

A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII

SERGIO ALBERTO FELDMAN

Mestre em História Social (Medieval) pela Universidade de São Paulo, doutor em História (Antiguidade Tardia) pela Universidade Federal do Paraná, Professor de Universidade Federal do Espírito Santo.

RESUMO O relacionamento cristão-judaico no Medievo apresenta fases distintas: uma mais tolerante de influência agostiniana e outra tensa, na qual ocorre um cerco aos judeus. Este artigo analisa essa alteração a partir do pontificado de Inocêncio III, que acentua o isolamento do “outro”, tanto os judeus quanto os demais discriminados, e que dá início à purificação social com a definição dos mendicantes como defensores da Cristandade.

PALAVRAS-CHAVE Judeus; Papado; Discriminação; Inocêncio III; Mendicantes; Marginalizados.

ABSTRACT The Christian-Jewish relations in the Middle Ages presents distinct phases: a more tolerant under Augustinian influence and another in which there is a tense siege to the Jews. This article examines the change from the pontificate of Innocent III, which accentuates the isolation of the “other”, both Jews, and the other outsiders, and the beginning of the purification of the society by the mendicants as defenders of Christendom.

KEYWORDS Jews; Papacy; Discrimination; Innocent III; Mendicant; Marginalized.

Considerações iniciais

O relacionamento do alto clero e do Papado com os judeus é apenas um elo da cadeia de relações entre a Cristandade ocidental e os judeus. O nosso intuito é refletir sobre as relações do Papado e do alto clero com os judeus no período do auge da hierocracia católica no Ocidente, a saber, do final do século XII até o início do sec. XIII, um pouco menos de um século. O recorte temporal é definido sob a suposição de que esse período demarca uma mudança nas relações e na concepção da presença judaica nos territórios sobre os quais o Papado exercia sua influência e tentava impor um absolutismo hierocrático no século XIII.

Há outros níveis de relacionamento, tensão e conflito que não se alocam no alto clero e no Papado, a saber: a) a relação entre o baixo clero e os judeus; b) a tensa interação dos mendicantes com os membros do antigo pacto; c) a convivência entre os últimos e o povo “miúdo”, que alterna ora boas relações e ora estereótipos e superstições, num espaço onde proliferam os mitos e um imaginário exacerbado pelos mesmos mendicantes; d) e os choques entre os interesses da burguesia nascente e os dos judeus alocados em certos setores socioeconômicos, impedindo ou dificultando a ascensão dos artesãos ou comerciantes cristãos. Nossa perspectiva só será direcionada a aspectos relevantes do estudo que estiverem relacionados com as posturas e decisões do alto clero, por meio de cânones conciliares, encíclicas papais ou outros tipos de resoluções e atitudes.

Um breve histórico das relações do alto clero com os judeus

A separação do Judaísmo e do Cristianismo se definiu em um protoconcílio ecumênico que ocorreu no primeiro século da era comum, em Jerusalém. A presença de Paulo de Tarso com sua articulada retórica conseguiu convencer os demais líderes da nascen-

te religião de que os parâmetros da abertura da nova fé aos gentios, ou *goim*¹, ou outros povos deveriam ser menos rígidos do que o Judaísmo, com suas normas e preceitos, ou *mitzvot*.² O projeto de proselitismo que foi gerado, a partir de Paulo, definiu que os gentios poderiam ser inseridos na nova fé pelo batismo e sem necessidade da circuncisão (até então o símbolo do pacto, pela carne) nem da prática dos 613 preceitos. Assim sendo, definiram-se novos limites e se configura na prática a separação da embrionária Igreja do seio do Judaísmo, onde nascera.

Baron frisa que inicialmente havia algumas condições aos conversos gentios, que exigiam deles:

(...) La obligación de apartarse 'de las contaminaciones de los ídolos, de fornicación, de ahogado y de la sangre' (Hechos, 15:20), prohibiciones todas éstas que tenían gran similitud con los seis o siete mandamientos que la ley judía estipulaba para los descendientes de Noé (BARON, 1968, v. II, p. II, p. 91-92).

Essas restrições se perdem com o passar do tempo, pois, com a queda de Jerusalém e sua destruição pelos romanos em 70 d.E.C., cristãos e judeus se separam, tornado-se duas religiões, diferentes e antagônicas.

Fica uma séria e inconclusa questão: qual das duas crenças seria a herdeira da revelação divina e das Escrituras e, portanto, a que teria a maior legitimidade como continuadora do pacto de Deus com o povo eleito? Quem seria o verdadeiro Israel?³ O eixo dessa questão permeia as relações entre judeus e cristãos através dos séculos. Todos os pensadores cristãos do mundo antigo, tardo antigo e medieval focaram, de maneiras diferentes, algum tipo de reflexão direcionada à temática da eleição e ao papel dos judeus no processo providencial de

execução da história e na redenção imbricada nessa.

A separação já era consumada e definida há mais de dois séculos, quando, no concílio de Nicéia (325), a Igreja inicia a definição final de suas crenças e dogmas. As polêmicas e conflitos teológicos se sucedem através dos séculos IV e V e, em outros três concílios, a Igreja define e dogmatiza a crença trinitária e cristológica. A aproximação da Igreja com o Império e o imperador torna-se plena. Os outros, ou *outsiders* no sentido delineado por Elias e Scotson (2000), são marginalizados e excluídos do poder e do prestígio social: o paganismo perde terreno e logo se torna proscrito; os hereges são vistos como um risco à *salus* pública e inicialmente são censurados e, na sequência, reprimidos; os infieis judeus são marginalizados e coibidos de influenciar e infectar os membros da fé verdadeira com sua leitura carnal das Escrituras (HILLGARTH, 2004, p. 59-66).⁴

Simultaneamente, e por meio de legislação imperial, a cúpula clerical delinea a exclusão e o isolamento dos judeus no seio da Cristandade sob a égide do Império. É clara a influência da Igreja na legislação imperial. Ainda assim, prevalece um princípio fundamental: os judeus haviam adquirido, desde o final da República romana, a condição jurídica de *religio licita*, ou seja, o *status* de certo grau de cidadania, que lhes protegia e outorgava certos direitos como comunidade autônoma. Esses direitos básicos não podiam ser retirados, mas, a partir dos imperadores cristãos, são restringidos, o que torna os judeus um grupo tolerado, mas cercado por barreiras e limitações (FELDMAN, 2001).

O *Codex Theodosianus* e, posteriormente, o de Justiniano recolhem leis civis que estão embasadas na concepção eclesiástica de que os judeus devem ser isolados e sua influência minimizada. As leis do *Codex* serão recicladas e inseridas na legislação dos reinos bárbaros e terão influência por

todo o período medieval, especialmente até a assim denominada Baixa Idade Média. Nesse contexto, os judeus adquirem um *status* de inferioridade jurídica e são tolerados sob condições legais, que os controlam, limitam e excluem.

A definição da condição jurídico-teológica dos judeus se consolida com Agostinho de Hipona. O bispo norte-africano define sua posição em uma breve obra, *Tractatus adversus Judaeos*, que se diferencia amplamente das dos outros padres da Igreja, pois nesse sermão dirigido a cristãos, o Hiponense define seu desejo de aproximar os judeus de Jesus, lado a lado, com o dever dos cristãos de tratá-los com certa dose de dignidade, uma vez que estes resistem e são teimosos, mas devem ser vistos com piedade cristã, paciência e sem o uso de violência. Diz Lukyn Williams, em sua obra *Adversus Judaeos*: “For Christian people have duties towards Jews, and must to do their best to lead them to Christ” (WILLIAMS, 1935, p. 312). O mesmo autor realiza certa apologia de Agostinho, frisando sua piedade cristã e descontextualizando sua ação.

Em nossa percepção, a presença dos judeus na concepção de mundo do Hiponense tem função na teleologia agostiniana. De acordo com essa teleologia, os judeus foram os receptores da revelação divina e, no entanto, não souberam entendê-la. Tornaram-se os guardiões dela por séculos, mas ficaram privados da Graça divina por seus gestos errôneos, tal como não terem percebido o caráter messiânico de Jesus quando da encarnação de Cristo. A cegueira e a teimosia judaicas se desvanecerão na segunda vinda, e pelo menos uma parte dos judeus viria a se converter. Há, assim, um motivo para tolerar os judeus e mantê-los até o final dos tempos para que cumpram sua parte no Juízo final. Além disso, há questões de época que motivaram ainda mais Agostinho a propor a tolerância aos judeus.

O eixo da tolerância agostiniana tem outras duas vertentes que se complementam com a teleológica: uma delas parte do confronto com os maniqueus do Norte da África. Sendo estes dualistas, concebiam que o Deus Criador do livro do Gênesis era o demiurgo que criara o mundo material/carnal. A partir dessa premissa, o alocavam como a entidade maligna de sua cosmogonia/teologia. Essa concepção tornava a parte das Escrituras, que a Cristandade denomina Antigo Testamento, como um livro não canônico e recusado, visto ser de autoria dos representantes do mal. Tanto Agostinho quanto toda a Igreja tardo antiga e medieval discordavam diametralmente dessa reflexão e concebiam que havia um conjunto literário divinamente revelado que compunha a Bíblia cristã, e, nessa complexa e extensa obra, o Antigo precedia e era complementado pelo Novo Testamento. O primeiro andar do “prédio” da Cristandade não podia ser demolido, tal como faziam os maniqueus, pois derrubava o “prédio” todo. O Judaísmo era a base sobre a qual se construía a Cristandade, que se autodefinia como *Verus Israel* e como herdeira do pacto, da revelação e da missão redentora. Negar a origem era negar o conjunto.

A segunda vertente da tolerância agostiniana é de caráter legalista e imbricada na relação Igreja/Estado. As relações com o poder imperial eram recentes, mas já haviam definido que o poder emana de Deus, sendo, portanto, legítimo (PAULO, Romanos 13). A lei natural e a positiva deveriam ser acatadas pelos cristãos, desde que não se opusessem à lei divina que as precedia no tempo e no valor absoluto. A Igreja deveria respeitar o *status* de *religio licita* outorgado aos judeus, desde os primórdios do Império.

Voltando novamente nossos olhos para a teleologia agostiniana, da qual já falamos, compreendemos que o bispo de Hipona concebia a história de

duas maneiras. Uma foi elaborada por seus seguidores, a partir de suas concepções. Nela havia sete eras, tal como os sete dias da Criação. Jesus viera no início da sexta era e voltaria ao final desta, quando se desenrolaria a Redenção no Juízo final (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 35-36). A segunda concepção aparece e deriva-se da primeira, dividida em quatro estágios: “(...) antes da Lei, sob a Lei, sob a Graça, e na Paz” (FREDRIKSEN, 2001, p. 121-122). Nessa concepção, os judeus têm um papel fundamental: foram os receptores da revelação e detentores da Lei no segundo estágio. Tendo Paulo como fundamento, destina aos judeus um papel primordial no processo da salvação. Parte deles se converteria um pouco antes de a Redenção se consumir e seria uma espécie de sinal ou elemento condicionante da escatologia cristã. Dessa maneira, definem-se, a partir de Agostinho, níveis de tolerância, que variam e se alternam sob reis, papas e imperadores, e têm como ponto de partida a concepção agostiniana dos judeus e do Judaísmo, agregando interesses políticos e econômicos para aumentar ou diminuir a postura de tolerância.

O papa Gregório Magno é um dos que adotaram e definiram a posição de Agostinho e a tornaram prática. Sua ação determinou a política oficial da Igreja para os judeus durante pelo menos meio milênio (RICHARDS, 1993, p. 100). Nas palavras de Marcus, esse papa definiu a política de tolerância imperial aos judeus como o eixo de atuação do alto clero. Afirma que “The reason for this attitude of Gregory was a desire to adhere closely to the principles of the Roman law which already defined the privileges and the disabilities of the Jews” (MARCUS, (1938) 1999, p. 111; 124). As legislações papais relativas aos judeus, editadas entre os séculos VI e XII, mostram a influência gregoriana na tolerância eclesiástica em relação aos judeus.

Alguns dos pontos-chave das posições de Gre-

gório são: a) não destruir as sinagogas e tampouco transformá-las em igrejas; ao mesmo tempo, impedir que se construíssem novas sinagogas e que as existentes não ultrapassassem as dimensões das catedrais; b) impedir o proselitismo judaico no intuito de converter pagãos e/ou cristãos; em paralelo, proibir veementemente a conversão forçada de judeus; c) impedir que judeus tenham cargos de poder e prevaleçam sobre cristãos; d) defender o direito dos judeus a exercer suas profissões, inclusive a de mercadores de escravos, mas sob rígidos controles para evitar que convertessem seus cativos. Richards amplia nossa percepção, agregando estes tópicos: “Eles não tinham permissão para (...) casar com não judeus, (...) possuir escravos cristãos (...) legar heranças” (RICHARDS, 1993, p. 100). Tudo inspirado na *Lex romana*.

As diversas atitudes da Igreja em relação aos judeus seguem certa coerência entre o período em que Agostinho (século V) conceitua sua visão dos judeus e do Judaísmo e o ano Mil. Há controles legais, tanto de origem clerical, quanto laica, que tratam de evitar a aproximação entre judeus e cristãos. Ainda assim, é perceptível a tolerância da maioria dos governantes laicos com os judeus, tal como o imperador carolíngio Luis o Pio, que tem uma acesa polêmica com Agobardo, bispo de Lion, em meados do século IX. Percebe-se a maneira bastante moderada como o monarca tratava “seus judeus”, concedendo-lhes privilégios e direitos. Poliakov relata o atrito entre o Imperador e o bispo e a situação bastante confortável dos judeus sob os carolíngios (POLIAKOV, 1979, p. 26-28). Há, sem dúvida, na posição do bispo Agobardo coerência, pois exige que se cumpram as leis do Código Teodosiano, das encíclicas papais e dos cânones eclesiásticos.

O oposto também ocorre nesse meio milênio: há pressões e discriminação ativa contra judeus nos reinos católicos. Sob os reis visigodos na Pe-

nínsula Ibérica, durante o período de 589 a 711, os judeus sofreram violentas pressões que incluíram as conversões forçadas sob Sisebuto e as restrições tanto canônicas quanto reais aos conversos e a seus descendentes sob o governo hispano visigodo (GONZÁLEZ SALINERO, 2000). A posição dos papas é coerente, ainda que aparente ser contraditória: sempre condenam as conversões à força e consideram-nas inadequadas, mas insistem que, em se tratando de um sacramento, no caso o batismo, esse era irrevogável e, sob nenhuma hipótese, retroagível. As atitudes do alto clero visigodo estão em visível desacordo com a doutrina agostiniana e as práticas de influência e inspiração gregoriana, pois a posição dos papas é contrária às conversões forçadas e sugere a pregação e a evangelização de judeus e pagãos (ROZENTAL SANCOVSKY, 2010).⁵

As duas posturas mostram que não há uniformidade de atitudes. A rigorosa exclusão e as conversões forçadas dos visigodos na Hispânia do século VII se alternam com a tolerância e os privilégios judaicos sob os carolíngios. No período dos francos merovíngios, em um dos reinos estabelecidos no sul da Gália, também ocorre uma conversão forçada sob o rei Dagoberto, mas trata-se de uma exceção. De maneira geral, a condição dos judeus no Ocidente Medieval, entre os anos 500 e 1000, era de relativa tranquilidade e os direitos de minoria tolerada eram mantidos. Isso não impedia que a Igreja tentasse evitar a presença judaica em espaços públicos, diminuir a influência política e econômica dos judeus e sua inserção social. A tentativa de impedir o proselitismo judaico no sentido de converter pagãos e cristãos era o foco mais importante dessa política clerical. A Igreja condenava a violência física e moral e as conversões forçadas não eram aceitas como uma maneira de evangelizar os judeus.

Desde o concílio de Elvira (c. 309), editam-se cânones que impedem a aproximação entre judeus e cristãos, tendo como foco o controle da influência judaica entre fiéis cristãos. Os eixos centrais desses cânones são: a) impedir o proselitismo judaico no seio da comunidade cristã; b) como derivação do anterior, impedir a posse de escravos cristãos e/ou pagãos pelos judeus, salvo por breves períodos, no caso dos mercadores de escravos judeus, para evitar a circuncisão desses escravos; c) impedir a ascensão e o usufruto de cargos públicos por judeus para evitar sua influência e projeção social na sociedade; d) desestimular e condenar as conversões forçadas de judeus. A repetição desses cânones e as advertências do clero sugerem que nem sempre os governantes laicos acataram as ordens dos clérigos.

Um mundo em mutação: do ano Mil ao final do século XII

O ano Mil delineia novas tendências. Há algumas maneiras de enfocar essas mudanças. Uma das hipóteses é que as mudanças no relacionamento cristão-judaico seriam causadas pelo crescimento demográfico e reurbanização. As alterações sociais geradas por esse crescimento e suas consequências dão origem a um processo de confronto de novos setores sociais com os judeus, pois estes almejam suas funções socioeconômicas. A expressão maior desse confronto é a exclusão dos judeus do comércio e sua inserção quase forçada na usura. Muitos judeus já exerciam esse papel no século X, mas a maior parte deles se dedicava ao comércio e ao artesanato.

A questão tem relações importantes, mas transcende ao problema socioeconômico. Seria reducionismo se enfocássemos apenas os aspectos materiais da problemática. Há questões de ordem espiritual que se imbricam nas entrelinhas da socieda-

de e compõem, junto com os problemas da transformação do sistema e da economia, uma complexa relação.

A expectativa escatológica do Milênio gera certa tensão e o final do século X e todo o século XI se apresentam como um período de mudança. Os judeus são vistos como responsáveis pelo fracasso da segunda vinda de Cristo, seja no ano Mil, seja em 1033. Sua teimosia e sua relutância em não se converter ao Cristianismo seria o motivo de não ter ocorrido o Juízo Final e o Milênio não ter se consumado. Esse olhar tem elementos da cultura clerical (superior) e da cultura popular (inferior). Um processo de circularidade de ideias, que sempre existiu, se acentua nesse período. Um fluxo lento e contínuo de influências sobe e desce através da mídia dos iletrados: as pregações e as imagens.⁶

Pregadores como Pedro, o Eremita, que tanta influência teve no movimento das Cruzadas, instilam e exacerbam tendências antijudaicas por meio da pregação, provando que havia urgência de ações em prol da execução da vontade divina e da criação de condições para a segunda vinda de Cristo. As igrejas românicas e, posteriormente, as góticas servirão de moldura e mídia visual a uma vasta e criativa propaganda antijudaica associando os judeus ao mal e ao Diabo. O século XI é o início da reviravolta que culminará nos massacres do final desse século e ao largo do século XII.

As tensões se aguçam com o crescimento urbano e a concorrência entre comerciantes e artesãos judeus e cristãos. Os governantes locais queriam trazer os judeus às suas cidades para desenvolvê-las. Esse é o caso clássico do bispo de Speyer (Spira), Rudiger ou Rogério, que oferece uma carta de direitos aos judeus para que venham habitar sua cidade (FALBEL, 2001, p. 46). Isso em 1084, apenas uma década antes da primeira cruzada. Os direitos de autonomia e os privilégios estão na carta

de direitos outorgada aos judeus. Isso é um dos argumentos em defesa de que o alto clero não era agudamente antijudaico, pois unia o desprezo e o receio da influência judaica com interesses em âmbito econômico e político. O momento de crise se aproxima e a tensão social aguça o choque de certos setores com os judeus. Uma das razões da oposição aos judeus, deve ter sido o ódio e a desconfiança pregada pela Igreja, mas outra que não pode ser esquecida é o de cunho socioeconômico. Percebemos que há uma mescla de razões difíceis de separar, tanto de ordem socioeconômica quanto de ordem religiosa cultural. Divergimos de olhares simplistas que minimizam o conflito ora na área econômica ora nos termos religiosos da questão.

O endividamento com os usurários judeus nos diversos estamentos, somado a um preconceito de média e longa duração, preexistente e alimentado por pregações do clero, há séculos, gera um ódio exacerbado aos judeus, que explode nas matanças das cruzadas. Na primeira e na terceira cruzada, milhares de judeus são chacinados sob a opção de batismo ou de morte. Os relatos das chacinas são narrados por cronistas contemporâneos e demonstram a animosidade popular somada à cobiça pelos bens dos judeus como o motivo principal dessa matança.

Não se pode deixar de dar importância às pregações de clérigos, ainda que a maioria dos pesquisadores argumente que há diferenças entre o alto e o baixo clero, como vimos no caso do bispo Rudiger de Speyer. Isso pode ser percebido no âmbito da religiosidade popular, passível de ser influenciada por pregadores, como o já citado Pedro, o Eremita, que tem papel no movimento e no apoio das massas. Esses pregadores são considerados perigosos para a ortodoxia cristã por questionarem hierarquias, tendendo à radicalização e, na maioria das vezes, acentuam o ódio aos judeus, a quem

consideraram infiéis e deicidas. A Igreja tem que se posicionar. Apesar do hiato entre os diversos níveis de componentes do clero, o alto clero não aceita a violência contra os judeus. Há intervenção da alta clerezia para conter os excessos.

A resposta dos papas e do alto clero a essas violências é a edição de algumas coletâneas de leis ou constituições (GRAYZEL, 1966),⁷ quase todas denominadas, em latim, *Sicut Judaeis non*. Todas inspiradas na doutrina gregoriana de controle rígido dosado por tolerância aos judeus. A primeira foi promulgada pelo papa Calixto II (1119-1124) nas décadas que seguiram ao massacre de judeus na primeira cruzada. Foi reeditada através de todo o século XII, e, em quase todas as ocasiões, era uma reação papal à violência generalizada contra os judeus que ocorreu durante esse período, seja por efeito das mudanças sociais, seja por influência do movimento cruzadista.

Depois de Calixto II, quem a reeditou foi Eugênio III (1145-1153), após os ataques aos judeus na esteira da segunda cruzada e, novamente sob Alexandre III (1159-1181) e também sob Clemente III (1187-1191) e Celestino III (1191-1198) (GRAYZEL, 1966, p. 76). A frase que antecede a quase todas elas é *Sicut Judaeis non*, que se torna uma espécie de sigla da tolerância papal no século XII (RICHARDS, 1993, p. 100; SCHLESINGER; PORTO, 1973, p. 85). Ocorre a adoção da mesma doutrina pelo terceiro concílio de Latrão, em 1179. Há uma postura papal moderada que pretende isolar os judeus dos cristãos, não só para evitar sua influência e os riscos de proselitismo, mas também para simplesmente protegê-los da violência e das conversões forçadas. Voltemos nosso olhar para alguns trechos da sua primeira versão, de 1120, sob Calixto II:

(...) Decretamos que nenhum cristão pode usar de violência para forçá-los a se batizar enquanto

permanecerem indesejosos de fazê-lo e se recusarem, (...). Ademais sem o julgamento da autoridade da região, nenhum cristão pode aventurar-se a ferir sua gente ou matar, ou roubar seu dinheiro, ou alterar os bons costumes dos quais, deste modo até então, eles desfrutaram no lugar em que vivem (RICHARDS, 1993, p. 100).

Fica evidente que os judeus eram forçados a se converter e que tinham seus bens dilapidados por saqueadores, tal como se pode ver nas crônicas hebraicas das cruzadas editadas por Falbel (2001). O século XII não era uma época em que legislações inspiradas na doutrina agostiniana eram fáceis de ser colocadas em prática. A realidade estava se alterando e a Igreja tendia a mudar sua postura em relação aos judeus.

Nas versões latinas posteriores da *constitutio*, percebemos a mesma temática e a preocupação com as conversões forçadas e a violência que grassava na Europa Cristã. O papa Alexandre III, que ocupou a Santa Sé entre 1159 -1181, repete a bula *Sicut Judaeis non*, frisando que já o fizeram seus antecessores Calixto e Eugênio:

(...) ex Christianae pietatis mansuetudine praecessorum nostrorum felicitis memoriae Callisti et Eugenii Romanorum pontificum vestigis inhaerentes, ipsorum petitiones admittimus eis que protectionis nostrae clypeum indulgemus (MANSI, 1960-1961).

A ênfase na proibição de conversões forçadas e de violência tem relação com a realidade de violência que se abate sobre os judeus no Império, no reino da França e em quase toda Cristandade Ocidental, com a exceção da Península Ibérica. O mesmo documento ressalva que não se converta à força os judeus, porque se deve apenas converter quem realmente tem fé e aceita a verdade cristã, como o

texto frisa: “(...) Veram quippe Christianitatis fidem habere non creditur qui ad *Christianorum baptismum non spontaneus, sed invitus cognoscitur pervenire*” (MANSI, 1960-1961).

Durante o pontificado de Alexandre III, já ocorrera o conflito com o Imperador Frederico. O confronto só aumenta a tensão, divide o poder e não impede a violência antijudaica. Assim, as *constitutios* papais relativas aos judeus continuam sendo emitidas e revelam a preocupação com a violência, no sentido de impedir a conversão à força e que se matem os judeus para saquear seus bens; por outro lado, devia-se proteger os judeus que espontaneamente optassem por se converter, evitando retaliações da família ou comunidade judaica.⁸ O papa Clemente III (1187-1191) repete fórmulas já conhecidas de tolerância e manifesta a proibição de violência contra os judeus e a proteção dos apóstatas que optassem pela conversão:

Statuimus enim, ut nullus Christianus invitos vel nolentes eos ad baptismum per violentiam venire compellat, sed si eorum quilibet sponte ad Christianos fidei causa confugerit, postquam voluntas eius fuerit patefacta, absque aliqua efficiatur calumpnia (...) (MANSI, 1960-1961, v. 22, col. 355 f; SHIMONSOHN, 1988, p. 51).⁹

A mescla da um risco de intervenção imperial em assuntos clericais com a ameaça herética albigena e valdense começa a delinear uma tendência de mudança no tratamento papal dos judeus. Uma das expressões das mudanças que começam a aparecer são os cânones do terceiro concílio de Latrão, ocorrido em 1179, e que vêm na esteira de dois fatos importantes: o conflito do Papado com o Império, que levava a um dos muitos cismas ocidentais, e ao exílio do papa Alexandre III, que se chocara com o Imperador Frederico I (Barbarossa);

em segunda instância, o preocupante crescimento da heresia dualista no Sul da França (GRAYZEL, 1967, p. 293 e seg.). Essa tendência se acentua com Inocêncio III e é clara em 1215, quando este convoca novo concílio ecumênico em Latrão.

No terceiro concílio lateranense (1179), há menções diretas e indiretas aos judeus. A preocupação dos oito concílios ecumênicos orientais com uma pretensa concorrência judaica e proselitismo de fiéis era agora um fato de pouca relevância. Os judeus haviam sido massacrados pelos cruzados e sua força social era pouca. Não apresentavam uma ameaça de fato. Eram uma minoria oprimida e perseguida de maneira violenta no último século. Ainda assim não são esquecidos nos cânones conciliares. Sua importância real é tênue, mas a simbólica é grande. A suspeita de que os judeus contagiavam os hereges começa a ser construída.

O cânone vinte e seis deste concílio fala dos judeus e enfatiza alguns temas. O primeiro é possibilidade de que judeus exerçam cargos de poder e possam prevalecer sobre cristãos. Essa preocupação é antiga e já existe no Código Teodosiano, editado no século V, ainda sob o Império Romano. O trato respeitoso aos judeus era apenas um gesto de caridade cristã, pois sob nenhuma hipótese um incrédulo poderia ser superior a um cristão. O segundo tema do mesmo concílio deriva do anterior e determina que depoimentos de cristãos contra judeus fossem aceitos em tribunais, da mesma maneira que os de judeus eram aceitos contra cristãos.

O terceiro e quarto temas estariam relacionados também com o primeiro: cristãos não podiam servir a judeus, prestando-lhes serviços como escravos ou assalariados, pois incidiria em uma posição de poder e influência, que poderia até gerar conversões de cristãos por seus amos ou patrões. Também não poderiam habitar em casas de judeus. Essa norma parece que não foi praticada pelos senhores

cristãos, visto aparecer em diversos concílios locais, em períodos anteriores a 1179, e novamente na correspondência de papas posteriores, uma das quais exemplificamos adiante, em uma carta de Inocêncio III ao conde de Nevers, que analisaremos na sequência. A repetição dessas ordens e a enfática postura dos papas demonstram que a prática era diferente da lei. Por último, temos a proteção devida aos judeus que apostasiavam e se convertiam ao Cristianismo. Há leis no código Teodosiano (sec. IV) que definem: a manutenção do direito à herança proporcional para os judeus que se tornassem cristãos e a proibição de que fossem apedrejados por seus familiares (FELDMAN, 2001, p. 11).

Percebe-se aqui o que sempre existiu: uma política de estímulo às conversões de judeus, mesmo se fosse proibido o uso de violência e coerção. Isso se repetirá adiante na correspondência de Inocêncio III, quando há menção de orientação a clérigos para que protegessem e oferecessem condições de vida a judeus pobres ou empobrecidos de bens eclesiásticos. Não se trata de pura caridade cristã, mas sim de um meio de convencimento e proselitismo.

Os silêncios também falam alto. O tema da usura aparece no terceiro concílio lateranense, mas a preocupação está por ora voltada à possibilidade de que cristãos cometam esse desvio da fé e das normas cristãs de execução de negócios. A usura era proibida para clérigos desde o século IV e para leigos cristãos desde a Antiguidade Tardia. Na percepção de Le Goff:

(...) A usura é um dos grandes problemas do século XIII. Nesta data, a Cristandade, no auge da vigorosa expansão que empreendia desde o Ano Mil, gloriosa, já se vê em perigo. O impulso e a difusão da economia monetária ameaçam os velhos valores cristãos. Um novo sistema econômico está prestes a se formar, o capitalismo, que

para se desenvolver necessita então de novas técnicas, ao menos do uso massivo de práticas condenadas desde sempre pela Igreja (LE GOFF, 1989, p. 10).

O texto canônico não se refere diretamente e nem nomeia os judeus: condena a usura e frisa que cristãos não a devam praticar. A postura da Igreja em relação à usura aumentará a tensão relativa aos judeus, o que ficará patente nas encíclicas papais e nos cânones do quarto concílio lateranense. Ao combater a usura cristã por mais de um milênio, delineia-se uma postura intransigente diante da necessidade desta no desenvolvimento das novas formas econômicas. Na compreensão do homem medieval, tratava-se realmente de um grave pecado e sua prática incidia numa transgressão que seria punida como um pecado capital deveria sê-lo: com o fogo do inferno. A Igreja criará lentamente mecanismos de salvação dos que incidiam nesse pecado e acabará desenvolvendo a noção de purgatório e de obras de expiação, tais como a construção de igrejas ou a dotação de órfãos ou viúvas, que redimiriam os pecadores que praticassem a usura (LE GOFF, 1989, p. 10). Já para os judeus não havia purgatório e tampouco a opção de obras de remissão. A reviravolta que perpassa a condenação da usura nos séculos XII e XIII leva a aproximar os judeus e a usura de uma obra associada a um complô contra a Cristandade.

Algumas das facetas desse complô imaginário aparecem na criação de mitos antijudaicos: a acusação de crime ritual e da profanação das hóstias são duas das formas de expressão do temor antijudaico que reaviva antigas formas de exclusão e marginalização dos judeus, de origem patrística, e as renova num processo continuador, com novas expressões do preconceito e da exclusão religiosa e social (TRACHTENBERG, 1983). Nelas há uma

plena circularidade das ideias: há aspectos do imaginário popular e da fantasia, que se mesclam com as pregações antijudaicas dos estamentos clericais elevados e mais cultos.

Uma das expressões dessa mudança é a acusação de crime ritual, pela qual um ou vários judeus eram acusados de matar um cristão no intuito de retirar seu sangue ou partes de seu corpo para rituais ou para a fabricação de pães ázimos para a Páscoa judaica (*Pessach*). Na opinião de Poliakov, há diversas versões e variações do tema do crime ritual, que aparecem de maneira quase simultânea em alguns locais, entre 1141 e 1150 (POLIAKOV, 1979, p. 48). De acordo com Marcus, o primeiro caso de acusação ocorreu em Norwich, nas Ilhas Britânicas, em 1144, e está descrito na obra *The life and miracles of St. William of Norwich* (MARCUS, (1938), 1999, p. 121-126). O contexto é o mesmo das cruzadas. O ódio ao infiel grassa no Ocidente medieval, somado a outros fatores, como as questões socioeconômicas. Uma mistura que cria preconceitos de longa duração ao gerar terreno fértil a superstições e à construção de mitos. O mito do crime ritual havia sido atribuído aos cristãos primitivos nos primeiros séculos da Cristianidade. Voltava reciclado e agora aderente aos judeus e persistiria até o século XX. A última acusação foi comprovada como falsa no caso Beilis (1903), na Rússia Czarista, mas sobrevive em panfletagem virtual na Internet.

Essa circularidade permeia a política clerical no final do século XII e início do XIII. O século XII fora testemunha de uma mudança profunda na ótica cristã da minoria judaica. Começara com os massacres das cruzadas e a defesa parcial dos judeus pelos papas. Estes ainda tentam manter a doutrina agostiniana, mas, no limiar da virada para o século XIII, percebe-se a mudança de postura. O motivo é amplo e está associado tanto a fatores

de longa duração, criados pela Patrística nos séculos III a V e que persistiam nas formulações da temática judaica, tal como as questões da eleição, da crença no papel judaico no Milênio, quanto também a fatores conjunturais, como o renascimento do comércio e da usura, os choques do Papado com o Império e a efervescência espiritual que gera, entre outras expressões, as heresias medievais. Tentaremos enfocar estes tópicos na sequência.

O Papado e os judeus a partir de Inocêncio III

As tendências que vemos se formar no século XII e aparecer na legislação papal se consolidam no pontificado de Inocêncio III e geram uma mudança de atitude da liderança clerical e uma postura sumamente agressiva nas lides dos mendicantes, que surgem durante o pontificado desse Papa. O século XIII e o pontificado de Inocêncio demarcam uma nova era nas relações judaico-cristãs.

Ao assumir o trono de São Pedro, aos trinta e sete anos e pleno de conhecimento jurídico e teológico, Lotário de Segni adotou o nome de Inocêncio III. Incorporou a doutrina da plenitude do poder (*plenitudo potestatis*) à sua gestão e a colocou em prática como poucos pontífices o haviam feito antes dele e tampouco o fariam adiante. Foi um papa poderoso e se enfrentou com o Imperador e os reis do Ocidente medieval. Organizou a quarta cruzada, que foi desviada pelos venezianos para Constantinopla (1212) e estimulou a repressão dos dualistas cátaros (ou albigenses) do Sul da França com a realização de uma cruzada contra os, por ele denominados, maniqueus (RUNCIMAN, 1989). Na esteira dessa cruzada, seria instalada, anos mais tarde, a inquisição medieval no Sul da França. Integrou à Igreja medieval as ordens mendicantes, que se tornaram uma espécie de tropa de choque no combate aos heréticos e aos infiéis. Os

dominicanos assumem espaços diversos: as cátedras de teologia nas universidades medievais, a Inquisição medieval e o projeto de polemizar e converter os infieis muçulmanos e judeus.

No que tange aos judeus, adotou inicialmente a mesma atitude de seus antecessores, editando a sua versão da *constitutio* judaica, com as palavras tradicionais de abertura *Sicut Judaeis non*, em 1199. As aparências enganavam, já então, pois Inocêncio III acrescentou comentários, à guisa de introdução e de conclusão, que alteravam a letra e o espírito do texto (SCHLESINGER; PORTO, 1973, p. 100-101).

No corpo de sua constituição aos judeus, frisa a continuidade dizendo que estava fazendo tal como os papas do mesmo século fizeram ao reafirmar os direitos tradicionais aos judeus e nomina os seus piedosos predecessores de abençoada memória: “(...) predecessorum nostrorum felicis memorie Calixti, Eugenii, Alexandri, Clementis, et Coelestini, Romanorum pontificum (...)” (GRAYZEL, 1966, p. 92-93).¹⁰

A seguir, elaboraremos alguns comentários sobre a versão de Inocêncio III relativa à *Sicut Judaeis non*. No início do texto, frisa a “perfidia judaica”. O significado desta expressão não é o de nossos dias. Há nela dois sentidos: distorção da fé e tentativa deliberada de condenar Jesus. Assim fazendo, o papa Inocêncio mantém a coerência com outros documentos relativos aos judeus que, mesmo quando homologavam as tradições de proteção e tolerância, nunca deixavam de frisar sua condição de pérfidos e incrédulos. Na sequência, o mesmo texto repete a citação bíblica que descreve a condição de tolerância agostiniana, ao reciclar, tal como Agostinho, o Salmo 59, vers. 11, afirmando: “Ne occideris eos ne quando obliviscantur leges tue”. O Hiponense queria frisar que não se deveria matar ou ferir os judeus, que estavam dispersos pelo *orbis* como testemunhas da verdade cristã re-

velada. Assim, Inocêncio dá continuidade à tradição agostiniana.

Outros detalhes importantes do documento mostram novidades. Aos judeus estão permitidos certos direitos, mas os perderão caso extrapolem e transgridam os limites da lei: “Sicut ergo judaeis non debet esse licentia in synagogis suis, ultra quam permissum est lege presumere, ita in his, que eis concessa sunt, nullum debent preiudicium sustinere” (GRAYZEL, 1966, p. 94). Na parte final da *Constitutio* de Inocêncio, aparece uma relativa novidade. Vivendo numa época em que a heresia albigense era fonte de preocupação e temor, há uma declaração papal de que os judeus não devem “subverter a ordem”. O final do documento traz esta afirmação: “Eos autem dumtaxat hujus protectionis presidio volumus communiri, qui nihil machinari presumpserint in subversionem fidei Christiane” (GRAYZEL, 1966, p. 94-95). Vale atentar para as expressões: a) *machinari*=ardil, fraude ou maquinação; b) *subversione*=destruição, ruína ou subversão.¹¹

Outra diferença, já perceptível no século XII e plenamente enunciada no século XIII, está na alocação dos judeus à servidão eterna como o castigo por sua perfídia e pela sua culpa na morte de Jesus Cristo. Na correspondência papal que analisaremos na sequência, encontramos algumas afirmações que corroboram essa hipótese.

Vejamos algumas delas: em uma correspondência ao Conde de Nevers, datada de 17 de janeiro de 1208, Inocêncio afirma sua preocupação com os excessivos direitos e liberdades dos judeus e pela maneira como sua usura oprimia os fiéis cristãos. Há certa ênfase no modo como os judeus subornam a nobreza e os seus funcionários com favores e presentes (*munera (...) beneplacitum judeorum*) para obterem mais privilégios e direitos (GRAYZEL, 1966, p. 129). O Papa compara, no

estilo alegórico dos Padres da Igreja, os judeus com Caim. E frisa que, devido ao sangue de Cristo por eles derramado (*contra quos clamat ac sanguinis Jesu Christi*), deveriam ser errantes na Terra, como Caim que vertera o sangue de Abel. A novidade é que a alegoria bíblica, comum desde os primórdios do Cristianismo, direcionada aos judeus serve para justificar: a) a proibição, existente desde o século IV, de que exerçam poder e sejam superiores a fiéis cristãos; b) e inovando nesse momento, a definição de sua condição de servos e submissos aos senhores cristãos e à Igreja (GRAYZEL, 1966, p. 126-127). Isso é fundamentado na alegoria bíblica de que o sangue, ou seja, a responsabilidade pela morte de Jesus se voltaria contra eles, visto não terem percebido que o Messias os libertava e, por consequência, o terem matado.

Inocêncio denomina os judeus de blasfemadores (*blasphematores*), define suas mãos como sacrílegas (*manus (...) sacrílegas*) e conclama ao conde e aos senhores cristãos que não permitam que judeus dominem sobre cristãos, visto terem suas mãos maculadas pelo pecado cometido por seus ancestrais contra Jesus. Um dos eixos dessa reflexão é que os judeus eram contaminados em sua pureza por seus crimes e maldades. E Inocêncio volta adiante à alegoria, como veremos adiante, pois relaciona o sangue e o vinho, a pureza e a impureza com a descrença e a culpa judaicas. Tentaremos explicar essa questão na análise do tema do abate de animais e do preparo do vinho pelos judeus.

Na sequência do texto, o Papa articula diversas reflexões e insinua que havia excessos nos direitos judaicos. Alinha alguns desses abusos: aos judeus era permitido, pelos poderes cristãos, certos direitos de autonomia. Um deles se relaciona com a manutenção de suas normas dietéticas, um conjunto de regras alimentares que se denomina em hebraico *kashrut*. Derivado dessa permissão, esta-

va o direito de não adquirir a carne de animais abatidos por matadouros cristãos, o que não seria ritualmente permitido pelas normas dietéticas judaicas. Em razão disso, era legalmente autorizado aos judeus abaterem animais em matadouros próprios e com uma maneira específica de abate. Os judeus só abatiam animais considerados ritualmente puros, como bois e carneiros, em um ritual de abate executado por meio de magarefes judeus. Havia partes dos animais considerados adequados que não eram consumidas, pois até mesmo nesses animais havia carnes vistas como impuras pelos judeus, aos quais era permitido vender os pedaços desses mesmos animais, que a religião judaica não permitia comer, a consumidores cristãos. O Papa articula aqui um discurso que enfatiza que o marginalizado, que é tolerado apesar de sua condição de inferioridade, se permite ficar com as melhores partes e deixar as sobras aos fiéis cristãos, que são os estabelecidos. O Papa aqui insinua que os judeus impuros se outorgam um estatuto de pureza ritual, ao mesmo tempo em que desconsideram os cristãos como puros. Enfatiza que os cristãos eram servidos com as sobras (resíduos) recusadas pelos judeus como impuras: “(...) relicto residuo Christianis”.

Nesse mesmo documento e no mesmo contexto da pureza ritual da carne abatida por magarefes judeus, Inocêncio investe sobre a maneira como os judeus se apropriam da melhor parte da vindima para preparar seu vinho, ritualmente puro, e deixam as sobras para os cristãos fazerem o resto do vinho. Enfatiza que esse mesmo vinho, feito com as sobras, será utilizado na missa como o símbolo sacramental do sangue de Cristo, dizendo: “(...) ex quo interdum sanguinis Christi conficitur sacramentum” (GRAYZEL, 1966, p. 126-127). Assim sendo, o ritual judaico prevalece sobre o vinho consagrado na missa, superpondo a pureza das

crenças dos infiéis ao sacramento cristão.

Resumindo: os judeus impuros se consideram puros e alteram o estatuto social se sobrepondo aos cristãos. O Papa devia agir e impedir isso.

A defesa da cristandade contra os judeus

No olhar de alguns papas anteriores a Inocêncio III, o perigo judaico existia. Medidas haviam sido tomadas desde o século IV quando a Igreja se aproximou dos imperadores romanos e com eles se aliou. Uma vasta legislação imperial, canônica e adaptações dos reinos bárbaros cristianizados definiam o *status* judaico. Os eixos que determinavam essa postura foram focados na condição judaica de *religio licita* no Império e, a partir de Agostinho de Hipona e de Gregório Magno, sob a perspectiva da tolerância cristã.

Essa condição judaica estava embasada em quatro princípios fundamentais no final do século XII: a) a existência judaica e a sua persistência sob a condição degradada em que se encontravam era a prova da verdade cristã e do triunfo da Igreja; b) sob a ótica agostiniana, os judeus eram, ao mesmo tempo, os guardiões das Escrituras e também alegoricamente denominados cegos e teimosos em não reconhecer a exegese correta feita pela Igreja, esposa de Cristo; c) Jesus, em sua misericórdia, solicitava que sua conversão fosse aguardada com paciência e piedade cristãs; d) diante da teimosia judaica e apesar dela, uma parcela dos judeus viria a se converter antes do Juízo final.

Os papas e o alto clero adotavam posições antagonicas às atitudes dos leigos. Por um lado, não admitiam a violência e as conversões forçadas, como as que ocorreram sob as cruzadas. Tampouco concordavam com a liberalidade dos senhores que protegiam os judeus, que lhes prestavam serviços e eram a eles submetidos, e lhes ofereciam poderes que lhes permitiam ter inserção social e gerar influên-

cia nociva na sociedade e, por meio dela, converter cristãos, criando apóstatas. Por isso, a Igreja definiu uma estratégia de legítima defesa que exigia uma ofensiva contra os judeus. Essa postura se renova e se amplia sob Inocêncio III, que não hesita em combater tanto os seus súditos cristãos (imperador, reis, nobres, clérigos e leigos), enquadrando-os e definindo suas ações e atitudes em prol do projeto cristão, quanto os não cristãos, no caso, os infiéis e até mesmo os hereges, realizando cruzadas e agindo na ofensiva contra os judeus tolerados, mas que abusavam da piedade cristã e minavam a estabilidade da sociedade. Analisemos, pela correspondência papal, as vertentes de combate aos judeus.

A conversão de não judeus ao Judaísmo

Os papas definem a necessidade de aumentar o controle sobre o proselitismo judaico em muitas frentes. Uma delas é amplamente conhecida e já existe desde o período do baixo Império romano: impedir a conversão de escravos cristãos e pagãos. Isso era bastante controlado no final do século XII e início do século XIII, salvo em dois locais da periferia da Cristandade Ocidental: na Hungria e na Península Ibérica.

Há outro foco que os papas do século XIII enfatizam na sua correspondência: a possível conversão ao Judaísmo de clérigos, nobres e burgueses. Fica difícil concluir se havia embasamento na realidade, ou se era uma forma de conceber um inimigo interno imaginário para cerrar fileiras. Não enfocaremos esta questão nessa vertente reflexiva, mas tentaremos entender as ações papais.

Acreditando ser esse um perigo real e não imaginário, a Igreja sempre legislou para separar judeus e cristãos. Essa ênfase cresce nos séculos XI a XIII. Há uma percepção de que os judeus minam por dentro a sociedade cristã e que as críticas e a opo-

sição interna no seio da Cristandade ocidental tem algum tipo de relação com a presença judaica. Um dos casos que aparecem na documentação é uma correspondência entre o papa Inocêncio III e o arcebispo de Sens, datada de 10 de junho de 1213, na qual se relata uma história contada por um judeu que se convertera ao Cristianismo e se descreve um fato inverso: uma mulher cristã que vivia na casa de um judeu e que se convertera ao Judaísmo. A citada mulher aludira ironicamente ao fato de a hóstia não ser nada mais que um mero pão. O papa responde, argumenta contra a opinião e fortalece a doutrina que se consolidará em 1215 no quarto Concílio lateranense, relatando que ela fora a uma missa e recebera a hóstia e não a engolira. Trouxe-a à casa do judeu e a trocara por algumas moedas. Num momento, somem a hóstia e as moedas de uma maneira *maravilhosa*. O grupo acaba sendo convertido ao Cristianismo pelo bispo de Tusculum (GRAYZEL, 1966, p. 136-139). Duas percepções: a convivência entre judeus e cristãos e a má influência destes, que a enviam para roubar as hóstias para serem profanadas em rituais judaicos. Assim, o Papa reforça um mito e constrói uma crença que se consolida em 1215.

Numa perspectiva mais ampla, temos que entender que a busca pela hegemonia do Papado e sua superposição aos poderes laicos, impondo a *plenitudo potestatis*, geravam oposições e reações diversas. Há críticas e oposição e os papas se preocupam em definir sua condição de superioridade de controle. Os motivos da preocupação eclesial são diversos: a contestação ao poder e a riqueza eclesial no seio de elementos de todos os estamentos e grupos; o reavivamento do modelo apostólico de pobreza e a vida simples em movimentos como a dos mendicantes (absorvidos pela Igreja) ou os valdenses (heretizados); a efervescência cultural resultante do renascimento urbano e

comercial, que gera novas ideias e novos questionamentos. O risco de contestação, de insubordinação dos fiéis e crítica à Igreja exigem que se isole e combata a oposição e a diversidade.

Nesse período, começa a segregar a alteridade: infiéis (judeus e muçulmanos), os que tivessem comportamentos sexualmente não regrados (prostitutas, homossexuais), os leprosos (considerados como punidos por desvios de conduta) e outros (RICHARDS, 1993, *passim*). Isolar os judeus é parte de uma política consciente e por vezes inconsciente de defender a Cristandade de ameaças que a contaminem, poluam e ameacem a estabilidade social e religiosa. Assim, é um caso de *salus publica*. Há claras evidências que delineiam a crença clerical de que judeus tenham contagiado os hereges, mesmo se estes mantivessem um forte preconceito em relação a eles.

Entre algumas reações, vemos a maneira que se legisla em direção à separação. Isolar os judeus e reduzir e até, se possível, evitar os contatos. A legislação e a correspondência deixam evidente essa intenção de isolar os judeus. Vejamos alguns exemplos para corroborar nosso argumento: em uma correspondência de Inocêncio com o presbítero de nome Pedro, que atuava numa localidade denominada Santa Columba, datada de 1205, o Papa adverte que não se permita que cristãos sirvam a judeus, mas frisa que o maior problema é que vivam permanentemente em suas casas. Diz: “(...) Christiana mancipia que in parocia tua presumpserint cohabitare Judeis (...)” (GRAYZEL, 1966, p.110-111). Sugere que sejam advertidos e, se não abandonarem esses locais, que sejam excomungados. Há uma razão evidente, que é a influência dos judeus sobre seus servidores, o que poderia levar à sua conversão. Outra razão mais sutil repousa nas entrelinhas do texto: o texto fala daqueles que pelo batismo foram iluminados pela luz verdadeira

(*veri luminis*) e, na sequência, contrapõe que não podem coabitar com os judeus, cegos pela dureza de seu coração, que negam a verdadeira luz “(...) ut cohabitent illis quos duritia cordis ab agnitione veri liminis excecavit (...)”, para concluir dizendo que esse contato pode contagiar os batizados e salvos (GRAYZEL, 1966, p.110-111). Outro caso que aparece na correspondência datada de 15 de julho de 1205 entre o Papa Inocêncio, o bispo de Paris e o arcebispo de Sens relata que algumas mulheres cristãs que eram amas de leite de judeus foram proibidas por três dias de amamentar os bebês judeus e forçadas a jogar seu leite na latrina, pois haviam ido à missa na Páscoa e recebido o corpo e o sangue de Cristo pela hóstia e pelo vinho (GRAYZEL, 1966, p.114-117). Essa é uma nova mescla de crenças em consolidação com mitos antijudaicos. E, sem dúvida, uma advertência ao perigo do convívio com judeus e do risco de contágio com suas doutrinas anticristãs.

A convivência entre cristãos e judeus sempre foi uma preocupação dos papas, mas a mudança agora é radical. Há uma vigilância crescente e pode se perceber isso na legislação secular, que recebe influência da canônica. Um exemplo são as Sete Partidas do rei Afonso X de Castela. Legisladadas na segunda metade do século XII, refletem, com certa demora, as proibições e a reclusão dos judeus a espaços delimitados e deixam claro o risco de que a proximidade possa influenciar de maneira maligna os fiéis cristãos, lado a lado com certa proteção aos judeus, tendo em vista a importância das suas funções em prol da coroa castelhana e da Reconquista, que estava no auge (CARPENTER, 1986, p. 103-105). Percebe-se nessa obra a forte presença de Raimundo Peñaforte, dominicano e jurista catalão, que influenciou a legislação tanto de Aragão quanto de Castela (BARON, 1965, v. 10, p. 127). Até na Península Ibérica, onde a importância dos ju-

deus no processo da Reconquista os protegia, o cerco aos judeus começa a apertar. Os senhores que recebiam os préstimos dos judeus se chocam com os papas.

Essa talvez seja a maior área de tensão entre o Papado e o alto clero em relação ao poder secular: a função judaica e a importância dos judeus para determinados senhores fazia com que estes dessem a “seus judeus” direitos e privilégios que contrariavam as normas clericais. O Papado, em conflito com o imperador germânico desde o século XI, tem nos judeus um alvo preferencial, visto a função de servos da câmara, pela qual estes servem o Imperador obtendo deles a proteção imperial, que, aliás, pouco ajudou no período das cruzadas. Ao proibir e restringir os privilégios judaicos e a sua inserção na sociedade cristã, o Papado era movido tanto por razões teológicas quanto pelas políticas, pois que atingiam o Imperador.

Outro aspecto, que é o inverso da moeda, é a inserção dos judeus convertidos na sociedade cristã. A Igreja sempre proibiu e declarou ser contra as conversões forçadas. Essa política aparentemente não se altera. Vale frisar que a recomendação e a proibição de conversão forçada não geravam punição aos transgressores, tampouco podiam ser retroagidas. Na concepção cristã medieval, o batismo é um sacramento que, ao ser implementado no mundo terreno/natural, é executado espiritualmente em uma dimensão sagrada e sobrenatural. Por isso, não se podiam cancelar os batismos forçados. Isso já ocorrera no reino visigótico no século VII (SCHLESINGER; PORTO, 1973, p. 43). Esse princípio se mantém e se aguça nesse período: os papas antes e depois de Inocêncio tratam de estimular as conversões. As duas ordens mendicantes surgidas e aceitas pela Igreja no início do século XIII, dominicanos e franciscanos, aceitarão o desafio e se investirão da missão de converter os infiéis judeus, muçul-

manos e pagãos e também combater as heresias.

O estudo de Cohen (1982), *The friars and the Jews*, é um marco na análise dessa campanha que se inicia no começo do século XIII e tem seu auge nas polêmicas religiosas, entre as quais se destacam a de Paris (1240), Barcelona (1263) e de Tortosa (1414-1416), nas quais se discute o Judaísmo e se tenta provar algumas teses cristãs: a) a antiga e já então milenar questão de que as escrituras judaicas ou Antigo Testamento contêm profecias que autenticam a verdade cristã; b) a constatação de que os judeus não estão mais sob a proteção agostiniana, visto não serem regidos pela lei revelada nas Escrituras, mas pela Lei oral ou Talmude, que não é divina, mas sim de origem rabínica; c) contradizendo essa reflexão, os dominicanos fazem longos e densos estudos do Talmude e tentam provar que mesmo na Lei oral há provas e evidências de que Cristo é o Messias e que o Cristianismo é a verdade; d) na esteira das anteriores, evidenciar que os judeus se tornaram uma espécie de heresia por não seguirem mais a Lei mosaica que lhes dava um *status* de *religio licita*, mas terem criado uma religião diferente.

O quarto Concílio de Latrão e os judeus

O cerco se define de maneira plena e clara em 1215, como frisamos em reflexões já feitas. O Concílio de Latrão determina uma nova condição dos judeus e a necessidade de isolá-los é legislada de maneira clara. Há quatro cânones relativos aos judeus. São os cânones que vão dos números sessenta e sete até setenta. A preocupação da Igreja é explícita nesses cânones e reflete a transição.

O eixo do primeiro cânone é a usura e os negócios judaicos. A preocupação da Igreja com a usura não é recente, e, no que tange aos judeus, tampouco é uma novidade. A condenação da usu-

ra como uma atitude não cristã é anterior a 1215. E é evidente que ela não era vista como um problema ao nível de relações econômicas, mas sim como uma questão religiosa. A usura era percebida contra a natureza e contra a lei divina, portanto algo que podia ser relacionado com um desvio de conduta ou até mesmo um pecado. Aos cristãos não era permitido praticá-la, sob a pena de estarem se opondo à ordem divina. Judeus podiam fazê-la na medida em que fosse comedida e não atrapalhasse a vida cristã, não oprimisse os fiéis e tampouco se tornasse um instrumento de poder de judeus sobre fiéis. A nova ótica da usura é que esta se tornara uma arma dos judeus para explorar e oprimir cristãos, e não um instrumento de mercado. A cobrança do dízimo sobre propriedades judaicas, recebidas de antigos proprietários cristãos, era reafirmada. Ou seja, caso as tais propriedades tivessem pertencido anteriormente a cristãos, estando sob senhores judeus, os bens fundiários seriam taxados igualmente com o dízimo.

Há um conflito evidente entre os governantes cristãos laicos e a Igreja, que emana do texto. Insinua o cânone que os cristãos devem se colocar no campo dos interesses da Cristandade e impedir que os judeus sufoquem os fiéis com sua ganância e o desejo de oprimi-los. O texto frisa que quanto mais os cristãos se distanciavam da usura, mais os judeus se apossavam desse vil negócio. Grayzel analisa esse cânone sob a ótica de um conflito da Igreja com os judeus no sentido de proteger os fiéis de um inimigo:

It expressed the fear that before long the Christians would be ruined, and the regulation was therefore made for the protection of the common man; the princes (who derived advantage from Jewish wealth) were urged to compel the Jews to abstain from immoderate usury (GRAYZEL, 1967, p. 297).

O cânone seguinte, o sessenta e oito, é o que nos interessa sobremaneira, pois enfoca e define a exclusão dos judeus e os cuidados para evitar que judeus e cristãos convivessem sem perceber. Demarca espaços, segrega e diferencia quem é cristão e principalmente quem é judeu. Essa exclusão já era acentuada na Cristandade Ocidental, em especial nos países que haviam sido afetados pelos massacres dos judeus nas primeiras cruzadas. Os bairros judaicos estavam demarcados, e os judeus, receosos de novos eventos trágicos, se enclausuravam entre muralhas. O objetivo maior era a periferia da Cristandade Ocidental, onde havia convivência e certa dose de tolerância: a Península Ibérica e o leste europeu. Esse cânone fala-nos da necessidade de marcar os judeus para que cristãos não se confundam com judeus. Os focos centrais da problemática são dois: a sexualidade e a presença judaica em espaços cristãos em festas religiosas, em particular, na Semana Santa. O risco de relações carnais entre judeus e cristãos, de um lado, ou de cristãos e judias, do outro, é motivo de severa preocupação do Papado. Pode-se ler nas entrelinhas que o receio de contaminação e da carnalidade judaica é central.

No que tange ao segundo tema, há o receio de que judeus ostentem riqueza e profanem as celebrações da Paixão com ironia e exibição de poder e luxo. A incapacidade de distinguir judeus e cristãos era um estímulo à imoralidade. Ou seja, entende-se que estar com judeus era um risco à pureza dos cristãos, pois ora levava a relações carnais ilícitas com infieis, ora a blasfêmias e desrespeito à fé verdadeira e pura. Por isso se torna necessário exercer o cerco aos judeus, isolando-os e diminuindo sua força sobre a sociedade cristã.

O cânone seguinte versa sobre um tema conhecido: a proibição de que os judeus exercessem cargos públicos a partir dos quais prevalecessem sobre cristãos. O objetivo é impedir que as cobranças de

taxas sigam sendo feitas por coletores e financistas judeus, tal como o era em muitas localidades. A novidade aqui é a exigência de que, além de excluir judeus desses cargos, ocorra, retroativamente, o confisco de bens dos judeus que porventura já tenham enriquecido com essas funções. Há dois focos: impedir que os blasfemadores de Cristo tenham poder sobre cristãos e, exercendo o cerco sobre os judeus, impedi-los de ter poder, domínio e riqueza, usando-os para a conversão de fiéis cristãos. A estratégia é reverter esse processo, sufocar a riqueza judaica e, em uma espécie de contra-ataque, impedir as conversões de cristãos e, ainda mais, converter os judeus ao Cristianismo.

O septuagésimo cânone encerra a lista dos cânones diretamente direcionados aos judeus. Nele se percebe um problema que se tornará agudo na Península Ibérica dois séculos mais tarde: o dos conversos de origem judaica ao Cristianismo, sejam os que mantêm relações com elementos de sua etnia, sejam os que conservam costumes e hábitos religiosos judaicos, mesmo tendo sido convertidos ao Cristianismo. O receio é multifacetado, mas converge de várias maneiras para a questão da pureza e da contaminação. Ao receber o batismo tornam-se puros, mas, ao seguir com rituais judaicos no seio da Cristandade, de forma deliberada ou inconsciente, profanam e contaminam a pureza da verdadeira fé.

Considerações finais

O pontificado de Inocêncio III é o auge do Papado e da hierocracia no Ocidente Medieval. O Papa lança duas cruzadas: a quarta cruzada para o Oriente (1212) e a albigense. Adverte e submete o imperador dos germânicos e os reis da Inglaterra e da França. Seu poder é imenso, mas as suas preocupações são grandes.

A heresia no Sul da França gera no Papa a sensação de que havia influência dos judeus sobre os heréticos.¹² A ofensiva recebe uma nova vanguarda: os mendicantes, tanto dominicanos quanto franciscanos, envolvem-se no enfrentamento, no processo de evangelização dos infiéis e no combate aos heréticos. Judeus, muçulmanos e pagãos são alvos de campanhas de conversão. Esforços são envidados em traduzir, analisar e polemizar nas obras dos infiéis: o Talmud e o Alcorão são objeto de repulsa e condenação, mas também de estudo e reflexão. O século XIII assiste a dois grandes debates entre clérigos cristãos e rabinos: Paris (1240) e Barcelona (1263). Na esteira de 1215, tendo o IV Concílio de Latrão como marco, os judeus deixam de ser reconhecidos como os receptores da Revelação e detentores da Lei na ótica agostiniana e passam a ser vistos como hereges. Exemplares do Talmud serão incinerados nas praças de Paris sob a alegação de blasfêmia e heresia, após o debate de 1240. A tolerância aos judeus existente antes do período das Cruzadas se desfaz e começa um período de tensas relações entre a Cristandade e os judeus do Ocidente medieval, com a exceção da Península Ibérica. Campanhas de conversão aos judeus, polémicas cristãs judaicas, intromissão dos mendicantes no cotidiano judaico serão uma norma a partir do pontificado de Inocêncio III.

NOTAS

1 Termo que identifica outros povos. Povo = goi. O povo judeu também pode ser denominado Goy, mas o termo se manteve com o significado de “outros povos”, em especial, nas orações do *Sidur* (livro de orações) como *Aleinu*. Foi usado através dos tempos de formas alternadas, mas sempre como definição interna do “Outro”.

2 Mitzvá significa ordenação ou preceito. Segundo a tradição, há um conjunto de mitzvot que compõe a Lei Mosaica. Trata-se de 248 ordenações e 365 proibições, que totalizam 613 (em gerimatria=tariag) mitzvot, que são a base do judaísmo normativo e da prática judaica cotidiana.

3 Ver a obra clássica de SIMON, Marcel. *Verus Israel: a study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*. London: Littman, 1996. Ver também a recente obra de FINGUERMAN, Ariel. *A eleição de Israel: a polémica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do “povo eleito”*. 2. ed., São Paulo: Humanitas, 2005. Este trabalho renova a interpretação de Simon e a amplia.

4 O autor traz um texto introdutório e uma breve e selecionada coletânea de textos que ilustram essa inserção das concepções da Igreja no Estado romano. A leitura carnal judaica é definida a partir do uso da exegese alegórica que tem na Escola alexandrina, em especial Clemente e Origines, seus maiores expoentes. Nesta percepção cristã da exegese judaica, os judeus não compreendiam as entrelinhas do texto sagrado, não percebendo os sentidos ocultos do mesmo.

5 A autora analisa esse período de maneira a renovar a pesquisa na área.

6 Hilário Franco Junior reflete a íntima relação entre os judeus e o Anticristo e seu papel no Milênio. E conclui no Cap. 2, na p. 46, dizendo: “(...) O Anticristo era sempre o Outro” (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 42-46).

7 Grayzel (1966, p. 5) afirma, nos comentários aos documentos: “There is the ‘Constitution’ a type of papal letter addressed to all the faithful, and dealing with matters of faith and discipline”. Ele frisa que se trata de um tipo de correspondência papal. No bojo destas, podem-se identificar os mais diversos conteúdos. Não há relação com o conceito moderno de constituição. O autor coleta quase toda a documentação sobre o tema de praticamente todas as coletâneas de documentos pontifícios. Por isso, o tomamos como fonte principal, pois é amplo e completo.

8 Grayzel (1966, p. 14) frisa que, nesse tópico, a Igreja não muda de posição. Sempre se declara contra a violência e as conversões forçadas.

9 Shimonsohn (1988) coleta vasta e completa documentação sobre o tema de praticamente a maioria das coletâneas de documentos pontifícios. No Medievo, como um todo, cerca de um milênio, é a coletânea mais completa das relações entre o papado e os judeus. Já Grayzel (1966; 1967) tem o foco do século XIII mais bem definido. Ambos se utilizam de toda a vasta biblioteca pontifical: Mansi, Patrologia e outros diversos.

10 Nomeia seus antecessores: Calixto, Eugênio, Alexandre, Clemente e Celestino. Dessa forma, quer declarar a continuidade e o respeito por suas decisões, já que a doutrina da infalibilidade papal prevalecia desde Gregório VII.

11 Dicionário de latim-português. Porto: Porto, 1998, p. 695 e 1113. Esse dicionário é de latim clássico. Grayzel (1966, p. 95); traduz em inglês: "(...) to place under the protection of this decree only those who have not presumed to plot against the Christian faith".

12 Richards (1993, p. 101) diz, entre várias afirmações: (...) os teólogos cristãos temiam o Judaísmo como fonte de heresia (...).

REFERÊNCIAS

- BARON, Salo Wittmayer. *A social and religious history of the Jews*. 2 ed., New York; Philadelphia: Columbia University Press; The Jewish Publication Society of America, 1965, v. 10 (On the Empire's periphery).
- _____. *Historia social y religiosa del pueblo judío* (ed. castellana). Buenos Aires: Paidós, 1968.
- CARPENTER, Dwayne E. *Alfonso X and the Jews: an edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judíos"*. Los Angeles; Berkeley: UCLA Press, 1986.
- COHEN, Jeremy. *The friars and the Jews: the evolution of medieval Anti-Judaism*. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1982.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- FELDMAN, Sergio Alberto. De cives romani a nefariam sectam: a posição jurídica dos judeus no Codex Theodosianus. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Curitiba, SBPH, v. 21, p. 7-16, 2001.
- FLANNERY, Edward. *A angústia dos judeus: história do antissemitismo*. São Paulo: Ibrasa, 1968.
- FRANCO JUNIOR, Hilário. *O ano 1000: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- FREDRIKSEN, Paula. Augustine and Israel: *interpretatio ad litteram*, Jews, and Judaism in Augustine's theology of history. *Studia Patristica*. Louvain (Bélgica): Peeters, 2001.
- GRAYZEL, Solomon. *The Church and the Jews in the XIIIth century*. New York: Hermon, 1966. (Coletânea de fontes sobre o tema)
- _____. "Jews and the Ecumenical Councils". *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 57, p. 287-311, 1967.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: CSIC; Escuela Española de Historia y arqueología en Roma, 2000.
- HEFELE, Charles-Joseph. *Histoire des conciles*. Tradução de Henri Leclercq. Paris: Letouzey, 1913.
- HILLGARTH, Jocelyn. *Cristianismo e paganismo (350-750): a conversão da Europa ocidental*. São Paulo: Madras, 2004.
- LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MANSI, Giovanni Domenico. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Graz, 1960-1961. 53 vols. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_50_1692-1769-_Mansi_JD.html> Acesso em 15 de janeiro de 2011.
- MARCUS, Jacob R. *The Jew in the medieval world: a source book 315-1791*. Cincinnati (USA): UAHC, (1938), 1999.
- POLIAKOV, Léon. *De Cristo aos judeus da corte*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

ROZENTAL SANCOVSKY, Renata. *Inimigos da fé: judeus conversos e judaizantes na península ibérica séc. VII*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.

RUNCIMAN, Steven. *Los maniqueos de la Edad Media: un estudio de los herejes dualistas cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Manuel. *Os papas e os judeus*. Petrópolis: Vozes, 1973.

SHIMONSOHN, Shlomo. *The apostolic See and the Jews*. Documents: 492-1404. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.

TRACHTENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-Semitism*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983.

WILLIAMS, Lukin. *Adversus judaeos: a bird's-eye view of Christian apologiae until the Renaissance*. Cambridge: Cambridge U. P., 1935.

Recebido em 17/03/12

Aceito em 20/05/12