagens específicas da documentação para buscarmos revelar o que elas podem, a princípio, reprimir.

Nossa fonte parece reprimir que a conversão obrigatória de 616 e a criação de um novo ser social híbrido é um problema indissolúvel, pois o criptojudaísmo (a prática da religião judaica às escondidas) era uma constante como meio de manterem traços do que poderíamos chamar de “identidade judaica”, quando poderiam seguir suas regras dietéticas e guardar o sábado, por exemplo. Esse não dito da fonte evidencia a gravidade do “problema judaico” para as autoridades visigodas. Seus lugares de culto passam a ser depreciados e abomináveis, serão antro de perfídia devido à carnalidade do antigo Israel já mencionada.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ “*Ritum etiam judaicum et dies festos eorum, sabbatumque et circumcisionem carnalem, cum omnibus superstitionibus vel observationibus ceteris et ceremoniis eorum rejicimus, abominamur et execramus; promittentes nos lege catholica communibus cibis cum christianis vivere, exceptis illis quos nobis natura et non superstitio rejicit; quia omnis creatura Dei bona. Cum hebraeis autem qui ne edum baptizati sunt, vel nos, vel ii omnes pro quibus sponsonem facimus, nullam nos omnino societatem habere promittimus (...).*” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). *Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI*. op. cit. p. 43-49./ En cuanto al rito judaico y a sus días festivos, el sábado y la circuncisión de la carne, así como todas las supersticiones y las restantes observancias y ceremonias, los rechazamos, abominamos y execramos, 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. Tanto nosotros como aquellos de quienes salimos garantes, prometemos que no tendremos sociedad alguna con los hebreos que no han sido bautizados...”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. *El Olivo*. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

⁴⁵⁵ CERTEAU, Michel. *A cultura no plural*. São Paulo: Papirus, 1995. p. 93.

⁴⁵⁶ Ibidem. p. 90.

⁴⁵⁷ “*Loca vero orationum quae hucusque in ritu judaico venerabamur, despicienda et abominanda a nobis fatemur.*” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). *Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI*. op. cit. p. 43-49. / “Los lugares de oración, venerados por nosotros hasta ahora conforme al rito judaico, declaramos que son despreciables y abominables.” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. *El Olivo*. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

De acordo com Foucault, um “texto contém em si mesmo um certo número de signos que remetem ao autor”⁴⁵⁸ e as palavras escolhidas por Bráulio para afirmar a imperícia dos judeus carrega a carga dos autores que o precederam. A expressão “duritia cordis”⁴⁵⁹ retoma a utilizada por seu mestre Isidoro de Sevilha na obra *Sobre a fé católica contra os judeus*, quando afirma: “Mas, ó dureza do coração judaico, porque os próprios tiraram a vida de Cristo, a partir desse tempo até hoje creem que ele não tenha chegado.”⁴⁶⁰

Quando Isidoro afirmara por volta de 614/615⁴⁶¹ que os judeus eram incapazes de amar, este bispo já agudizara o ódio aos judeus desumanizando-os. A discussão que a princípio caminhava no âmbito teológico em torno da acusação de deicídio, agora ganha novos ares. Forja-se a existência de uma *natura*⁴⁶² judaica imutável que nem mesmo a conversão seria capaz de alterar. Judeus e conversos de origem judaica são incapazes de amar.

Bráulio retoma essa construção como instrumento de opressão, instrumento esse que tinha como prerrogativa a leitura pública, para que os judeus se envergonhassem de quem eram.

Novamente, podemos nos lembrar dos ensinamentos de Howard Becker⁴⁶³, pois traços psicológicos foram imputados com a finalidade de identificar esses sujeitos como transgressores.

Retornando ao legado de Foucault para clarificar nossa análise, ao investigar a produção discursiva este afirma “que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.”⁴⁶⁴ Seguindo esta linha de raciocínio, o autor

⁴⁵⁸ FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: _____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. op. cit. p. 278.

⁴⁵⁹ “(...) *sed duritia cordis et pravitate mentis* (...)”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). *Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI*. op. cit. p. 43-49.

⁴⁶⁰ “*Sed, o duritia cordis Judaici! quia ipsi Christum interemerunt, inde eum adhuc venisse non credunt.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, V, 9.

⁴⁶¹ Datação proposta pelo historiador Jacques Fontaine. FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. op. cit. p. 310.

⁴⁶² Optamos pelo uso do termo *natura* em decorrência de consultas a dicionários latinos para entendermos a acepção do vocábulo para a época e acreditarmos ser o mais adequado de acordo com o contexto da documentação estudada. De acordo com o compêndio do latinista Francisco Torrinha, *natura* pode se referir, dentre outras significações, a: caráter natural, índole, temperamento, hábito. TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1937. p. 544.

⁴⁶³ Cf. BECKER, Howard. *Outsiders*. op. cit.

⁴⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso* – aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 8-9.

acrescenta que os discursos representam *mecanismos de exclusão* e que estão longe de serem transparentes ou neutros.⁴⁶⁵

Ainda de acordo com o autor, ao versar sobre os discursos religiosos, afirma que estes estão, indefinidamente, para além de sua formação, “*são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer.”⁴⁶⁶

Retornando agora a Sartre, o leitor de um texto sempre o recria, pois o sentido não está inculcado na soma das palavras, mas na totalidade orgânica do texto. Bráulio não só se inspirou em seu mestre Isidoro, como acrescentou a crueldade da leitura pública. E como adiciona Jean-Paul Sartre, o autor não é ingênuo ao escrever, ele tem sim a intenção de afetar o leitor, seja com emoções como de medo e cólera.⁴⁶⁷

Mesmo que as observações do filósofo tenham como base a literatura moderna, essas reflexões teóricas sobre a produção textual, a recriação pelo leitor e os efeitos que nele se desenvolvem cabem plausivelmente em nossa proposta de agudização do ódio no discurso do bispo Bráulio de Saragoça, a partir do momento que a obra de Isidoro é tomada de empréstimo e suas ideias agora têm de ser proferidas pelos judeus em praça pública para o reconhecimento de sua prevaricação diante de Cristo.

Sartre ainda ressalta que a motivação artística que culmina na escrita é o indivíduo se sentir essencial em relação ao mundo. Podemos aventar, então, a possibilidade de que o bispo de Saragoça estivesse imbuído da missão de salvar o reino gótico daqueles que são “*ministros do Anticristo*”, por isso fazê-los reconhecer diante de todos a caducidade da lei mosaica e sua perfídia.

Em nosso estudo de caso, evidenciamos esse fomento e a radicalização antissemita. Há a tentativa de endossar a criação da imagem do judeu incapaz de sentir amor em decorrência de sua descrença em relação à divindade de Cristo e a necessidade de fazer com que esse judeu fosse diante de todos assumir que era incapaz de amar, mas que, por vontade própria, escolheu obter a salvação sob a fé Daquela que um dia negou.

O paradoxo do documento fica patente quando caminhamos por estas sendas, até porque se as conversões em massa não deram certo, o juramento público também poderia não ocasionar o efeito desejado. Contudo, mesmo que não alcançasse a ilusória adesão de todos os judeus à fé nicena, a comunidade judaica fora coagida.

⁴⁶⁵ Ibidem. p. 9.

⁴⁶⁶ Ibidem. p. 22.

⁴⁶⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Que é literatura?*. op. cit. p. 37; 41.

A discussão não girava mais em torno somente do mito deicida, havia um não dito: a criação psicológica de um judeu que jamais teria a capacidade de amar. Talvez aí resida a necessidade do ato público solene para que se sentissem vexados. Vexação esta imposta pelo discurso de poder clerical.

Se para Tzvetan Todorov todo discurso é um ato de fala, produto do intelecto, que enuncia algo⁴⁶⁸ e para Mikhail Bakhtin todos os campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem⁴⁶⁹, constatamos que o *placitum iudaeorum*, ao forjar uma imagem estigmatizada do judeu que deveria ser publicizada por eles mesmos, endossam o processo de marginalização. E de acordo com o historiador Gilvan Ventura da Silva, os estigmatizados acabam por ter a sua autoimagem estilhada.⁴⁷⁰

Ao fim do plácito, os judeus ainda são obrigados a aceitarem como justo qualquer tipo de castigo caso transgridam o que foram obrigados a prometer.⁴⁷¹

Verificamos que o bispo Bráulio de Saragoça ratifica as duras sanções impostas à comunidade judaica através de seus textos, corroborando o firme propósito da Igreja de combater o judaísmo e a judaização. Como o judeu converso era considerado um iminente judaizante, aos seus olhos, justificar-se-iam as duras medidas sancionadas nos sucessivos conclaves episcopais e a constante vigilância também por parte dos monarcas e seu *Officium Palatino* na elaboração de leis que hostilizavam os judeus e seus descendentes.

Sendo assim, amparados pelos teóricos que estudam a historicidade do antissemitismo, aventamos a possibilidade de o discurso brauliano adentrar ao campo do antissemitismo devido ao grau de violência do seu aparato linguístico e de como ele se tornou práxis, levando judeus e conversos a público prometerem – contra a sua vontade – inúmeros pontos já percorridos.

Tanto o bispo Isidoro de Sevilha quanto Bráulio de Saragoça ocuparam, seguindo a linha interpretativa de Michel Foucault, uma posição transdiscursiva, pois “esses autores têm

⁴⁶⁸ TODOROV, Tzvetan. *Os gêneros do discurso*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 49.

⁴⁶⁹ BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 261.

⁴⁷⁰ Cf. SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “História dos Marginais”. *Revista de História* (UFES), v. 22, p. 13-29, 2009. p. 24.

⁴⁷¹ “*Sed et in periculo nostro promittimus omne genus poenarum nobis debere inferri, sive etiam sententias legum suscipere ex rerum amissione multari, si quemquam praevaricatorum scienter qualibet calliditate celaverimus (...)*” BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Placitum iudaeorum*. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). *Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI*. op. cit. p. 43-49. / 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...”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Placitum iudaeorum*. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. *El Olivo*. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

de particular o fato de que eles não são somente produtores de suas obras, de seus livros. Eles produzem alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos.”⁴⁷²

Os textos de Isidoro e Bráulio seguiram sendo fontes de consultas durante o século VII peninsular, como nos indica a produção legada pelo bispo Julião de Toledo (642-690), nascido no seio de uma família judaico-conversa, cuja origem tentou ser ocultada durante sua vida.⁴⁷³

Este é reconhecido por apresentar, assim como Isidoro, intenso afã político, pastoral e literário. Junto ao bispo hispalense, é tido como um dos autores mais fecundos do século VII. A ele são destinadas as principais decisões dogmáticas dos concílios que presidiu: os de Toledo XII, XIII, XIV e XV, realizados entre 681-688.⁴⁷⁴

Além de Bráulio, Julião de Toledo⁴⁷⁵ também é exemplo de reverberação de ideias antissemitas isidorianas e corrobora o objetivo de repugnar e extirpar a comunidade judaica de dentro do território godo. De acordo com Anita Novinsky, Julião sugeriu a necessidade de uma especial profilaxia contra a doença espalhada pelos judeus. A doença era considerada pelo bispo como uma metáfora para a malignidade dos mesmos. O reino estava dividido entre duas partes – os saudáveis e os infectos, exatamente como viria a acontecer na Espanha e em Portugal durante a época inquisitorial, bem como na Alemanha nazista.⁴⁷⁶

III – O LEGADO *ADVERSUS IUDAEOS* DOS BISPOS ISIDORO DE SEVILHA E BRÁULIO DE SARAGOÇA

1. A construção imaginária e discursiva do *outro*

Neste subcapítulo, temos por objetivo aprofundar o nosso entendimento sobre alguns conceitos que nos são capitais para a compreensão que tencionamos alcançar em relação à imagem dos judeus e conversos de origem judaica construída pelo bispo Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça. Depois de discutidos esses conceitos pela interface da história com a filosofia, linguística, sociologia, antropologia e psicanálise, adentraremos ao universo do

⁴⁷² Foucault afirma que os Pais da Igreja desempenharam esse papel transdiscursivo. FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: _____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. op. cit. p. 280.

⁴⁷³ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 596.

⁴⁷⁴ Ibidem. p. 596-567

⁴⁷⁵ CF. Julián de Toledo. In: BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. v. 2. p. 595-629.

⁴⁷⁶ ⁴⁷⁶ NOVINSKY, Anita. Two thousand years of antisemitism: from the canonical laws to the present Day. In: *Global anti-Semitism: a crisis of modernity*. Volume III. New York: 2013. p. 153.

exame documental em seus pormenores, suspendendo a obviedade do texto, como assim orienta as propostas de Roger Chartier, já que o entendimento é produto de uma leitura, de uma construção do leitor⁴⁷⁷, dissecando o menor signo linguístico para explorarmos os campos semânticos atribuídos aos nossos sujeitos históricos.

1.1 O judeu como o *estranho*: marginalização e estigmatização no tratado *De fide catholica*, de Isidoro de Sevilha

Em artigo recente publicado pela medievalista Renata Sancovsky, a autora destaca a necessidade de construções mítico-religiosas a fim de que os indivíduos tenham instrumentos intelectuais para dar sentido à sua existência.⁴⁷⁸ Amparando-se nos estudos elaborados pelo filósofo Ernst Cassirer, a autora atesta que o mito tem como objetivo a resolução de enigmas, contradições, de construir respostas a indagações que permeiam a sociedade.⁴⁷⁹

Cassirer destaca a existência de uma contradição ética dentro do sistema religioso, pois em sua aparência concreta este se torna a fonte de profundas dissensões e lutas fanáticas entre os homens⁴⁸⁰, fanatismo este que podemos evidenciar na construção dos textos polêmicos através da produção, por exemplo, de falsos conceitos e de comparações grotescas, como o fenômeno da animalização que analisaremos mais à frente quando nos debruçarmos sobre a obra *De fide catholica*.

Nosso filósofo tem o esmero em asseverar que não existe nenhum fenômeno na vida humana que não seja passível de ser interpretado por mitos⁴⁸¹ e tal assertiva nos proporciona relacioná-lo às reflexões do linguista Roland Barthes quando afirma que “[...] tudo pode constituir um mito, desde que seja suscetível de ser julgado por um discurso. O mito não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como a profere [...]”⁴⁸². Para Barthes, o mito é um sistema de comunicação, uma mensagem, um modo de significação.⁴⁸³

Cassirer novamente nos lança luz quando sustenta que o mito requer sempre um ato de crença⁴⁸⁴ e, amparados já nas reflexões elaboradas no tópico anterior, esse ato de crença pode

⁴⁷⁷ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*: A história entre certezas e inquietude. op. cit. p. 54.

⁴⁷⁸ SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: *WebMosaica* – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. op. cit. p. 10.

⁴⁷⁹ Ibidem.

⁴⁸⁰ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 122.

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² BARTHES, Roland. *Mitologias*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010. p. 199.

⁴⁸³ Ibidem.

⁴⁸⁴ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. op. cit. p. 126-127.

vir acompanhado de uma atmosfera de autoridade que exerce esse mito ao, por exemplo, como já citado, ser ancorado nas Escrituras, o que poderia desenvolver no indivíduo que recebe a mensagem uma certa inibição ao pensar equivocá-la, visto que nas Escrituras estão as palavras de Deus e, questioná-las, poderia fazer com que esse sofresse alguma sanção, seja por meio de uma violência simbólica ou mesmo por meio de castigos físicos expressos em leis civis e nos códigos canônicos.

Além de a literatura polêmica medieval ter como alicerce a interpretação alegórica das Escrituras, quem as produzia, os chamados Pais da Igreja, por si só já exerciam uma autoridade que lhes foi confiada por Deus, logo, questioná-los significaria pecar e, caso o pecador não se redimisse, deveria ser apartado da sociedade cristã. Mediante essa conjuntura, para os escritos patrísticos se afirmarem como uma verdade cristã inquestionável, determinados sujeitos históricos deveriam ser apontados como dissonantes da mensagem propagada pelas Escrituras. Havia a necessidade de se apontar um mal na sociedade e os judeus e conversos, dentre outros grupos considerados como heréticos aos olhos da Igreja, foram alvos de um intenso labor eclesiástico e secular que ansiavam pela desmoralização de suas práticas religiosas e aniquilação de sua tradição cultural.

Como a religião é impregnada de mitos⁴⁸⁵ e, para Cassirer, o instinto de vida criou a função de elaborá-los⁴⁸⁶, verificamos no âmago da literatura *Adversus Iudaeos* a necessidade de construção de uma mitologia que enaltescesse a pureza cristã e o seu ideal de verdade e Deus absoluto, pois apresentava a caducidade da lei mosaica e a cegueira dos judeus ao interpretarem os seus próprios textos sagrados, argumentos estes delineados também por Isidoro de Sevilha na obra *De fide catholica*.

Cassirer, ainda no livro supracitado, ratifica que a base do mito é a linguagem e novamente vemos semelhanças entre as suas reflexões e as de Barthes, pois para o filósofo, o pensamento mítico explora características da linguagem como a inerente ambiguidade e o recurso das metáforas, metáforas estas que podem fazer surgir diversos mal entendidos⁴⁸⁷ vistos os ruídos intrínsecos a qualquer natureza de comunicação. Por isso, o texto polêmico deve ser analisado acuradamente para podermos ter essas zonas privilegiadas de investigação, esses ruídos, que muito nos auxiliam na análise histórica sobre as altercações judaico-cristãs no reino visigodo de Toledo e, em especial, no tratado do bispo sevilhano.

⁴⁸⁵ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. op. cit. p. 146.

⁴⁸⁶ Ibidem. p. 169.

⁴⁸⁷ Ibidem. p. 183.

A obra *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra iudaeos ad Florentinam sororem suam*⁴⁸⁸ é conhecida na historiografia, abreviadamente, como *De fide catholica*. Ela não só prolonga a tradição cristã *Adversus Iudaeos*, como representa a primeira obra de apologia antijudaica da Península Ibérica Hispano-Visigoda.⁴⁸⁹ Sua escrita é direcionada à sua irmã Florentina, como indica a dedicatória de Isidoro.

Pela obra ser dedicada à sua irmã Florentina e não a um público geral, enquadrámos esta produção no âmbito dos tratados, pois o próprio Isidoro, em *Etimologias*, classifica esse tipo de construção textual como uma ampla exposição de um só tema e recebe esse nome porque dirige até os últimos aspectos do temas, contrastando-os e, diferentemente do *discurso*, aquela se dirige a uma pessoa em específico, enquanto este a um público geral.⁴⁹⁰

Contudo, há uma curiosidade em relação ao título desta tecitura isidoriana. Ele fora dado por copistas medievais e não pelo próprio bispo hispalense. O bispo Bráulio de Saragoça, seu discípulo e importante compilador de suas obras, relaciona-se a ela como *Contra iudaeos, postulante Florentina germana sua, propósito virgine, libros duos in quibus omnia quae fides catholica credit ex legis et prophetarum testimoniis approbavit*.⁴⁹¹

Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez afirmam que este título é originado de dois códices que transmitem o texto, já que os cinco manuscritos restantes empregados na análise para a compilação final de textos patrísticos elaborada por Jean-Paul Migne (a *Patrologia Latina*) apresentavam variações.⁴⁹²

Como podemos suscitar, a opção por este título levou em consideração três estratos discursivos: o alvo do ataque do tratado, isto é, os judeus e conversos, o fato de se basear em passagens do “Velho” e “Novo Testamentos” como fonte de autoridade para condenar o judaísmo e a opção de Isidoro por introduzir esta produção com uma epístola dedicatória, dirigindo o texto à sua irmã Florentina.

⁴⁸⁸ Nesse capítulo, os excertos em português que aparecerão no corpo do texto correspondem à tradução executada pelo prof. Marcelo Soares. Dada essa explicação, em nota de rodapé, limitaremos a apresentar o original em latim do trecho analisado. Quando não, apontaremos que foi *livre tradução*.

⁴⁸⁹ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 373.

⁴⁹⁰ “De los libros y oficios eclesiásticos”. *Etimologiae*, VI. ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Disponível na versão bilíngue latim/espanhol: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Ed. bilíngue. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: BAC, 2009.

⁴⁹¹ MARTÍN apud CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNÁNDEZ, Francisco. Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fe católica contra los judíos*. op. cit. p. 19-20.

⁴⁹² CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNÁNDEZ, Francisco. Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fe católica contra los judíos*. op. cit. p. 20.

No que concerne à sua redação, o historiador Jacques Fontaine destaca que tenha sido realizada por volta de 614/615⁴⁹³ e destinada à irmã do sevilhano, possivelmente encarregada da educação de crianças de origem judaica em sua comunidade em decorrência da aplicação de uma lei do rei Sisebuto.⁴⁹⁴ Na ótica desse autor, “[...] este tratado, à medida que quer ensinar uma leitura cristã detalhada das Escrituras, forma parte também dos gêneros literários exegéticos: talvez se dirija, sobretudo, aos cristãos, e mais em particular aos judeus recentemente convertidos.”⁴⁹⁵ Com tais assertivas de Fontaine, problematizamos a datação da obra, visto que para períodos recuados na história, como o é o medieval, é sempre imprecisa. Portanto, podemos trabalhar com a possibilidade de que o tratado tenha sido escrito posteriormente à atitude arbitrária de Sisebuto e, desta forma, também ataque verbalmente os judeus *recentemente* convertidos e represente uma tentativa de fazer com que esses conversos temam os ainda adeptos de sua antiga fé e, assim, fazer com que também os rechacem.

Cabe também lembrarmos o posicionamento do historiador Wolfram Drews discorrido no primeiro capítulo acerca da datação das conversões.⁴⁹⁶ Caso aceitemos o decreto sisebutiano por volta de 613-615 e a escrita da obra entre 614-615, é muito provável que esta tenha sido destinada também aos conversos de origem judaica, ampliando o campo semântico do termo “judeus” contido no texto, pois este passa a ser estendido ao converso de origem judaica, apontando, assim, a nossa concordância com a medievalista Renata Sancovsky.

Sobre a natureza desse texto, é considerado frequentemente como uma obra polêmica visto que apresenta uma explicação da fé católica em oposição ao judaísmo⁴⁹⁷ e, de acordo com o linguista Dominique Maingueneau, o registro polêmico carrega consigo “um repertório de traços linguísticos considerados característicos de certa ‘violência’ verbal”⁴⁹⁸, violência verbal esta claramente identificável na literatura *Adversus Iudaeos*.

Ao apontarmos possíveis discordâncias quanto à inclusão ou não das obras de Isidoro de Sevilha na tipologia polêmica, encontramos a corrente historiográfica representada pela

⁴⁹³FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. op. cit. . p. 310.

⁴⁹⁴ Ibidem. p. 138.

⁴⁹⁵ (livre tradução) “[...] este tratado, en la medida en que quiere enseñar una lectura cristiana detallada de las Escrituras, forma parte también de los géneros literários exegéticos: tal vez se dirija sobre todo a cristianos, y más en particular a judíos recientemente convertidos.” Ibidem.

⁴⁹⁶ DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*. op. cit. p. 190-191.

⁴⁹⁷ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 378.

⁴⁹⁸ MAINGUENEAU, Dominique. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. p. 189.

historiadora israelense Bat-Sheva Albert que, ao analisar as obras do bispo sevilhano *De fide catholica contra iudaeos*⁴⁹⁹, *Allegoriae*⁵⁰⁰ e *Quaestiones*⁵⁰¹, ressalta que elas não foram escritas com o propósito polêmico, mas sim de instrução dos cristãos sobre elementos da teologia cristã, apontando que o antijudaísmo era um ponto marcante desse programa de instrução clerical.⁵⁰² Ressaltamos o posicionamento reducionista da autora ao não considerar os dois aspectos do polêmico: o de instrução clerical, mas também o de negação dos sujeitos enquanto dissonantes.

Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez asseveram que nossa fonte tinha como objetivo atrair os judeus à fé cristã, convidando-os à conversão através da persuasão⁵⁰³, o que também é plausível de ser considerado em decorrência da oposição de Isidoro à medida de Sisebuto.⁵⁰⁴ Ainda sobre o público-alvo do *De fide catholica*, Henriette-Rika Benveniste atesta que este foi escrito para instrução clerical, concordando, deste modo, com o posicionamento da historiadora israelense Bat-Sheva Albert.⁵⁰⁵

A obra *De fide catholica* é composta de dois livros considerados como integrantes de uma mesma produção, já que assim era visto pelo próprio Isidoro⁵⁰⁶, subdividida em capítulos. O primeiro livro é de abordagem cristológica centrando seus escritos na dissertação argumentativa sobre a natureza de Cristo, na concepção isidoriana divina e humana, a significação da Trindade, a vinda do Messias, vida-morte-ressurreição do Salvador, construindo neste versar instrumentos e ideias, a princípio, antijudaicas, valendo-se recorrentemente em seu texto de adjetivos e expressões estigmatizantes e degenerativas relativos aos judeus, como: imperícia dos infieis judeus⁵⁰⁷, abomináveis⁵⁰⁸, duros de

⁴⁹⁹ *Sobre a fé católica contra os judeus.*

⁵⁰⁰ *Alegorias.*

⁵⁰¹ *Questões.*

⁵⁰² ALBERT, Bat-Sheva. Isidore of Seville: His Attitude towards Judaism and his impact on Early Medieval Canon Law. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia: Annenberg Research Institute, v. 80. N.3-4, p. 207-220, Jan-April, 1990. p. 208.

⁵⁰³ CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNÁNDEZ, Francisco. Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fe católica contra los judíos.* op. cit. p. 33.

⁵⁰⁴ A oposição de Isidoro frente à arbitrariedade de Sisebuto foi discutida no item 1.2 do capítulo primeiro.

⁵⁰⁵ BENVENISTE, Henriette-Rika. *On the language of conversion: Visigothic Spain revisited.* op. cit. p. 76.

⁵⁰⁶ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos.* op. cit. p. 374.

⁵⁰⁷ “*infidelium Judaeorum imperitiam*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, Epístola dedicatória.

⁵⁰⁸ “*Judaei nefaria*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, I, 1.

coração⁵⁰⁹, incrédulos⁵¹⁰, perfídia⁵¹¹, ímpios⁵¹², para citar alguns dos utilizados pelo bispo hispalense em seu discurso.

O segundo livro, mais curto que o primeiro, endossa o caráter apologético *antijudaico* do predecessor, como tipifica Barcala Muñoz⁵¹³, e centra sua argumentação na incredulidade judaica do advento de Cristo como Messias, condenando inúmeros pontos da ritualística judaica, como a circuncisão, as regras dietéticas, o *shabat* e, como consequência dessa descrença em Cristo e a não verificação da caducidade da lei mosaica, os judeus, juntamente com dissimulados conversos, estariam relegados a padecer na destruição sendo repudiados por Deus.

De acordo com o trabalho desenvolvido pelo historiador Andres Barcala Muñoz, verificamos que em relação à exegese bíblica, seguindo a tradição dos séculos precedentes, Isidoro de Sevilha admitiu três níveis de interpretação: o histórico ou literal, o moral e o alegórico ou místico, e em seus escritos é verificado que a vertente interpretativa que sobressaía em sua análise era a alegórica, visto que esse sentido místico, para ele, assumia o valor de profecia.⁵¹⁴ Sua interpretação figurativa, por estar incluído em uma tradição também patrística, acabou carregando extratos antijudaicos dos séculos que o precederam, por vezes não só lançando mão dessas leituras para construir as suas visões de mundo sobre o judaísmo e seus argumentos antijudaicos, mas citando-as integralmente. Sendo assim, é importante, em um estudo acurado das obras isidorianas, o conhecimento das fontes que utilizou para a costura do seu discurso. A simbologia interpretativa desenvolvida pelo bispo hispalense e sedimentada em seus escritos de natureza teológica é utilizada de forma a engendrar suas concepções e construções de teorias sob uma ótica cristã

Sobre a exegese isidoriana, Bat-Sheva Albert assevera que o bispo Isidoro de Sevilha frequentemente negligencia o sentido literal assim como o sentido moral da Bíblia, afirmando que a invectiva do bispo hispalense seria encontrada em suas interpretações alegóricas. Bat

⁵⁰⁹ “*duricordes*”; “*duritia cordis Judaici*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, I, 1 e *De fide* I, V, 9; respectivamente.

⁵¹⁰ “*increduli*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, I, 1.

⁵¹¹ “*Judaeorum perfidia*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, IV, 12.

⁵¹² “*impium Judaei*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, V, 3.

⁵¹³ Para explanação mais densa sobre *De fide catholica* livro II, recorrer a: BARCALA MUÑOZ, Andrés. Isidoro de Sevilha. In: *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones. 2005. v. 2. p. 333-400.

⁵¹⁴ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 364-365.

Sheva ainda discorre que Isidoro repete os tradicionais argumentos cristãos contra o judaísmo, como a da inerente perversidade judaica.⁵¹⁵

Nesse estudo realizado por Bat-Sheva Albert, a acusação de deicídio que é aos judeus direcionada se reveste como verdadeiro *leitmotiv* dos escritos isidorianos, representando o tema central de seu antijudaísmo.⁵¹⁶

Podemos começar a nossa análise da fonte destacando o que na estilística latina se chama de *abruptum incohare*⁵¹⁷, pois Isidoro rompe com a estrutura tradicional de um tratado atacando prontamente o alvo de seu discurso em vez de contextualizá-lo.

Nosso bispo hispalense inicia o seu tratado já de modo virulento, enfatizando:

Os judeus abomináveis, 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. Leem o que há de ressuscitar e não creem no que ressuscitou.⁵¹⁸

Verificamos através da análise desse excerto a elaboração de uma *imago* judaica como sendo os indivíduos que possuem esta origem *duros de coração*, isto é, serem desprovidos da capacidade de amar, visto que renegaram o Messias.

Nesse momento, conjugamos a leitura da fonte às reflexões do sociólogo Howard Becker sobre a noção de *desvio*. O autor afirma que ele é criado pela sociedade e “não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um ‘infrator’”.⁵¹⁹ Queremos asseverar que ao condenarem os judeus e seus descendentes por não crerem na santidade de Cristo, forjou-se uma imagem desse povo cujo objetivo era negar-lhes a humanidade, visto que é dele retirado, por exemplo, a capacidade de amar. Passam a ser desviantes dentro da sociedade goda de século VII por praticarem uma crença dissonante da tida como instituída, são pecadores não passíveis de serem assimilados, pois não abjuram sua fé.

⁵¹⁵ ALBERT, Bat-Sheva. *Isidore of Seville...* op. cit. p. 209.

⁵¹⁶ *Ibidem*. p. 210.

⁵¹⁷ “Introdução abrupta”

⁵¹⁸ “*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, surrexisse non credunt.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, I, 1.

⁵¹⁹ BECKER, Howard S. *Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 22.

Como toda sociedade arquiteta mecanismos de categorização para classificar os seus indivíduos⁵²⁰, assim sendo, o projeto de Isidoro de Sevilha endossa a marginalização do judeu e do converso que a literatura *Adversus Iudaeos* tanto explora.

Verificamos esta categorização não só degradar a identidade judaica, mas também, como aponta o historiador Gilvan Ventura da Silva sobre o processo de desvio social, os desviantes passarem a ser “regulados por um conjunto de interditos, proibições, limitações e tabus que delineiam uma situação de exclusão social.”⁵²¹ Esse conjunto de interditos que ratificavam a marginalização será analisado no próximo capítulo quando nos debruçarmos sobre os dez cânones do IV Concílio Toledano que legislam sobre a questão judaica, transformando a teorização isidoriana em prática cotidiana da exclusão.

Seguindo a linha interpretativa de Gilvan Ventura da Silva sobre a criação de estereótipos originar o processo de marginalização⁵²², baseamo-nos também nas reflexões da antropóloga Janice Perlman quando atesta que o vocábulo *marginal* está inserido em um campo semântico pejorativo.⁵²³

Consonante a este posicionamento, também temos o historiador Jean-Claude Schmitt. O autor já ressaltara que a noção de marginalidade carrega consigo a de exclusão, assinalando uma ruptura com o corpo social.⁵²⁴ Para o cristianismo, os desviantes eram aqueles que estariam afastados da verdadeira fé, isto é, a fé de Cristo.⁵²⁵

Apontamos que no imaginário da intolerância, de acordo com Renata Sancovsky, o oprimido se torna um opressor que deve ser combatido⁵²⁶ e, como assevera a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro, o discurso intolerante propõe em si uma solução para um problema.⁵²⁷ Afirma ainda que a intolerância é inerente ao homem, não podendo localizá-la

⁵²⁰ GOFFMAN, Erving. *Estigma* – notas sobre a manipulação de uma identidade deteriorada. op. cit. p. 11.

⁵²¹ SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “História dos Marginais”. *Revista de História* (UFES), v. 22, p. 13-29, 2009. p. 21.

⁵²² *Ibidem*. p. 26.

⁵²³ PERLMAN, Janice E. *O mito da marginalidade* – Favelas e política no Rio de Janeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 124.

⁵²⁴ SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques, REVEL, Jacques. (Orgs). *A história nova*. op. cit. p. 264.

⁵²⁵ GONZÁLES SALINERO, Raúl. *El antijudaísmo Cristiano occidental* (siglos IV y V). op. cit. p. 143.

⁵²⁶ SANCOVSKY, Renata Rozental. Práticas discursivas e campos semânticos das narrativas *Adversus Iudaeos*. Séculos IV a VII. In: *PHOÏNIX*. op. cit. p. 133.

⁵²⁷ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. 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.26.

em um dado tempo, cabendo ao pesquisador estar sempre atento às suas características nos mais diversos tipos de discurso.⁵²⁸

Tucci Carneiro assevera que “a linguagem nos revela papéis assumidos e impostos, transformando-se em representação mental.”⁵²⁹

O historiador culturalista Roger Chartier em seu livro *À beira da falésia* atenta-se para o fato de o indivíduo dar sentido ao seu mundo através das representações, que não há prática ou estrutura que não seja produzida por representações contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo.⁵³⁰

Devemos estar sensíveis às pluralidades de clivagens que atravessam uma sociedade e seus códigos compartilhados.⁵³¹

No caso do sevilhano, podemos considerar que seu discurso no *De fide catholica* propõe uma solução para a questão judaica no reino visigodo, sendo inaceitável a presença no seio da unificada sociedade católica daqueles que não reconhecem Cristo como Messias.

Partimos da premissa que, nessa obra, Isidoro teoriza sobre o porquê os judeus e conversos de origem judaica deveriam ser colocados à margem da sociedade católica, já que estes se negaram a acreditar que os profetas do Antigo Testamento anunciavam a vinda do Salvador. Para assim asseverarmos, amparamo-nos no trecho do bispo hispalense:

Como se abertamente dissesse: antes que a Virgem desse à luz a Cristo na carne, o Pai gerou o filho na divindade e antes que o tempo da Virgem de dar à luz chegasse, o Pai o gerou sem tempo. Donde mais abaixo fala: “Quem ouviu em algum lugar tal coisa? Ou quem viu coisa semelhante a esta?” (Isaí. 66,8) Em realidade, porque tal coisa ou algo semelhante não ocorreu nos homens. Também após estas coisas acrescentou: “Por ventura eu que faço outros gerarem, eu mesmo não gerarei? Diz o Senhor; também eu que tributo a geração a outros, serei estéril? Diz o Senhor” (Isaí. 66,9). O infiel deve ser relacionado por todos esses testemunhos para que eleja para si a partir de duas escolhas: ou crer em Cristo, Filho de Deus, ou julgar mentirosos os profetas que cantaram essas coisas.⁵³²

⁵²⁸ Ibidem. p. 22.

⁵²⁹ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. O discurso da intolerância: Fontes para o estudo do racismo. In: FONTES HISTÓRICAS: Abordagens e Métodos. p. 23.

⁵³⁰ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre/RS: Editora da UFRGS, 2002. p. 66.

⁵³¹ Idem. 67.

⁵³² “*Quasi aperte diceret: antequam Christum Virgo [Col. 0452B] parturiret in carne, generavit filium [Figure: [Character] 1Kb] in divinitate Pater, et antequam tempus Virginis parturiendi veniret, genuit eum sine tempore Pater. Unde inferius ait: Quis audivit unquam tale? aut quis vidit huic simile (Isai. LXVI, 8)? Revera, quia nihil tale in hominibus accidit, aut quidpiam simile, et post haec subjungit: Nunquid qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus; et qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus (Isai. LXVI, 9). Quibus omnibus testimoniis cogendus est infidelis, ut eligat sibi de duobus, aut Christum Filium Dei credere, aut mendaces putare prophetas, qui ista cecinerunt.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, I, 8.

Isidoro de Sevilha retoma a acusação antijudaica de cometimento de deicídio afirmando: “Mas, ó dureza do coração judaico, porque os próprios tiraram a vida de Cristo, a partir desse tempo até hoje creem que ele não tenha chegado.”⁵³³ Em relação a este trecho, podemos destacar a emotividade isidoriana ao lamentar e repudiar o que ele identifica como “dureza de coração judaico” (“*duritia cordis iudaici*”) e, para isso, utiliza o termo *duritia* no caso latino chamado *vocativo*⁵³⁴, cuja função é identificar o interlocutor, como se nosso bispo dialogasse com essa dureza de coração, personificando-a⁵³⁵, e a deplorasse para ela mesma. Vale lembrar o que Cassirer já nos advertira, que “[...] o mito é produto da emoção, e seu fundamento emocional imbuí todas as suas produções de sua própria cor específica.”⁵³⁶

Com a permissão de os historiadores se valerem de conceitos oriundos de outras disciplinas para melhor entenderem o seu objeto de estudo, neste momento recorreremos aos escritos do psicanalista Sigmund Freud para nos auxiliar na reflexão sobre esse repúdio aos judeus e conversos de origem judaica no pensamento do bispo hispalense.

Freud, ao dedicar um artigo exclusivo à análise do que seria *o estranho*, em alemão *unheimlich*, afirma que este, em primeira instância, relaciona-se ao que é terrível e nos desperta angústia ou terror.⁵³⁷

Durante essa sua pesquisa, além do estudo de casos clínicos, Freud examinou minuciosamente diversos dicionários, não só de língua alemã, para buscar as plurais acepções de *heimlich* e o seu contrário, *unheimlich*.

Freud conclui nessa sua investida que *unheimlich* “[...] é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar.”⁵³⁸

Esse ponto de vista freudiano pode nos ser útil a partir do momento que o cristianismo possui uma raiz histórica comum que o liga ao judaísmo, primeira religião monoteísta. Sendo assim, o repúdio ao povo judeu pode ser inserido nesse contexto do *estranho*. O judeu é o *estranho* para o cristianismo, mas que este mantém uma relação de contiguidade com aquele,

⁵³³ “*Sed, o duritia cordis Judaici! quia ipsi Christum interemerunt, inde eum adhuc venisse non credunt.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I,V,9.

⁵³⁴ O caso vocativo segue basicamente a mesma terminação do caso nominativo, exceto na 2ª declinação, quando as palavras terminadas em –us têm vocativo em –e (ex: lupus-lupe) e as terminadas em –ius possuem vocativo em –i (ex: filius-fili).

⁵³⁵ Outro recurso estilístico utilizado por Isidoro: a figura de linguagem denominada *personificação*.

⁵³⁶ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. op. cit. 137.

⁵³⁷ FREUD, Sigmund. O Estranho. In: _____. *História de uma neurose infantil e outros trabalhos*. Vol. XVII. Edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 237.

⁵³⁸ *Ibidem*. p. 244.

relação esta que a literatura patrística busca romper para a criação de uma genuína identidade cristã.

Ao discorrermos sobre o *estranho*, não poderíamos deixar de nos debruçar sobre o texto de Carlo Ginzburg sobre o fenômeno do *estranhamento*, pois precisamos olhar a sociedade com olhos distantes, estranhados, críticos.⁵³⁹

Ao analisar a posição de Montaigne em *Dos canibais*, Ginzburg afirma que precisamos compreender menos, sermos até ingênuos, espantar-se, pois essas podem ser reações que podem nos levar a enxergar mais, a compreender algo mais profundo.⁵⁴⁰ Em decorrência desta afirmação, nossa posição revisionista diante da documentação é justificada, pois suscitamos a possibilidade de um comportamento antissemita isidoriano e não apenas antijudaico. Partindo de um comportamento inocente, de estranhar determinados trechos da obra *De fide catholica*, como o caso da animalização que será analisado no próximo tópico desta dissertação, somos convidados a uma reflexão profunda sobre o conteúdo ofensivo contra os judeus.

O *estranhamento* nos proporciona um meio de superar as aparências da documentação e alcançarmos uma compreensão mais densa da realidade.⁵⁴¹

Desta forma, o *estranhamento* é um antídoto para o historiador para que ele não banalize a realidade a qual ele está estudando.⁵⁴²

Sem trivializar a instância do real que está sendo estudada, atestamos empiricamente o recurso da utilização de passagens bíblicas para dar ares de solidez ao discurso isidoriano. O próprio Isidoro de Sevilha destaca esse mecanismo quando versa sobre ser Cristo o Senhor Deus:

Depois de declarado o mistério do nascimento divino de Cristo, então, porque o mesmo é também o Senhor Deus, *demonstraremos pelos exemplos acrescidos das santas Escrituras*. Se Cristo não é Deus, a quem se diz nos Salmos: “Permaneces, ó Deus, no séculos do século, como tua virgem da equidade, como rebento de teu reino; tens amado a justiça e odiado a injustiça, por isso que, ó Deus, teu Deus te ungiu, com o óleo da alegria, diante de teus consortes (Salm. 44, 7)?⁵⁴³

⁵³⁹ GINZBURG, Carlo. Estranhamento: pré-história de um procedimento literário. In: _____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 28.

⁵⁴⁰ Ibidem. p. 29.

⁵⁴¹ Ibidem. p. 36.

⁵⁴² Ibidem. p. 41.

⁵⁴³ (grifos nossos). “*Post declaratum Christi divinae nativitatis mysterium, deinde, quia idem Deus et Dominus est, exemplis sanctarum Scripturarum 7 adhibitibus demonstramus. Si Christus Deus non est, cui dicitur in Psalmis: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi, virgo aequitatis, virga regni tui; dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo [Col. 0454B] laetitiae, prae consortibus tuis (Psal. XLIV, 7)?*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, III, 1.

Seguindo o molde dos autores patrísticos que o precederam, nosso sevilhano também enfatiza a perene destruição dos judeus em decorrência da sua cegueira enquanto a não aceitação de Cristo como Salvador, como podemos investigar ainda no *liber primus*:

Na verdade, tão frequentemente quanto os inimigos de Cristo ouvem toda esta profecia de seu nascimento, concluí, enquanto eles não tenham o que propor, argumentam dizendo enquanto não tiver vindo o Cristo, sobre quem todas estas vozes dos profetas cantaram os presságios. Perguntemos, portanto, se o tempo do nascimento de Cristo que há de vir até lá se espera ou já teria chegado? Em Daniel, então, o seu advento mostra-se mais certamente e os anos se contam e os seus sinais manifestos se pronunciam e a *destruição futura dos judeus* aí mais certamente se manifestam após o seu advento e morte.⁵⁴⁴

Como a leitura da documentação tem de estar sempre amparada em um arcabouço teórico, cabe destacarmos aqui as contribuições da escola da Análise de Discurso durante a leitura deste tratado isidoriano.

De acordo com Eni Orlandi, o percurso de Michel Pêcheux ao elaborar a Análise de Discurso é propor “[...] uma forma de reflexão sobre a linguagem que aceita o desconforto de não se ajeitar nas evidências e no lugar já-feito. Ele [Pêcheux] exerceu com sofisticação e esmero a arte de refletir nos entremeios.”⁵⁴⁵

Para Pêcheux, as palavras não têm o seu sentido vinculado diretamente à sua literalidade, pois “[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro [...]”.⁵⁴⁶ O texto nos apresenta, então, uma opacidade a partir do momento que somos convidados a mergulhar nos seus entremeios para buscarmos as relações de significação que estão tecidas, as quais aparentemente não são identificáveis.

Conjugando estas percepções ao do medievalista Paul Zumthor, percebemos a convergência quando afirma: ‘No entanto, sabemos hoje, que os textos não se deixam

⁵⁴⁴ (grifos nossos). “*Verum quoties inimici Christi omnem hanc prophetiam nativitatis ejus audiunt, conclusi, dum non habeant quod proponant, argumentantur, dicentes necdum venisse Christum, de quo haec omnia ora prophetarum praesaga cecinerunt. Quaeramus ergo tempus nativitatis Christi, utrum jam advenerit, an venturus adhuc expectetur? In Daniele igitur tempus adventus ejus certissime ostenditur, et [Col. 0461C] anni numerantur, et manifesta signa ejus pronuntiantur, et post adventum ejus et mortem futura Judaeorum excidia ibi certissime manifestantur.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, V, 5.

⁵⁴⁵ ORLANDI, Eni. Nota ao leitor. In: PÊCHEUX, Michel. *O discurso: Estrutura ou acontecimento*. op. cit. p. 7.

⁵⁴⁶ PÊCHEUX, Michel. *O discurso: Estrutura ou acontecimento*. op. cit. p. 53.

apreender e que nenhuma atividade crítica pode, nem deve visar de uma vez a esta ‘objetividade’”.⁵⁴⁷

Podemos concluir que Zumthor incentiva aos historiadores a fugirem da superficialidade do objeto de estudo dos linguistas, dos filólogos, mas não nega que essas ciências auxiliares podem fornecer ferramentas ao historiador ao empreender a análise histórica.

Zumthor ainda evidencia que:

uma autocontestação da linguagem nos leva a reconhecer o que ela é: depositária de um desconhecido que nos constrói, e dissimuladora desse mesmo desconhecido; mas depositária que não cessa de nos trair, dissimuladora inábil – de maneira que constitui o lugar de nossas ambiguidades, de nossas denegações, bem como a matéria de nossos fantasmas e a utopia de nossos sonhos.⁵⁴⁸

Atendo-nos a essas reflexões, destacamos o seguinte excerto: “*Envergonhem-se*, então, os judeus incrédulos e *submetam* seus pescoços à graça de Cristo.”⁵⁴⁹ O nosso destaque se justifica mediante o uso dos verbos no modo imperativo, característica esta que poderia passar despercebida pelos historiadores. Contudo, quando temos em mente que o texto nos é opaco, à luz de Pêcheux, e que evidencia “fantasmas e sonhos” ao gosto de Zumthor, cabe caminharmos em seus meandros, inclusive o da análise linguística, pois, como já destacado, essa ferramenta nos é útil durante a análise da intensificação do discurso da violência.

O modo imperativo possui plurais campos semânticos, sendo o mais recorrente aquele que indica *ordem*. Nesse trecho, verificamos esse teor de mando no texto sevilhano quando praticamente ordena que todos os judeus se envergonhem por não reconhecerem Cristo e a Ele se submetam.

Sobre a acusação de deicídio, Isidoro, através de comparações, assegura que os judeus mataram Deus quando não O reconheceram na pessoa de Cristo:

Portanto, quando diz, pecamos contra ti, expressa a pessoa dos judeus, que contra Deus pecaram, quando, chegando ele na forma de homem, o crucificaram; enfim retirou-se as características dos homens, tal qual um homem errante e um inquilino; entretanto, eles pensando que isto parecia ser tanto, mataram o homem, como aquele que não pudesse salvá-(los).⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média* São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 26.

⁵⁴⁸ *Ibidem*. p. 25.

⁵⁴⁹ “*Erubescant itaque Judaei increduli, et Christi gratiae sua colla submittant.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, X, 2.

⁵⁵⁰ “*Dum enim dicit, tibi peccavimus, exprimit Judaeorum personam, 32 qui in Deum peccaverunt, [Col. 0474C] quando venientem eum in forma hominis crucifixerunt; obtulit enim se aspectibus hominum, tanquam vagum hominem, et inquilinum; illi autem putantes hoc tantum esse quod videbatur, occiderunt hominem, quasi qui non posset salvare.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, XV, 9.

O sevilhano, no livro segundo do *De fide catholica*, evidencia o que os autores supracitados versaram. Dedicar um capítulo exclusivo para discorrer sobre o fato de que não só se deve entender a Sagrada Escritura de modo histórico, mas também do ponto de vista místico:

A Lei se percebe de duas maneiras: em primeiro lugar de acordo com a compreensão dos sentidos sagrados. Também se escreverá de três maneiras, de tal modo que se ensine não só desde o ponto de vista histórico e místico, mas também moral, que deve ocorrer em cada momento.⁵⁵¹

Enquanto no livro primeiro da obra *De fide catholica* o sevilhano se preocupa em apresentar uma abordagem cristológica, mas sem perder de foco o seu objeto de ataque – a *descrença judaica* –, no segundo ele já é mais incisivo em suas acusações sobre a cegueira que os judeus apresentam em não reconhecer Cristo como o Messias.

Isidoro se dedica, logo no início do *liber secundus*, a discorrer sobre o fato de que todos os gentios foram ordenados a crer em Cristo. Porém, ao encerrar esse capítulo, afirma que tanto gentios quanto judeus foram convocados frente a Cristo, mas sendo que estes últimos não o aceitaram.⁵⁵² Novamente Isidoro reitera a cegueira judaica ratificando que esse povo agora está distante da luz da fé e da verdade, visto que eles ouvem a Cristo e não O compreendem, O veem, mas não O reconhecem.⁵⁵³

Através da repetição de categorizações degenerativas, talvez seja uma estratégia retórica que almejaria a persuasão de seu público-alvo por meio da repetição. Assim, verificamos consumir-se o que já afirmara Pierre Bourdieu, pois:

[...] a Igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um *capital de graça institucional ou sacramental* [...] pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação (ou seja, assegurando a manutenção da ordem no interior do corpo de especialistas) e pela delegação ao corpo de sacerdotes [...] do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma *autoridade* (ou uma *graça*) *de função* (ou de instituição).⁵⁵⁴

⁵⁵¹ (livre tradução) “La Ley se percibe de dos maneras: en primer lugar de acuerdo con la comprensión de los sentidos sagrados. Incluso se escribirá de tres maneras, con tal que enseñe no solo desde un punto de vista histórico y místico, sino también moral, qué se debe hacer en cada momento.” ISIDORO DE SEVILHA. *De Fide* II, XX, 2. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fé católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez. op. cit. p. 152.

⁵⁵² ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* II, II, 8.

⁵⁵³ (livre tradução). “*Ecce apparet eos nunc a lumine fidei et veritatis esse alienos; audiunt enim Christum, et non intelligunt; vident, et non cognoscent.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* II, V, 5.

⁵⁵⁴ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 58.

Desta forma, verificamos a Igreja enquanto instituição afirmar-se como detentora de um poder sobre a interpretação da mensagem Revelada e utilizar os recursos literários e conciliares como forma de pulverizar os seus dogmas e perseguir os dissonantes. Para Bourdieu, “a conservação de um poder simbólico como autoridade religiosa depende da aptidão da instituição que o detém em fazer reconhecer, por parte daqueles que dela estão excluídos, a legitimidade de sua exclusão [...]”⁵⁵⁵

Com a união *regnum et ecclesia* no reino visigodo, clero e monarquia se unem para combater as dissidências religiosas em prol da unificação e, portanto, mais uma vez estamos em concordância com Bourdieu quando reflete sobre a mensagem religiosa da Igreja apresentar claros fins de manutenção da ordem política através da inculcação de esquemas de pensamento que a naturalizam.⁵⁵⁶

O historiador Carlo Ginzburg já destacara a natureza mentirosa dos mitos⁵⁵⁷, asseverando que a elaboração de uma *fictio* “é tão-somente uma tentativa de manipular a realidade de maneira cada vez mais eficaz”⁵⁵⁸. Portanto, no contexto godo de século VII, é plausível que possamos considerar a fabricação de um mito que gravitasse em torno de uma forjada diferença judaica de natureza nociva como pertencente à ritualística cristã de desenvolver arquétipos sociais que pudessem ser apontados como o mal em sociedade para que pudessem ser banidos dela.

No capítulo dezoito do livro primeiro da obra *De fide catholica*, Isidoro atesta que os judeus não haveriam de reconhecer Cristo e, valendo-se do livro de Jeremias⁵⁵⁹, afirma que a dureza [de coração] desse povo não se alteraria, assim como a cor do etíope ou o sarapintado do leopardo.⁵⁶⁰

Identificamos neste trecho através dos dizeres do próprio bispo hispalense que a natureza judaica, tantas vezes por ele afirmada neste tratado como ímpia e pérfida, é comparada a características físicas, seja à cor do etíope ou ao mosqueado de um felino. Ao

⁵⁵⁵ Ibidem. p. 61.

⁵⁵⁶ Ibidem. p. 69-70.

⁵⁵⁷ GINZBURG, Carlo. Mito – distância e mentira. In: _____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. op. cit. p. 56.

⁵⁵⁸ Ibidem. p. 79.

⁵⁵⁹ Atentemo-nos ao uso dos livros bíblicos por Isidoro novamente para conferir autoridade ao seu discurso.

⁵⁶⁰ “*Cujus populi duritia sic non mutatur, quomodo nec Aethiopsis color, aut pardi varietas, Jeremia testante: Si mutare potest Aethiops pellem suam, aut pardus varietates suas (Jerem, XIII, 23).*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, XVIII, 4.

tecer essas comparações, Isidoro assevera a existência de uma *natura*⁵⁶¹ judaica imutável que nem mesmo a conversão seria capaz de alterar, lembrando que trabalhamos com a possibilidade de o tratado ter sido escrito após os decretos de Sisebuto e, portanto, também se dirigindo aos judeus que foram obrigados a se converter.

Nessa passagem, verificamos a elaboração discursiva de uma desumanização judaica quando Isidoro recorre ao fenômeno da animalização. Esse fenômeno pode ocorrer quando um sujeito histórico é substituído em sua totalidade por um animal em especial, cujas características deste sirvam para anular a humanidade daquele, ou também pode se apresentar através da comparação de traços (físicos ou psíquicos) de um determinado indivíduo com o de animais em específico a fim de gerar subsídios para denegrir o primeiro. No caso do sevilhano, a comparação com as listras de um felino e com a cor do etíope serviu ao propósito de endossar a sua crença sobre a rusticidade e o embrutecimento de coração do povo judeu como sendo uma constante.⁵⁶²

Novamente, podemos nos lembrar dos ensinamentos de Howard Becker, pois novos traços foram imputados com a finalidade de identificar esses sujeitos como transgressores.

Então, ao investigarmos a teorização considerada *antijudaica* no *De fide catholica* e assumirmos, graças aos ensinamentos de Ginzburg, uma postura estranhada, verificamos que o antijudaísmo apontado pela historiografia na verdade se estende a uma práxis antissemita.

Por não nos atermos à materialidade discursiva, grande lição de Michel Pêcheux ao nosso trabalho de pesquisa, podemos, nesse momento, inclinarmos-nos às dimensões práticas, cotidianas, vividas por esses sujeitos que não eram passíveis de assimilação pela sociedade goda, pois não eram cristãos originários. O converso carregaria, através dos séculos, a mácula judaica.

⁵⁶¹ Optamos pelo uso do termo *natura* em decorrência de consultas a dicionários latinos para entendermos a acepção do vocábulo para a época e acreditarmos ser o mais adequado de acordo com o contexto da documentação estudada. De acordo com o compêndio do latinista Francisco Torrinha, *natura* pode se referir, dentre outras significações, a: caráter natural, índole, temperamento, hábito. Portanto, Isidoro de Sevilha, através dessas construções comparativas, está se referindo a uma índole e temperamento judaicos que nem mesmo a conversão ao credo cristão niceísta apagaria, equiparando a constituição psíquica judaica a características físicas de outros seres humanos e até mesmo de animais, como no caso do excerto mencionado. TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1937. p. 544.

⁵⁶² A medievalista Renata Rozental Sancovsky já destacara em seu livro *Inimigos da fé* o uso desse recurso nos discursos bispais e, para isso, analisa a carta do bispo Severo de Menorca na qual os judeus são comparados a víboras com o veneno mortífero da incredulidade. SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: Judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica. Século VII*. Rio de Janeiro, Imprinta Express, 2008. p. 77. A carta de Severo de Menorca está traduzida para o espanhol e disponível na obra: GARCÍA MORENO, Luís. *Los judíos de la España Antigua*. Madrid: Rialp, 2005. p. 155-175.

1.2 *Sententiae*: (des)conexões judaico-cristãs através da perspectiva freudiana sobre a negação

Nos primeiros parágrafos de seu texto intitulado *A negação*, de 1925, Sigmund Freud destaca:

[...] o conteúdo reprimido de uma ideia ou imagem pode abrir caminho até a consciência, sob a condição de ser negado. A negação é uma forma de tomar conhecimento do que foi reprimido, já é mesmo um levantamento da repressão, mas não, certamente, uma aceitação do reprimido.⁵⁶³

Para Freud, quando o sujeito nega algo, ele, inconscientemente, afirma o que negou. Mas o próprio sujeito não percebe esse processo, pois há o movimento de repressão e recalçamento.

Ao já termos analisado o texto isidoriano *De fide catholica* e constatado que o judeu é negado, a sua presença é mal vista, é uma afronta principalmente pela acusação de deicídio, o cristão que nega essa presença judaica, reafirma-a e, mais além, corrobora a existência de conexões entre ambos.

Devemos recordar que os ataques às comunidades judaicas pelos cristãos começaram quando tiveram de construir uma identidade própria que lhes apartasse da sua raiz comum: o judaísmo. Portanto, se eu nego o judaísmo, eu nego a mim mesmo, pois temos a mesma vertente embrionária.

Em *Sententiae*, Isidoro de Sevilha discorre com o objetivo de aconselhamento e é escrito por volta de 612-615.⁵⁶⁴

São três livros. O primeiro é de caráter dogmático, o segundo versa sobre caráter moral e ascética individual e o terceiro é de ordem mais prática e de ressonância social. É uma obra muito clara e objetiva alcançar um maior público sobre a verdade em relação a Cristo.⁵⁶⁵

Logo no livro primeiro, capítulo 2, o autor comunica que todos aqueles que não creem em Cristo irão para o Inferno⁵⁶⁶, por conseguinte, podemos inferir que os judeus, por não crearem em Cristo como seu Deus, irão para o Inferno, não sendo passíveis de salvação.

⁵⁶³ FREUD, Sigmund. A negação. In: _____. *Obras completas. Volume 16. O eu e o Id, "autobiografia" e outros textos. (1923-1925)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p 277.

⁵⁶⁴ Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid. BAC, 2009. p. XI-XII.

⁵⁶⁵ *Ibidem*. p. XXI.

Sobre o Diabo, disserta que o mal não foi criado por ele, mas fora por ele descoberto e que é o anjo prevaricador.⁵⁶⁷

Sobre Deus ter se apresentado como forma humana (Cristo), alega que assim foi feito, pois em sua natureza não seria reconhecido pelos homens.⁵⁶⁸

No que tange aos hereges, a santa Igreja Católica aparta de sua comunidade aqueles que professam falsas crenças. Afirma que as heresias, ao contrário da Igreja Católica que está difundida por toda a orbe, confinam-se a determinados lugares.⁵⁶⁹ Os hereges não poderão alcançar o perdão senão por meio da Igreja Católica, contudo, Isidoro se contradiz no capítulo 22 quando declara: “Mas os hereges praticam o rito batismal somente com falsa aparência e, para eles, o batismo não lhes serve para a remissão dos pecados, senão para testemunho de condenação.”⁵⁷⁰

No livro *De differentiis*, de caráter lexical, metalinguístico, Isidoro discorre sobre a diferença entre heresia e cisma, certificando que os hereges são aqueles que possuem modos de culto muito distintos e que dão origem a dogmas errôneos⁵⁷¹, errôneos pela matriz cristã nicena.

Continuando no livro primeiro, capítulo 25, cujo título é “O anticristo e seus prodígios”, tópico 1, temos: “Todo aquele que não vive segundo as normas da profecia cristã ou ensina de modo distinto é anticristo.”⁵⁷²

Quando atesta a dupla condenação do ímpio no capítulo 27 do livro primeiro, justifica que houve uma “cegueira mental” a fim de que não contemplesse a verdade. E, ainda vaticina que Cristo, no Juízo, mostrar-se-á afável aos elegidos e terrível com os perversos.⁵⁷³

Todavia, temos um maior esclarecimento do que Isidoro considera como ímpio em sua obra *De differentiis*. Verbetes 85:

⁵⁶⁶ Livro I, Capítulo 2. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid. BAC, 2009. p. 5.

⁵⁶⁷ Ibidem. Capítulo 9. p. 15; 17.

⁵⁶⁸ Ibidem. Capítulo 14. p. 29.

⁵⁶⁹ Ibidem. Capítulo 16. p. 34.

⁵⁷⁰ Ibidem. Capítulo 22. p. 46.

⁵⁷¹ ISIDORO DE SEVILHA. *De differentiis*. Paris: Les Belles Lettres, 2012. Tomo I. p. 95.

⁵⁷² Livro I. Capítulo 25. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. op. cit. p. 50.

⁵⁷³ Ibidem. Capítulo 27. p. 52.

Entre *impius* (ímpios) e *peccator* (pecador) costuma-se observar uma diferença: que todo *impius* é *peccator*, mas nem todo *peccator* deve ser considerado *impius*. Então, é assim que *impius* é todo aquele que se afasta do cultivo da fé, em contrapartida do *peccator*, que se mancha com más ações.⁵⁷⁴

Introduzindo o livro segundo, anuncia que ninguém tem mais culpa do que aquele que ignora Deus.⁵⁷⁵ E, no livro terceiro, capítulo 11, o sevilhano iguala os judeus aos heréticos, pois ambos não são discípulos de Cristo.

Voltemos à “cegueira mental” dos ímpios. Há, nessa expressão, uma construção estética que lança mão da sinestesia, uma figura retórica de linguagem na qual há mistura de sentidos. Há também o sentido metafórico de a mente não enxergar, não decodificar o que os olhos biologicamente estão vendo. Evidencia-se um problema cognitivo causado pela influência de outras crenças ou até mesmo pela falta delas.

Quando Isidoro, em nome da Igreja Católica, afirma que os judeus viram Cristo, mas não o acreditaram, na verdade o hispalense objetiva negar que a própria Igreja tem essa raiz embrionária e que Jesus era um típico judeu de sua época que não fundou religião alguma.⁵⁷⁶

O Cristianismo enquanto instituição é uma construção posterior, situada em meandros de século II E.C, tendo como fundador Paulo de Tarso. E fora construído por tradições orais.⁵⁷⁷

Quando em *Sententiae* mais uma vez ele compara o judeu ao anticristo, ele desumaniza esse ser, ele intenta destruir por meio de símiles e metáforas, jogos de palavras que degradam o existir. Mas a Igreja não percebe que precisa do judeu para ela própria existir, por isso a negação do outro, a negação do seu “irmão mais velho”.

Freud já atestara:

Como é tarefa da função intelectual do juízo confirmar ou negar os conteúdos dos pensamentos, as observações precedentes nos levam à origem psicológica dessa função. Negar algo num juízo é dizer, no fundo: ‘Isso é algo que eu gostaria de reprimir’. O juízo negativo é o substituto intelectual da repressão [...]. A função do juízo [...] deve adjudicar ou recusar a uma coisa uma característica e deve admitir ou

⁵⁷⁴ ISIDORO DE SEVILHA. *De differentiis*. op. cit.. p. 127.

⁵⁷⁵ Livro II. Capítulo 1. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. op. cit. p. 57.

⁵⁷⁶ Cf. FLUSSER, David. *Jesus*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

⁵⁷⁷ Cf. FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2002. (três volumes)

contestar uma representação a existência na realidade. [...] devemos lembrar que todas as representações vêm de percepções, são repetições das mesmas.⁵⁷⁸

As palavras de Freud conjugam-se com as de Leandro Karnal quando assegura: “Localizar o mal no outro é uma panaceia universal. [...] Porém, é frequente que o outro seja sempre esse espelho do que eu desejo, do que eu temo e da violência em mim.”⁵⁷⁹

Karnal ainda é mais assertivo ao declarar: “Talvez a forma mais perversa de violência autoritária esteja na imposição do bem sobre todos, na postura de intervir com todos em nome de princípios elevados.”⁵⁸⁰

Negar o outro não é necessariamente usar o advérbio não, pode ser bani-lo de seus ritos, por exemplo. Em nossa tese, a lei mosaica fora proscrita, mas isto é uma forma de negação, ao mesmo tempo que é afirmar a sua origem, não à toa o bispo de Sevilha aponta que a vinda do Messias já estava anunciada no Velho Testamento, Testamento este em que apontou a sua caducidade.

O que, aparentemente, são desconexões, através de Freud, podemos aventar a hipótese da familiaridade do cristão ao judeu através do estranhamento da relação e através da negação do primeiro da sua matriz judaica.

É verificado, a todo instante, a criação de esteretótipos a fim de forjar um Judaísmo que deveria ser rechaçado quando, na verdade, há conexões entre as duas religiões: o monoteísmo.

O Judaísmo Imaginário forjado pelos Pais da Igreja almejavam romper essa conexão. E temos duas explicações para por que chamar esse Judaísmo de *Imaginário*.

- Porque os bispos não viviam o dia a dia dos judeus para saberem de fato as suas práticas. Acreditavam no que lhes era conveniente em um século quando ainda a Igreja estava em formação identitária e se firmar é, necessariamente, negar.
- Porque construíram arquétipos judaicos que não condiziam com a realidade, como já abordado na obra *Quaestiones* sobre o odor putrefato. Os Pais da Igreja maximizaram ao extremo o repúdio à comunidade judaica, não só na literatura patrística, como legislando nos concílios episcopais.

⁵⁷⁸ FREUD, Sigmund. A negação. In: _____. *Obras completas. Volume 16. O eu e o Id, “autobiografia” e outros textos. (1923-1925)*. Trad. Paulo César de Souza. op. cit.p 278-279.

⁵⁷⁹ KARNAL, Leandro. MONJA COEN. *O inferno somos nós: do ódio à cultura de paz*. Campinas/SP: Papirus 7 Mares, 2018. p. 41.

⁵⁸⁰ *Ibidem*. p. 42.

2. Bráulio de Saragoça e a resposta polêmica ao Papa Honório I

O bispo Bráulio de Saragoça é considerado a “cabeça moral” da Igreja visigoda após a morte de seu mestre Isidoro de Sevilha em 636⁵⁸¹.

Quando o Papa Honório I redige uma carta acusando os bispos hispanos de serem negligentes em sua atividade de reprimir o judaísmo, é Bráulio o responsável por lhe responder em nome de todo o VI Concílio Toledano (638) e este documento é considerado uma das fontes mais interessantes sobre as relações entre a Sé romana e a Igreja visigoda.⁵⁸²

Uma carta pode ser considerada um testemunho voluntário, de acordo com as observações de Antoine Prost, pois apresenta depoimento constituído para a informação dos leitores, presentes ou futuros.⁵⁸³

Neste documento, considerou-se indevida a reprovação papal e suscita-se que o pontífice tenha sido levado a crer em falsas informações sobre a ação do clero visigodo no tocante à reprimenda à comunidade judaica.⁵⁸⁴

É asseverado que existe uma intensa ação contra aqueles que são considerados os *inimicos crucis Christi* (“inimigos da cruz de Cristo”).

Vejamos Bráulio retomar os argumentos do bispo hispalense em relação aos judeus e conversos de origem judaica.

No concerne à epístola ao Papa Honório I, o verbo utilizado para descrever a atuação da Igreja contra a comunidade judaica é “destruir”: “destruir a perdição dos pérfidos”, que aparece logo no início da carta, no 3º parágrafo.

A refutação às afirmações da Sé Romana, tomadas como incoerentes e inverossímeis, é feita com um discurso estrategicamente construído para demonstrar o contrário e ironizar o posicionamento papal, visto que afirma-se que “preferem agir por um temperamento artificial” e “acreditam que a vitória se propaga a partir da prolongação” de suas ações. Logo, afirmam que existe sim uma estrita vigilância e não ignoram a presença do “problema judaico” (“*discretione iudaeorum*” – cânone 57 do IV Concílio de Toledo - 633).

⁵⁸¹ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op.cit. p. 413.

⁵⁸² Ibidem. p. 415.

⁵⁸³ PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. 2ª ed. op. cit. p. 59.

⁵⁸⁴ BRÁULIO DE SARAGOÇA. Epístola XXI. Eiusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta ad Honorium I. “Patrologia Latina”. Opera Omnia S. Isidori, vol. 83, § V.)

Nesta carta, fica patente que o clero visigodo se apresenta como aquele que “não só publicamente censura os transgressores, mas também não cala o ofício das pregações”.

A ironia e sarcasmo são o ponto alto da epístola ao Bráulio tecer a frase: “Julgamos, portanto, estar evidente que ouvidos falsos teriam pesado facilmente na opinião de vossa brandura infeliz, como frequentemente costuma divagar a fala sem autor (...)”.

Apesar de ser acusado de acreditar em falsas afirmações, o Papa Honório também é exultado, de forma a demonstrar que o clero visigodo o respeita e está disposto a relevar a reprovação.

Quando o vocativo é utilizado, Honório é sempre elogiado: “Mas tu, ó mais reverendíssimo dos homens e o mais santíssimo dos padres”/ “ó, o principal e mais excelente dos bispos”. Esse recurso utilizado evidencia que os bispos reconhecem a sua submissão à Sé Romana e oferece um tom polido à argumentação de que estão ativos contra os prevaricadores. O clero interpela sem tentar criar maiores atritos, tanto que é afirmado que não há a necessidade de se responder a todas às críticas, visto que, a um homem sábio, poucas palavras bastam.

O bispo Bráulio discorre que não desejam aparentar soberba ao descreverem suas ações contra os Inimigos da Cruz de Cristo, mas, como cultivadores da verdade, devem apresentá-la.

Ele percebera que havia a necessidade de fomentar a repressão contra judeus e conversos, além de questionar da Sé Romana sem romper relações com ela.

IV – O ANTISSEMITISMO: DA TEORIA À PRÁTICA COTIDIANA ECLESIASTICA

1. Reflexões sobre a obediência

Para este tópico, teremos como base o estudo de Stanley Milgram, Ph.D em Psicologia na faculdade de Harvard.

O experimento Milgram, como ficou conhecido, objetivava analisar até que ponto o ser humano estaria disposto a provocar dor quando recebendo ordens.

Para isso, tínhamos um professor e um aluno. O professor seria quem realizaria as perguntas e, se o aluno errasse, deveria ministrar choques que iriam aumentando conforme o aluno iria errando. Contudo, o professor não sabia que o “aluno” não estava levando choque

algum, ele apenas estava atuando. Quem estava sendo estudado era quem estava no papel de professor (*teacher*)

Nas palavras de Milgram:

O ‘professor’ é um genuíno ingênuo objeto que vem ao laboratório para participar de um experimento. O aluno, ou vítima, é um ator que na verdade não recebe em absoluto o choque. O objetivo do experimento é ver quão longe uma pessoa procederá em um ambiente concreto e situação mensurável na qual ele é ordenado a infligir uma quantidade maior de dor quando protestado pela vítima. [...] O foco da investigação era achar quando e como pessoas desafiariam claramente a autoridade por causa de um imperativo moral.⁵⁸⁵

A conclusão do experimento foi que, apesar dos inúmeros pedidos para parar, uma substancial proporção continuou até o final dos choques do gerador. E foi uma surpresa para Milgram ver o quão longe pessoas comuns vão cumprindo as instruções do experimentador.⁵⁸⁶

Mas antes de continuarmos, necessitamos de versar sobre o conceito de obediência.

Para Milgram, o dilema inerente à obediência à autoridade é antigo, tão antigo quanto a história de Abraão.⁵⁸⁷ No degrau que a atitude de boa vontade e a ausência de compulsão é presente, a obediência é colorida por um humor cooperativo, contudo, quando há a ameaça de força ou punição contra a pessoa, esta se sente intimidada, então a obediência passa a ser imposta pelo medo que esse sujeito sente de receber alguma sanção.⁵⁸⁸

O autor exemplifica o poder da obediência através dos campos de concentração e das câmaras de gás nazistas, pois uma pessoa poderia ter criado a política nazi, contudo, ela não teria sido tão destruidora se milhões de pessoas não tivessem aderido às políticas pregadas, muitas compelidas pelo medo.⁵⁸⁹ Pessoas comuns foram ordenadas a destruir outras pessoas e elas faziam isso porque consideravam o seu dever obedecer ordens.⁵⁹⁰

A definição de obediência, para Milgram é: “um mecanismo psicológico que liga a ação individual a propósitos políticos.”⁵⁹¹

⁵⁸⁵ (Livre tradução). MILGRAM, Stanley. *Obedience to authority: an experiment view*. New York: Harper & Row, 1974. p. 3-4.

⁵⁸⁶ Ibidem. p. 5.

⁵⁸⁷ Ibidem. p. XIX.

⁵⁸⁸ Ibidem. p. XX-XXI.

⁵⁸⁹ Ibidem. p. 1.

⁵⁹⁰ Ibidem. p. 2.

⁵⁹¹ Ibidem.

Uma das constatações mais valiosas do experimento foi que os professores não desafiavam a ordem do experimentador, eles atribuíam a ele a responsabilidade pelos choques. Nas palavras de Milgram: “O desaparecimento do senso de responsabilidade é a consequência de maior longo alcance da submissão a uma autoridade.”⁵⁹²

O experimento Milgram nos demonstrou que é psicologicamente fácil ignorar a responsabilidade sobre a dor quando alguém está intermediando uma má ação, mas está longe das conseqüências finais.⁵⁹³

2. A postura antissemita de Isidoro de Sevilha no IV de Toledo (633)

2.1 A diferença judaica e a postura ambígua do bispo hispalense: a tentativa controversa de salvar o reino dos *impi iudaei*⁵⁹⁴

Em relação à questão judaica, o IV Concílio Toledano reforçou e ampliou as medidas antijudaicas do concílio anterior e dedicou dez cânones para tratar do considerado “problema judaico” no reino visigodo⁵⁹⁵.

Para o historiador Luis Garcia Moreno, os bispos reconheceram a injusta radicalidade das medidas de Sisebuto e o seu fracasso, ainda que validaram as conversões obrigatórias segundo o princípio do realismo sacramental.⁵⁹⁶

Para o bispo Isidoro de Sevilha, a fidelidade de certos judeus, inclusive batizados, a suas práticas, fomentava a necessidade de medidas severas em relação a eles. A crítica de Isidoro à postura de Sisebuto ancorava-se na sua posição de que as conversões ao catolicismo deveriam ser executadas através da persuasão, induzindo-os à fé cristã, como ratifica Jacques Fontaine.⁵⁹⁷ Como afirma Luis Garcia Iglesias, as reservas de Isidoro em relação à política de conversões obrigatórias sisebutianas não representavam uma despreocupação do bispo hispalense em relação ao problema judaico, mas sim uma incongruência relativa à posição defendida por ele da persuasão como meio de proselitismo, mais que a violência.⁵⁹⁸

⁵⁹² Ibidem. p. 8

⁵⁹³ Ibidem. p. 11.

⁵⁹⁴ Ímpios judeus.

⁵⁹⁵ “O direito canônico era de caráter acumulativo. Assim, a nova legislação dos concílios complementava a que já existia, ao menos na medida em que era conhecida.” (livre tradução) COLLINS, Roger. *España en la Alta Edad Media* [400-1000] op. cit. p. 151.

⁵⁹⁶ Ibidem. p. 158.

⁵⁹⁷ FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla...* op. cit. p. 138.

⁵⁹⁸ GARCIA IGLESIAS, Luis. *Los judíos en la España Antigua*. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 143.

As conversões obrigatórias teriam gerado problemas de ordem prática que o IV Concílio teria que resolver, pois muitos renegavam o batismo cristão e voltavam ao judaísmo, o que desde o III Concílio estariam impedidos teoricamente de fazer, pois já haviam recebido o sacramento, além de muitos praticarem a nova fé externamente, sem nela crer, como aborda o historiador Roger Collins.⁵⁹⁹

Deparando-nos com a documentação conciliar, verificamos serem os cânones direcionados a tratar da questão judaica os de número LVII até o LXVI. Em nossa tese, ressaltamos que estudaremos todos, porém, dividimos a análise em dois eixos temáticos de acordo com o grau de violência discursiva que cada um apresenta.

O cânone LVII⁶⁰⁰ versa sobre a questão de que ninguém deveria forçar a crença cristã aos judeus e ressalta a persuasão para a conversão à fé cristã. Porém, este mesmo cânone ratifica que aqueles que receberam o batismo na época das conversões obrigatórias de Sisebuto devem permanecer cristãos para que o “nome do Senhor não seja blasfemado”.⁶⁰¹

Como abordado por Gonzáles Salinero no seu estudo sobre as conversões obrigatórias no reino visigodo, os bispos do IV Concílio de Toledo consideravam que as conversões continham um princípio intrínseco que equivaleria ao reconhecimento da supremacia da uma religião sobre a outra.⁶⁰²

⁵⁹⁹ COLLINS, Roger. *España en la Alta Edad Media* [400-1000]. op. cit. p. 167.

⁶⁰⁰ “De la clase de los judíos. Quiénes serán obligados a creer por la fuerza y quiénes no – Acerca de los judíos manda el santo concilio que adelante nadie les fuerce a creer, pues Dios se apieda de quien quiere, y endurece al que quiere. Pues no se debe salvar a los tales contra su voluntad, sino queriendo, para que la justicia se a completa. Y del mismo modo que el hombre obedeciendo voluntariamente a la serpiente, pereció por su propio arbitrio, así todo hombre se salve creyendo por la llamada de la gracia de Dios y por la conversión interior. Por lo tanto se les debe persuadir a que se conviertan, no con violencia, sino usando el propio arbitrio y no tratar de empujarles. Pero aquellos que fueron convertidos anteriormente por la fuerza al cristianismo, como se hizo por los años del religiosísimo príncipe Sisebuto, porque consta que recibieron los sacramentos divinos y la gracia del bautismo, y que participaron del cuerpo y sangre del Señor, conviene que se les obligue a retener a la fe que forzados y necesariamente admitieron, a fin de que el nombre del Señor no sea blasfemado y se tenga por vil y despreciable a la fe que aceptaron.” / IV Concílio de Toledo, LVII. In: VIVES, J. (Ed) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 210-211.

⁶⁰¹ “*De discretione iudaeorum qui non vel qui credere coguntur – De iudaeis autem hoc praecipit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim ferre cui enim vul[t] Deus miseretur et quam vult indurat; non enim tales inviti salvandi sunt sed volentes, ut integra sit forma justitia: sicut enim homo propria arbitrii voluntate serpenti oboediens perit, sic vocante gratia dei propriae mentis conversione homo quisque credendo salvatur. Ergo non vi sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt non potius impellendi. Qui autem iam pridem ad christianitatem ventre coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti quia iam constat eos sacramentis divinis adsociatos, et baptismi gratiam suscepisse, et chrismate unctos esse et corporis domini et sanguinis extitisse participes, oportet ut fidem etiam quam vi vel necessitate susceperunt tenere cogantur, ne nomen domini blasphemetur, et fidem quam susceperunt, vilis ac contemptibilis habeatur.*” IV Concílio de Toledo, LVII. In: VIVES, J. (Ed) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 210-211.

⁶⁰² GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzadas de los judíos en el Reino Visigodo*. op. cit. p. 119.

Verificamos neste cânone uma postura ambígua por parte dos bispos e até do próprio Isidoro de Sevilha, como destaca Salinero, e uma postura confusa por parte do IV Concílio de Toledo visto que se afirmava que ninguém poderia obrigar o credo cristão aos judeus, mas havia a obrigatoriedade dos já convertidos a permanecerem na fé cristã.⁶⁰³

Sobre o sacramento do batismo e já discorrido nessa tese, o bispo Isidoro de Sevilha afirma em sua obra *Sententiae* que é o profeta Zacarias quem atestaria que a Igreja Católica é aquela que tem a sua posse para a salvação, porém, afirma que se os hereges praticam o ato batismal somente com falsa aparência, este não serve para a remissão de seus pecados, pelo contrário, seria para eles o testemunho de sua condenação.⁶⁰⁴

O bispo hispalense ainda se dedica no livro segundo de seu tratado *De fide catholica* a condenar a prática judaica da circuncisão como meio de purificação para justificar que somente o batismo tem o poder de remover os pecados: “As palavras das Escrituras põem de manifesto de modo muito claro que o perdão dos pecados ocorreria por meio do batismo, não da circuncisão, que havia sido outra forma de batismo.”⁶⁰⁵ Isidoro ainda afirma, recorrendo ao livro de Isaías, que nenhum delito dos judeus poderia ser perdoado, a não ser pela via do batismo.⁶⁰⁶

Isidoro, agora na obra *De Ecclesiasticis Officiis*, afirma que o batismo é único e, em nome da Trindade, não pode voltar a ocorrer, pois seria nefasto; deve ocorrer somente uma única vez.⁶⁰⁷ O bispo de Sevilha ainda ratifica que, se depois do batismo, alguém pecar, o banho (a água batismal) não o absolveria, restando-lhe somente a penitência.⁶⁰⁸

O batismo não seria uma propriedade do homem, mas sim de Deus e que é através desse sacramento que se dá a entrada na fé de Cristo.⁶⁰⁹ Reiteramos que isso não é o que ocorre no reino visigodo quando da obrigatoriedade das conversões.

E, concernente à crença na Trindade, essa consubstanciação validaria o batismo. É o que Isidoro afirma no primeiro capítulo do livro primeiro do *De fide catholica* que:

⁶⁰³ Ibidem. p. 125.

⁶⁰⁴ *Sententiae*, I, 22, 1. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid. BAC, 2009. p. 46.

⁶⁰⁵ (livre tradução) “Las palabras de las Escrituras ponen de manifesto muy claramente que el perdón de los pecados había de tener lugar por medio del bautismo, no de la circuncisión, que había sido outra forma de bautismo.” *De fide* II, XXIV, 1. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fé católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez. op. cit. p. 155.

⁶⁰⁶ *De fide* II, XXIV, 11. In: Ibidem. p. 158.

⁶⁰⁷ *De ecclesiasticis officiis*, II, XXIV, 5. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los ofícios eclesiásticos*. op. cit. p. 109.

⁶⁰⁸ *De ecclesiasticis officiis*, II, XXV, 6. In: Ibidem. p. 113.

⁶⁰⁹ *De ecclesiasticis officiis*, II, XXIV, 9-10. In: Ibidem. p. 114-115.

É evidente nas sutilezas do Antigo Testamento que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são Deus. Mas daqui esses [judeus] não reputam que o Filho e o Espírito Santo ser Deus, por isso que no monte Sinai ouviram a voz do Deus que entoava: (Deut. 6,4); ignorando haver um único Deus na Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo e não três deuses, mas um único nome de uma majestade indivisa em três pessoas.⁶¹⁰

Podemos, então, asseverar que se os judeus não acreditavam na Trindade e era esta justamente quem validava o batismo, o batismo para os judeus não teria valor, uma vez que eles não creem naquela autoridade simbólica.

É percebido que, com a obrigatoriedade da conversão, muitos judeus não abraçaram o credo católico de forma sincera. Deste modo, o batismo tornou-se para eles um testemunho da sua condenação.

O tratado isidoriano de polemização contra a ameaça judaica agregado às cláusulas episcopais que ratificam a marginalidade do converso evidenciam o pioneirismo da construção de marginalização desse sujeito híbrido, além de fazer com que verifiquemos no século VII surgir, pela primeira vez na História do Mediterrâneo, o problema do marrano⁶¹¹ nas conversões judaicas no reino visigodo.⁶¹²

A historiadora Anita Novinsky, amparada no revisismo conceitual proposto por Edgar Morin⁶¹³, reitera que a maior riqueza do marranismo foi o seu poder criativo e, sobre esse ponto assevera: “A linguagem entre os marranos revestiu-se de significados simbólicos, próprios de uma comunicação clandestina [...]”⁶¹⁴ Afirma que a família foi o fator primordial de transmissão da religião judaica às escondidas e do ensinamento da dualidade de sua condição existencial.⁶¹⁵

Como mencionamos no capítulo segundo, os laços sociais formados pelos excluídos tornaram-se fonte de sobrevivência existencial enquanto entes híbridos que buscavam amparo uns nos outros. O medo da punição não lhes fizera obedecer às leis niceístas. Judeus e

⁶¹⁰ Tradução proposta pelo Prof. Mestre Latinista Marcelo Soares. ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, IV, 1.

⁶¹¹ “O conceito de marranismo foi, durante muito tempo, limitado pelos historiadores aos conversos espanhóis. Marrano é um termo pejorativo, ofensivo, usado na Espanha para designar os Judeus convertidos ao catolicismo que praticavam ocultamente a religião judaica.” NOVINSKY, Anita. Um novo conceito de marranismo. In: I Colóquio Internacional: O patrimônio judaico-português. Lisboa: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos / Calouste Gulbekian, 1996. p. 31.

⁶¹² Sobre o processo de conversões obrigatórias do século VII ser o embrião do marranismo, conferir a tese de doutoramento da medievalista Renata Rozental Sancovsky. SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica. Século VII*. op. cit.

⁶¹³ Cf. MORIN, Edgar. *Meus demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

⁶¹⁴ NOVINSKY, Anita. Um novo conceito de marranismo. In: I Colóquio Internacional: O patrimônio judaico-português. op. cit. p. 36.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

conversos buscavam meios de se reiventarem para sobreviverem biologicamente e preservarem sua ritualística.

O cânone LVIII⁶¹⁶ refere-se àqueles que prestaram ajuda aos judeus contra a fé cristã em troca de favores. Aquele que os ajudou passaria a ser visto como estranho para a Igreja católica e para o Reino de Deus e seria reconhecido como profano e sacrílego com a justificativa de que é digno que seja separado do corpo de Cristo aquele que se converte em patrono dos inimigos de Cristo.⁶¹⁷ Nesse cânone, verificamos a utilização de vocábulos e expressões depreciativos relacionados aos judeus (de forma direta ou indireta) assim como encontramos no *De fide catholica* e em *Sententiae*, como: “perfidia”⁶¹⁸, “pertencentes ao corpo do Anticristo, porque operam contra Cristo”⁶¹⁹, “inimigos de Cristo”⁶²⁰.

Sobre os judeus esperarem o Anticristo, essa acusação é inúmeras vezes retomada durante os dois livros do *De fide catholica* e representa um lugar-comum nos escritos antissemitas em decorrência da oposição identitária existente: se os judeus não creem em Cristo, somente podem acreditar no seu contrário – o Anticristo.

Isidoro ainda atesta na sua obra *Sententiae* que todo aquele que não vive segundo o ensinamento cristão e de modo reto é contrário a Cristo.⁶²¹ Como os judeus não vivem de

⁶¹⁶ “De aquellos que prestan ayuda y favor a los judíos contra los cristianos – Tal es la codicia de algunos, que ansiosos de la misma, se apartan de la fe conforme a lo que el Apóstol dijo; hasta aquí muchos, aun los obispos y seglares, recibiendo regalos de los judíos, fomentan da incredulidad de los mismos con su favor, los cuales, no sin razón son tenidos como pertenecientes al cuerpo del anticristo, porque obran contra Cristo. Por lo tanto, cualquier obispo o clérigo o seglar que en adelante les prestare ayuda contra la fe cristiana con dádiva o por favores, será tenido verdaderamente como extraño a la Iglesia católica y al reino de Dios, y hecho anátema como profano ou sacrílego, porque es digno que sea separado del cuerpo de Cristo aquel que se convierte en patrono de los enemigos de Cristo.” IV Concílio de Toledo, LVIII. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 211.

⁶¹⁷ “*De his quis contra fidem Christi iudaeis munus et favorem praestant – Tanta est quorundam cupiditas, ut quidam eam adpetentes iuxta quod sit apostolus etiam a fide erraverint; multi quippe hucusque ex sacerdotibus atque laicis accipientes a Iudeis munera perfidiam eorum patrocinio suo foveant. Qui non inmerito ex corpore Anti-christi esse noscuntur, quia contra Christum faciunt. Quiquumque igitur deinceps episcopus sive clericus sive secularis illis contra fidem christianam suffragium vel munere vel favore praestiterit, vere ut profanus et sacrilegus anathema effectus ab ecclesia catholica et regno Dei efficiatur extraneus. Quia dignum est ut a corpore Christi separetur, qui inimicis Christi patronus efficitur.*” IV Concílio de Toledo, LVIII. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit.. p. 211.

⁶¹⁸ “*perfidiam*” IV Concílio de Toledo, LVIII. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit.. p. 211.

⁶¹⁹ “[...] *ex corpore Anti-Christi [...], quia contra Christum faciunt.*” IV Concílio de Toledo, LVIII. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit.. p. 211.

⁶²⁰ “[...] *inimicia Christi [...]*” IV Concílio de Toledo, LVIII. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 211.

⁶²¹ *Sententiae*. I, 25,1. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Los tres libros de las Sentencias*. Trad. Ismael Roca Meliá. op. cit. p. 50.

acordo com o ensinamento cristão, logo são contrários a Cristo, se não acreditam em Cristo como messias, aguardam o Anticristo.⁶²²

Outro cânone que destacamos é o de número LXI⁶²³ no qual os filhos cristãos de judeus não sejam privados de seus bens em face da prevaricação de seus pais. Os *iudaei bapuzatati* que tivessem prevaricado contra Cristo deveriam ser condenados com qualquer espécie de pena, mas que sobre seus filhos não recaísse nenhuma.⁶²⁴

Essa máxima põe em xeque a própria autoridade da Igreja, pois reconhece que os batizados talvez não obedecessem os dogmas nicenos, apesar das punições que poderiam sofrer.

Verificamos que o cânone indica tacitamente que o judeu batizado tem enormes chances de prevaricar contra Cristo, visto que não se acredita na sinceridade de sua fé. O que nos fica de questionamento é a dissimulação da cláusula ao afirmarem que os seus filhos não sofrerão sanções como consequência da desonra de seus pais, pois mesmo com a conversão ao credo católico o indivíduo de origem judaica, diante dos olhos do corpo eclesiástico, ainda carregara a sua origem mesmo depois de terem recebido as águas batismais. Os filhos desses judeus conversos também teriam o seu passado obscuro.

O que se pode ver na prática cotidiana goda era os judeus, quando batizados, deixarem de pertencer ao seu mundo para jamais serem inseridos realmente e reconhecidos como autênticos membros da sociedade cristã católica, sendo vítimas de uma marginalização social sob a égide do catolicismo.

Além do converso de origem judaica representar na sociedade cristã o perigo da judaização, verificamos em muitos casos os judeus convertidos, através de uma prática inserida na dissimulação, professarem sua antiga fé às escondidas, categorizado como cripto-

⁶²² “*Hoc etiam nunc usque Judaei de Christo dicunt, Non est ipse, exspectantes alium, qui Antichristus.*” ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* I, XVIII, 1.

⁶²³ “Que los hijos cristianos de judíos no se vean privados de sus bienes a causa de la prevaricación de los padres – Los judíos bautizados, ao por haber prevaricado después contra Cristo, fueren condenados con qualquer pena, sua hijos cristianos no se verán privados de los bienes de aquéllos, porque está escrito: “El hijo no cargará con la iniquidade del padre.” IV Concílio de Toledo, LXI. In: VIVES, J. (Ed) *ConcÍlios visigÓticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 212.

⁶²⁴ “*De filiis iudaeorum ne parentibus praevericatione a bonis suis exules fiant - Iudei bapuzatati, si postea prevaricantes in Christum qualibet poena damnati extiterint, a rebus eorum fideles filios excludi non oportebit. Quia scriptum est: Filius non portabit iniquitatem patris.*” IV Concílio de Toledo, LXI. In: VIVES, J. (Ed) *ConcÍlios visigÓticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 212.

judaísmo⁶²⁵ e, externamente, professarem a fé católica. Verificamos, assim, a dualidade de vida do converso, e sobre este fenômeno, Yerushalmi versa:

Claro que houve muitos que se mantiveram judeus de coração e viveram a vida dual de Marranos, judeus secretos de um jeito ou de outro. Muitos outros, entretanto, talvez por uma convicção inicial ou mesmo oportunismo, tornaram-se católicos sinceros, ou ao menos rejeitaram o judaísmo completamente em favor de uma funcional adesão à nova fé⁶²⁶

Yerushalmi, versando sobre o contexto, dentre outros, dos massacres contra os judeus em 1391, os pogroms que se espalharam pela Espanha e Ilhas Baleares, quando muitos preferiram o batismo forçado à morte, assevera que a figura do converso logo acabou sendo vista como fictícia, ilusória. Representavam um iminente perigo de influenciar e introduzir práticas judaicas nas observâncias cristãs, de judaizar, visto que pela sua origem, ainda carregavam os habituais estigmas relacionados ao seu povo, acusados de serem astutos, de possuírem ilimitada ânsia por dinheiro, poder, desafiando todos os escrúpulos morais.⁶²⁷

Este autor, mesmo relegando um pequeno espaço de sua obra à análise do antissemitismo medieval, em poucas páginas nos abre infindáveis questionamentos, pois afirma que as formas mais comuns se expressavam, mais do que ocasionalmente, em claros termos físicos, citando-nos, como exemplo, a noção distintiva expressa pelo *foetur Iudaicus* por nós já discutida.⁶²⁸ Yerushalmi cita também, a título de exemplificação endossando sua argumentação, *A maldição das Doze Tribos*, que representaria uma perpétua punição pela crucificação de Cristo nascendo os descendentes do Judaísmo de cada uma das doze tribos do antigo Israel com defeitos físicos repugnantes.⁶²⁹

Contudo, ratifica que esses exemplos medievais não podem ser considerados como antissemitismo racial visto que com o batismo na fé católica, *os defeitos miraculosamente*

⁶²⁵ Para um estudo mais pormenorizado sobre a condição dos judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica Visigoda, conferir o trabalho da historiadora SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da Fé: Judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica. Século VII.* op. cit.

⁶²⁶ (livre tradução) “To the sure, there were many who remained Jews at heart and lived the dual life of Marranos, secret Jews in one way or another. Many others, however, whether out of initial conviction or opportunism, became sincere Catholics, or at least relected Judaism completely in favor of a functional adherence to the new faith.” YERUSHALMI, Y.H. *Assimilation and racial anti-semitism.* op. cit. p. 8.

⁶²⁷ Ibidem. p. 9.

⁶²⁸ A temática fora abordada no item 2.1 (Aspectos da vida pessoal e produções intelectuais) do capítulo primeiro.

⁶²⁹ The Curse of the Twelve Tribes. YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Assimilation and racial anti-semitism: The Iberian and German models.* op. cit. p. 6.

*desaparecem*⁶³⁰. E ainda sobre a estrutura medieval, o autor discorre sobre ser a conversão o portal para a total assimilação na sociedade cristã⁶³¹. Discordamos deste posicionamento do autor em relação às conversões medievais, pois o que se via no cotidiano visigodo era os judeus, quando batizados forçadamente por volta de 616, deixarem de pertencer ao seu mundo para jamais serem inseridos realmente e reconhecidos como autênticos membros da sociedade cristã católica, sendo vítimas de uma marginalização social sob a égide do catolicismo. Os textos patrísticos e os compêndios legislativos demarcam essa diferenciação, inclusive com vocabulário específico objetivando não considerá-los de modo algum como um legítimo cristão.

Concordamos com o medievalista que o antissemitismo medieval não seja racial, contudo, divergimos do seu posicionamento contundente de que os judeus, quando batizados, serem equiparados aos cristãos originários.

O cânone de número LIX⁶³² tem por alvo regulamentar que tipo de sanção teria um judeu batizado que tivesse voltado à sua antiga fé. Nesta cláusula, os bispos reconhecem que muitos judeus foram admitidos na fé cristã⁶³³, mas agora blasfemam o nome de Cristo tendo voltado aos seus ritos judaicos. Classificam a prática da circuncisão como abominável e outorga-se que este que prevaricou, volte à fé cristã, podendo sofrer punições dos bispos caso contrário. Estabelece-se também que os filhos desses prevaricadores que foram circuncidados

⁶³⁰ “But even these and similar manifestations do not really constitute racial thinking, for the same sources inform us that immediately after Jew accepts baptism *any such physical defect miraculously disappears.*” (grifos nossos) Ibidem.

⁶³¹ Ibidem.

⁶³² “De los judíos que fueron cristianos y después se convirtieron a su primitiva fe – Muchos de los judíos admitidos a la fe cristiana, ahora, blasfemando de Cristo no solo practican los ritos judaicos, sino que se atreven a ejecutar las abominables circuncisiones. Acerca de los cuales, por consejo del piadosísimo y religiosísimo príncipe y señor nuestro el rey Sisenando, decreto es santo concilio que tales transgresores, corregidos por la autoridad del obispo, sean traídos a la veneración del dogma Cristiano de modo que aquellos que no se enmiendan por la voluntad propia, les refrene el castigo del obispo, y aquellos que fueran circuncidados, si se tratare de sus hijos, sean separados de la compañía de los padres; si de servos, déseles la libertad, en compensación por la afrenta corporal.” IV Concilio de Toledo, LIX. In: In: VIVES, J. (Ed) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit.. p. 211-212.

⁶³³ Notemos o vocabulário. Os judeus foram admitidos e não obrigados a se converter. “*De iudaeis dudum christianis et postea in priorem ritum converais – Plerique qui ex iudaeis dudum ad christianam fidem promoti sunt, nunc blasphemantes in Christo non solum iudaicos ritus perpetrasse noscuntur, sed etiam abominandas circuncisiones exercere praesumerunt : de quibus consultu piissimi ac religiosissimi principis domini nostri Sisenandi regis hoc sanctum decrevit concilium, ut huiusmodi transgressores pontificali auctoritate correcti ad cultum christiani dogmatis revocentur, ut quos voluntas propria non emendat animadversio sacerdotalis coerceat. Eos autem quos circumciderunt, si filii eorum sunt, a parentum consortio separentur ; si servi, pro iniuria corporis sui libertate traduntur.*” (grifos nossos) IV Concílio de Toledo, LVIII. In: In: VIVES, J. (Ed) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 211-212.

sejam separados de seus pais. E, caso os circuncidados tenham sido servos cristãos, que estes ganhem a liberdade em decorrência da afronta corporal que sofreram.

Por instinto de sobrevivência em meio a uma cultura de medo e obediência, muitos da comunidade judaica continuaram a praticar a lei mosaica. As inúmeras ameaças não foram suficientes para lhes retirar a fé no seu D's.

Este cânone já anuncia o de número LX, sobre o qual versaremos no próximo tópico quando demonstraremos a maturação da violência simbólica que culmina na violência física.

A última disposição a ser examinada nesse item 1.1 é o cânone LXVI⁶³⁴. Este discorre sobre o fato de os judeus não poderem possuir escravos cristãos.⁶³⁵ Essa máxima repete a lei de Recaredo e o cânone XIV do III Concílio Toledano, assim como reitera a primeira lei de Sisebuto datada de 612, sobre os quais tivemos a oportunidade de versar no capítulo primeiro.

Podemos aventar novamente a hipótese de que esta repetição evidencia um não cumprimento das normas.

Nesta cláusula, fica estipulado que é um crime contra os cristãos fazerem com que se submetam aos judeus e aqueles que se atreverem a ter escravos cristãos, perderão a sua posse, ganhando o cativo a liberdade.⁶³⁶

Portanto, a partir de nossas reflexões sobre o material empírico, constatamos que nem mesmo os bispos sabiam como lidar com o hibridismo existencial do converso de origem judaica. Legislam que os conversos não podem voltar à sua antiga fé (cânone XVII), porém, consideram a possibilidade de os conversos terem regressado ao judaísmo (cânone LVIII).

Carlo Ginzburg ao refletir sobre a noção de prova para o historiador, afirma:

Mas, ao avaliar as provas, os historiadores deveriam recordar que todo ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si.⁶³⁷

⁶³⁴ “Que los judíos no tengan esclavos cristianos – Por decreto del gloriosísimo príncipe, estableció este santo concilio que los judíos no pueden tener siervos cristianos, ni comprar esclavos cristianos, ni adquirirlos por donación a nadie, pues sería criminal que los siervos de Cristo sirvan a los ministros del anticristo. Y si en adelante los judíos se atrevieren a tener siervos cristianos o esclavas, librados de su dominio obtendrán del príncipe la libertad.” IV Concílio de Toledo, LXVI. In: VIVES, J. (Ed) *Concípios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p.214

⁶³⁵ “*Ne iudaei mancipium christianum habeat – Ex decreto gloriosissimi principis hoc sanctum elegit concilium, ut Iudeis non liceat christianos servos habere nec christiana mancipia emere, nec cuiusquam consequi largitatem; nefas est enim ut membra Christi serviant Anti-christi ministris. Quod si deinceps servos christianos vel ancillas Iudæi habere praesumerint, sublatis ab eorum dominatu, libertatem a principe consequantur.*” IV Concílio de Toledo, LXVI. In: VIVES, J. (Ed) *Concípios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p.214

⁶³⁶ IV Concílio de Toledo, LXVI. In: VIVES, J. (Ed) *Concípios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p.214

⁶³⁷ GINZBURG, Carlo. Introdução. In: _____. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 43.

As intâncias da realidade visigoda que as fontes nos legaram, revelam um momento de intensa instabilidade religiosa, ao contrário do que se queria afirmar ao agudizarem a coerção. Na verdade, a coerção entrou como método para tentar solucionar o que clérigos, o monarca e seu *officium palatinum* não estavam conseguindo lidar. A realidade agora era outra. Como rechaçar o judeu e o converso, mas ao mesmo tempo ter a necessidade de mantê-los para que fossem testemunhas da vitória cristã? Como manter a (des)conexão?

2.2 Do discurso à práxis antissemita isidoriana no IV Concílio de Toledo: o problema do converso de origem judaica na sociedade visigoda

O cânone de número LXII⁶³⁸ já fora mencionado no início desse trabalho, mas merece ser recordado. Legisla-se sobre a reunião de judeus batizados com judeus infieis, isto é, com aqueles que não aceitaram a conversão ao credo niceno.

Contudo, devemos salientar que os campos semânticos relativos aos judeus são muito obscuros nas atas, pois o judeu infiel pode ser aquele que ainda professa a lei mosaica ou aquele que renegou o batismo.

Porém, no mesmo cânone constatamos a pena de açoite para os judeus que fossem pegos tendo algum tipo de vínculo com os conversos e os conversos seriam entregues aos cristãos.⁶³⁹ Há a possibilidade de o contato de judeus com os cristãos poder infectar esses últimos com sua perfídia, seus vícios, seus pecados.⁶⁴⁰ Haveria uma proposta segregacionista a partir do momento em que o judeu e também o converso (já que este tinha sua identidade fragmentada e manchada pela sua origem) serem acusados de contagiar os cristãos com seus maus costumes, seus ritos caducos e sua prevaricação.

⁶³⁸ “De los judíos bautizados que se reúnen con los judíos infieles – Si muchas veces la compañía de los malos corrompe también a los buenos, con cuánta mayor razón corromperá a aquellos que son inclinados a los vicios. Por tanto, en adelante no habrá nada común entre los judíos convertidos a la fe cristiana y aquellos otros que todavía perseveran en los viejos ritos, para que no sean acaso pervertidos con el trato de ellos. Y por lo tanto, cualquiera de aquellos que han sido bautizados, si en adelante no evitare el trato con los infieles, el tal será entregado a los cristianos, y los infieles publicamente azotados.” IV Concílio de Toledo, LXII. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p.212.

⁶³⁹ “*De iudaeis bapuzatis, qui infidelibus iudaeis se sociant - Saepe malorum consortia, etiam bonos corrumunt; quanto magis eos qui ad vitia proni sunt. Nulla igitur ultra communio sit hebreis ad fidem christianam translatis cum his qui adhuc in veteri ritu consistunt, ne forte eorum participio subvertantur. Quicumque igitur amodo ex his qui baptizati sunt infidelium consortia non vitaverint, et hil christianis donentur, et illi publicis cedibus deputentur.*” IV Concílio de Toledo, LXII. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p.212.

⁶⁴⁰ COMITRE, Diogo. *A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica: um exame dos concílios entre os séculos IV e VII*. op. cit. p. 70.

O filósofo Elie Wiesel ao versar teoricamente sobre o conceito de intolerância, afirma:

Quando a linguagem fracassa, é a violência que a substitui. A violência é a linguagem daquele que não se exprime mais pela palavra. A violência é também a linguagem da intolerância, que gera o ódio. (...) Odiar é negar a humanidade de Outro, é diminuí-lo. (...) Odiar é escolher a facilidade simplista e redutora do desdém como fonte de satisfação.⁶⁴¹

Tendo como base teórica o conceitual de intolerância durante a leitura da documentação, mais especificamente as palavras de Elie Wiesel, é verificado que a pena corporal de açoite reflete o fracasso da linguagem e abre espaço para a violência física. Além da violência moral de terem sido retidos sob o credo cristão mesmo tendo sido criticada a postura de conversões obrigatórias, os “*iudaeis bapuzatis*” ainda sofreriam castigos físicos por se relacionarem socialmente com os judeus originários. Não havia proposta de integração entre os cristãos e os judeus, e a polemização antijudaica da literatura patrística nos alicerça para fazermos tal afirmativa. Assim também como não haveria proposta de integração entre cristãos e conversos de origem judaica, binômio que aparecerá na Inquisição Moderna sob os epítetos de “cristãos-velhos” e “cristãos-novos”.⁶⁴²

O que fica dúbio é essa máxima afirmar que os conversos poderiam ser contaminados pelos judeus. Neste cânone, o converso é apresentado como aquele que *pode ser induzido ao desvio* caso ainda mantenha contato com aqueles que perseveram na sua antiga fé. Aqui ele não é prontamente estigmatizado por sua origem judaica, nem a sinceridade de sua fé é posta em xeque.

Em relação ao cânone XL⁶⁴³, demarca-se também concretamente a violência quando os bispos ali reunidos anseiam por desestruturar núcleos familiares judaicos, pois os filhos de judeus (batizados) têm de ser afastados de seus pais e entregues aos cristãos para que melhor fossem instruídos nos costumes e na fé⁶⁴⁴

⁶⁴¹ WIESEL, Elie. Prefácio. *A INTOLERÂNCIA*: Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. op. cit. p.7-8.

⁶⁴² Sobre a Inquisição Moderna, conferir. NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

⁶⁴³ “Que los hijos de judíos sean separados de sus padres y entregados a cristianos – Para que el error de los padres no contagie en adelante a los hijos e hijas de los judíos, decretamos que sean separados de su compañía, y entregados a los monasterios y a los hombres e mujeres cristianos y temerosos de Dios, a fin de que con su trato aprendan a honrar la fe y, mejor intruidos, progresen tanto en las costumbres como en la fe.” IV Concílio de Toledo, LX. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 212.

⁶⁴⁴ “*Iudeorum filios vel filias ne, parentum ultra involvantur erroribus, ab eorum consortio separari decernimus deputatos aut monasteriis aut christianis viris ac mulieribus deum timentibus, ut sub eorum conversatione, cultum fidei discant atque in melius instituti, tam in moribus quam in fide proficiant.*” IV Concílio de Toledo, LX. In: VIVES, J. (Ed) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 212.

Se seguirmos a linha interpretativa de Comitre, novamente reconhecemos a analogia médica, pois o contato dos filhos de uma possível já segunda geração de conversos com seus pais, poderia representar o perigo de uma imediata infecção pela perfídia de seus progenitores.

Não podemos ficar à mercê da superficialidade da fonte e sua aparente obviedade interpretativa. Para isso, temos de estar sempre atentos às possibilidades semânticas de cada vocábulo. Devemos tentar explorar aquilo que se faz perceber como logicamente representável na documentação e mergulhar no tecido discursivo, sugerindo novas interpretações. Mas é claro que devemos ter o cuidado para não falarmos o que a fonte não nos mostra e extrapolarmos, assim, o discurso histórico fazendo com que este esbarre no ficcional.⁶⁴⁵

Ao penetrarmos a discursividade da fonte, aventamos a possibilidade de o uso do termo “judeus” representar uma metáfora para a própria condição ambígua e marginal do converso. Por isso evidenciamos a incoerência do cânone LXII, pois, ao longo da documentação, constatamos que sua sinceridade à fé de Cristo é constantemente reiterada como duvidosa.

Já o cânone LXIII legisla sobre o matrimônio entre cristãos e judeus. Os judeus que tenham como esposas mulheres cristãs devem ser avisados pelo bispo da cidade que se quiserem permanecer unidos a elas devem se fazer cristãos. Caso tenham recebido o aviso e se recusarem, serão separados, porque não poderia o “*infidelis*” permanecer unido àquela já convertida à religião cristã. Percebemos na documentação que não haveria o desejo de integração entre judeus e cristãos, visto que nesse mesmo cânone os filhos desses matrimônios mistos deveriam seguir a fé cristã e não a “*iudaicam superstitionem*”.⁶⁴⁶

Como já demarcamos em relação à proibição da posse por judeus de escravos cristãos intensamente repetida pelos códigos normativos, o mesmo acontece em relação ao veto dado a casamentos mistos ou a manutenção do concubinato com mulheres cristãs. Tal censura inicia o cânone XIV do III Concílio de Toledo, analisado no primeiro capítulo.⁶⁴⁷

Notemos ainda nessa disposição de número LXIII que a religião judaica é relegada ao campo da *superstição*. E, cabe salientar, que Isidoro em *Etimologiae* equiparara o judaísmo a

⁶⁴⁵ Lembrando aqui o caso de Natalie Zemon Davis, historiadora severamente criticada ao assumir que parte do seu discurso era fruto de sua imaginação, mas uma imaginação atenta às vozes do passado. Cf. DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. São Paulo: Paz e Terra, s/d. p. 21. Sobre as críticas sofridas por esta autora, conferir: GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de <Il ritorno de Martin Guerre, de Natalie Zemon Davis>. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. op. cit. p. 179-202.

⁶⁴⁶ IV Concílio de Toledo, LXIII. In: VIVES, J. (Ed) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 213.

⁶⁴⁷ Cânone analisado no item 1.1 (Problematizando: conversão ou cristianização do reino visigodo?) do capítulo primeiro.

uma categoria herética, intitulado o capítulo quarto de seu oitavo livro com a expressão “*De haeresibus iudaeorum*”.⁶⁴⁸

O cânone LXIV⁶⁴⁹ afirma que não possam testemunhar os judeus conversos que depois hajam prevaricado, pois de acordo com a ótica cristã ratificada no cânone não se poderia ser fiel com os homens aquele que foi infiel com Deus (“*Deo extiterit infidus*”). Mesmo que digam que são cristãos, não deveriam ser admitidos a testemunhar, pois do mesmo modo que são suspeitos na fé de Cristo, serão tidos como não dignos de crédito no testemunho humano. Deveria invalidar-se os testemunhos daqueles que, de acordo com a documentação “*in fide falsi docentur*”, ou seja, aqueles que são falsários na fé.⁶⁵⁰

Nesta etapa de nosso trabalho, em consonância com este cânone, optamos por destacar um trecho de um código civil visigodo, o código de Recesvinto. O artigo X desse compêndio⁶⁵¹ intitula-se – *que os judeus não devem ser testemunhas contra os cristãos*. Entende-se que judeus, batizados ou não, não podem ser testemunhas contra os cristãos. Devemos nos atentar para a expressão – “*que os judeus, batizados ou não*”. Verificamos aí a dualidade de vida do converso, pois mesmo tendo recebido o batismo e sendo na teoria *cristão*, na documentação ele volta a aparecer carregando o estigma da sua origem judaica, origem esta que atormenta a sociedade cristã em decorrência de ser visto como um judaizante em potencial. O código recesvintiano é duas décadas posterior ao IV Concílio de Toledo e optamos por também utilizá-lo para que pudéssemos ter noção da sedimentação das ideias desenvolvidas direta ou indiretamente por Isidoro de Sevilha com impacto no direito civil.

⁶⁴⁸ “Sobre las heresias de los judíos”. *Etimologiae*, VIII, 4. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías. Etimologías*. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. op. cit. p. 680-681.

⁶⁴⁹ “Que no se admita testificar a los judíos cristianos que después han prevaricado – No puede ser fiel para con los hombres aquel que há sido infiel a Dios; por lo tanto, los judíos que en otro tiempo fueron cristianos y ahora han prevaricado contra la fe de Cristo, no deben ser admitidos a testificar aunque digan que son cristianos, porque del mismo modo que son sospechosos en la fe de Cristo, así seán tenidos como no dignos de crédito en el testimonio humano. Debe, pues, invalidar-se el testimonio de aquellos que son falsários en la fe, ni se puede creer a los que rechazan de así la verdadera fe.” IV Concílio de Toledo, LXIV. VIVES, J. (Ed) *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 213.

⁶⁵⁰ “*Non potest erga homines esse Fidelis qui Deo extiterit infidelis: Iudaei ergo, qui dudum christiani effecti sunt et nunc Christi fidem praevaricati sunt, ad testimonium dicendum admitti non debent, quamvis esse se christianos adnuntient, quia sicut in fide Christi suspecti sunt, ita in testimonio humano dubii habentur. Infirmari ergo oportet eorum testimonium qui in fide falsi docentur, nec eis esse credendum qui veritatis a se fidem abiecerunt.*” IV Concílio de Toledo, LXIV. VIVES, J. (Ed) **Concílhos visigóticos e hispano-romanos**. op. cit. p. 213.

⁶⁵¹ SUÁREZ BILBAO, Fernando. *El fuero judiego en la España cristiana*. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV. op. cit. p. 165-166.

O judaizante é aquele visto como destemido que, além de não aceitar o ritual que lhe fora imposto, ainda é mola propulsora de propagação do condenado judaísmo. Ele é a figura que desafia a obediência, desafia a atmosfera de medo.

Os cânones e as leis civis demonstravam excessiva preocupação com a prática da religião judaica às escondidas, as suas regras dietéticas, o shabbat, o rito da circuncisão, entre outros pontos.⁶⁵² No livro segundo do *De fide catholica*, Isidoro analisa cada uma dessas ritualísticas, condenando-as e sempre utilizando passagens bíblicas⁶⁵³ para declarar a ilegalidade.⁶⁵⁴

O último cânone escolhido para ser analisado é o de número LXV⁶⁵⁵ e discorre sobre a questão de que os judeus e seus descendentes (“*iudaei aut his qui ex iudaei*”) não ocupassem cargos públicos, porque assim estariam cometendo injustiça com os cristãos. Os juízes das províncias deveriam, em união com os bispos, impedir a infiltração judaica. Aqueles juízes que permitissem, seriam punidos com excomunhão como sacrílegos e o judeu ou seu descendente que tivesse alcançado o cargo seria publicamente açoitado.⁶⁵⁶

A linguista Marli Quadros Leite, ao discorrer sobre a diferença conceitual entre preconceito e intolerância, afirma que o preconceito é a ideia, a opinião ou o sentimento que pode conduzir o indivíduo à intolerância e que a intolerância se materializa na atitude de não admitir opinião divergente e, por isso, a atitude de reagir com violência ou agressividade a certas situações. A intolerância, de acordo com a autora, é um comportamento, uma reação explícita.⁶⁵⁷

⁶⁵² BENVENISTE, Henriette-Rika. *On the language of conversion: Visigothic Spain revisited*. op. cit. p. 79.

⁶⁵³ Em *Etimologiae*, livro VII, Isidoro afirma consultar a *vulgata* de Jerônimo. *Etimologiae*, VII, 1. In: *Etimologiae*. ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. op. cit. p. 614-615.

⁶⁵⁴ Isidoro, no livro II do *De fide*, discorre sobre o shabbat no capítulo XV, sobre a circuncisão nos capítulos XVI e XXIV, sobre as regras dietéticas judaicas no de número XVIII e sobre os sacrifícios no capítulo XVII.

⁶⁵⁵ “Que los judíos no ocupen cargos publicos – Por mandato del señor y excelentísimo rey Sisenando, estableció este santo concilio lo siguiente: Que los judíos e aquellos que descienan de ellos no aspiren en modo alguno a los cargos públicos, porque con esta ocasión cometen injusticias con los cristianos. Por lo tanto, los jueces de las provincia, en unión de los obispos, impidan sus infiltraciones dolosamente encubiertas, y no toleren que desempeñen cargos públicos. Y si algún juez lo consintiere, se pronuncie contra el la excomunión como sacrilego, y aquel que dolosamente alanzó el cargo será azotado publicamente.” IV Concílio de Toledo, LXV. VIVES, J. (Ed) *Concílios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 213.

⁶⁵⁶ “*Ne iudaeis ossicia publica agant - Precipiente domno atque excellentissimo Sisenando rege id constituit sanctum concilium, ut iudēi aut hi qui ex iudēi [s] sunt officia publica nullatenus appetant, quia sub hac occasione christianis iniuriam faciunt: ideoque iudices provintiarum cum sacerdotibus eorum subreptiones fraudulenter relictas suspendant, et officia publica eos agere non permittant. Si quis autem hoc permiserit, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur, et is qui subpresserit publicis caedibus deputetur.*” IV Concílio de Toledo, LXV. VIVES, J. (Ed) *Concílios visigóticos e hispano-romanos*. op. cit. p. 213.

⁶⁵⁷ LEITE, Marly Quadros. *Intolerância e preconceito na linguagem*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 20-21.

Vemos novamente expressa na lei canônica a materialização de um antissemitismo que condena a açoite os judeus e conversos que não a cumprissem e também mais uma demonstração da intolerância à convivência entre cristãos originários e conversos.

Para investigarmos melhor a psiquê humana que leva o sujeito a tomar medidas de violência simbólica e violência física, novamente recorreremos pai da Psicanálise. Nesse momento, analisaremos a troca de cartas entre ele e Albert Einstein.

O físico, inquieto pela cobiça e pelas agruras acometidas durante Primeira Guerra Mundial, decide escrever a Freud em 30 de julho de 1932 perguntando se há como prevenir uma guerra. Ele se sentiu profundamente incomodado e tentou buscar resposta para suas inquietações. O texto ficou conhecido pelo título *Por que a guerra?*.

Existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça de guerra? [...] Quanto a mim, o objetivo habitual de meu pensamento não me permite uma compreensão interna das obscuras regiões da vontade e do sentimento humano. Assim, na indagação ora proposta, posso fazer pouco mais do que procurar esclarecer a questão em referência e, preparando o terreno das soluções mais óbvias, possibilitar que o senhor me proporcione a elucidação do problema mediante o auxílio do seu profundo conhecimento da vida instintiva do homem. [...] estou convencido de que o senhor será capaz de sugerir métodos educacionais situados mais ou menos fora dos objetivos da política, as quais eliminarão esse obstáculo.⁶⁵⁸

É porque o homem encerra dentro de si um desejo de ódio e destruição. Em tempos normais, essa paixão existe em estado latente, emerge apenas em circunstâncias anormais; é, contudo, relativamente fácil despertá-la e levá-la à potência de psicose coletiva. [...] É possível controlar a evolução da mente do homem, de modo a torná-lo à prova das psicoses do ódio e da destrutividade?⁶⁵⁹

Contudo, em uma longa explicação, Freud disserta que haveria maneiras de controlar o povo, como impondo um governo, um regime de leis, mas mesmo assim não seria tão democrático, pois a imposição de uma lei é um ato de violência.⁶⁶⁰ Todavia, sugere dois critérios que agiriam a favor da união de uma comunidade: a força coercitiva (que seria compulsória) e a criação de vínculos emocionais (noções de pertencimento).⁶⁶¹

Porém, ao tecer sobre os instintos humanos, Freud deve ter desapontado Einstein, pois afirmou:

⁶⁵⁸ EINSTEIN, Albert. Por que a guerra? IN: FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros textos. (1032-1936)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 193.

⁶⁵⁹ Ibidem. p. 195.

⁶⁶⁰ FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros textos. (1032-1936)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 199.

⁶⁶¹ Ibidem. p. 201.

[...] os instintos humanos são de apenas dois tipos: aqueles que tendem a preservar e a unir – que denominamos ‘eróticos’, exatamente no mesmo sentido em que Platão usa a palavra ‘Eros’ em seu *Symposium*, ou ‘sexuais’, com uma deliberada ampliação da concepção popular de ‘sexualidade’ –; e aqueles que tendem a destruir e a matar, os quais agrupamos como instinto agressivo ou destrutivo [...]

Se o senhor quiser acompanhar-me um pouco mais, verá que as ações humanas estão sujeitas a uma outra complicação de natureza diferente. Muito raramente uma ação é obra de um impulso instintual *único* (que deve estar composto de Eros e destrutividade). A fim de tornar possível uma ação. Há que haver, via de regra, uma combinação desses compostos.⁶⁶²

Como consequência de um pouco de especulação, podemos supor que esse instinto [de destruição] está em atividade em toda criatura viva e procura levá-la ao aniquilamento, reduzir a vida à condição original de matéria inanimada. Portanto, merece, com toda seriedade, ser denominado instinto de morte, ao passo que os instintos eróticos representam o esforço de viver. O instinto de morte torna-se instinto destrutivo quando, com auxílio de órgãos especiais, é dirigido para fora, para objetos. O organismo preserva a sua própria vida, por assim dizer, destruindo uma vida alheia.⁶⁶³

Como podemos estudar à luz da psicanálise e das inquietudes de Einstein diante do comportamento agressivo do homem, não necessariamente o instinto de morte, o tanatos, necessariamente leva à morte física, por vezes leva à morte em vida. O que queremos afirmar com esse paradoxo? Que o homem vive assujeitado. Ele possui vida, porém tem seus direitos civis, religiosos negados. Seu direito de pensamento é negado. Em longos períodos da história, o homem é reificado, é coisa, é mercadoria de troca, de venda.

Freud nos alerta que ninguém escapa dos dois instintos, que, posteriormente, virão a ser chamados de pulsão de vida e pulsão de morte, e que nenhuma atitude é tomada dominada somente por uma pulsão, mas por um domínio dela.

No contexto das (des)conexões judaico-cristãs da nossa tese, averiguamos os textos patrísticos, as leis clericais e as civis serem motivadas por esse tanatos, como se para sobreviver, precisassem destruir. E, como abordado anteriormente, destruir, não necessariamente é matar, pode ser exilar, confiscar bens, apartar famílias, proibir acesso a cargos públicos. É deixar o judeu e o converso na condição de pária.

⁶⁶² Ibidem. p. 203.

⁶⁶³ Ibidem. p. 204.

Henriette-Rika Benveniste em seu estudo sobre as conversões obrigatórias no reino hispano-visigodo destaca que o judeu batizado era considerado suspeito, uma vez que sua condição judaica era imutável, não podendo ser apagada pelo sacramento do batismo.⁶⁶⁴

No que concerne ao cânone LXV e à sua política de proibição do acesso a cargos públicos a judeus e conversos, Bat-Sheva Albert afirma que ela se tornou a base ideológica da teoria dos Estatutos de Pureza de Sangue que excluía todos os judeus conversos ou descendentes da máquina pública da Espanha do século XVI.⁶⁶⁵

Todavia, precisamos tecer uma crítica ao trabalho de Bat-Sheva Albert. A autora afirma que o cânone em questão “proíbe todos os judeus e aqueles ‘*aut qui ex iudaei(s) sunt*,’, isto é, cristãos de origem judaica, de ocupar cargos públicos.”⁶⁶⁶

Apontamos o reducionismo da autora ao traduzir *ex iudaei* automaticamente como cristãos de origem judaica. Em uma tradução literal, o termo significa *aqueles que descendem dos judeus*, o que pode nos indicar ser um judeu originário/praticante, um judeu converso ou mesmo indicar os pertencentes às novas gerações de conversos, pois esses indivíduos também são *ex iudaei*, pois possuem uma ancestralidade judaica.

Nesse ponto, sentimos a necessidade de nos debruçarmos sobre textos teóricos sobre o processo de tradução.

J. Guinsburg, na introdução do livro de Scholem Aleikhem *Tévyé, o leiteiro*, afirma “a impossibilidade de qualquer restituição da fonte original em sua suposta inserção em outro meio idiomático cultural. [...] entre ambos corre solta a pena da materialização que a personalidade, o modo de expressão, a disposição sintático-vocabular, em suma, o estilo singularizado que o mediador-autor lhe dá.”⁶⁶⁷

Desse modo, o tradutor, ao escolher uma palavra para representar uma outra do idioma com o qual está trabalhando, ele opta por uma interpretação, interpretação esta que ele entende como mais coerente. O que devemos salientar no processo de tradução é que nenhuma palavra pode ter o seu sentido fechado, visto a impossibilidade descrita por

⁶⁶⁴ BENVENISTE, Henriette-Rika. *On the language of conversion: Visigothic Spain revisited*. op. cit. p. 78.

⁶⁶⁵ “This was to become the ideological basis for the theory of ‘limpieza de sangre’ (“purity of blood”) which excluded all Jewish converts or descendants of conversos from Office in sixteenth-century Spain.” ALBERT, Bat-Sheva. *Isidore of Seville...* op. cit. p. 215.

⁶⁶⁶ (livre tradução) “Canon 65 forbids all Jews and those ‘*aut qui ex iudaei(s) sunt*,’ meaning Christians of Jewish origin, to hold public office.” *Ibidem*. 215.

⁶⁶⁷ GUINSBURG, J. Introdução. In: ALEIKHEIM, Scholem. *Tévyé, o leiteiro*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 23.

Guinsburg de fazer com que ela saia do seu lugar de origem e mantenha o mesmo sentido quando inserida em outro contexto linguístico-cultural.

Contudo, ao escolhermos uma palavra em detrimento de outra, essa escolha não fecha o leque para outras interpretações. Por mais que levemos em consideração seu lócus de atuação, seu contexto linguístico, histórico e cultural na hora dessa escolha. Por vezes, pode haver o descuido de incutirmos nela um valor que somente é atribuído séculos depois. Face a essa dificuldade, a tradução também precisa de inúmeras revisões e adaptações quando algo parece soar errado para o período estudado.

Por exemplo, um erro comum é encontrado com a preposição latina *ex = proveniente de*. Hoje, como prefixo, ela assimilou o sentido de “aquele que deixou de ser”, então, há casos de a expressão *ex iudaei* ser traduzida como *ex judeu* (aquele que não é mais judeu), quando o mais prudente é traduzir como “aquele que provém ou descende dos judeus”.

Em nossa documentação, a palavra *iudaei* não se refere somente aos judeus que ainda praticam seus ritos mosaicos. Por extensão de sentido e sentido também pejorativo, no caso, o termo demarca esse indivíduo judeu que se converteu ao cristianismo, mas é tido como *outsider*.

Já dizia Paul Ricoeur, que “na tradução também se procede a uma certa salvação e a um certo consentimento de perda.”⁶⁶⁸ O autor resume o que estamos falando: quando optamos por uma palavra, nós sabemos a carga de sentido que podemos estar perdendo e até empobrecendo o texto, mas sabemos que temos que fazer essa escolha. Talvez a “salvação” seja deixar o campo semântico aberto a partir do estudo do meio social e qual utilização social teria um determinado texto e vocábulo.

Como também afirmara Ricoeur, ao traduzirmos, parece que estamos sendo fiéis ao autor e ao mesmo tempo o traindo.⁶⁶⁹

Um estudo acurado do latim nos levaria a diminuir a nossa resistência em aceitar certas falhas de intraduzibilidade que acabam ocorrendo em qualquer texto de qualquer língua. A tradução pode se tornar um drama ou uma aposta.⁶⁷⁰

No caso específico da Bat-Sheva Albert, nós apostamos e ampliamos o sentido que ela conferiu à expressão. Pareceu-nos abarcar melhor a compreensão das tensões existentes no período.

⁶⁶⁸ RICOEUR, Paul. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 22.

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

⁶⁷⁰ *Ibidem*. p. 24.

Sobre a política ibérica de pureza de sangue, a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro afirmou que esse foi um culto racista que utilizava a metáfora do sangue para dividir a sociedade entre aqueles que o possuíam puro e aqueles que o tinham infecto. Ressalta ainda o poder que a metáfora possui de atuar no nível real e no simbólico.⁶⁷¹

Deste modo, como denominaria Carlo Ginzburg, Bat-Sheva Albert investiga a unidade morfológica do objeto⁶⁷², visto que no século VII godo já existia, mesmo que não dita de modo literal como na época moderna, uma diferenciação pautada em questões biológicas.

Retornando aos estudos do medievalista Yosef Hayim Yerushalmi, este ratifica que, durante a vigência dos Estatutos de Pureza de Sangue, houve a irrupção de um profundo sentimento anticonverso. Assevera ter sido esta política uma categoria hesitante a princípio, mas bem sucedida para barrar os conversos dos cargos públicos, privilégios e honras, já que as antigas leis que foram promulgadas contra os judeus não eram mais aplicáveis a este grupo.⁶⁷³

Afirma Yerushalmi que a criação dessas novas barreiras não poderiam mais ser baseadas na diferença religiosa entre os dois grupos (conversos e cristãos), visto que essa diferença não mais existia⁶⁷⁴ (teoricamente), pois com a conversão passavam a ser também cristãos, mesmo que marginalizados categorizados pelo epíteto de cristãos-novos, dentre muitos outros.⁶⁷⁵ Agora, a justificativa para a discriminação do converso e seus descendentes, já que não podia ser mais pautada na diferença religiosa, era necessariamente genética: “Não a religião, mas o sangue se tornou o fator determinante. [...] a pureza de sangue veio encobrir a pureza de fé.”⁶⁷⁶ O século XV, após 1449, assistiu um gradual, mas definitivo espalhar desses estatutos adotados por várias instituições.

Yerushalmi ressalta que com esses estatutos, a “limpieza de sangre” passou logo a ser a premissa para se conseguir um cargo na vida pública espanhola, o candidato deveria

⁶⁷¹ Cf. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. O Sangue como Metáfora: do Anti-Semitismo Tradicional ao Anti-Semitismo Moderno. In: GOREINSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Orgs). *Ensaio sobre Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002. p. 341-373.

⁶⁷² Cf. GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

⁶⁷³ YERUSHALMI, I. H. *Assimilation and racial anti-semitism*. op. cit. p. 11-12.

⁶⁷⁴ Ibidem. p.12.

⁶⁷⁵ Sobre os epítetos aplicados aos conversos no século XV, acusando a ambiguidade de sua situação, Yerushalmi nos cita: “ (...) converso, confeso, marrano, tornadizo [turncoat], cristiano nuevo [New Christian] [...]” Ibidem. p. 11.

⁶⁷⁶ (livre tradução) “Not religion but blood was to be the determining factor. [...] Purity of blood came to overshadow purity of faith.” Ibidem. p. 12.

apresentar as “*pruebas de limpieza*”, meticulosamente com a sua genealogia documentada comprovando que não possuísse nenhum traço de sangue judeu.⁶⁷⁷

Esse autor, ao contrário de muitos historiadores, sustenta ter sido o antissemitismo ibérico do século XV até o XVIII pautado na pureza do sangue, um antissemitismo racial, no qual as justificativas não eram mais religiosas, visto que as diferenças teológicas teoricamente haviam sido minadas a partir da conversão do indivíduo judeu. Este indivíduo não viria a pertencer de veras à sociedade cristã e a ela representava uma constante ameaça, gerando perene preocupação e havendo a necessidade constante de se construir mecanismos que legitimassem essa diferença com justificativas pautadas agora não mais em argumentações sobre divergências teológicas, mas sim biológica, representado pelos Estatutos de Limpeza de Sangue. E afirma Yerushalmi que essa preocupação com o sangue e com a linhagem tornou-se uma fixação na sociedade⁶⁷⁸. Saía-se do plano abstrato das divergências teológicas e penetra-se no plano da diferenciação biológica, física: “Os estatutos de pureza de sangue e a mentalidade que eles representam perpetuaram a distinção entre cristãos “novos” e “velhos” por séculos.”⁶⁷⁹

Para Yerushalmi, o fato da ancestralidade judaica, ainda que remota, ser considerada por muitos como impossível de se apagar, perpétua e inalterável, já seria suficiente para indicar a mentalidade racista do fenômeno.⁶⁸⁰

Voltando ao trabalho de Bat-Sheva Albert, a autora afirma, ao estudar a influência do discurso antijudaico⁶⁸¹ isidoriano em temporalidades históricas posteriores, mais especificamente no direito canônico, que os cânones LX e LXV demonstram a originalidade e corporificam um importante aspecto do programa de Isidoro de Sevilha que teria como objetivo a progressiva eliminação do judaísmo de dentro das fronteiras visigodas.⁶⁸²

Debruçando-nos nos estudos de Anita Novinsky em seu livro *Cristãos-novos na Bahia: A Inquisição no Brasil* no qual desenvolve o conceito de *homem dividido*⁶⁸³, podemos

⁶⁷⁷ Ibidem. p. 13.

⁶⁷⁸ Ibidem. p. 14.

⁶⁷⁹ (livre tradução) “The statutes of purity of blood, and the mentality they represent, perpetuated the distinction between “New” and “Old” Christians for centuries.”.Ibidem.

⁶⁸⁰ YERUSHALMI, I. H. *Assimilation and racial anti-semitism*, op. cit. p.15.

⁶⁸¹ Bat-Sheva Albert em momento algum de seu artigo utiliza o termo *antissemitismo* ou algum correlato.

⁶⁸² ALBERT, Bat-Sheva. *Isidore of Seville...* op. cit. p. 215.

⁶⁸³ “Ante a situação exposta, o cristão-novo encontra-se num mundo ao qual não pertence. Não aceita o catolicismo, não se integra ao Judaísmo do qual está afastado há quase dez gerações. É considerado judeu pelos cristãos e cristão pelos judeus. [...] Põe em dúvida os valores da sociedade, os dogmas da religião católica e a

conjugar essa reflexão à realidade visigoda apresentada na documentação, pois os conversos de origem judaica deixavam de fazer parte de seu mundo, mas também não eram considerados na documentação estudada como *crístãos*, implicando no fato de que também não fariam parte da sociedade cristã visigoda.

Devido à questão de a barreira religiosa não mais existir, teoricamente, para os conversos de origem judaica, enfatizamos que a *origem* deste sujeito seria o elemento que o diferenciava dos cristãos originários. Essa sua linhagem os igualaria ao considerados documentalmente como *pérfidos judeus*.

Essa questão biologizante que traz à baila a diferenciação e a demarcação da exclusão social é apenas um dos pontos sobre os quais se assenta o antissemitismo e não o único, como comumente se considera, recordando as palavras de Umberto Eco sobre o antissemitismo “pretensamente científico” do século XIX.

Vemos na realidade visigoda de século VII já nítidos traços de um rechaço pautado em questões hereditárias que a conversão não conseguiria fazer desaparecer. O discurso da violência ganha contornos mais áridos utilizando-se em sua discursividade de analogias biológicas para delimitar aqueles que deveriam ser colocados à margem.

Cremos não ser anacrônica a nossa reflexão, pois mesmo que não apareça na documentação peninsular de século VII algum vocábulo que expresse de modo cabal essa mancha que o converso carrega, os não ditos das fontes evidenciam a postura segregacionista. Não à toa a historiadora Bat-Sheva Albert relaciona as cláusulas de Toledo IV com a política dos Estatutos de Pureza de Sangue Moderna.

Vemos ser o século VII ibérico calcado em uma política antissemita introduzindo visões de mundo e padrões de comportamentos regulados tanto pela legislação civil quanto conciliar, repudiando os judeus e os conversos. Não há espaço, e nem se almeja, para a integração.

Como a leitura promove mudanças no receptor, não podemos deixar de salientar que por mais que Isidoro de Sevilha servisse aos ideais de uma literatura patrística, ele introduzia em suas obras características ou questões particulares suas em relação à questão judaica. Há reapropriações de textos patrísticos e não cópias fiéis, caso contrário, não poderíamos asseverar que a postura isidoriana nem a brauliana frente à

moral que esta impõe. Internamente é um *homem dividido*, rompido [...]” In: .NOVINSKY, Anita. *Crístãos-novos na Bahia: A Inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva: 1992. p. 162.

comunidade judaica pertence ao âmbito do antijudaísmo e sim ao campo semântico do antissemitismo.

Considerações finais

Ao nos encaminharmos para o fim desse trabalho, temos de recordar os ensinamentos do historiador Antoine Prost sobre a impossibilidade de uma leitura definitiva das fontes, pois o profissional de nossa área nunca conseguirá exaurir completamente a sua documentação, podendo sempre trazer à cena novas questões, reformular os seus métodos, escolher outro aparato teórico.⁶⁸⁴

A escrita da história nunca será encerrada e, para o autor, a evolução do discurso histórico ocorre quando uma hipótese é refutada e outras são criadas, havendo sempre essa renovação.⁶⁸⁵

A proposta revisonista trazida por essa tese está em consonância com este aspecto. Refutamos a hipótese de um antijudaísmo tanto isidoriano quanto brauliano e aventamos a possibilidade de uma atitude antisemita.

Ao afirmar que os judeus cometeram um crime contra Cristo, o bispo Isidoro de Sevilha assevera que, devido a essa atitude, os judeus foram excluídos e separados.⁶⁸⁶ E, através dos nossos esforços reflexivos, podemos levantar a proposição de que há uma intencionalidade isidoriana de não só excluir o judeu e o converso de origem judaica da sociedade cristã através das estigmatizações, mas haveria um projeto maior, o de eliminação dessa religião de dentro do reino gótico. É, visando a alcançar esse objetivo, que sua postura chega a esbarrar em um antissemitismo prático vivenciado cotidianamente pela comunidade judaica.

Contudo, os cristãos, ao buscarem o seu desligamento através da negação do componente social judaico, reiterou a sua natureza histórica comum com ele. Porém, ávidos por defenderem uma nova fé, uma nova religião institucionalizada, essa negação virou ódio que fora levado até as últimas consequências.

Intenta-se o batismo obrigatório. Não conseguem êxito, pelo contrário, pioram a situação, pois criam um ser híbrido, um homem dividido, um potencial judaizante.

⁶⁸⁴ PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 77.

⁶⁸⁵ Ibidem. p. 80

⁶⁸⁶ ISIDORO DE SEVILHA. *De fide* II, VIII, 1.

Através de punições severas, através do desenvolvimento de uma atmosfera de medo, almejavam controlar e, em última instância, extirpar a religião judaica do reino. Contudo nem todos obedeceram. Lembremo-nos que nem mesmos todos os cristãos obedeciam, uma vez que alguns trocavam seus filhos com os dos judeus para que estes não fossem batizados.

Alargam o campo semântico do vocábulo “converso”, pois este carregaria a mácula de sua origem, origem esta que não poderia ser apagada nem com a conversão ao credo niceísta.

Era uma situação nova para os Pais da Igreja e para os monarcas. Acreditavam que tinham que agir com austeridade, porque o produto que eles criaram lhes oferecia medo, instabilidade. Eles também viviam sob essa atmosfera do incerto, do vazio. E como a preencheram? Com o antissemitismo.

Como fora demonstrado ao longo desta tese, traços biológicos são apenas um braço do antissemitismo, enquanto o seu foco é desumanizar o sujeito, destruí-lo em sua essência, desespirtualizá-lo. É exterminar suas famílias cortando suas raízes, apartando filhos de pais, é proibindo casamentos mistos, é proibir judeu e seus descendentes de ocuparem cargos públicos.

O judeu era a metáfora da doença e a cura estaria no cristianismo, entretanto, as (des)conexões judaico-cristãs estão para além. As posturas antissemitas buscavam romper as conexões existentes entre ambas. O antissemitismo buscava, em última instância, desconectar as duas crenças de vez, mesmo que isso significasse a destruição do outro, colocá-lo na condição de marginal, de pária e, séculos depois, condená-lo à morte para que, ao queimar a sua carne, sua alma pudesse ser salva.

O bispo Isidoro de Sevilha, considerado o tutor da Espanha Visigoda e seu discípulo, Bráulio de Saragoça, que se tornou a “cabeça moral da Igreja” após a morte de seu mestre, demonstram, na ferocidade de seus discursos, que não haveria proposta de interação entre os dois grupos. O Judaísmo precisaria ser extirpado para que o Cristianismo sobrevivesse e se autoafirmasse como religião hegemônica e detentora das diretrizes da fé.

O *placitum iudaeorum*, de certa forma, repete e reforça a medida sisebutiana. Novamente vemos as conversões em massa. Judeus oprimidos, assujeitados, perdendo a sua noção de pertencimento, noção esta de pertencimento premissa básica para construção de sua identidade e personalidade.

Contudo, o ser humano é dotado de um incrível poder de reinvenção. A prática da religião judaica às escondidas, o desenvolvimento da “cultura do segredo”, como afirmaria Anita Novinsky, antecipou o marranismo ibérico moderno.

Os laços criados entre os marginalizados pela nossa documentação, ressalta o poder de recriação do ser humano diante de interditos que buscam sua negação existencial e reafirmam a solidariedade inerente aos grupos que sofrem algum tipo de estigmatização por serem acusados como “desviantes”.

A criação da figura do judeu imaginário, aquele que fedia, que era o Anticristo, orbitava no sentido de apagá-lo enquanto ser humano.

Igreja e monarquia não tinham o controle que achavam ter, para comprovar tal afirmação, só verificarmos a repetição de sucessivas leis que versavam sobre os mesmos critérios. Claro que em alguns lugares a fiscalização deveria ser defeituosa, de difícil acesso, mas a ideologia de poder deles para romper a raiz embrionária com o judaísmo necessariamente faz com que necessitem do judaísmo para que eles se afirmem como os únicos detentores da verdade. (Lembrando que um concílio só era realizado com o aval do monarca)

Contra essa verdade absoluta que a Igreja achava deter e que outorgava a ela plenos poderes de rechaçar qualquer componente que discordasse de suas ideias é que lutaram os nossos sujeitos históricos. Resistiram mantendo seus rituais judaicos às escondidas, lutaram ao se ajudarem mutuamente. Tiveram de aprender a viver em um ambiente em que não eram bem-vistos e nos legaram toda uma sorte de exemplos que nos inspiram a lutar pela vida.

Se o texto da tese acabou por ser repetitivo é porque também o é o discurso enunciado pela nossa documentação e a todo instante fizemos questão de frisá-lo.

O historiador Diaz y Diaz afirma que o discurso isidoriano foi influência para uma sorte de indivíduos, sejam clérigos, leigos, monarcas, ressaltando que o rei Recesvinto (653 - 672) recorreu amplamente à doutrina isidoriana como pressuposto básico para a reforma da legislação do Reino Visigodo, como expomos nesse trabalho ao utilizarmos uma lei deste compêndio.⁶⁸⁷

A postura de Isidoro de Sevilha e as medidas antisemitas de seu tempo tornaram-se, se não o ponto de partida para analisar acontecimentos posteriores, ao menos são tomadas

⁶⁸⁷ DIAZ Y DIAZ, Manuel C.. Isidoro en la Edad Media Hispana. In: *ISIDORIANA*: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla. op. cit. p. 345- 387.

como referências⁶⁸⁸ para pesquisas, sobretudo relativas às relações judaico-cristãs, verificando-se assim, o reverberar de sua argumentação, ideias, teorias e instrumentos difundidos sob uma tradição patrística construída no Ocidente Medieval.

⁶⁸⁸ BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. op. cit. p. 373.

BIBLIOGRAFIA

1. Documentação

1.1 Fonte primária impressa

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução da *Vulgata* de Jerônimo, 347-419 d.C. São Paulo: Paulus, 2002.

BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ. (Ed.) *Suplementos al Concílio Nacional Toledano IV*. Madrid: 1881. p. 43-49.

_____. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. *El Olivo*. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

_____. Placitum iudaeorum. In: BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. p. 429-432.

_____. Epistola XXI. Ejusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta ad Honorium I. “Patrologia Latina”. *Opera Omnia S. Isidori*, vol. 83, § V.

CÂNONE X, III CONCÍLIO DE SEVILHA. In: 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.

_____. In: GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivência y la controversia*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 2006. p. 227-236.

Edicto de Milán (313). In: BLANCO, Gallego. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973. p. 64-67.

ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fé católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernandez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.

_____. *De differentiis*. Paris: Les Belles Lettres, 2012. Tomo I.

_____. *Los ofícios eclesiásticos*. Trad. Josep Urdeix. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica Rivadeneyra, 2011.

_____. *Etimologías*. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 2009.

_____. *Los tres libros de las Sentencias*. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid. BAC, 2009.

_____. *Historia de los godos, vándalos y suevos*. Estudio, edición crítica y traducción Cristóbal Alonso Rodríguez. Leon: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1975.

SUÁREZ BILBAO, Fernando. *El fuero judiego en la España Cristiana*. Las fuentes jurídicas. Siglos: V-XV. Madrid: Dykinson, 2000.

VIVES, J. (Ed.) *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona/Madrid: C.S.I.C. – Instituto Enrique Florez, 1963.

ZEUMER, Karlolus. *Leges visigothorum antiquiores (1894)*. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1894. (*Liber Duodecimus* p. 296-313)

1.2 Fonte primária digital

BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Epistolae*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0646-0646,_Braulio_CaesarAugustiani_Episcopus,_Epistolae,_MLT.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2015.

_____. Epístola XXI em nome do mesmo Bráulio do Concílio VI de Toledo Escrita a Honório I. Tradução do Mestre latinista, Prof. Marcelo Soares (UFRJ).

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. v.1.

_____. *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra judaeos ad Florentinam sororem suam*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560-0636,_Isidorus_Hispaliensis,_De_Fide_Catholica_Ex_Veteri_Et_Novo_Testamento_Contra_Judeos,_MLT.pdf>. 2 v. Acesso em: 15 ago 2013.

_____. *De Santo Isidoro, bispo de Sevilha, Sobre a fé católica do Velho e do Novo Testamento contra os judeus para sua irmã Florentina*. Epístola Dedicatória. Tradução do Mestre Latinista, Prof. Marcelo Soares (UFRJ).

_____. *Quaestiones in Vetus Testamentum*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560-0636,_Isidorus_Hispaliensis,_De_Veteri_Et_Novo_Testamento_Quaestiones,_MLT.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2014.

2. Dicionários

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 3ª edição. Rio de Janeiro: s/e, 1962.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

PAGER, James Carleton. *Adversus iudaeos literature*. In: KESSLER, Edward; WENBORN, Neil. *A dictionary of jewish-christian relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 6-8.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino-português**. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1937.

3. Gramáticas latinas

CART, A; GRIMAL, P.; LAMAISSON, NOIVILLE, R. *Gramática latina*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

FREIRE, Antonio. *Gramática latina*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1956.

JONES, Peter J.; SIDWELL, Keith C. *Aprendendo latim: Textos, gramática, vocabulário, exercícios*. Tradução e supervisão técnica Isabela Tandim Cardoso e Paulo Sergio de Vasconcelos. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

4. Referenciais teóricos

ARÓSTEGUI, Júlio. *A pesquisa histórica: Teoria e método*. Bauru: Edusc, 2006.

BATISTA, Antonio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade e escrita: Uma revisão. In: *Cadernos de pesquisa*. v. 36. n. 128. p. 403-432. maio/ago. 2006.

BECKER, Howard S. *Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BAUER, Yehuda. Antisemitismo as a european and world problem. In: *PATTERNS of prejudice*. Vol.27, n°.1, julho 1993.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *O mundo como teatro: Estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992.

- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Dez mitos sobre os judeus*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.
- _____. A tolerância como virtude. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 69, p. 6-13, março/maio 2006.
- _____. O sangue como metáfora: Do antissemitismo tradicional ao antissemitismo moderno. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; GORENSTEIN, Lina (Orgs.). *Ensaio sobre a tolerância: Inquisição, marranismo e antissemitismo* (Homenagem a Anita Novinsky). São Paulo: Humanitas/FFLCH/ USP: 2002. p. 341-373.
- _____. 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.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. Bauru: EDUSC, 2005.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: Entre ciência e ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- _____. *A cultura no plural*. Campinas: Papyrus, 2008.
- _____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 2002.
- _____. *À beira da falésia: A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ECO, Umberto. Definições Léxicas. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 15-19.

- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil*. Disponível em: < <http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/letras/article/viewFile/11896/7318>>. Acesso em: 03 jul. 2013. p. 39-46.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122.
- _____. O estranho. In: *História de uma neurose infantil e outros trabalhos*. Vol. XVII. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 237-269.
- _____. Por que a guerra?. In: *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos* (1932-1936). Vol. XXII. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 193-208.
- GINZBURG, Carlo. *O fio de os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e história*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *História noturna: Decifrando o sabá*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- _____. *Relações de força: História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Olhos de madeira: Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.
- _____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOODY, Jack. *La domesticación del pensamiento selvaje*. Trad. Marco Virgilio García Quintela. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- HALL, Stuart. El trabajo de la representación. Disponível em: < http://metamentaldoc.com/14_El_trabajo_de_la_representacion_Stuart_Hall.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2015. p. 1-55.
- ISER, Wolfgang. *O ato da leitura. Uma teoria do efeito estético*. Vol 1. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- KARNAL, Leandro. MONJA COEN. *O inferno somos nós: do ódio à cultura de paz*. Campinas/SP: Papirus 7 Mares, 2018.

- LE GOFF, Jacques. As raízes medievais da intolerância. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 38-41.
- LEITE, Marli Quadros. *Preconceito e intolerância na linguagem*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- MARROU, Henri. *Do conhecimento histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.
- MEREU, Ítalo. A Intolerância institucional: Origem e instauração de um sistema sempre dissimulado. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 42-45.
- MORIN, Edgar. *Meus demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- ONG, Walter. *Oralidade y escritura: Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- ORLANDI, Eni. Nota ao leitor. In: PÊCHEUX, Michel. *O discurso: Estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes Editores, 2008. p. 7-9.
- PARKES, Malcom. Ler, escrever, interpretar o texto: Práticas monásticas na Idade Média. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. Vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- PÊCHEUX, Michel. *O discurso: Estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes Editores, 2008.
- PERLMAN, Janice E. *O mito da marginalidade – Favelas e política no Rio de Janeiro*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- RICOEUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In: *A INTOLERÂNCIA*. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 20-23.
- SARTRE, Jean-Paul. *A questão judaica*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- _____. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.
- SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques, REVEL, Jacques. (Orgs). *A história nova*. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “História dos Marginais”. *Revista de História* (UFES), v. 22, p. 13-29, 2009.

SILVA, Tomas Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p. 73-102.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.

_____. *A letra e a voz – A “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

5. Historiografia

ALBERT, Bat-Sheva. Isidore of Seville: His Attitude towards Judaism and his impact on Early Medieval Canon Law. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia: Annenberg Research Institute, v. 80. N.3-4, p. 207-220, Jan-April, 1990. p. 207-220.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo: Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

AMARAL, Roberto. *Isidoro de Sevilha: Natureza e valoração de sua cultura pela Hispania tardo-antiga*. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/512/433>>. Acesso em: 10 jun. 2013.

BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca Antijudaica de los Escritores Eclesiásticos Hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. v. 2.

BENVENISTE, Henriette-Rika. *On the language of conversion: Visigothic Spain revisited*. Disponível em: <<http://www.nnet.gr/historein/historeinfiles/histvolumes/hist06/historein6-benveniste.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2013.

CASTÁN LACOMA, Laureano. San Isidoro, apologista antijudaico. In: *ISIDORIANA: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla*. Leon: Centro de Estudios ‘San Isidoro’, 1961. p. 445-456.

CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNÁNDEZ, Francisco. Introducción. In: *ISIDORO DE SEVILHA. Sobre la fe católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernández. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012. p. 13-45.

CASTELLANOS, Santiago. Obispos y santos. La construcción de la historia cósmica en Hispania Visigoda. In: AURELL, Martín; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2004. p. 15-36.

- CASTRO, Americo. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964.
- CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNÁNDEZ, Francisco. Introducción. In: ISIDORO DE SEVILHA. *Sobre la fe católica contra los judíos*. Trad. Eva Castro Caridad e Francisco Peña Fernández. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.
- CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. Vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- COLLINS, Roger. *España en la Alta Edad Media [400-1000]*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1986.
- _____. *La España visigoda, 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005. (Historia de España, IV)
- COMITRE, Diogo. *A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica: um exame dos concílios entre os séculos IV e VII*. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-30012014-100621/>>. Acesso em: 22 fev. 2015.
- CROSSAN, John Dominique. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- DIAZ Y DIAZ, Manuel Cecile. Introducción general. In: *Etimologías*. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 2009. p. 1-257.
- _____. Isidoro en la Edad Media Hispana. In: *ISIDORIANA: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla*. Leon: Centro de Estudios 'San Isidoro', 1961. p. 345-387.
- DOMINGUEZ DEL VAL, Ursino. La utilización de los padres por San Isidoro. In: *ISIDORIANA: Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla*. Leon: Centro de Estudios 'San Isidoro', 1961. p. 211-221.
- DREWS, Wolfram. *The unknown neighbour: The jew in the thought of Isidore of Seville*. Lieden-Boston: Brill, 2006.
- _____. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*. Oxford: Blackwell Publishing, v. 2, n. 3, 2002. p. 189-207.
- FALBEL, Nachman. *A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média*. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/62075/64908>>. Acesso em: 21 ago. 2014.
- _____. *Estudos do povo judeu na Idade Média*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1980.

- FELDMAN, Sérgio Alberto. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo*: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica. Disponível em: < <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Sergioalbertofeldman.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2013.
- FERNANDES, Fátima Regina; FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Península Ibérica*. Curitiba, PR: Juruá, 2001.
- FLUSSER, David. *Jesus*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2002. (três volumes)
- FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.
- _____. Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea. In: CANDAU, José Maria; GASGÓ, Fernando; VERGER, Antonio Ramírez de. (Eds). *La conversion de Roma: Cristianismo y paganismo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990.
- FRIGHETTO, Renan. Um exemplo de exclusão política no Reino Hispano- Visigodo de Toledo: os judeus nos reinados de Recaredo e Sisebuto (589-621). Disponível em: < <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2502/1998>>. Acesso em: 12 fev. 2015. p. 148-156.
- GARCIA MORENO, Luis. *España en la Edad Antigua: Hispania romana y visigoda*. Madrid: Ediciones Anaya, 1988.
- _____. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, s/d.
- _____. *Los judíos de la España Antigua: Del primer encuentro al primer repudio*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 2005.
- GARCIA IGLESIAS, Luis. Las motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII. In: *Actas del colóquio – Estructuras sociales durante la Antigüedad*. Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Oviedo, 1977. p. 257-268.
- _____. *Los judíos en la España Antigua*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: Entra da convivencia y la controversia*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 2006.
- _____. *Las conversiones forzosas de los judíos en el Reino Visigodo*. Roma: CSIC/Escuela Española de Historia y Arqueología, 2000. (serie Historica, 2)
- _____. *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Prólogo de Gonzalo Puente Ojea. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

- LIMOR, Ora. Polemical varieties: religious disputations in the 13th century Spain. Disponível em: < http://www.openu.ac.il/Personal_sites/download/Ora-Limor/limor-POLEMICAL-VARIETIES.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2015. p. 56-79.
- _____; STROUMSA, Guy G. (Orgs). Introduction. In: _____. *Contra iudaeos: Ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tübingen: Mohr, 1996. p. VII-VIII.
- LANGMUIR, Gavin. *History, religion and antisemitism*. Los Angeles: University of California Press, 1990.
- _____. *Toward a definition of antisemitism*. Los Angeles: University of California Press, 1990.
- MICHELETTE, Pamela Torres. *A concepção de realeza católica visigoda e as ideias políticas de Isidoro de Sevilha*. Disponível em: < http://base.repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/93394/michelette_pt_me_assis.pdf?sequence=1> . Acesso em: 05 jan. 2015. (Dissertação de mestrado)
- MITRE FERNANDEZ, Emilio. _____. *La España medieval*. Madrid: Istmo, 2008.
- _____. *Ortodoxia y herejía entre la antigüedad y el medievo*. Madrid: Cátedra, 2003.
- NOVINSKY, Anita. Um novo conceito de marranismo. In: I Colóquio Internacional: O patrimônio judaico-português. Lisboa: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos / Calouste Gulbekian, 1996.
- _____. *Cristãos-novos na Bahia: A Inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- _____. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ORLANDIS, José. *Historia de España: La España visigótica*. Madrid: Gredos, 1977.
- _____. *La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)*. Disponível em: < <http://www.redalyc.org/pdf/355/35509006.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2014. p. 53-69
- _____. *Historia de España: La España Visigótica*. Madrid: Gredos, 1977.
- SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: *WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*. v. 4 n. 1 (jan-jun). 2012. p. 10-19.
- _____. Práticas discursivas e campos semânticos das narrativas *Adversus Iudaeos*. Séculos IV a VII. In: *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 16-1: 128-146, 2010.
- _____. *Inimigos da fé: Judeus, Conversos e Judaizantes na Península Ibérica. Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

- SILVEIRA, Verônica da Costa. *História e historiografia na antiguidade tardia à luz de Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha*. São Paulo, 2010. Texto integral disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-21072010-104006/pt-br.php>>. Acesso em: 1 ago 2014.
- SIMON, Marcel. *Verus Israel: A study of the relations between christians and jews in the Roman Empire AD 135-425*. Oxford: Littman, 2009.
- STROUMSA, Guy G. From anti-judaism to antisemitism in Early Christianity? In: LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Orgs). *Contra iudaeos: Ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tübingen: Mohr, 1996. p. 1-26.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Assimilation and racial anti-Semitism: The Iberian and the German models*. New York: The Leo Baeck Institute Inc., 1982. The Leo Baeck Memorial Lecture, v. 26.
- ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção Debates, 317)