

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FÁBIO ANDRÉ HAHN

A PUREZA DA FÉ
O antijudaísmo pacífico de João de Barros
no Portugal Quinhentista

NITERÓI
2009

FÁBIO ANDRÉ HAHN

A PUREZA DA FÉ

O antijudaísmo pacífico de João de Barros no Portugal Quinhentista

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor. Área de concentração: História Social.

Orientadora: Prof. Dra. GEORGINA SILVA DOS SANTOS

NITERÓI
2009

FÁBIO ANDRÉ HAHN

A PUREZA DA FÉ
O antijudaísmo pacífico de João de Barros
no Portugal Quinhentista

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor. Área de concentração: História Social.

Aprovada em de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Georgina Silva dos Santos – Orientadora
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof^a. Dr^a. Isabel Drumond Braga
Universidade de Lisboa – FL/UL

Prof. Dr. Bruno Feitler
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis
Universidade Federal de Viçosa – UFV

Prof. Dr. Rodrigo Bentes Monteiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

NITERÓI
2009

Dedico a minha família.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos não é uma parte fácil de redigir, ainda mais quando a pesquisa realizada teve a participação de um grande número de pessoas que, de forma direta ou indireta, contribuíram para esta versão aqui apresentada. Em primeiro lugar gostaria de agradecer a minha orientadora, Georgina Silva dos Santos, que, durante todo o período do curso de doutorado, incentivou, acreditou e apresentou uma série de caminhos possíveis nos momentos em que estive com dúvidas, ajudando-me a reestabelecer o norte da pesquisa. Por extensão, agradeço a todos os professores de História da UFF que contribuíram para que o programa interinstitucional se tornasse uma realidade, pois possibilitou uma oportunidade que parecia até então distante. Agradeço à UNICENTRO, pelo acolhimento. Também tenho que deixar meu agradecimento à UNIMEO, à UNIOESTE e à FECILCAM, instituições em que trabalhei no período que realizei meu doutorado.

Tenho que agradecer a um grande número de professores que me ajudaram. Professora Ilse Galvão de Queirós, que, prontamente, logo no início da minha pesquisa, disponibilizou a sua biblioteca, assim como já havia feito no período em que eu cursava o mestrado, para que eu pudesse lá pesquisar. Agradeço ao meu primo Alexandre Hahn, doutorando em filosofia na Unicamp, que enviou uma grande remessa de livros que consegui, sendo o meu braço forte em São Paulo. Também preciso agradecer à Pollyanna Mendonça, que, em sua estada em Lisboa, viabilizou uma série de livros que só poderiam ser encontrados

em Portugal – sem sua preciosa ajuda, certamente muitos apuros ainda estariam a me atrapalhar. Agradeço também a minha namorada, Daniely Bernardo, que teve muita paciência durante todos esses anos, sempre comigo estando, entendendo e me apoiando. Entre os muitos amigos, gostaria de agradecer a Antonio Marcos Myskiw, a Astor Weber, a Leandro Baller, a Jorge Pagliarini Junior e a Frank Mezzomo, que dividiram comigo as angústias e os debates teóricos em diferentes momentos desta pesquisa. Agradeço também aos amigos incentivadores dos tempos da graduação, quais sejam: Lúcia Terezinha Gregory, Valdir Gregory e Tarcísio Vanderlinde. E, por fim, aos colegas professores e amigos que comigo cursaram a Pós-Graduação.

“Porém, contra aqueles que mal sentem deste nosso trabalho, isto podemos afirmar: que as obras cujo fim é algum bem comum, passada a murmuração, ficam elas (as obras) vivas e a memória de seu autor, por mais dentadas que em vida lhe dêem”.

João de Barros

Por que ter fé em Cristo sem obrar seus preceitos é obra morta pera merecer e viva pera te condenar. E só aquele é verdadeiramente chamado cristão que por costumes, quanto suas forças poderem, se chegar a Cristo. Que te aproveita seres chamado o que não és e usurpares o nome alheio? Però, se te deleita ser cristão, obra as cousas de cristandade e com razão tomarás o tal nome.

João de Barros, *Ropicapnefma*

As minhas palavras, porque somentem levam fé de verdade, e não elegância mundana, parecem-te desordenadas: e esta desordem que eu sigo é a ordem do cavalo do xadrez, saltando por cima das peças, a uma e a outra parte, por acudir ao principal de minha tenção, que é trazer-vos ao mate da vossa.

João de Barros, *Ropicapnefma*

SUMÁRIO

RESUMO	09
ABSTRACT	10
INTRODUÇÃO	11
CAP. I OFÍCIO DAS LETRAS: JOÃO DE BARROS CONTRA OS JAZIGOS DA MEMÓRIA	19
1.1. Portugal: as influências e as novas ideias	20
1.1.1 – A repercussão do humanismo italiano em Portugal	25
1.1.2 – A influência de Erasmo de Rotterdam	30
1.2 – João de Barros, apenas um Cronista da Expansão?	36
1.3 – Cristãos-Novos: da conversão forçada à instauração da Inquisição	63
1.4 – A Literatura Apologética Antijudaica	77
CAP. II REPÚBLICA DAS ALMAS: ROPICAPNEFMA E AS INFLUÊNCIAS DE ERASMO	100
2.1 – <i>Ropicapnefma</i> como Literatura Antijudaica	100
2.1.1 – As qualidades da Lei Mosaica	118
2.1.2 – Agricultor cristão x cristão-novo	122
2.1.3 – O deicídio	125
2.1.4 – Messianismo	127
2.1.5 – A defesa da Lei de Cristo	131
2.2 – Pacifismo Integral: a influência de Erasmo na <i>Ropicapnefma</i>	139
2.2.1 – Humanismo cristão e as críticas aos clérigos	148
2.2.2 – Pacifismo antijudaico	157
CAP. III O ALERTA DO FEITOR: O RECEIO PELA FUGA EM MASSA DE CRISTÃOS-NOVOS EM PORTUGAL	170
3.1 – A Fuga dos Cristãos-Novos em Portugal	175
3.2 – Diálogo Evangélico: temas doutrinários para um antijudaísmo pacífico	183
3.2.1 – Os falsos Messias	185
3.2.2 – Cristo como verdadeiro Messias	198
3.2.2.1 – A divina trindade	201
3.2.2.2 – A virgindade de Maria e o pecado original de Adão	207
3.2.2.3 – O deicídio	213
3.2.2.4 – A circuncisão	218
3.2.2.5 – A Ressurreição	220
3.3 – Paralelo entre João de Barros e Francisco Machado	222
CONSIDERAÇÕES FINAIS	237
FONTES DE INVESTIGAÇÃO	242
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	245

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o projeto de João de Barros (1496-1570), pensador português que visara estabelecer a unidade religiosa no reino português com o propósito de garantir a unidade nacional. Para tanto, Barros se valeu de sua literatura antijudaica de fundo evangelizadora e pacifista, com textos escritos durante o processo de instalação e consequente ação do Tribunal do Santo Ofício em território lusitano. Ao tecer uma crítica aos diversos seguimentos sociais à moda erasmiana, João de Barros declarava desempenhar um papel que não era seu, mas, sim, de um “cão que late para alertar a situação de perigo”. O resultado foi uma tentativa de provar a pureza da fé cristã tanto aos cristãos-novos judaizantes quanto aos cristãos velhos abalados em sua fé, visando, então, a criação de uma unidade religiosa e nacional para o reino português.

PALAVRAS-CHAVE: João de Barros. Antijudaísmo. Inquisição portuguesa.

ABSTRACT

The objective of this study is to analyze the project of João de Barros (1496-1570) that will aim to establish a religious unity in the Portuguese kingdom in order to ensure national unity. Thus, Barros is worth of your background literature anti Jewish evangelizing and pacifist, which was written during the installation process and the consequent action of the Court of the Holy Office. To make a critique of various following social like the erasmian, João de Barros stated to play a role that was not his, but a "dog bark to warn the danger situation." The result was an attempt to prove the purity of Christian faith to both the Judaic new-Christians as to old Christians shaken in their faith, allowing then to create a religious and national unity for the Portuguese kingdom.

KEYWORDS: João de Barros. Anti Jewish. Portuguese Inquisition.

INTRODUÇÃO

Em 1496 nasceu João de Barros. Filho ilegítimo de Lopo de Barros, gozou de benefícios e de regalias que poucos em sua situação tiveram possibilidade de vivenciar. Estudou com os filhos dos mais importantes fidalgos portugueses, inclusive com o futuro rei D. João III, com o qual estabeleceu uma relação de amizade que lhe proporcionou vantagens e apoio incondicional por toda vida, fato que podemos observar por meio das nomeações para cargos de alto escalão na administração ultramarina. Assim, exerceu a função de feitor da Casa da Índia e Guiné, sendo, também, agraciado, pelo monarca português, com uma parte da Capitania do Maranhão, no Brasil.

Além das atividades administrativas, João de Barros atuou no ofício das letras. Erudito reconhecido, Barros escrevera um grande número de obras, as quais, embora distintas entre si, apresentavam uma unidade na intenção: a proposta de um projeto cristão para Portugal. Para levar tal projeto adiante, direcionava suas obras para cinco grandes temas coevos do seu tempo: a valorização da língua portuguesa, o ideal pedagógico, a expansão ultramarina, a polêmica antijudaica e a exaltação da monarquia. O projeto cristão de João de Barros só pode ser compreendido se olharmos suas obras como partes distintas de um mesmo projeto.

Tratado durante décadas pela historiografia portuguesa ora como arauto e defensor da língua portuguesa, ora como cronista da expansão, João de Barros,

enquanto polemista antijudaico, estivera encoberto nas análises propostas pela grande maioria dos historiadores que se dedicaram ao estudo do século XVI português. Mesmo os estudiosos mais dedicados a suas obras ignoraram as controvérsias antijudaicas, apontando, quando muito, apenas alguns elementos constitutivos dessas controvérsias, contudo, sem que isso os afastasse das interpretações mais comuns.

A pouca atenção atribuída à faceta antijudaica da obra de João de Barros explica-se, em parte, pelas características assumidas pela historiografia portuguesa no período do Estado Novo (1926-1974). Quase meio século de ditadura impossibilitou a entrada de novos fluxos teóricos e de novas perspectivas historiográficas, fazendo com que as ciências humanas em Portugal sofressem uma certa estagnação frente às novas vertentes teórico-metodológicas. Os temas estavam presos em uma redoma que impossibilitava a abordagem de novos objetos. Afastados dos centros de investigações internacionais, os pesquisadores portugueses, em muitos casos, foram obrigados a se exilar, sendo que optaram por lecionar em universidades estrangeiras, enquanto outros se submeteram às linhas de interesse do Estado.

Os temas em geral estavam restritos à questão dos Descobrimentos, à Restauração portuguesa e aos temas que pudessem servir como estímulo à nacionalidade, ao sentimento patriótico e à legitimação da política colonial. Nesse contexto, surgiram obras de exaltação medíocres, mas também emergiram textos de autores até então pouco conhecidos e perseguidos pelo fascismo, como Jaime Cortesão e Joaquim Barradas de Carvalho, os quais foram obrigados a se exilar no Brasil. Destinos semelhantes tiveram Vitorino Magalhães Godinho e António José Saraiva ao se refugiarem na França, ao contrário de António Sérgio, que acabara preso pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE). Nesse cenário conturbado, o historiador inglês Charles Boxer contestou algumas explicações criadas pelo regime fascista português, dentre as quais a negação da existência de escravatura nas colônias portuguesas¹.

¹ TENGARRINHA, José Manuel (Org.) *História de Portugal*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2001. p. 114. Em 1963, Charles Boxer publica a obra que causou grande impacto na historiografia portuguesa, intitulada *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire*, na qual declarava a

Após o ano de 1974, marcado pelo fim do regime ditatorial, novas perspectivas historiográficas surgiram. Inicialmente foram canalizadas para a História Medieval e para a História Contemporânea, sendo que somente a partir dos anos de 1980 passou a ocorrer uma alteração na direção dos estudos portugueses, nos quais novos temas da época moderna – como a Inquisição – começaram a entrar em cena, em especial os voltados para o século XVII, até então pouco presente na historiografia portuguesa². Os estudos sobre a Inquisição portuguesa dificilmente teriam espaço no regime fascista, devido ao fato de a Igreja Católica atuar como um dos suportes desse regime³.

As mudanças no cenário historiográfico português despertaram as atenções para a atuação da Inquisição e para a questão do judaísmo⁴, o qual se tornou objeto de interesse de Maria Ferro Tavares, de António Borges Coelho e de Elvira Cunha de Azevedo Mea⁵, cujos trabalhos vêm exercendo, desde então, grande influência nos estudos sobre o judaísmo. Para citarmos uma geração mais nova, é possível destacar os trabalhos de Isabel Drumond Braga e de José Alberto da Silva Tavim⁶. Apesar da importância dessas publicações, o tema está longe de ser esgotado, pois é grande o número de países nos quais estudos nessa área estão sendo desenvolvidos. No Brasil, dois grupos de pesquisa têm se destacado: O *Laboratório de Estudos sobre a Intolerância* (LEI), criado em 2002, na

existência da escravatura nas colônias portuguesas. Conferir também a obra organizada pelo mesmo autor: *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 9-12.

² Um pouco dessa nova guinada pode ser percebida a partir das atas das “Primeiras Jornadas de História Moderna”, jornadas realizadas em 1986.

³ TENGARRINHA, 2001, op. cit., p. 127. Conferir também MEDINA, João. A ditadura portuguesa do “Estado Novo” (1926 a 1974): síntese de ideologia e mentalidade do regime salazarista-marcelista. In: TENGARRINHA, José (Orgs.). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 209; 214-116.

⁴ Idem, p. 128.

⁵ Maria José Pimenta Ferro Tavares defendeu seu doutoramento em 1980 na UNL, com o trabalho intitulado *Os Judeus em Portugal no Século XV*; António Borges Coelho defendeu seu doutoramento em 1986 na UL, com a tese *Inquisição de Évora (1533-1668)*; Elvira Cunha de Azevedo Mea defendeu seu doutoramento em 1989 na UP, com o trabalho intitulado *A Inquisição de Coimbra no Século XVI: a instituição, os homens, e a sociedade*.

⁶ Entre as inúmeras publicações, é possível destacar a obra de Isabel Drumond Braga, intitulada *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (Séculos XVI – XVII)*, em 2002 e de José Alberto da Silva Tavim, intitulada *Judeus e Cristãos-Novos de Cochim, História e Memória (1500 - 1662)*, de 2003.

Universidade de São Paulo⁷, pela professora Anita Novinsky; e a *Companhia das Índias – Núcleo de História Ibérica e Colonial na Época Moderna*, fundado na Universidade Federal Fluminense, no ano de 1998⁸. Esses dois grupos congregaram e disseminaram importantes estudos sobre a questão judaica e inquisitorial, marcando, então, a nova geração historiográfica.

O interesse pela literatura apologética antijudaica ainda é tímido, principalmente nos estudos sobre a obra de João de Barros. Contrário a uma historiografia que por décadas apresentou João de Barros como um cronista da expansão, o objetivo desta tese é estudar esse autor português em seus aspectos ainda pouco frequentados pela historiografia, como é o caso do antijudaísmo. A hipótese central desta tese se pauta na questão de como o antijudaísmo de João de Barros integrara um projeto para Portugal, projeto de cunho cristão e de inspiração erasmiana.

Esta tese se insere no campo de investigação da história intelectual, a qual procura restituir as ideias, as polêmicas e as interrogações nos devidos contextos culturais de produção para uma melhor apreensão dos universos intelectuais. Embora a prioridade seja o estudo das obras de João de Barros, explorar-se-ão os textos de outros autores do século XVI. Apesar disso, maior atenção será

⁷ O grupo congrega trabalhos desde o início da década de 1980. A professora Anita Novinsky, além de uma obra vastíssima, orientou mais de 29 teses. Neste rol estão *Sermões antijudaicos pregados nos autos-de-fé em Lisboa de 1706 a 1750*, de Howard Wayne Norton em 1980; *Antisemitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1930-1945)*, de Maria Luiza Tucci Carneiro em 1986; *‘O sangue lhes corre nas veias’ – Mulheres cristãs-novas do Rio de Janeiro colonial*, de Lina Gorestein Ferreira da Silva em 1999; *Homens de negócio cristãos-novos portugueses e a transformação do Antigo Regime*, de Denise Helena Monteiro de Barros Carollo em 2001 e *Além da exclusão: convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista*, de Suzana Maria de Sousa Santos em 2002.

⁸ Nesse grupo é possível indicar algumas dissertações e teses desenvolvidas sob a orientação do professor Ronaldo Vainfas. Neste conjunto estão *Um Rabi escatológico na Nova Lusitânia: Sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista - o caso João Nunes*, de Angelo Adriano Faria de Assis em 1998 e, do mesmo autor, a tese *Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia - séculos XVI e XVII*, de 2004. *A Heresia dos Anjos: A Infância na Inquisição Portuguesa nos Séculos XVI, XVII e XVIII*, de Alex Silva Monteiro em 2005 e, do mesmo autor, a tese em andamento *Conventículo Herético: Criptojudaísmo feminino na Leiria seiscentista*, orientada pelo professor Rogério de Oliveira Ribas. *Judeus-Novos no Brasil Holandês (1630-1654)*, de Frank dos Santos Ramos em 2006. *O exílio de boa memória - A portugalidade judaica - um estudo sobre a identidade dos judeus portugueses na diáspora sefardita ocidental nos séculos XVI, XVII e XVIII*, de Reginaldo Jonas Heller em 2006 e, do mesmo autor, a tese *Diáspora Atlântica - a nação judaica no Caribe, séculos XVII e XVIII*, de 2008. *O Santo Ofício da Inquisição na Colônia e nas letras: as apropriações da cristã-nova Branca Dias na literatura*, de Fernando Gil Portela Vieira em 2007.

dedicada às obras *Ropicapnefma* (1532) e *Diálogo Evangélico* (1542), de João de Barros. Nas duas obras há evidências sobre a opção de Barros em converter ao cristianismo os que se encontravam distante dele.

Ao contrário da maioria dos seus intérpretes, defende-se a hipótese de que a intenção de Barros era demonstrar a validade dos princípios cristãos aos cristãos-novos, com o intuito de provar as falsas interpretações feitas pelos rabinos, bem como reforçar a pureza da fé cristã entre os cristãos velhos, criando uma unidade religiosa cristã que funcionaria como princípio da unidade nacional. O veículo condutor das ideias desse autor foram as suas obras, por meio das quais pretendia “recatolizar” Portugal, atingindo lugares onde muitos clérigos não conseguiam chegar. Buscava, também, provocar comoção por meio da companhia silenciosa de suas obras, pretendendo ensinar o que muitos não conheciam ou já haviam esquecido⁹.

As obras de João de Barros sobre o antijudaísmo só podem ser entendidas se levarmos em consideração os aspectos históricos que formaram a base de sua intencionalidade. João de Barros nascera no ano da expulsão dos judeus de Portugal, momento em que o monarca português D. Manuel I (1495-1521) sucumbira às imposições da filha dos reis da Espanha como condição para que aceitasse seu pedido de casamento. D. Manuel procurava apresentar as mais variadas tentativas de frear a saída dos judeus portugueses de seu reino, pois compreendia que uma séria crise econômica e social poderia se abater sobre o seu reino. Isso levou o monarca a estender o prazo da expulsão até o outubro de 1497.

A saída encontrada pelo monarca português fora converter os judeus em cristãos, porém essa conversão seria forçada. O termo cristão-novo passou a designar em especial os judeus convertidos, sendo necessárias algumas medidas que tiveram como propósito amenizar as consequências dessa ação violenta, podendo-se citar, dentre tais medidas, a determinação de não haver restrições aos cristãos-novos, por 20 anos, no que dizia respeito aos procedimentos religiosos.

⁹ BOUZA, Fernando. Comunicação, conhecimento e memória na Espanha dos séculos XVI e XVII. In: LISBOA, João Luís (Orgs.). Livros e cultura escrita, Brasil, Portugal, Espanha. Cultura. *Revista de História e Teoria das Idéias*, IIa. Série. Vol. XIV/2002. p. 133.

Diante disso, os cristãos-novos mantinham seus cultos e ritos mosaicos, fato que caracterizava a representação de um duplo papel social: ao mesmo tempo judeus e cristãos. Em 1506, o movimento antijudaico culminou num grande massacre em Lisboa, o qual marcará para sempre a relação entre cristãos-novos e cristãos velhos daquela data em diante. Embora tenha fechado os olhos para as crenças e as práticas dos cristãos-novos, D. Manuel, em 1515, ameaçou estabelecer a Inquisição em Portugal. A ideia foi abortada pelo monarca venturoso¹⁰, entretanto, mais tarde, foi posta em prática por seu filho.

Na primeira metade do governo de D. João III, duas posições apresentavam-se aos novos conversos de origem judaica. A primeira pretendia inquirir as práticas religiosas por meio do tribunal secreto da Inquisição aplicando o uso da força. Já a segunda defendia que a conversão deveria ser operada mediante diálogo, o qual resultaria em uma conversão sincera¹¹. A opção escolhida pelo monarca português foi a implantação da Inquisição, autorizada em 23 de maio de 1536, distante, então, das ideias presentes em algumas obras defensoras de um projeto evangelizador para Portugal, como é exemplar o caso de João de Barros, o qual não se omitiu nesse contexto ao redigir suas obras com o intuito de estimular o fortalecimento do reino português.

Com isso posto, optou-se por dividir este trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *Ofício das letras: João de Barros contra os jazigos da memória*, buscar-se-á dar conta de três objetivos principais. Em primeiro lugar, avaliar as influências do humanismo italiano em Portugal, pois, no momento em que a cultura italiana estava no seu ápice, muitos estudiosos portugueses se direcionaram para a Itália em busca de novos conhecimentos para sua formação, fato que influenciou significativamente a literatura portuguesa do Quinhentos. Busca-se ainda avaliar a interferência das ideias de Erasmo de Rotterdam no contexto português do século XVI, por reconhecer sua acentuada influência nas obras dos humanistas portugueses, em especial nas obras de João de Barros. Num segundo momento, pretende-se explicar os elementos que compuseram o

¹⁰ COELHO, António Borges. João de Barros e a questão judaico-cristã-nova. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o 27- julho-setembro, 1996, p. 78.

¹¹ Idem, p. 78.

projeto de unidade religiosa/unidade nacional proposto por João de Barros, uma vez que o próprio autor considerou suas obras como um alerta em relação a uma unidade social. Suas obras tornam-se, aos seus olhos, um meio de combate, visando a uma memória comum. Por fim, demonstrar-se-á como os conflitos entre os cristãos-novos e os cristãos velhos estimularam a produção de uma literatura de cunho antijudaico, bem como o quanto João de Barros se destacou nesse cenário.

No segundo capítulo – intitulado *República das Almas: Ropicapnefma e as influências de Erasmo* – centrar-se-á em duas questões. Primeiramente, apresenta-se a análise da obra *Ropicapnefma*, de João de Barros, obra complexa, na qual é difícil definir uma unidade de intenção, pois apresenta uma variedade de personagens que, em muitos momentos, confundem o leitor devido às propostas que apresentam, apesar de João de Barros afirmar, no início da *Ropicapnefma*: “pera os doutos pouca necessidade havia de algua introdução, por a obra em si ser leiga e clara de entender”. Essa obra foi escrita em 1531 e impressa entre a conversão forçada dos judeus e o estabelecimento da Inquisição, período no qual a produção de literatura apologética antijudaica era praticamente inexpressiva. Nesse sentido, procurou-se identificar e analisar os principais temas de enfoque da referida obra, pontuando a estratégia de redação do autor. A defesa do cristianismo é o tema principal, seguido de uma argumentação contra os usurários, contra o deicídio e contra o messianismo. Num segundo momento aborda-se a influência de Erasmo de Rotterdam na *Ropicapnefma*, de João de Barros, especificamente a influência do humanismo cristão e das críticas aos clérigos, pois Barros propõe uma sátira à moda erasmiana dos estados sociais, tecendo uma pesada crítica às heresias religiosas e aos vícios morais. Outro traço de influência erasmiana é o pacifismo antijudaico, no qual Erasmo propõe uma evangelização de fundo pacifista, pautada no Evangelho e nos exemplos deixados por Cristo, os quais corresponderiam a uma parte do mecanismo de conversão sincera.

No Capítulo III, *O alerta do feitor: o receio pela fuga em massa de cristãos-novos em Portugal*, procedeu-se a uma análise da obra *Diálogo Evangélico*,

escrita em 1542, sendo, portanto, posterior à ação do Tribunal do Santo Ofício em relação à condenação dos hereges. Esse tribunal intensificou a ação contra os cristãos-novos, fato que levou muitos deles a abandonarem o reino e a seguirem em direção à Turquia muçulmana, causando uma enormidade de transtornos de ordem econômica e de desorganização social. Em resposta a essa fuga, Barros propôs uma defesa da doutrina católica e uma conversão pacífica, distante, então, das teorias racistas do século XVII e XVIII. Para tanto, procura provar, por meio do Antigo Testamento, que os rabinos antigos haviam cometido interpretações equivocadas, usando como exemplos os falsos Messias do século XVI, dentre os quais se destacara Luis Dias de Setúbal. A argumentação de Barros transcorre em torno da defesa da Divina Trindade; em defesa da virgindade de Maria; do pecado de Adão; do deicídio; da negação da circuncisão como preceito judaico e, por fim, em torno da defesa da Ressurreição de Cristo. Com isso posto, procurou-se concluir o capítulo com um tópico que apresenta algumas semelhanças entre a obra de João de Barros intitulada *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* e a de Francisco Machado, *Espelhos de Cristãos Novos*. As duas obras são contemporâneas, possuem os mesmos propósitos, foram dedicadas ao Cardeal D. Henrique, além de serem igualmente recusadas para a impressão.

Capítulo I

Ofício das Letras

João de Barros contra os jazigos da memória

*As minhas obras julgam-se, porque se vem, e as vossas não,
porque as metteis debaixo da terra, onde ninguem as póde ver.*

João de Barros
Apologia, Décadas 4

Em geral, as obras de João de Barros versam sobre vários aspectos de um projeto cristão para Portugal: a importância do idioma português, a exaltação de um poder forte e centralizado, a unificação religiosa, a expansão política, cultural e econômica portuguesa no ultramar, dentre outras questões. Discutir algumas questões internas de cunho estrutural das obras desse autor parece essencial para que se possa entender suas posições, em especial no que diz respeito aos cristãos-novos portugueses. Entenda-se, no entanto, que os textos de Barros obedecem às convenções de seu tempo, revelam sua intencionalidade e estão necessariamente atrelados ao contexto em que foram produzidos. Recusamos, portanto, o pressuposto teórico-metodológico que dispensa referências

extratextuais para compreender as ideias de um autor¹². A atmosfera cultural de Portugal à época de João de Barros definiu sua trajetória intelectual e constitui a espinha dorsal de seu discurso.

1.1 – Portugal: as influências e as novas ideias

O século XVI foi um período histórico de grandes transformações culturais. O homem do Renascimento vivia em meio aos preceitos morais da Igreja cristã e o pensamento neoplatônico, o qual fora intensamente divulgado após o desenvolvimento da imprensa. Uma difusão de ideias se alastrava pela Europa e fazia chegar os ideais humanistas aos principais Estados em formação, mesclando as ideias clássicas com novos estilos e novas descobertas.

Como em outros reinos da Europa, o Renascimento português foi marcado pelo fim do monopólio da Igreja na produção de bens culturais, fato que facilitou o acesso de um número maior de estudantes às universidades. A nova realidade econômica europeia, aberta às grandes rotas comerciais, estimulava o fortalecimento dos poderes públicos e a valorização dos ideais clássicos, resultando em uma concepção antropocêntrica do universo. A adoção dos modelos greco-latinos nas artes plásticas e na literatura moldou um novo espírito português.

Os ventos do Renascimento italiano atingiram Portugal em um momento histórico repleto de mudanças devido à centralização do poder nas mãos da Dinastia de Avis e ao fortalecimento comercial decorrente das conquistas no ultramar. A tranquilidade política e a prosperidade econômica propiciaram a entrada de novas influências em Portugal, em especial a introdução da imprensa

¹² Os internalistas e os pós-estruturalistas ignoram as sequências transepocais das ideias. Destacam que o desaparecimento do autor transforma o texto, em alguns aspectos, a outro texto igual aos demais, sendo que a referência deste se encontra em outro texto. E a deste, novamente em outros textos, postergando a autoridade do texto *ad infinitum*. Dentre os autores que tratam a análise histórica do texto sob essa perspectiva destacam-se David Harlan, Hans-Georg Gadamer, Roland Barthes, Jacques Derrida e Michael Foucault. Conferir HAHN, Fábio André. História Intelectual: uma nova perspectiva. *História e-História*, atualizado em 6 de julho, p. 1-16, 2007.

em 1487, a qual possibilitaria a leitura de grandes obras clássicas. A introdução da imprensa conferiu ao texto escrito uma decisiva homogeneização gráfica, permitindo um aceleração no acesso à leitura de textos que, embora ainda fossem invariáveis, resultaram no aumento dos índices de alfabetização¹³.

Nesse sentido, Antonio Soares Amora e Hernani Cidade ressaltam a importância da ação conquistadora e descobridora de Portugal, a qual impedira uma esterilização de elementos propostos pelo humanismo. Segundo Antonio Saraiva, essa mudança ocorreu em grande parte devido ao historiador João de Barros, “[...] o primeiro entre os historiadores portugueses a formular de maneira clara: que a Europa, ou, melhor, a Cristandade, é apenas uma pequena parte do mundo”¹⁴.

Com a expansão marítima, o reino português se tornara mais dinâmico. A abertura da economia em grande escala ampliou o tecido urbano, fortalecendo o poder régio na Europa e projetando socialmente a burguesia enriquecida pelo comércio. Segundo Amora, este foi o cenário português da primeira época clássica, isto é, entre 1527 e 1580.

Senhor de uma opinião mais realista, o historiador português Hernani Cidade afirma: “[...] não criamos o espírito a que devemos a *scienza nuova*, que substitui a actividade da memória que retém a página lida”. Entretanto, esse autor reconhece que os portugueses tiveram papel fundamental “[...] no esforço de condicionar cada vez mais larga e perdurável vida à cultura europeia, por sua irradiação através do mundo”¹⁵. Apesar disso, Cidade mantém uma argumentação melancólica, a qual enfatiza insistentemente a falta de vigor literário em Portugal, principalmente quando emite opiniões sobre autores coevos à época, como Camões, Francisco Holanda e André de Resende. Dessa forma, Cidade acaba por utilizar as mesmas justificativas de Amora¹⁶ para explicar o reduzido número de

¹³ CARDIM, Pedro. Livros, literatura e homens de letras no tempo de João de Barros. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n.º 0- 27- julho-setembro, 1996. p. 37.

¹⁴ SARAIVA, António José. “João de Barros e a concepção planetária da História”. In: *Para a história da cultura em Portugal*. Vol. II. 5. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, 1982. p. 277.

¹⁵ CIDADE, Hernani. *Lições de cultura e literatura portuguesa*. Volume I. (Séc. XV, XVI e XVIII). Coimbra: Coimbra Editora, Limitada, 1968. p. 141.

¹⁶ Segundo Amora, Portugal não conseguiu sustentar esse momento de glória, de expansão, pois “a pequenez geográfica e demográfica do Portugal europeu” levava inevitavelmente à

representantes da grande literatura: a fragilidade do nível cultural, a fraca condição da agricultura, a pobreza alarmante e conclui, finalmente: “[...] somos de um extremo da Europa, mais afastado, portanto, dos estímulos da convivência civilizadora, e apenas com um centro cosmopolita – Lisboa”¹⁷.

Entretanto, é possível observar, de forma mais otimista, um grande número de contribuições no cenário cultural português, seja na literatura, na poesia, na epopeia, na novelística, nas crônicas de viagens, nas obras moralistas e nas historiográficas. Nesse conjunto destacam-se eruditos como Sá de Miranda, Antonio Ferreira, Luís Vaz de Camões, Bernardim Ribeiro, Diogo Teive, André Resende, Damião de Góis, João de Barros, Jerônimo Osório, Samuel Usque, Frei Heitor Pinto, Frei Amador Arrais, Diogo de Couto e Fernão Mendes Pinto, para citar apenas alguns nomes.

Essa mudança cultural se deve, em grande medida, a dois motivos específicos. O primeiro se refere à saída de um grande número de portugueses para estudar em universidades de outras cidades da Europa com bolsas de auxílio concedidas pelo rei¹⁸. A saída desses estudantes fora prática comum desde o reinado de D. Afonso V, sendo mantida por D. João III até o ano de 1537. Esses estudantes estabeleciam contatos com um grande número de eruditos dos mais importantes centros de formação da Europa. O segundo motivo estava relacionado à concretização do plano de reforma da Universidade de Portugal, o qual se efetivou em 1537 e teve como propósito manter os estudantes no próprio reino. As mudanças foram grandes.

A transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra (1537)¹⁹ implicou a descentralização da formação e a contratação de novos professores,

decadência, seguindo assim uma tradição historiográfica melancólica. AMORA, A. S. *Presença da Literatura Portuguesa* – II. Era Clássica. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974. p. 12.

¹⁷ CIDADE, *Lições de cultura e literatura portuguesa*. Op. cit., p. 143.

¹⁸ Entre os bolsistas destacou-se Diogo Lopes Rebelo, no final do século XV, como especialista em gramática e capelão de D. Manuel, que lhe proporcionou, com o mecenato, os seus estudos na França. Hermicus lusitano também se destacou, estudando na Itália. Conferir SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Vol. III. O século de ouro (1495-1580). Editorial Verbo, 1978. p. 369-70.

¹⁹ A Universidade teria sido criada em 1290 na cidade de Lisboa, transferida em 1308 para Coimbra e volta para Lisboa em 1338. Em 1354 a Universidade foi trasladada de Lisboa para

equiparados aos das melhores universidades europeias, promovendo uma nova atmosfera intelectual. A reforma do colégio no Mosteiro de Santa Cruz, confiado ao Frei Brás de Barros²⁰ – primo de João de Barros –, também foi um grande passo na reforma educacional.

Entre o Colégio e a Universidade travaram-se inúmeras disputas em Coimbra, pois alguns professores eram de formação parisiense e outros de formação bordalesa. Essas disputas tiveram início nos anos de 1530, quando D. João III iniciava suas reformas na educação, com a intenção de atrair um número significativo de professores de outros reinos²¹. O retorno de mestres portugueses formados em Salamanca, em Paris e em Alcalá de Henares, bem como a entrada de estrangeiros – dentre os quais André de Gouveia, Diogo de Teive, João da Costa e George Buchanan –, incrementava o quadro. Esses intelectuais, considerados liberais, apoiavam francamente D. João III, embora suscitassem conflitos internos. Muitos professores trazidos por D. João III foram acusados de heresia, fato que impossibilitou a rápida reforma educacional proposta pelo rei²².

Coimbra. Em 1377, a Universidade traslada-se para Lisboa. O regente do Reino D. Pedro, duque de Coimbra, decreta, em 1433, a criação de um novo Estudo Geral em Coimbra. Em 1537 muda-se definitivamente de Lisboa para Coimbra por ordem de D. João III. Essas informações são confirmadas na página da instituição disponível na internet.

²⁰ Alguns autores procuram mostrar Frei Brás de Barros (ou Braga) como irmão de João de Barros, mas não se sabe ao certo desse fato. As fontes mais seguras informam serem primos.

²¹ Muitos professores se dirigiam para Portugal, entre eles muitos italianos. No passado ocorrera o inverso, muitos discípulos portugueses iam à Itália, França, Inglaterra e Espanha, em especial às universidades de Oxford, de Cambridge e de Lovaine. Hernani Cidade afirma que Portugal enviava a Paris em média 50 bolsistas por ano numa população de um milhão e meio de habitantes. Devido a isso, Cidade ironiza os poucos investimentos feitos, destacando que Portugal estava investindo em uma “internacional do espírito”, ou pior, “nesta vagabundagem através de uma pátria intelectual”. Cf. CIDADE, *Lições de cultura e literatura portuguesa*. Op. cit., p. 145-7. Ainda sobre essa questão, é prudente alertar para o fato de que, no século XVI, a Itália teve um papel importante na influência de novas ideias em Portugal, mas a França não deixou de ser uma referência para a intelectualidade. Recebeu, desde o século XIII, um fluxo constante de estudantes, mantendo a hegemonia cultural da Europa ainda na época moderna. HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 98-99. Dessa forma, é possível visualizar a grande influência que a França desempenhou, juntamente com a Itália, no contexto cultural português do século XVI. Isso explica por que tantos professores franceses e alguns italianos foram convidados a ocupar cargos nas novas escolas e universidades criadas no século XVI. Os jesuítas, no entanto, alteraram este quadro ao assumirem o controle do sistema educacional.

²² A entrada com maior vigor dos estudos humanistas em Portugal é apontada por Paul Oskar Kristeller em *The European Diffusion of Italian Humanism*. Muitos eruditos vieram a Portugal mesmo antes da política de incentivo de D. João III, como o italiano Cataldus Siculus (1485) para ser preceptor do filho de D. João I e como Nicholas Cleynaerts (1493-1542), vindo dos Países Baixos, além de uma série de humanistas contratados para ensinar no Colégio das

Essas acusações afugentaram os melhores mestres da Universidade e, devido às pressões realizadas pelos professores conservadores junto a D. João III, a Universidade acabou entregue aos jesuítas²³, representantes do catolicismo tridentino.

A Universidade teve um papel fundamental na vida política do reino português. Segundo Antonio Borges Coelho, a Universidade formou os quadros que criaram e dirigiram a Inquisição portuguesa, os órgãos administrativos e os tribunais judicial e eclesiástico. Essa tese fora comprovada por meio de farta documentação²⁴, contrariando uma tradição historiográfica que declarava, de acordo com Antonio José Saraiva, que esses juízes foram recrutados entre os frades da ordem dominicana para combater fervorosamente as novas heresias²⁵.

Pode-se dizer, com efeito, que a sociedade portuguesa da primeira metade do Quinhentos estava passando por uma série de mudanças impulsionadas pela expansão marítima, a qual possibilitou um florescimento cultural e o desenvolvimento da Literatura²⁶. Neste caso é impossível, no entanto, falar de

Artes. Conferir, BELLINI, Lígia. "Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI". In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, nº 7, vol. 4. Julho 1999, p. 154.

²³ Sobre as reformas dos estudos propostos por D. João III, com o convite a humanistas estrangeiros, Conferir SÉRGIO, António. *Breve interpretação da História de Portugal*. 12 edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1985. p.101. Ver também HIRSCH, op. cit., p. 211.

²⁴ COELHO, António Borges. Tópicos para o estudo da relação Universidade/Inquisição (séculos XVI-XVII). In: TENGARRINHA, José (Orgs.). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 101-115.

²⁵ Conferir SARAIVA, António José. *Inquisição e cristão-novos*. 5. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1985. p. 20.

²⁶ Nesse contexto destacam-se o *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resende, assim como D. João Manuel, D. Pedro, Diogo Lopes de Azevedo, Jorge de Resende, Duarte da Gama, João Afonso de Aveiro, Sá de Miranda, Afonso de Albuquerque, Bernardim Ribeiro e Gil Vicente. Este escreveu obras de devoção, comédias, tragicomédias, farsas e até sermões. Segundo Antonio José Saraiva, o maior dramaturgo português escreveu em vários gêneros: auto pastoril, moralidade religiosa e sua sátira, fantasia alegórica, gesta expansionista, vida citadina e quadros soltos gerais. Para Serrão, Gil Vicente era um "escultor de almas". Já no gênero bucólico destacam-se o mesmo Bernardim Ribeiro, com *História da Menina e Moça* (Ferrara, 1554) e Cristóvão Falcão, com *Crisfal*. No teatro, destacaram-se António Ferreira (1528-1569), com seus *Poemas Lusitanos*. Na tradição lírica, merecem destaque Diogo Bernardes (1530-1605), Pedro de Andrade Caminha (1520-1589) e Frei Agostinho da Cruz (1540-1619). Na novelística, Francisco de Moraes (1525-1572), Jorge de Montemor (1523-1561) e Jorge Ferreira de Vasconcelos (1515-1584). No teatro de inspiração vicentina, destacam-se António Ribeiro Chiado (f. 1591), Baltasar Dias, Simão Machado e António Prestes. Na literatura parenética, Frei Heitor Pinto (1528-1584), Frei Tomé de Jesus (1529-1582) e D. Frei Amador Arrais (1525-1600). E, por fim, nas crônicas, tiveram maior destaque Damião de Góis (1502-1574) e D. Jerônimo Osório (1514-1580). Entre os principais representantes dessa literatura do Quinhentos está Luís de Camões, com *Os Lusíadas*, e João de Barros, com várias das suas obras, valorizando

João de Barros e entender melhor essa mudança cultural portuguesa sem rapidamente referir as duas correntes de influência (para não falar de todas) que contribuíram de alguma forma para o fim do isolamento cultural português em relação ao restante da Europa: o humanismo italiano e o humanismo cristão de Erasmo de Rotterdam.

1.1.1 – A repercussão do humanismo italiano em Portugal

Os humanistas²⁷ italianos romperam com muitos paradigmas medievais. Os cronistas da Idade Média apresentavam aspectos da vida política, social e religiosa²⁸ como consequências da providência divina, além de considerarem a história universal como a história da cristandade. Crônicas, *gestas*, anais monásticos e biografias de santos foram escritos a partir dessa perspectiva. Rompendo com essas tradições, especificamente a escolástica, os humanistas propuseram usar como base os historiadores antigos, em especial os latinos, dos quais extraíram os elementos que passaram a caracterizar a produção humanística: a linguagem, a precisão gramatical, o estudo histórico e filológico adequados à compreensão moral.

Nos séculos XV e, principalmente, no XVI, esse movimento impôs um modelo cultural erudito para a Península Itálica, o qual se expandiu posteriormente

aspectos nacionais, como “um colorido painel da história portuguesa”, em que o fundo era marcado pelo ideal cristão da expansão portuguesa. Conferir SERRÃO, op. cit., p. 380-389.

²⁷ O termo *humanista* se forjou na segunda metade do século XV e foi difundido no século XVI. O termo surgiu na gíria dos estudantes universitários e, aos poucos, tomou forma oficial, indicando um professor de *studia humanitatis*. O termo *humanista* foi criado no Renascimento, entretanto o termo *humanismo* foi criado no século XIX, mais precisamente em 1808, por F. J. Niethammer, para indicar uma teoria pedagógica que defendia o lugar tradicional para os estudos clássicos nas escolas. Conferir KRISTELLER, Paul O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. São Paulo: Edições 70, 1995. p. 16-17;118-119.

²⁸ Autores como Eugenio Garin e Hans Baron procuram mostrar que a vida nas cidades passou a ser um tema fundamental a partir do momento em que se voltou a considerar como essenciais aspectos do passado romano e da literatura da Antiguidade, que haviam sido relegados por escritores da Idade Média, que se ocupavam com a retórica e com o escrever a história das cidades. O conceito de humanismo cívico é entendido por Garin, Baron e Bignotto como ponto de ruptura radical com a Idade Média e está atrelado ao surgimento da vida pública nas cidades e à criação de uma perspectiva diferente, focada em uma nova consciência da importância dos valores cívicos e da dignidade da vida nas cidades.

para o Norte e para a Península Ibérica. Isso nos permitiu compreender as origens e as influências sofridas pelos escritores portugueses da primeira metade do século XVI.

A literatura que despontou na Itália com Dante e Petrarca, seguidos de grandes eruditos como Poliziano, Ariosto, dentre outros, desenvolveu a poesia e a prosa italiana. Nesse plano das ideias, outros nomes notáveis foram Alberti, Leonardo, Maquiavel, seguidos por um grande movimento que se caracterizou pelo estudo das humanidades (*Studia humanitatis*), estudo que enfatizava questões referentes à linguagem e à moral, como a gramática, a retórica, a poesia, a história e a ética²⁹. Apesar das críticas depreciativas que os humanistas desferiram contra os *scholastici*³⁰, o humanismo não conseguiu desbancar totalmente a filosofia escolástica medieval, como ressalta Burke. Uma figura de

²⁹ Essa questão deu origem a uma discussão intensa sobre o conceito de “continuidade” defendido por autores como Paul Kristeller e Quentin Skinner. Ambos demonstraram que o Renascimento se diferencia da Idade Média pela grande influência exercida pela literatura grega e árabe. O conceito de continuidade procura mostrar que os escritos no Renascimento não inventaram um novo campo de ciência ou uma nova atividade profissional, mas introduziram um estilo novo, o classicista, na tradição da retórica medieval. Este estilo novo destaca que os autores do Renascimento apenas prolongaram sob novas formas conteúdos existentes na Idade Média, o que é enfatizado pela ideia de retórica. Kristeller esclarece que a retórica não pode ser entendida como um fenômeno decisivo para compreender o Humanismo, como já haviam feito alguns pesquisadores, como Nancy Struever. Kristeller e Nancy divergiam profundamente sobre o significado da retórica. GINZBURG, C. *Relações de força: história, retórica e prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 71. Kristeller mostrou que os intelectuais do século XVI escreveram tratados morais, pedagógicos e políticos que, em tom e conteúdo, são diferentes dos tratados medievais sobre temas análogos, mas a ideia de que aí possa ter surgido uma filosofia nova ou uma ruptura radical como queriam Baron e Bignotto é contrariada. Kristeller diz que “[...] o movimento humanista não seguiu no campo dos estudos filosóficos ou científicos, mas no dos estudos gramaticais e retóricos. Os humanistas continuaram a tradição medieval de tais estudos, representada, por exemplo, pela *ars dictaminis* e pela *ars arengandi*, mas incutiram-lhe uma direção nova para modelos e estudos clássicos, porventura sob o impulso de influências francesas recebidas depois de meados do século XIII”. KRISTELLER, op. cit., p. 104. Dessa forma, muitos aspectos mudaram no século XVI, principalmente quando se refere ao estilo, que parece ter sido novo, entretanto a substância da tradição medieval parece ter permanecido.

³⁰ Ver BURKE, Peter. *O Renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999. p. 28. Com relação a essa questão, Paul Kristeller argumenta de forma totalmente contrária à posição adotada por Peter Burke, afirmando que “A opinião comum de que a escolástica era uma filosofia velha substituída pela filosofia nova do humanismo é, pois, de novo refutada por factos óbvios. Efectivamente, a escolástica italiana surgiu cerca do final do século XIV, isto é, no mesmo período em que emergiu igualmente o humanismo italiano, e as duas tradições desenvolveram-se uma ao lado da outra, ao longo e depois do Renascimento. Mas as duas tradições tiveram o seu campo de acção e o seu centro em dois ramos diversos da ciência: o humanismo no campo da gramática, da retórica e da poesia e igualmente, até certo ponto, no da filosofia moral; a escolástica no da lógica e da filosofia natural”. KRISTELLER, op. cit., p. 121-122.

grande destaque foi Marsílio Ficino – um neoplatônico convicto –, tendo sido referência tanto na filosofia medieval como no humanismo renascentista.

Os eruditos do século XVI foram conhecedores de uma variedade considerável de artes, fato que possibilitava uma visão mais panorâmica da sociedade, além de contribuir com a ampliação do acesso ao conhecimento no início do século XVI, logo após a instalação da imprensa.

Na Itália, a imprensa fora introduzida em 1465 por dois clérigos alemães. No início do século XVI já existiam mais de 150 casas de impressão, possibilitando à população um maior acesso à leitura, principalmente dos grandes clássicos italianos, como Dante Alighieri³¹, Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio³².

A influência italiana fora fundamental em Portugal, principalmente nas Universidades, pois alertava o reino sobre a necessidade de investir no sistema educacional com o propósito de, por um lado, garantir a formação de quadros capazes de atuar nas instituições do Estado, inclusive nas conquistas no além-mar. Por outro lado, um sistema educacional sólido incentivaria, no entanto, um novo vigor humanístico no reino, o qual funcionaria como um fator integrador da cultura lusitana em relação aos demais centros humanísticos da Europa. Segundo Serrão, quem mais aproximou o humanismo português do italiano fora Aquiles Estaco (1524-1581), autor que viveu no Oriente, estudou filosofia em Paris e veio a desempenhar importante papel como secretário das sessões finais do Concílio de Trento³³.

A influência do humanismo italiano, em Portugal, foi marcada tanto pelo soneto de origem medieval quanto por muitos gêneros da poesia lírica, épica e dramática greco-latina, como, por exemplo: a ode, a epístola, a elegia, a écloga, a

³¹ Dante é o criador do *Stil nuovo*, nova literatura renascentista, que teve em Petrarca e em Boccaccio seus continuadores. Esse estilo foi o marco inicial para o humanismo português, trazido por Francisco Sá de Miranda, que estudou na Itália e levou para Portugal as características usadas pelos eruditos italianos do Renascimento, momento em que Portugal vivia o auge de sua economia mercantilista.

³² Sobre isso, ver BURKE, Peter. *O Renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

³³ Estaco foi preceptor dos filhos de João de Barros. SERRÃO, op. cit., p. 372.

epopeia, o poema heróico, a tragédia e a comédia³⁴. Essa mudança na arte de escrever, a qual se constituía em imitar os antigos – em especial os latinos – mudando apenas o conteúdo, introduziu uma nova mentalidade. O discurso crítico passa a substituir a fase retórico-política devido ao fato de não mais apresentar os fatos e narrá-los, mas, sim, ordená-los de forma coerente em busca de um sentido, de uma lógica dos acontecimentos. Isso permitiu a recuperação dos escritos da Antiguidade por meio de pesquisas empíricas, excluindo-se tudo aquilo que Jean Delumeau denominou de “leituras defeituosas”³⁵. Embora apenas alguns aspectos que marcaram a influência italiana em Portugal tenham sido destacados - como a literatura, os novos gêneros literários, a imprensa e alguns rompimentos da tradição provocados nesse momento de transição –, deve-se ressaltar a importância da língua, a qual, segundo Américo da Costa Ramalho, sintetizaria todos os aspectos mencionados: “A língua, companheira do Império, é uma idéia de Humanismo italiano, expressa com particular vigor por Lourenço Valla, falecido em 1457”³⁶.

As novas investigações historiográficas sobre as relações culturais entre Portugal e Itália começaram a ocorrer com maior intensidade a partir da década de 1960. Nessa ocasião, deu-se maior relevo à presença de estudantes portugueses na Itália e professores italianos em Portugal, fato que retardou a entrada do humanismo renascentista nesse reino. Segundo Américo da Costa Ramalho, a principal hipótese dessa influência humanística em Portugal fora marcada pela chegada de Cataldo Sículo, provavelmente em 1485. Alguns historiadores até sugeriram uma etapa anterior, no entanto a conclusão do doutorado de Sículo em Ferrara só acontecera em fevereiro de 1484. De acordo com Ramalho, Sículo

³⁴ Os autores dessas novas formas são chamados de italianizantes. A *ode* é uma poesia de exaltação, a *elegia* é uma composição inspirada em sentimentos tristes, a *écloga* é uma composição amorosa e/ou pastoril e a *epístola* é uma composição poética à maneira de uma carta. Faz parte também dessa influência o soneto, que é uma composição de 14 versos divididos em dois quartetos e dois tercetos.

³⁵ A imitação dos modelos antigos era o modelo ainda padrão, mas havia ataques a essas questões, como as críticas feitas por Poliziano, o qual atacava o ideal de escrever de Cícero e enfocava a necessidade de uma autoexpressão individual. DELUMEAU, Jean. “A promoção do Ocidente”. In: *A civilização do Renascimento*. Vol. I. Lisboa: Estampa, 1984. p. 21.

³⁶ RAMALHO, Américo da Costa. João de Barros, humanista. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o 27- julho-setembro, 1996, p. 70.

fizera uma série de elogios à cultura lusitana, destacando que as viagens marítimas dos portugueses eram muito superiores àquelas empregadas na Antiguidade – tanto que Sículo tivera como projeto escrever sobre a expansão portuguesa em latim, projeto que não se concretizou por falta de apoio oficial³⁷.

Embora as contribuições de Cataldo Sículo tenham ocorrido no final do século XV, é no ano de 1527 que se considera a entrada da influência mais significativa do humanismo italiano em Portugal³⁸, o qual passou a ser conhecido como classicismo, sendo tradicionalmente marcado pelo período em que um maior número de estudantes portugueses retornou da Itália com novos ideais estéticos³⁹. Em Portugal, Sá de Miranda fora a grande referência dessa fase inicial. Sua comédia *Os Estrangeiros* põe em cena um “[...] mundo de sugestivas e insinuantes novidades da Renascença italiana”⁴⁰. Essas novidades foram prontamente assimiladas por autores como Antônio Ferreira, Damião de Góis, João de Barros e Camões, fato que desencadeou uma “evolução geral da vida portuguesa, com novas forças e direções”⁴¹, pois passou a influenciar a poesia, a historiografia, a literatura de viagens, o teatro, a prosa doutrinária e a novelística até 1580, ano em que Portugal passa a ser de domínio Espanhol⁴².

³⁷ RAMALHO, João de Barros, humanista. Op. cit., p. 69. Conferir também os primeiros capítulos da obra (desse mesmo autor) que trata de Cataldo Sículo: RAMALHO, Américo da Costa. *Para a história do Humanismo em Portugal*. Instituto Nacional de Investigação Científica – Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1988. p. 7-47.

³⁸ É preciso apontar as influências italianas em outro campo, o da experiência náutica. A participação dos italianos em navegações de frotas portuguesas e também na organização de expedições comerciais passou a ser comum entre os séculos XV e XVI. Esses italianos presentes no movimento de expansão tornaram-se transmissores das notícias das navegações lusas. Humanistas como Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio escreveram vários relatos de viagens sobre as empresas portuguesas. Conferir RADULET, Carmen M. Os italianos em Portugal. In: Michel Chandeigne (Org.). *Lisboa ultramarina: 1415-1580. A invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 95-104.

³⁹ Ao que parece, o novo estilo de escrita foi marca fundamental do Renascimento italiano. Externava a recusa em imitar o estilo de Cícero, autor cujo modo de escrever se encontrava largamente difundido, tanto que alguns denominavam o período pré-renascentista de “época de ciceronismo”. Os autores italianos Pietro Bembo e Sadoleto estabeleceram um vínculo bastante próximo com os humanistas portugueses e ajudaram a divulgar o estilo clássico, que tomava como modelo os antigos gregos e romanos.

⁴⁰ AMORA, op. cit., p.12.

⁴¹ Idem, p. 12.

⁴² Como sugere Joaquim Ferreira, “[...] ir à Itália passou a ser o anelo dos que pretendiam saturar-se das letras clássicas. Era ali a fonte das humanidades”. FERREIRA, J. *História da literatura portuguesa*. 4. ed. Porto: Domingos Barreiras, s/d. p. 192.

1.1.2 – A influência de Erasmo de Rotterdam

A segunda influência em Portugal no século XVI é a obra de Erasmo de Rotterdam (1466-1536)⁴³, cujas críticas à Igreja visavam uma renovação moral do clero, além de considerar o Evangelho, a vida de Cristo, como um modelo a ser seguido⁴⁴.

Erasmo foi considerado uma das grandes lideranças intelectuais devido a sua intensa dedicação aos estudos dos clássicos da Antiguidade e da literatura religiosa, os quais formaram a base do seu humanismo cristão. Como destaca um de seus principais interpretes, August Renaudet, Erasmo tivera em Cícero um dos seus autores prediletos dentre os clássicos, principalmente pela obra *De Senectute*, a qual apresentava uma inspiração divina. Alguns humanistas apresentaram certa resistência em relação aos escritos da Antiguidade, como é o caso do português Diogo Gouveia, o qual considerava esses escritos mais perigosos do que proveitosos para a religião cristã⁴⁵, reforçando uma visão clássica dos humanistas conservadores contrários a Erasmo. O humanismo

⁴³ Os autores de referência em se tratando de Erasmo são Marcel Bataillon que contribuiu significativamente para os estudos das obras de Erasmo com *Erasmo e a Espanha*, e *Erasmo y el erasmismo*. Esse autor destacou a surpreendente alma espanhola pela “filosofia de Cristo” de Erasmo; Augustin Renaudet, com a obra *Etudes érasmiennes*; Johann Huizinga, em *Erasmie*, que procura enfocar um Erasmo total e critica ferozmente os que acreditam que a influência de Erasmo foi bem menor do que muitos dos seus contemporâneos, como podemos perceber pela posição de Lucien Febvre; Roland Bainton, com *Erasmo da cristandade*. Sobre algumas dessas interpretações, Conferir FEBVRE, Lucien. *Erasmo, la contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970. Pode-se destacar também José de Pina Martins, que tece uma crítica à utilização do termo “modernismo” por Febvre, pois declara que ele havia sido usado de forma equivocada por Augustin Renaudet e Loisy Boyer. Conferir MARTINS, José V. de Pina. *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1973. p. 115.

⁴⁴ É possível afirmar que as opiniões e as interpretações das teorias de Erasmo são diversas e divergentes. Não existe ainda, salvo engano, uma síntese das interpretações mais conhecidas sobre o autor desde o surgimento de suas obras, como já feito com seu contemporâneo Nicolau Maquiavel. Apesar de uma bibliografia ainda restrita, ao menos no Brasil, para um autor de peso como Erasmo, essa realidade não pode ser ignorada e o fato deve ser entendido como um estímulo para o estudo de textos de tão significativo valor, e não inibir pela pouca iniciativa empregada neste estudo. Também é importante alertar que não é aqui em específico que o leitor vai encontrar uma “releitura definitiva” de Erasmo, apenas uma fração de uma óptica mais genérica.

⁴⁵ HIRSCH, op. cit., p. 217.

cristão de Erasmo apresentava, no entanto, uma concepção de história como processo linear, do qual acreditava tirar proveito em uma relação com os ensinamentos de uma literatura clássica, pois entendia o cristianismo como um estágio religioso e ético mais avançado.

Erasmo defendera uma religião católica aberta e não dogmática, na qual o humanismo teria papel fundamental na formação das pessoas, cativando, assim, um grande número de eruditos portugueses. Erasmo, como homem moderno, enfatizou claramente suas tomadas de posição religiosas por meio de seu *Manual do Cristão Militante*. Os intérpretes de Erasmo entram em choque sobre algumas posições, como é o caso de Louis Bouyer, que, apoiado por Elisabeth Feist Hirsch, critica a posição de August Renaudet na questão em que esse autor considera a fé de Erasmo como algo puramente racional. O que Bouyer tenta demonstrar é que havia uma preocupação, por parte de Erasmo, com sua vida religiosa pessoal, a qual fora iluminada por uma cultura humanística⁴⁶.

Erasmo passou a sofrer ataques difamatórios e satíricos em um momento de constante circulação literária na Europa. O crescimento do número de tipografias possibilitou tanto a divulgação de suas obras, quanto a divulgação de ataques antierasmianos. É evidente que as posições tomadas por Erasmo geraram uma dupla reação: por um lado, mobiliza aqueles que acreditavam na necessidade de renovação da Igreja e, por outro, os que reprovavam sua política do “irenismo”⁴⁷, a qual tivera grande influência na cultura humanística e na literatura portuguesa⁴⁸. As críticas decorreram do espiritualismo de Erasmo, o qual restringia o valor atribuído às cerimônias e aos rituais, valorizando em maior grau a volta a um evangelismo puro, sendo este marcado pelo retorno às Escrituras e à

⁴⁶ HIRSCH, op. cit., p. 112.

⁴⁷ O irenismo pode ser entendido como uma política de paz para a Europa. Essa política tem a religião como mecanismo de persuasão e como fundamento para a nova organização da sociedade. Essa teoria erasmiana foi uma tentativa de restaurar o paraíso perdido no passado. Devido a tal, Erasmo acreditava na necessidade de restaurar a literatura clássica de origem do cristianismo para afugentar a fúria irracional do homem-carne e sobrepor o homem-espírito.

⁴⁸ Para Pina Martins, a repressão ao erasmismo começa a se desenvolver com maior intensidade por toda a Europa a partir de 1540. Segundo esse autor, é possível pensar que o movimento erasmiano começava a declinar e teria se findado em Portugal com D. Jerônimo Osório. Cf. MARTINS, José V. de Pina. Op. cit., p. 149-170.

desvalorização da escolástica⁴⁹. O erasmismo variou de região para região e fora marcado pela efervescência religiosa presente em cada contexto. Houve uma verdadeira invasão erasmiana, resultando na valorização da simplicidade dos ritos, da importância das Escrituras e de uma piedade mais sincera⁵⁰. Como destaca Pedro Jiménez Guijarro, “Erasmus fue quien difundió en gran parte de Europa con sus escritos brillantes las ideas típicas de este movimiento: la tolerancia, la vuelta a las fuentes, y la purificación de las estructuras deterioradas y anacrónicas que pesaban sobre la Iglesia”⁵¹. Isso engendrou um movimento forte e consistente, fazendo com que um número considerável de admiradores de Erasmo se espalhasse pela Europa, com o propósito de segui-lo em busca de uma renovação da cristandade.

António Guimarães Pinto afirma, contudo, que, entre todos os reinos ocidentais de expressão cultural do século XVI, Portugal foi o mais insensível em relação à recepção das ideias erasmianas. Assim também pensava Joaquim Veríssimo Serrão, o qual procurou demonstrar como os lusitanos que estudaram no estrangeiro, apesar de terem contato com as ideias de Erasmo, limitaram-se a assumir apenas algumas posições na linha de doutrina do mestre⁵². Guimarães Pinto reforça tal opinião, salientando apenas alguns resquícios da influência erasmiana em autores quinhentistas e afirma:

A verdade é que Erasmo, enquanto vivo, não despertou entre os nossos conterrâneos a admiração de amplos sectores de opinião, contrariamente ao que por algum tempo sucedeu no restante da

⁴⁹ Cf. GUIJARRO, Pedro Jiménez. Estudio Preliminar. In: ROTTERDAM, Erasmo de. *Educación del príncipe cristiano*. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. Madrid: Tecnos, 1996. p. XXIX.

⁵⁰ José de Pina Martins define o conceito da seguinte forma: “O erasmismo é a *philosophia Christi*, a religião interior, a fidelidade à autenticidade evangélica, o desprezo da letra pelo culto do espírito, o pacifismo, a aversão à violência; mas também sátira contra a corrupção das autoridades civis e eclesiásticas, contra a corrupção das próprias instituições na medida em que elas se deixam plasmar ou deformar pela preocupação histórica do temporal corrompendo-se: portanto sátira religiosa, social e mesmo política”. Tudo isso, para Pina Martins, já era patrimônio do Humanismo do século XV, ou seja, antes de Erasmo. Era um ideal de regresso ao cristianismo primitivo, defendido por todo o humanista cristão, tendo encontrado em Erasmo seu maior defensor entre 1510-1536. Conferir MARTINS, José V. de Pina. Op. cit., p. 26.

⁵¹ GUIJARRO, op. cit., p. XXX.

⁵² SERRÃO, op. cit., p. 370.

Europa católica, a ponto de justificar a oferta que, em agosto de 1535, o papa Paulo III lhe fez do barrete cardinalício”⁵³.

Ao contrário do que afirmam os autores citados acima, pensamos que houve um erasmismo português, o qual está representado na busca de uma religião mais pura, pautada nos ensinamentos do Evangelho. As críticas com relação às ações da Igreja, o antijudaísmo pacifista, dentre outros aspectos da obra de João de Barros, podem ser classificados como exemplos do erasmismo lusitano. João de Barros atacara a vida monástica, assim como Clenardo o fez ao censurar as camadas mais altas da sociedade portuguesa⁵⁴. André de Resende, um ano anterior à edição da *Ropicapnefma*, imprimiu, na Basileia, a obra *Erasmii Encomium*, na qual faz apologia a Erasmo⁵⁵.

Embora seja complicado definir o tamanho da influência de Erasmo em Portugal, as ideias desse autor podem ser identificadas em alguns dos mais importantes eruditos portugueses do século XVI⁵⁶, podendo-se citar, dentre os mais relevantes, Henrique Caiado, D. Martinho, João de Barros, Damião de Góis, André de Resende e Jerônimo Osório. Segundo José Pina Martins, para entender o erasmismo em Portugal é preciso estudar suas contribuições para a cultura espanhola⁵⁷. Marcel Bataillon provou, em sua obra *Erasmus y Espanha*⁵⁸, que esse fora o país onde houve a maior recepção do erasmismo.

⁵³ GUIMARÃES PINTO, A. Introdução. In: ROTERDÃO, E. *A guerra e queixa da paz*. Lisboa. Edições 70, 1999. p. 15.

⁵⁴ A obra de Gil Vicente também atacou as instituições religiosas nos moldes de Erasmo. HIRSCH, op. cit., p. 195.

⁵⁵ BUESCU, Ana Isabel. João de Barros: humanismo, mercancia e celebração imperial. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o 27- julho-setembro, 1996, p. 12. A influência se estende ao espanhol Juan Luis Vives, considerado um erasmista, dedicou a D. João III a obra *De Disciplinis* e a João de Barros a obra intitulada *Exercitationes Animi in Deum* em 1543. Segundo Pina Martins, “André de Resende (c. 1500-1573) foi, de facto, um erasmista, pelo menos durante uma parte da sua vida, e podemos documentar esse erasmismo numa grande parte de sua obra. Mesmo que ele não tivesse dito que se considerava como discípulo de Erasmo e ainda que não tivesse escrito o *Erasmii Encomium* (1531), uma leitura atenta da sua vasta produção literária não deixaria lugar a dúvidas”. MARTINS, José V. de Pina. Op. cit., p. 82.

⁵⁶ HIRSCH, op. cit., p. 207.

⁵⁷ MARTINS, José V. de Pina. Op. cit., p. 34.

⁵⁸ Conferir BATAILLON, Marcel. *Erasmus y Espanha: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, s/d.

Embora os fatores de ordem política e religiosa tenham sido decisivos para a boa recepção do erasmismo em Portugal⁵⁹, nunca é demais lembrar que os contatos entre Portugal e Espanha eram significativos. Obras como *Querella Pacis* e *Enchiridion*, que, a partir de 1525, foram rapidamente traduzidas para o espanhol, alcançaram Portugal. Com isso, percebe-se que o contato entre os círculos de eruditos portugueses e castelhanos fora estreito e fez-se, também, por outras vias. A rainha D. Catarina d'Áustria, irmã de Carlos V, influenciada pelo movimento erasmiano na corte castelhana provavelmente levava esses ideais para Portugal ao se casar com D. João III⁶⁰. A iniciativa do Rei em modernizar o ensino proporcionou apoio aos bolsistas para realizarem seus estudos fora de Portugal. Isso estimulou a entrada de novas influências e, conseqüentemente, facilitava a recepção do erasmismo nos segmentos letrados de Portugal. D. João III trouxe, em 1536, o espanhol Juan Fernandez, um fervoroso erasmista, para lecionar na Universidade de Coimbra. Evidentemente isso não significa que a influência de Erasmo em Portugal tenha sido igual a que ocorreu na Espanha, entretanto é preciso ressaltar que ela aconteceu e influenciou um grupo de eruditos portugueses que compartilhavam o ideal da "Philosophia Christi".

A influência de Erasmo na sociedade portuguesa do século XVI é um fato. Os primeiros anos do reinado de D. João III pareciam indicar uma abertura para as novas correntes de pensamento, em especial do humanismo cristão⁶¹. Isso levou Góis a convidar Erasmo para ir a Portugal e, em tal ocasião, mudar a má impressão que causara por conta de seus posicionamentos críticos sobre o monopólio das especiarias no prefácio da sua obra *Chrysostom*, a qual fora dedicada a D. João III, apesar de não receber o incentivo financeiro recebido por outros autores. D. João III reafirmou, como já dito a Resende, que tanto ele quanto seu irmão, o Cardeal D. Afonso, "[...] eram grandes admiradores do humanista

⁵⁹ VAN ROYEN, Theda. "Contributo para revisão do conceito erasmismo e a sua influencia na literatura portuguesa do século XVI com base na 'Rópica Pnefma' de João de Barros", *Ocidente*, Suplemento, vol.LXXIII, n. 354, Lisboa: 1967. p. 11.

⁶⁰ Segundo José de Pina Martins, é evidente que princesas cultas não teriam apenas trazido jóias, mas livros impressos do seu país. Já foi provado que, na biblioteca real e na biblioteca particular da rainha D. Catarina, foram encontrados alguns livros de autoria de Erasmo. Conferir MARTINS, José V. de Pina. Op. cit., p. 34-35.

⁶¹ BUESCU, Ana Isabel. op. cit., p. 12. Isso pode ser compreendido melhor se entendermos que a influência de Erasmo em João de Barros não era um fato isolado e restrito.

holandês⁶². Isso se confirmara quando, em 1533, D. João III convidou Erasmo para ser professor na Universidade situada em Lisboa, universidade que foi, posteriormente, transferida para Coimbra em 1537⁶³.

Para Pedro Jiménez Guijarro, a influência de Erasmo em Portugal foi um pouco mais tardia se comparada com outros reinos no século XVI⁶⁴, porém sempre esteve presente devido à saída de uma série de portugueses, os quais foram estudar em outras regiões da Europa, como na França, na Inglaterra e na Itália, lugares onde puderam entrar em contato com as obras erasmianas. Existiam os grupos de erasmistas, como no colégio de Busleiden, ao qual se associara Resende. Esses grupos estabeleceram fortes conflitos com os católicos conservadores, pois esses últimos adotaram duras posições contra Erasmo de Rotterdam.

Como destaca Elisabeth Hirsch, Resende chegou a abandonar a universidade devido às proibições decretadas contra a leitura das obras de Erasmo, posições contrárias, então, às posições de Erasmo, que condenava a escolástica e adotava francamente as posições humanísticas⁶⁵. Com a saída de André de Resende de Lovaina, o lugar foi ocupado por Damião de Góis, que passou a se relacionar com o mesmo grupo de erasmistas do qual participara Resende. Frequentando esses círculos, Góis passou a perceber a influência

⁶² HIRSCH, op. cit., p. 90.

⁶³ D. João III era reconhecido pela generosidade de seu mecenatismo, infelizmente transitório, na concepção de Hernani Cidade. Segundo Cidade, “[...] foi este espírito aberto, francamente renascente, que inspirou ao mesmo monarca o convite a Erasmo, que não se sabe se foi transmitido por Damião de Góis, a vir preleccionar em Lisboa, e que ditou a reforma dos estudos humanísticos e universitários, com a vinda para Portugal de mestres portugueses que lá fora brilhavam, como André de Gouveia, Diogo de Teive, João da Costa e António Mendes, ao lado de mestres estrangeiros...”. CIDADE, *Lições de cultura e literatura portuguesa*. Op. cit., p. 148. As ideias de Erasmo eram tão bem recebidas que até o próprio reitor da universidade era considerado um leitor assíduo de Erasmo, fato verificável em sua biblioteca, onde foram encontrados vários escritos de Erasmo, entre eles *Colóquios*, obra que, na maioria dos outros países, já havia sido incluída no *Index*. Cf. HIRSCH, op. cit., p. 199.

⁶⁴ É importante ressaltar que teve uma profunda influência na Espanha, influência marcada claramente pelos ditados que diziam que “Quem não ama a Erasmo, ou é frade, ou é asno” e reafirmada pela ideia de que “o hábito não faz o monge”. Alguns autores chegam a afirmar que a influência mais forte de Erasmo teria ocorrido na Espanha entre os países europeus, sendo que isso reforça a conclusão de que a sua influência em Portugal poderia ter claramente advindo por meio das fortes relações com a Espanha. Cf. GUIJARRO, op. cit., p. XXXI.

⁶⁵ Cf. HIRSCH, op. cit., p. 84.

“quase misteriosa” de Erasmo⁶⁶. Góis era amigo de João de Barros, o que, de certa forma, favoreceu o envolvimento de Barros com esse tipo de literatura. Isso se confirma devido ao fato de Damião de Góis defender as posições fiéis ao evangelismo erasmiano, além de dedicar a João de Barros a sua obra *Fides, Religio, moresque Aethiopum*, que foi impressa em Lovaina em 1540⁶⁷.

1.2 - João de Barros, apenas um cronista da Expansão?

João de Barros nasceu em 1496⁶⁸, em Viseu, Portugal. Descobriu-se muito sobre ele nos últimos anos, a partir do belo estudo biográfico de Manoel Severim de Faria e, em especial, após o exaustivo levantamento documental feito por Antonio Baião, o qual encontrou uma série de cartas de João de Barros desconhecidas até então. Aclamado universalmente como um dos maiores historiadores portugueses de seu tempo, João de Barros foi considerado um Tito Lívio português pelo Fr. Antonio de S. Romão, ou mesmo comparado a Homero, por Dom Fernando Alvia de Castro.

Filho de Lopo de Barros, vereador e corregedor de Entre-Tejo-e-Odiana, teve cinco irmãos do lado paterno, em cujos nomes consta o homônimo João de Barros, Diogo, Álvaro e Cristóvam e a irmã Marta de Barros, ilegítima como ele⁶⁹.

⁶⁶ HIRSCH, op. cit., p. 87.

⁶⁷ MARTINS, José V. de Pina. Op. cit., p. 64. Ver também BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 12. Essa obra foi condenada pela Inquisição em 1541, antes mesmo de João de Barros escrever o *Diálogo Evangélico*. Segundo Pina Martins, a repressão ao erasmismo foi um equívoco, pois os inquisidores não conseguiam distinguir a heterodoxia teológica de Lutero de uma ortodoxia doutrinária de Erasmo.

⁶⁸ As datas referentes ao nascimento e ao falecimento de João de Barros são um pouco confusas. Antonio José Saraiva mostrou que João de Barros nasceu em 1496 e faleceu em 1562. Entretanto A. H. Oliveira Marques, em *Antologia da Historiografia Portuguesa*, mostrou que Barros nasceu em 1497 e faleceu em 1570. Manoel Severim de Faria adota a seguinte cronologia para a vida de João de Barros: nascimento em 1496 e falecimento em 1570. Nesse sentido, adotou-se esta última proposta, por ser a mais usada pela crítica interpretativa de suas obras.

⁶⁹ Alguns intérpretes divergem sobre a possibilidade de João de Barros ser adotado, outros omitem se posicionar, no entanto parecem mais fortes os argumentos que destacam Barros como filho ilegítimo. Em contrapartida, Ana Isabel Buescu declarou, em seu texto, João de Barros ser filho natural de Lopo de Barros. Antonio Borges Coelho levantou outra questão polêmica, sobre a possibilidade de João de Barros ter algum vínculo cristão-novo. Como filho bastardo, teve um meio irmão homônimo que teria se casado com Maria Mendes de Orta, provavelmente cristã-

Do lado materno, teve como irmão Gaspar de Torres. Foi primo do frei Brás de Barros, primeiro bispo de Leiria, contemporâneo, em Friburgo, de frei Diogo de Murça, futuro bispo de Coimbra e um leitor assíduo de Erasmo⁷⁰.

Nos tempos de sua mocidade, o paço real fora o centro de circulação de ideias, lugar ao qual estavam ligadas as principais atividades intelectuais do reino e meio em relação ao qual João de Barros teve sua formação de base. João de Barros foi admitido pelo rei D. Manuel na corte do Paço da Ribeira, onde estudou desde cedo, juntamente com outras crianças fidalgas. Tirou vantagens de sua formação erudita, pois seu pai fora corregedor do governo de D. Manuel, o que lhe permitiu crescer próximo ao futuro rei D. João III. Frequentou, também, as aulas de gramática com o mestre frei Xinal e as aulas com o bispo de Viseu, D. Diogo Ortiz de Vilhegas, tendo oportunidade de aprender sobre Terêncio, Virgílio e Salústio, além de partes da Bíblia. Já com o doutor Luís Teixeira aprendeu um pouco sobre o pensamento de Ovídio, de Plínio e de Tito Lívio. Estudou gramática grega, latina e hebraica, como também Lógica, Retórica, Aritmética, Geometria, Cosmografia, Música, Astrologia, Quiromancia, Geomancia – sendo essas três últimas muito procuradas pelos viajantes dos mares, mas recusadas pela Igreja. Além de ciências, matemática, dança e jogo de armas⁷¹, aprendeu também a dar as primeiras pinceladas na arte literária, estabelecendo uma relação privilegiada com o monarca e com o príncipe D. João.

João de Barros também fora beneficiado em seus estudos devido ao fato de D. Manuel ter imposto uma educação régia aos nobres, com principal atenção

nova. Seu sócio, o tesoureiro-mor Fernão Álvares de Andrade, era cristão-novo. Também era amigo pessoal do cristão-novo António Luís, letrado, médico e professor universitário. Emprestou dinheiro de Duarte Mendes, provavelmente cristão-novo. “Estes factos são correntes e não provam qualquer metade cristã-nova. Mas a sombra do lado materno persiste”. COELHO, *João de Barros e a questão judaico-cristã-nova*. Op. cit., p. 80.

⁷⁰ Cf. COELHO, António Borges. *Tudo é mercadoria* – sobre o percurso e obra de João de Barros. Lisboa: Editorial Caminho, 1992. p. 17-19. Conferir também BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 11.

⁷¹ Cf. COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 21. E também FARIA, Manoel Severim. “Vida de João de Barros” In: BARROS, João de. 1496-1570. *Da Ásia de João de Barros e de Diogo do Couto*: dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento dos mares e terras do Oriente. - Nova ed. - Lisboa: Na Régia Officina Typografica, 1777-1788. - 24 v.: retr., map. desdobr.; 8º (18 cm) <http://purl.pt/7030>. - V. 1-8: Década 1-4 de João de Barros. A década quarta foi completada por João Baptista Lavanha. - V. 9: Vida de João de Barros por Manoel Severim de Faria e índice geral das quatro décadas da sua Ásia. p. III, pp. VII-VIII. Conferir BARROS, João de. *Ropica pñefma*. 2 Vols. Leitura modernizada, introdução e notas de Israël-Salvator Révah. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1983. p. 43.

ao estudo da gramática. Os jovens da nobreza foram submetidos aos estudos designados por imposição régia, caindo por terra a livre escolha dos seus professores. Em 22 de janeiro de 1500, D. Manuel ordenou que os jovens fidalgos só receberiam moradia se apresentassem uma certidão que comprovasse a frequência assídua nas lições de gramática ministradas por Diogo Álvares⁷². Graças a sua boa educação e a sua proximidade com o príncipe D. João, Barros, ainda muito novo, fora nomeado por D. Manuel como moço de guarda-roupa do príncipe, iniciando, então, uma relação de amizade entre os dois⁷³.

Filho de funcionários burocratas régios, João de Barros seguiria os caminhos já traçados pela própria família, pois o avô fora corregedor da comarca da Beira, o pai corregedor de Entre-Tejo-e-Odiana e o sogro fora escrivão do Armazém da Guiné e da Índia⁷⁴. Dessa forma, com toda sua família ligada ao mundo da mercadoria, Barros passou a desempenhar cargos na administração ultramarina, ocupando o cargo de tesoureiro da Casa da Índia, Mina e Ceuta em 1525⁷⁵, até chegar ao posto de feitor das Casas da Índia e Guiné, em 1533, fato que significava tornar-se o responsável pelos principais entrepostos de comércio no século XVI. Foi, então, controlador de todo o comércio de importação e de exportação do ultramar, cuidando do tesouro régio e de todos os interesses comerciais do rei durante 35 anos. Antonio Borges Coelho acredita que a ascensão de Barros a cargos tão importantes foi consequência da sua forte ligação, pela via materna, com os homens de negócios de Lisboa⁷⁶, diferentemente do que afirmou Ana Isabel Buescu, a qual considerava a proximidade desse autor com o monarca português como o principal motivo dessas nomeações⁷⁷.

⁷² Conferir ANDRADE, António Alberto Banha de. *João de Barros: historiador do pensamento humanista português de Quinhentos*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1980. p. 34.

⁷³ BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 11.

⁷⁴ Cf. COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 19.

⁷⁵ João de Barros ficou no primeiro cargo até 1528. No ano de 1530 houve uma epidemia forte que forçou as pessoas a se isolarem no campo. Foi esse o momento em que Barros se direcionou para sua quinta, na Ribeira de Alitém, onde iniciou, a pedido de Duarte de Rezende, a redação da *Ropicapnefma*.

⁷⁶ COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 28.

⁷⁷ Conferir essa afirmação feita por Ana Isabel Buescu no parágrafo anterior.

O reinado de D. João III deu partida ao processo de colonização portuguesa nas novas terras descobertas por Pedro Álvares Cabral em 1500, as quais foram denominadas de província de Santa Cruz, mas vulgarmente chamadas de Brasil. Em 1535, o rei iniciou uma política de implantação de capitanias hereditárias e Barros recebeu, em parceria com Aires da Cunha – um fidalgo com grande experiência no mar – e Fernão Álvares de Andrade – tesoureiro-mor do Reino – dois lotes de terras no Maranhão⁷⁸.

A primeira frota fora enviada em 1539. Constituída de nove navios que transportavam 900 homens e aproximadamente 130 cavalos, o objetivo dessa frota era encontrar as fontes de ouro. Os navios partiram de Lisboa em outubro de 1535, indo diretamente para Olinda, onde foram recebidos por Duarte Coelho, o qual disponibilizou mapas e intérpretes indígenas para a navegação, que se dirigia à capitania. Os navios, carregados com muitos mantimentos e munição, estavam preparados para desbravar as novas terras, porém não contavam com as especificidades locais, dentre as quais a dificuldade de navegação nas proximidades da província, fato que provocou a perda de um navio de armamentos. Do Cabo de São Roque até o delta do Rio Parnaíba era possível avistar morros e serras próximas, tendo águas profundas próximas à costa. Entretanto, próximo ao atual litoral do Estado do Maranhão, o relevo plano (os chamados lençóis maranhenses) e o mar de pouca profundidade, forçaram as embarcações a buscarem águas mais profundas e a perderem o contato visual com a costa.

Nesse recuo, a nau de Aires da Cunha acabou no fundo do oceano. Hoje, ao tentar explicar o naufrágio, aventam-se várias hipóteses: a nau teria sido tragada pelas ondas; um forte temporal teria afundado a embarcação; ou, com maior probabilidade, o fato de ter se afastado de um temporal ou se adiantado para fora da rota habitual, a nau fora tragada pelo “Parcel de Manuel Luís”⁷⁹.

⁷⁸ Mais precisamente a extensão se dava entre a Baía da Traição, na Paraíba, e a foz do Rio Amazonas, onde sabia que se estendia o domínio português pelo Tratado de Tordesilhas.

⁷⁹ O Parcel de Manuel Luís é um afloramento de diabásio numa falha da plataforma continental maranhense, onde se formaram imensas colônias calcárias que se fossilizaram criando uma barreira de 5 km de extensão por 500 metros de largura. Nessa barreira formam-se cabeços que sobem verticalmente, formando colunas até a superfície do mar, somente visíveis durante a

Apesar da tragédia, quatro naus de carga e cinco caravelas aportaram no Maranhão em março de 1536, juntamente com os outros navios. Devido à perda do capitão, o desânimo crescera, no entanto, entre a tripulação, a qual, passados três anos, começou a dispersar, sendo que alguns conseguiram retornar ao reino, enquanto os outros permaneceram junto às comunidades indígenas⁸⁰.

Entretanto, João de Barros e seu sócio não desanimaram. Montaram uma segunda expedição entre 1556 e 1561, encabeçada por seus filhos: Jerônimo, com cerca de 35 anos de idade, e João, um pouco mais novo. Certamente João de Barros teve apoio de seu sócio Fernão Álvares de Andrade, considerado como um dos mais ricos portugueses da época. Seu ofício de tesoureiro-mor lhe garantia altos rendimentos para tal empreitada. Novamente, na tomada dessa capitania do Maranhão houve muitos fracassos, provavelmente decorrentes das dificuldades engendradas pelas guerras contra os índios Tapuias e Tupis, aliados aos corsários franceses, pela falta de mais investimentos e pelas mudanças nos rumos da política do reino. Os investimentos nessas expedições fracassadas resultaram no empobrecimento de João de Barros⁸¹.

O comércio fora intenso nessa época. Como Barros comprara muitas terras em períodos diferentes de sua vida, tornara-se o responsável por grande número de negócios que giravam em torno da pimenta e das drogas, além de aljôfar, âmbar, papos de almíscar, algália, marfim, veludos, cobre, estanho, prata, trigo, cevada, vinho e muitos escravos⁸², fato que o levou a investir muito nessa área⁸³.

maré baixa. Provavelmente as embarcações teriam se chocado contra esses cabeços e afundado. MOREIRA, Rafael; THOMAS, William M. Desventuras de João de Barros, primeiro colonizador do Maranhão: o achado da nau de Aires da Cunha naufragada ocorreu em 1536. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o 27- julho-setembro, 1996, p. 109-110.

⁸⁰ Idem, p. 102-109. Segundo Moreira e Thomas, seriam dez navios que haviam partido de Portugal. O embaixador espanhol em Lisboa, Luiz Sarmiento, alertou Carlos V sobre essa viagem, temendo que pudessem atacar estabelecimentos castelhanos no Rio da Prata. Ver FARIA, op. cit., p. XVI-XX; Ver também COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 45; BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 11-12; ANDRADE, op. cit., p. 74-75.

⁸¹ Ver FARIA, op. cit., p. XVI-XX; Ver também COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 45; BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 11-12; MOREIRA, Rafael; THOMAS, William M. Op. cit., p. 102-109.

⁸² Cf. COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 29.

⁸³ Ao comprar grandes áreas de terras, João de Barros percebeu que o grande filão da economia era o de subsistência, setor em que Portugal sofria mais. Algumas informações nos ajudam a entender melhor essa situação. Portugal havia passado por várias fases de escassez alimentar e

Depois de ter investido uma parcela considerável nas novas terras do Brasil, fato que ocasionou um grande acúmulo de dívidas, foi forçado a encontrar novas saídas para sua manutenção econômica. Com seu olhar bastante apurado para o comércio, percebeu que os centros urbanos cresciam rapidamente e precisavam ser abastecidos, levando Barros a investir grandes somas na agricultura. Cada região passou a se especializar em um tipo de produção e os produtos agrícolas, mesmo os mais nobres, como o açúcar, passaram a ter um consumo maior.

Depois do pedido formal de afastamento dos negócios do reino, em 1567, o rei D. Sebastião concedeu a Barros, sua esposa e seus filhos uma série de benefícios. Com esse afastamento, Barros foi para sua Quinta da Ribeira de Alitém, junto a Pombal, opção comum à grande maioria das pessoas de idade avançada daquela época, ou seja, afastavam-se para o campo à espera da morte. Como dizia Manoel Severim Faria: o objetivo era usufruir do “ócio da velhice”. Sem falar e com sintomas da apoplexia, João de Barros faleceu em 20 de outubro de 1570⁸⁴.

Concomitantemente a sua carreira na Casa da Índia, desenvolvera a atividade de homem de letras. Conquistou um rol de amizades importantes, como Damião de Góis, o qual considerava um dos seus melhores amigos. Também trocou cartas com o rei e o vice-rei da Índia, D. João de Castro, além de conhecer bem a rainha D. Catarina, a infanta D. Maria e o cardeal D. Henrique, o mesmo que, posteriormente, vetaria a impressão de sua obra intitulada *Diálogo Evangélico*, a qual será analisada mais adiante⁸⁵.

sem estocagem alimentar planejada para esses períodos, tendo que desviar grande parte dos lucros do comércio para a compra dos alimentos no exterior. A historiografia informa uma sucessão de fomes nos anos 1504-1506; 1521; 1545, e pestes nos anos de 1505; 1521-1523; 1527-1529; 1569; 1579-1580; 1598. Conferir RODRIGUES, Teresa Ferreira. “As Grandes Crises”. In: MATTOSO, José. (dir.), *História de Portugal*, vol. 3, Lisboa: Editoria Estampa, 1993. p. 214-222.

⁸⁴ Ana Isabel Buescu declara que João de Barros teria sido sepultado na ermida de Santo Antônio, perto de Vermoíl, no concelho de Leiria. “Há notícias da sua transladação para a igreja paroquial de Alcobaça, atual igreja da Conceição, por iniciativa do Bispo de Viseu, D. Jorge de Ataíde, comendatário do Mosteiro de Alcobaça, filho do primeiro conde da Castanheira e afilhado de João de Barros. Dessa transladação não resta qualquer lápide ou vestígio conhecido”. BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 12.

⁸⁵ Cf. COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 19.

João de Barros teve boas relações com os representantes da alta aristocracia portuguesa⁸⁶. De mente aberta, procurava se dedicar aos estudos dos mais diversos ramos da ciência, dentre os quais os não aceitos pela Igreja. Foi um leitor atento das Escrituras e dos padres da Igreja, assim como dos contemporâneos Ficino, Pico de la Mirandola, Erasmo e Tomás Morus. Conheceu muitos dos desbravadores das terras distantes, os quais fazem parte de sua gigantesca obra intitulada *Décadas*.

A experiência de João de Barros certamente contribuiu para a proposta de um projeto cristão para Portugal. O seu projeto pode ser identificado ao apreciar sua obra como um todo, pois é nesse todo que o autor combina as experiências do passado com um futuro planejado. As obras versam sobre os vários mecanismos desse projeto cristão: a exaltação de um poder forte e centralizado, a importância da linguagem⁸⁷, a unificação religiosa e a expansão além-mar.

Nesse sentido, a divisão aqui feita das obras esclarece, de forma mais precisa, em que campos transitou Barros, embora Saraiva acredite que uma divisão mais clara de suas obras se constitua pelas “[...] obras da juventude e as outras, da maturidade. Entre as primeiras oferecem maior interesse, sob o ponto de vista literário, a *Crônica do Imperador Clarimundo* e *Ropicapnefma*. As seguintes reduzem-se, para nós, aos volumes conhecidos das *Décadas*”⁸⁸. Já António Alberto Banha de Andrade prefere uma bifurcação em duas direções. A primeira, pedagógico-humanista e a segunda, histórico-geográfica⁸⁹. Essas divisões não parecem, nesse caso, as mais apropriadas, pois as obras menores devem ser observadas. Os elementos comuns se apresentam ao pensar as obras como um só projeto que inclui a bajulação aos monarcas, a moralidade do catolicismo, a pedagogia erasmiana, a crítica ao clero, a apologética antijudaica e o expansionismo como formas de elevar Portugal ao posto de grande nação. Com

⁸⁶ BARROS, João. *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 33.

⁸⁷ Sobre a importância da linguagem. Conferir HAHN, Fábio André. João de Barros: a importância da linguagem na construção do projeto cristão. In: PIEREZAN, Alexandre; MILANEZ, Nilton. (Org.). *História e discurso*. Toledo, PR: Coluna do Saber, 2008.

⁸⁸ SARAIVA, António José. & Oscar Lopes. “João de Barros e outros prosadores da primeira fase do século XVI”. In: *História da Literatura Portuguesa*. 17 edição. Porto: Porto Editora, 2000. p. 274.

⁸⁹ ANDRADE, op. cit., p. 12.

isso posto, cabe esclarecer que adotamos a seguinte divisão em relação às obras de João de Barros: a exaltação da monarquia, as obras pedagógicas, as que tratam da expansão e as apologéticas antijudaicas.

Antes de seguir com esta proposta, cabe destacar alguns equívocos e esclarecê-los. Primeiramente, faz-se necessário ressaltar que alguns intérpretes cometeram um engano ao elencar, entre as obras do historiador João de Barros, a obra *Espelho de Casados*, a qual pertence ao homônimo doutor João de Barros, e não ao feitor da Casa da Índia⁹⁰. Desfeito esse engano, ressalta-se o fato de que as obras do historiador João de Barros retratam o seu amadurecimento, bem como esclarecem que vários aspectos já estavam bem definidos em sua mente, sendo perceptível, também, a junção das obras em um único projeto, embora seja importante não ignorar o fato de Barros ter escrito outras obras, como *Tratado de Causas ou Problemas Morais*; e *Abusões do Tempo* (1561)⁹¹. A referência ao *Tratado de Causas* foi indicada por Barros no *Diálogo da Viciosa Vergonha*, enquanto que *Abusões do Tempo* foi mencionada no prólogo da *Década Quarta*⁹². Essas obras são pouco mencionadas por Barros e não se sabe se realmente tiveram alguma circulação impressa ou mesmo manuscrita, pois quase nada se conhece de tais obras. Alguma menção sobre a obra *Abusões do Tempo* é feita por Severim Faria, o qual destaca que tal obra fora lida pelo Licenciado Francisco Galvão de Mendanha.

No primeiro campo de classificação das obras de João de Barros destacam-se aquelas que se propõem a exaltar a monarquia portuguesa. Nessa classificação está incluída a primeira obra escrita por Barros, intitulada *Crônica do Imperador Clarimundo*. Redigida em oito meses e dedicada a D. Manuel em 1520,

⁹⁰ Conferir RÉVAH, Israël-Salvator. “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. In: Amiel, Charles (org.). *Études portugaises*. Paris: Centre Calouste Gulbenkian, 1975. p. 85.

⁹¹ Segundo Ana Isabel Buescu, João de Barros também seria autor de uma gramática latina, desconhecida até o século XIX. Tal obra seria um manuscrito dedicado à Infanta D. Maria, filha de D. João III, para a qual ensinaria a língua latina. O ano exato do manuscrito é desconhecido, mas certamente remonta ao início dos anos 1540. Conferir BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 15-18.

⁹² Comentários feitos sobre essas obras por FARIA, op. cit., p. XLIV-XLV; ver também comentários de CONTI, Lígia Nassif. *Um projeto pedagógico às margens da expansão: João de Barros e seu ideal moralizador*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Unesp, 2006. p. 36-7.

essa obra fora impressa somente em 1522. Para “provar seu estilo”, Barros precisava desenvolver a escrita e, por isso, quando tinha pouco mais de 20 anos e ainda realizava funções de roupeiro do príncipe D. João, escreveu um elogio aos feitos de D. Manuel. A obra se constitui em um romance de cavalaria, o qual retrata a vida do rei da Hungria, tronco do primeiro rei de Portugal. Esse texto lhe permitiu expor suas qualidades de prosador e de narrador. Seguindo uma tradição dos romances de cavalaria, o autor procura marcar seu espaço entre os grandes escritores e propõe, por meio dessa obra, um projeto maior: registrar a História de Portugal. Ao exaltar o governo de D. Manuel por conta da conversão dos judeus e pela expansão na África, na Ásia e na América, acreditava que Portugal se tornaria a nova Babel das línguas. Essa obra foi reimpressa diversas vezes entre o século XVI e XVII, porém teve sua primeira decepção após a morte de D. Manuel (1521), seu maior incentivador, fato que, a curto prazo, frustrará os planos de Barros em se firmar como o historiador dos feitos da Índia, como sempre almejou.

Nesse mesmo campo seguem os *Panegiricos (panegiricos de D. João III e da infanta D. Maria)*. O primeiro fora composto em 1533 e recitado perante a corte e os cidadãos de Évora durante a inauguração da restauração do aqueduto de Sertório⁹³. No prefácio de Rodrigues Lapa para essa obra, percebe-se que Barros mantém o estilo clássico da época que, segundo Lapa, está menos preocupado com as informações históricas do que com as “flores da erudição”⁹⁴. O panegírico de D. João III se pautava na concepção de justiça, a qual seria a única forma possível e plausível na ação de um governante que buscasse manter a paz em seu reino. Para tanto, recorreu a uma série de exemplos buscados em virtudes descritas nos modelos clássicos da Antiguidade, recurso esse muito utilizado pelos humanistas como forma de pautar as experiências do passado em relação às expectativas de futuro. Ocorre, no entanto, que a retomada dos valores da Antiguidade clássica, no caso de João de Barros, estava atrelada aos princípios

⁹³ LAPA, Rodrigues. Prefácio. In: Barros, João de. *Panegiricos: (panegiricos de D. João III e da infanta D. Maria)* Texto restituído, prefácio e notas de M. Rodrigues Lapa. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1943. p. XXVIII. Conferir essa questão em BARROS, João de. *Panegiricos: (panegiricos de D. João III e da infanta D. Maria)*. Texto restituído, prefácio e notas de M. Rodrigues Lapa. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1943. p. 79.

⁹⁴ LAPA, op. cit., p. XXIV.

do cristianismo. Para tanto, o autor destaca, nos *Panegíricos*, que o príncipe cristão deve ser exemplo, enfatizando que “[...] aonde há perfeita justiça, também há perfeita paz e amor do próximo; nem pode haver perfeita paz sem perfeita religião”⁹⁵. A religião, portanto, ocupa um papel preponderante no projeto de Barros, o qual a considera como um fundamento para o pacifismo⁹⁶. Nos *Panegíricos*, Barros segue uma tradição medieval do “ajuntamento”, tradição em que se exaltam os dons do monarca juntamente com seus feitos heróicos.

No *Panegírico da Infanta D. Maria*, escrito posteriormente⁹⁷, Barros recorre a uma ampliação do recurso da retórica, desenvolvendo, em maior grau, temas como a formosura e a música, aliados aos princípios religiosos. Para tanto, o autor enaltece a infanta como irmã do reformador da religião cristã e como um espelho aos religiosos por conta de sua casta doutrina e forma de viver⁹⁸. Exalta, também, a vasta cultura e extrema piedade da última filha de D. Manuel.

No segundo campo de classificação das obras de João de Barros destacam-se os textos pedagógicos. As obras *Cartinha* (1539), *Gramática*, *Diálogo em Louvor a nossa Linguagem* e *Diálogo da Viciosa Vergonha* (1540) e, na sequência, *Diálogo de João de Barros com dous Filhos seus sobre Preceptos Morais, em Forma de Jogo*, de 1540, fazem parte desse projeto cristão, na qual se destaca a busca da moralização e a homogeneização da sociedade portuguesa. Esse conjunto de obras integra uma política maior, a qual valoriza a linguagem,

⁹⁵ BARROS, *Panegíricos*. Op. cit., p. 45. [grifo meu].

⁹⁶ Essa questão, enfatiza-a João de Barros na seguinte passagem: “Estas havia todas em César Augusto, emperador de Roma, a quem não minguava nada pera ser perfeito príncipe, senão o conhecimento do verdadeiro Deus; e foi tam pacífico, tam justo, tam quieto seu Império, que em seus tempos quis vir ao mundo a tomar carne nosso Salvador. Antre as virtudes, que neste emperador havia, nenhua foi mais louvada que a religião, que, como já disse, mais perfeitamente se mostra no tempo da paz”. BARROS, *Panegíricos*. Op. cit., p. 49.

⁹⁷ Não se sabe ao certo qual o ano, mas, segundo Rodrigues Lapa, poderia ser considerado anterior à morte de Francisco I da França, em 1547, sendo mencionado na obra ainda em vida, contrariando a Carolina Michaelis de Vasconcelos, que havia declarado o ano de 1555. LAPA, op. cit., p. XXIX.

⁹⁸ BARROS, *Panegíricos*. Op. cit., p. 174. É bom ressaltar que João de Barros aproveitou o panegírico à Infanta D. Maria para tecer uma crítica à inobservância dos cristãos-novos em relação à religião cristã. Segundo Barros, “Por onde podemos crer que a religião, que entre estes se guardava, ainda que era contra seu louvor, pois louvavam a criatura, não conhecendo ao criador, fôsse exemplo a nós da estima, em que devemos ter a nossa, por que, quando nos falecesse caridade e amor de Deus, tivesse exemplo de gente condenada, como que nos castigasse da muita negligência e observância da religião, como ele dizia aos judeus: - Conheceu o boi seu dono, e as bestas a casa de seu senhor, e Israel não me conheceu”. p. 179.

fato característico no período do Renascimento, época em que os idiomas vulgares passaram a ganhar espaço na sociedade devido a sua proximidade com o idioma falado pela maioria da população⁹⁹. Observa-se que três das cinco obras destacadas acima são escritas em forma de diálogo, gênero grandemente valorizado por João de Barros, o qual conferiu maior valor à educação dos filhos. As quatro primeiras obras acima elencadas foram bem planejadas por Barros, entretanto, ocorreu um contratempo: seu editor, o tipógrafo Luís Rodrigues, imprimiu a primeira obra, intitulada *Cartinha*, separadamente no mês de dezembro de 1539, deixando para janeiro do ano seguinte as outras três publicações, fato que desagradou João de Barros, pois ele havia planejado a impressão das obras conjuntamente com o propósito de valorizar a coerência entre os textos, os quais primavam, desde as primeiras letras, pelos fundamentos da língua e pela consciência de suas virtudes¹⁰⁰.

A Cartinha com os Preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja (1539), cuja folha de rosto oferece a titulação de *Gramática*, tem levado a alguns equívocos de identificação. Essa obra seria direcionada a um público infantil, tendo como proposta “ser o primeiro leite de sua criação”, ou seja, deveria ser o primeiro livro didático responsável por fornecer os aportes à formação inicial das crianças. Outras *Cartinhas* já haviam sido redigidas antes de Barros, no entanto ele próprio considera a de sua autoria como a primeira obra infantil escrita em

⁹⁹ A defesa das línguas vernáculas foi feita por autores como: o veneziano Pietro Bembo em *Prose della Volgare Lingua* (1525); o espanhol Juan de Valdés, em *Diálogo de la Lengua* (1535); o francês Joaquim du Bellay, em *Défense et Illustration de la Langue Française* (1549). Essas obras foram precedidas pela influência de Dante (1265-1321), na obra *De Vulgari Eloquentia*: “*nobilior est vulgaris*”.

¹⁰⁰ Conferir BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. Introdução. In: BARROS, João. *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros*. (Gramática da Língua Portuguesa; *Cartinha* para aprender a ler; *Diálogo em louvor da nossa Linguagem*; *Diálogo da Viciosa Vergonha*). Introdução, seleção, notas e leitura de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Editorial Verbo, 1969. p. 9. Essa autora destaca, em sua obra, que a *Cartinha* foi impressa em 1539, enquanto *Gramática* e *Diálogo em Louvor a nossa Linguagem* teriam sido editadas conjuntamente em 1540 e, no mesmo ano, separadamente, teria sido impresso *Diálogo da Viciosa Vergonha*. Da mesma autora, conferir: “A quem não falecer matéria não lhe falecerão vocábulos”: João de Barros e a língua portuguesa. In: *Oceanos*: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento. n.º 27- julho-setembro, 1996, p. 52; conferir também OSÓRIO, Jorge A. “Plutarco revisitado por João de Barros”. *Agora. Estudos Clássicos em Debate*. Lisboa, (2001) p. 143. De opinião diferente, afirma que as três obras publicadas em 1539 são *Cartinha*, a *Gramática* e *Diálogo em Louvor da nossa Linguagem*, dedicadas ao infante D. Filipe.

português¹⁰¹. O único exemplar conhecido desse que é considerado o primeiro livro didático ilustrado da história está na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro¹⁰². Essa obra propõe uma base para os principais elementos do catolicismo, como as principais orações e mandamentos, além de valorizar a língua vernácula.

Em sua *Gramática da Língua Portuguesa* (1540), Barros valoriza a repetição como método de fixação responsável pela primeira aprendizagem formal, embora tal texto corresponda ao segundo livro, no conjunto das obras didáticas.

Já *Diálogo em Louvor a nossa Linguagem* (1540) é entendido como um complemento da gramática, o qual valoriza a origem latina e a contribuição da influência de outros idiomas, como o hebraico e o árabe, entre outros que mantiveram contato em virtude da expansão das colônias de exploração. Isso demonstra a evidente valorização da língua portuguesa como elemento de fortificação nacional do reino português, seguindo, então, em muitos aspectos, Lorenzo Valla e Nebrija. O objetivo era apresentar um melhor ornamento e valorizar a língua portuguesa, a qual foi, em muitos momentos, apresentada, pelo autor, como superior ao castelhano e mais completa em relação aos idiomas de maior circulação à época.

Já *Diálogo da Viciosa Vergonha* (1540) segue as demais obras e se constitui em um mecanismo do projeto cristão de Barros. Como pudemos perceber anteriormente, todas as obras em forma de diálogo apresentam um elo interno entre os personagens, de forma a valorizar um dos aspectos moralizantes na sociedade. Conceitos como firmeza e gratidão foram explorados por Barros com o propósito de valorizar o humanismo cristão¹⁰³. Segundo Jorge Osório, esse diálogo retoma a perspectiva dos diálogos do *Colloquia Familiaria* erasmianos, pois a abertura é uma cena familiar na relação entre o pai – identificado com o

¹⁰¹ Conferir BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. Introdução. Op. cit., p. 13. Conferir também da mesma autora: “A quem não falecer matéria não lhe falecerão vocábulos”. Op. cit., p. 52.

¹⁰² Referência a esse fato pode ser encontrado nas obras da grande maioria dos especialistas, assim como também divulgada pela *Revista de História da Biblioteca Nacional* em artigo de 1º/3/2006 intitulado “O idioma nosso de cada dia: a Biblioteca Nacional guarda o único exemplar da cartinha de João de Barros tida como o primeiro livro didático ilustrado da história”.

¹⁰³ Conferir BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. Introdução. Op. cit., p. 12-17.

autor histórico – e o filho António¹⁰⁴. Trata-se de um diálogo claramente dirigido a um grupo determinado de indivíduos, ou seja, jovens em fase de formação, os quais são levados tanto ao conhecimento formal, quanto à formação moral, sendo que essas questões relembram o modelo de Cícero¹⁰⁵. Assim como na obra anterior, essa é uma conclusão que deveria capacitar a formação dos iniciantes.

A obra moralizante e didática *Diálogo de João de Barros com dous Filhos seus sobre Preceptos Morais, em Forma de Jogo* (1540) é, assim como *Cartinha e Diálogo da Viciosa Vergonha*, uma das obras que sofreram influência da *Civilidade Pueril* (1526), de Erasmo. Nesse âmbito, os trabalhos são retratados pelo aspecto da civilidade. *Diálogo de João de Barros com dous Filhos seus sobre Preceptos Morais* recebeu, ainda no século XVI, sua segunda reimpressão (1563). Essa fora a primeira de três obras em modo de jogo que, como alertou Manoel Severim Faria, não foram impressas. O estilo dessa obra segue uma estrutura bastante didática, a qual tem, como principal foco de preocupação, a questão moral apresentada aos dois filhos, mostrando os dois lados das escolhas humanas: o vício e a virtude. Baseando-se na *Ética* de Aristóteles para demonstrar que o grande objetivo é atingir a felicidade, Barros explica aos filhos as bases teóricas da moralidade.

No terceiro campo de classificação das obras de João de Barros destacam-se as referentes à expansão portuguesa. É nesse campo que se destaca a obra mais conhecida de João de Barros: *Décadas*, escrita em 1552. Segundo Manoel Severim Faria, é provável que Barros tenha iniciado essa obra quando tinha entre 20 e 25 anos de idade, já demonstrando a confiança de D. Manuel depositada em

¹⁰⁴ Conferir OSÓRIO, op. cit., p. 144. A influência de Plutarco na obra de João de Barros pode ser mais claramente evidenciada em sua obra *Diálogo da Viciosa Vergonha*, mas segue em grande parte os passos de Erasmo e de seu humanismo cristão ao ler Plutarco. Barros destaca, no diálogo entre o Pai e seu Filho, que Plutarco é uma das principais referências no que tange às questões morais, no entanto não fará uso exclusivo dele, mas dos que também seguiram o Evangelho de Cristo, em que se encontra a mais alta filosofia dos escritores. Essa questão também foi alertada por Manoel Severim Faria, em “A vida de João de Barros”, destacando que o ato de um pai ensinar ao filho os preceitos de bem viver já teriam sido largamente desenvolvidos por autores da Antiguidade, dentre os quais destaca-se Aristóteles.

¹⁰⁵ Em uma nota marginal de 1540, apareceu uma passagem referente ao Êxodo, segundo Osório, “*Exodus* inumeráveis vezes citado pelos humanistas sempre que abordam esta questão da pertinência e legitimidade do uso dos autores pagãos pelos cristãos. Barros dificilmente desconheceria o uso que Erasmo dele fez repetidas vezes, como no *Enchiridion Militis Christiani*”. OSÓRIO, op. cit., p. 145.

sua pessoa, no entanto, devido a várias mudanças, dentre elas a morte de D. Manuel em 1521, a retomada do texto foi postergada por muito tempo. Na obra *Décadas* tencionou-se descrever a conquista dos portugueses em quatro partes do mundo (Europa, África, Ásia e Santa Cruz)¹⁰⁶, entretanto não foi concluída, chegando apenas a ser escrita a parte referente à milícia, a primeira exposta em décadas. A estrutura pensada por Barros para *Décadas* fica evidente ao marcá-la seguindo os anos e os governos, bem como por dividi-la, como já se apresentava no próprio título, em décadas, aproximando-a, em alguns aspectos, da obra de Tito Lívio.

Barros, sem qualquer nomeação oficial para o cargo de cronista¹⁰⁷ – ao contrário de uma grande parcela de cronistas no século XVI, encarregados pelos reis da escrita das grandes façanhas do reino –, escrevera os quatro volumes da

¹⁰⁶ Segundo Andrade, teria sido em vários aspectos mais fácil a João de Barros escrever sobre a expansão portuguesa, pelo fato de que por suas mãos passava grande parte da documentação oficial e particular sobre o comércio e sobre a administração do reino. ANDRADE, op. cit., p. 18.

¹⁰⁷ Em geral, os escritores da elite lecionavam nas universidades ou eram contratados como tutores, entretanto existiam as exceções de autores que não eram acadêmicos, como os nobres Giovanni Pico della Mirandola e Pietro Bembo ou o funcionário público Leonardo Bruni. Aliás, essa é uma crítica que Peter Burke direciona a Paul Kristeller, que acreditava “que o humanista é um professor de humanidades”. Os escritores e humanistas procuravam cargos na Igreja, a qual era fonte constante de emprego e outra parcela considerável deles eram contratados para desempenharem funções de secretários de Estado, por suas habilidades com a retórica, como Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini e Bartolommeo della Scala, os quais ocuparam cargos de chanceleres por suas habilidades em escrever cartas persuasivas. Isso não quer dizer que não pudessem ocupar funções que não estavam ligadas a suas habilidades de formação. Alguns ocupavam funções de farmacêuticos, de soldados e de espíões, além de várias outras. Como bem destaca Peter Burke, “Essas ocupações são de alerta para que não atribuamos uma condição social elevada demais aos artistas e escritores do Renascimento”. BURKE, *O Renascimento italiano*. Op. cit., p. 93. No caso português, um bom exemplo é João de Barros, tesoureiro da Casa das Índias e Mina. Entre os italianos, Leonardo Bruni era chanceler de Florença, Marcílio Ficino era médico a serviço dos Médici. Isso gerou um grande movimento de debates fora do ambiente das universidades, muitas academias foram criadas inclusive em Portugal, fugindo das normas rígidas impostas pelas universidades. BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*. De Gutenberg a Diderot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 40. Segundo Paul Kristeller, sobre essa questão afirma que “Se não me engano, o novo termo *humanismo* reflete o conceito moderno e errôneo de que o humanismo do Renascimento foi um movimento filosófico essencialmente novo, e sob o influxo deste conceito também o velho termo de *humanista* foi usado erroneamente para indicar o representante de uma nova visão do mundo. Por outro lado, o velho termo *humanista* exprime o conceito contemporâneo mais modesto, mas mais exacto, de que os humanistas foram os professores e os representantes de um certo ramo de estudos que então estava a crescer e era moda, embora muito limitado no seu conteúdo. O humanismo não representa, portanto, a soma total da ciência do Renascimento italiano”. KRISTELLER, op. cit., p. 119. Sobre essa questão conferir, CARDIM, op. cit., p. 42.

*Ásia*¹⁰⁸. Seu objetivo era descrever as façanhas do reino português nos quatro cantos do mundo, ou seja, Ásia, África, Europa e Santa Cruz com o propósito de fazer as pessoas rememorarem as ações dos seus em outras terras e, com isso, evitar que essa história caísse em esquecimento. Além disso, teve como proposta se aproximar mais de seus destinatários, ou seja, escrever uma obra que pudesse ser compreendida por todos, fato esse que contrariava os “doutos” da época¹⁰⁹.

No século XVI, as crônicas não são mais escritas apenas por encomendas, como revela o caso de João de Barros¹¹⁰. A independência desse autor frente às produções apresentadas até a sua época seguia rigorosamente o pensamento de quem as pagava¹¹¹, contudo isso não significa que Barros não se preocupasse em informar ao rei sobre os seus trabalhos, pois precisava, mesmo que informalmente, da sua aprovação.

Levando em consideração que João de Barros trabalhava o dia todo em sua função no comércio do reino português, reservando apenas as noites para o “ofício das letras”, podemos reconhecer nesse procedimento as indicações de Sêneca, o qual dizia que o tempo não falta se o não perdemos¹¹². Mesmo não sendo remunerado para a atividade de escrever as façanhas dos portugueses no

¹⁰⁸ Sobre essa questão, ver o quarto capítulo da obra *Tudo é Mercadoria*, de Antonio Borges Coelho, intitulado “A Ásia ou dos feitos do descobrimento e conquista do comércio”.

¹⁰⁹ Conferir a *Década II*, de João de Barros. Sobre essa questão, ver também: CONTI, op. cit., p. 75; TORRÃO, João Manuel Nunes. Os prólogos de João de Barros: defesa de conceitos com tributo à antiguidade. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 2. Lisboa, (2000). p. 138.

¹¹⁰ Segundo João Manuel Nunes Torrão, vários autores haviam proposto escrever a história de Portugal e divulgar os seus feitos em toda a Europa, entre eles Cataldo Parisio Sículo e Ângelo Poliziano se ofereceram em troca de uma boa recompensa. D. Jerônimo Osório conseguiu, escrevendo em latim, com objetivo de atingir um número maior de letrados, além de Luís de Camões, que, ao contrário de Osório, escreve em língua portuguesa *Os Lusíadas*. Conferir TORRÃO, op. cit., p. 139. Havia vários mecenas e patronos que possibilitavam a sobrevivência dos historiadores da corte – esse não era o caso de João de Barros –, cujo número começava a se ampliar. Como mostrou Peter Burke, nessa época, uma verdadeira avalanche de obras foi encomendada pelas elites políticas europeias. Alfonso de Aragão encomendou obras de história para alguns humanistas rivais entre si, como foi o caso de Lorenzo Valla e de Bartolommeo Fazio. Lodovico Sforza encomendou a história de Milão a Bernardo Corio. Conferir BURKE, *O Renascimento italiano*. Op. cit., p. 139.

¹¹¹ O movimento humanista se fortaleceu pela influência de membros ricos das famílias de mercadores, que ajudaram na sua “organização”. Eles patrocinaram e organizaram, como ocorreu na Itália, encontros para discutir a literatura clássica. Estes encontros eram levados a cabo por grupos informais ou academias bem organizadas, como foi o caso do círculo de Ficino – em Florença, Pontano – em Nápoles e Pomponius – em Roma. Os intelectuais do Renascimento formavam comunidades e escolas humanistas. Conferir HALE, J. R. *A Europa durante o Renascimento 1480-1520*. Lisboa: Editorial Presença, 1983. p. 227.

¹¹² Ver FARIA, op. cit., p. LII.

Oriente, Barros se preocupava, portanto, em escrever a história de Portugal, reino que se mostrava pouco interessado em conservá-la, parecendo não entender seu valor para o fortalecimento do reino. Em *Década I*, Barros se preocupou em dividir a obra em três pontos que lhe pareciam essenciais: história político-militar, geografia e comércio, alertando que as duas primeiras eram herança da Antiguidade Clássica¹¹³.

Os prólogos que antecedem a cada uma das quatro *Décadas* esclarecem bem os seus objetivos na obra. No *Prólogo da Década I*, Barros procura valorizar, em maior grau, as memórias dos feitos portugueses, criando, com isso, um registro escrito desses fatos.

No *Prólogo da Década II*, o autor enfatizou a importância da história e os cuidados com seu trato. Declarava que, no ofício das letras, muitos autores priorizavam conhecer melhor aquilo que fosse pouco conhecido, como bem evidenciou o caso da história. Devido a isso, Barros se preocupou em garantir a aprovação junto ao rei, evitando tumultos descabidos. Isso levou o autor a comparar essa obra a um edifício, demonstrando, então, um planejamento cauteloso, capaz de evitar qualquer desagrado, em especial, ao Rei¹¹⁴.

No *Prólogo da Década III*, o autor demonstra a preocupação com o cargo e com as informações a serem divulgadas em sua obra, esquivando-se de eventuais atritos. Para tanto, seguia as pegadas de Gomes Eanes de Zurara, ao propor a aliança entre o ideal da Igreja e as ações do reino. Barros recorrera aos autores da Antiguidade Clássica, autoridades nesse campo de ideias – como Platão, Cícero e Aristóteles –, dos quais utilizou, como referência, para as suas experiências¹¹⁵. A identificação e a seleção dos fatos tinham em vista uma perfeita apresentação da história por meio das letras, sendo que, para isso, os bons exemplos deveriam ser transmitidos e buscados, como nos elucida o autor ao tecer sua comparação entre o povo romano da Antiguidade e os governantes portugueses de seu tempo:

¹¹³ COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 104.

¹¹⁴ Ver início do *Prólogo da Década II*, de João de Barros. Sobre essa questão, conferir, TORRÃO, op. cit., p. 145. E também COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 105-109.

¹¹⁵ Ver TORRÃO, op. cit., p. 146.

O emperador César Augusto, quando lia por algum livro latino ou grego, achando algum exemplo ou preceito, que pudesse aproveitar ao regimento da república o fazia logo tirar e o mandava ou a seus criados ou a seus exércitos, ou governadores das províncias, ou aos oficiais de Roma, assi como via que dele cada um tinha necessidade¹¹⁶.

Para Barros, ninguém pode bem governar um reino sem conhecer sua história pátria e a de seus vizinhos, necessariamente nessa ordem, pois, após uma boa formação religiosa, os conhecimentos da história devem constar na formação dos homens do poder¹¹⁷.

Em *Década IV*, a introdução, ao invés de *Prólogo*, chama-se *Apologia*. Barros optou por essa nomenclatura para tecer sua defesa contra as críticas que recebera. No prólogo de *Década II* observa-se a desilusão do autor em relação ao acolhimento de sua obra pelos letrados portugueses, pois, ao contrário do que esperava, seu trabalho foi mais bem recebido pelos estrangeiros.

João de Barros tencionava usufruir das experiências dos homens na história¹¹⁸, na qual buscava exemplos do passado a fim de restaurar os seus

¹¹⁶ BARROS, *Panegíricos*. Op. cit., p. 118-119. O objetivo é alertar para o fato de que Barros chegaria a declarar que o panegírico seria superior à história, o que não se comprova em seus textos e menos ainda em sua trajetória de historiador. Rodrigues Lapa, no prefácio da obra, destaca que o panegírico não é uma obra histórica, no entanto as informações históricas são abundantes, fato que fortalece sua argumentação em torno da lição moral. No terceiro prólogo, Barros também enfatiza a importância da imitação dos exemplos, levando a história para o campo da moral com objetivo doutrinador. E alerta que não apenas a história pátria é fundamental, mas também é preciso estudar os outros povos, como os Gregos e Latinos, tal qual destaca no *Prólogo da Década II*: “Quem quizer passar dos exemplos de casa, e dos vizinhos, tem a Historia Romana, Grega, e toda a outra, ainda que dos barbaros seja, porque não reprovamos estas em mais, que na precedencia de as antepõem ás naturaes, e familiares de casa”.

¹¹⁷ Alerta para o fato de que a memória histórica não pode ser ignorada. Afirma: “E posto que nosso ofício não seja condenar ou absolver estes feitos, apontamos as cousas deles para doutrina dos que estão por vir, por este ser o fruto da História com os negócios presentes sempre os aplicar aos casos passados daquele gênero”. João de Barros apud COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 112. Esse argumento, expresso por João de Barros, comprova o seu apreço pelas experiências do passado, por meio do contínuo estudo das ações.

¹¹⁸ João de Barros um ano após a escrita da *Ropicapnefma*, manda imprimir em 1533 um *Panegírico de D. João III* em que aparecem a importância das lições da história. Como destaca Barros, “Não sem causa, muito alto e muito poderoso Rei e Senhor, costumavam nos tempos antigos louvar os excelentes homens em sua presença, por que dando louvor justo e manifesto ao grande merecimento das pessoas, assi os presentes, como os que viessem depois, tomassem exemplo e fizessem tais obras, com que merecessem o mesmo louvor; e pera o nome dos tais ser mais celebrado, soíam nas mores festas e ajuntamentos do povo publicar os

valores, demonstrando que tais argumentos não poderiam ser menosprezados pelos seus futuros leitores, pois isso os pouparia da necessidade de percorrer os mesmos caminhos tortuosos enfrentados por seus antecessores. Nesse sentido, os argumentos em defesa do projeto cristão também são confirmados pela busca das experiências do passado, como forma de defesa da lei de Cristo frente às práticas criptojudáicas que ganhavam corpo na sociedade portuguesa.

No quarto campo de classificação das obras de João de Barros destacam-se os textos de apologética antijudaica. É nesse campo que reside o objetivo desta tese. Sabemos que as obras escritas por João de Barros são variadas e constituem parte de um projeto maior para Portugal, no entanto os historiadores se ativeram, por muitas décadas, às obras que tratam diretamente da temática da expansão como definidora de seu pensamento. Dentre eles podemos destacar Antonio José Saraiva e sua obra *História da Literatura Portuguesa*. Nessa obra, Saraiva procura mostrar que João de Barros, historiador quinhentista português, teve uma produção complexa e variada, constituindo-se no “[...] representante mais completo de um complexo de tendências renascentistas, entre elas as que estão mais de perto relacionadas com a expansão marítima portuguesa”¹¹⁹. Da mesma forma, Hernani Cidade caracteriza João de Barros como historiador da expansão¹²⁰, próximo ao que Joaquim Veríssimo Serrão propôs ao considerá-lo como historiador do Oriente¹²¹. Ana Isabel Buescu, por sua vez, caracteriza João de Barros como “[...] um dos expoentes e um dos porta-vozes destacados da ideologia imperial”¹²². Parece-nos, entretanto, ser de significativa relevância estudar outros aspectos da obra de João de Barros, em especial os aspectos ainda pouco frequentados pelos historiadores da Literatura e da Expansão

tais louvores, que por esta razão chamaram ‘panegírico’, que quer dizer ‘ajuntamento’”. BARROS, *Panegíricos*. Op. cit., p. 1.

¹¹⁹ SARAIVA, António José. & Oscar Lopes. Op. cit., p. 273. A historiografia do período da ditadura salazarista sobrevalorizou os estudos sobre o empenho dos monarcas portugueses em relação à expansão, em especial ao norte da África. Fato caracterizado por um dos representantes dessa historiografia: Luis Filipe Barreto com sua obra *Descobrimientos e Renascimento; e Caminhos do saber no Renascimento português*. Assim como Barreto, Vitorino Magalhães Godinho e José Sebastião da Silva Dias destacam que as viagens marítimas portuguesas devem ser consideradas como fatores de fenômenos maiores na Europa daquele momento.

¹²⁰ CIDADE, Hernani. *Portugal histórico cultural*. Lisboa: [s.n.], 1972. p. 101.

¹²¹ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Op. cit., p. 386.

¹²² BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 20.

Portuguesa, como é o caso do antijudaísmo. Busca-se, assim, redimensionar o conjunto da obra desse autor, a qual está relacionada, via de regra, estritamente ao expansionismo português.

A tese que se pretende defendida neste trabalho é a de que João de Barros teve um projeto cristão para Portugal, o qual pode ser evidenciado pelo conjunto de suas obras. Nesse sentido, o objetivo deste estudo é analisar apenas o antijudaísmo pacífico de fundo erasmiano, considerando-o uma das faces desse projeto. As posições antijudaicas de Barros sofreram algumas alterações entre as obras *Ropicapnefma* (1532) e *Diálogo Evangélico* (1542), pois, nas duas obras, fica evidente a opção do autor pelo ofício de converter ao cristianismo os que professavam outra fé. Na *Ropicapnefma*, Barros se mostra mais radical ao responsabilizar os cristãos-novos pelas desgraças de Portugal. Já na obra *Diálogo Evangélico*, ao contrário da análise de alguns intérpretes, observamos que o radicalismo apresentado anteriormente se ameniza. Nessa obra, o objetivo de Barros não se restringe apenas a mostrar aos rabinos modernos os erros interpretativos cometidos pelos seus antecessores no processo de conversão. Preocupava-se, também, em reforçar a pureza da fé cristã entre os portugueses, evitando que perdessem a firmeza na fé.

Procuraremos demonstrar que a intenção de João de Barros nas obras *Ropicapnefma* e *Diálogo Evangélico* é reforçar os princípios cristãos entre os portugueses radicados em Portugal, com o objetivo de forjar a unidade religiosa (cristã), a qual era entendida como princípio da unidade nacional. Para tanto, segue fielmente os princípios do humanismo cristão, isto é, ao invés de atacar violentamente os cristãos-novos, procura integrá-los pacificamente à sociedade e convencê-los de que o melhor caminho seria o cristianismo. Para isso, seguindo o catálogo de virtudes cristãs, passou a valorizar, em grande medida, a importância da linguagem enquanto fator de homogeneização da sociedade. Assim, acredita-se que o projeto maior não está exclusivamente voltado para os povos do além-mar, como quis Frank Talmage, mas, sim, para a população portuguesa de Portugal, a qual sofria as consequências de uma crise interna.

Frank Talmage defende que a literatura antijudaica portuguesa, em uma primeira fase, não teria como alvo os judaizantes de Portugal, mas os povos de outro idioma que constituíam o contexto da expansão portuguesa, ou seja, mais especificamente, os cristãos-novos do além-mar¹²³. Essa ideia é apoiada, em parte, por Lígia Nassif Conti, a qual considera que parte das obras de Barros estariam voltadas para essa preocupação.

Para Talmage, a produção antijudaica portuguesa, no século XVI, teve por função propagar a ortodoxia católica de um reino, cujos reis representavam cristãos fervorosos, guerreiros e defensores fiéis do catolicismo. Segundo Feitler, essa imagem subsistiu à decadência do poderio militar e comercial do império português. Em uma conjuntura adversa, era mister defender a força do catolicismo português representado pelos cristãos velhos e, com isso, abafar a imagem portuguesa na Europa, para a qual todos os portugueses seriam judeus¹²⁴. Nesse mesmo sentido, John Hale alerta que o compromisso português com a Santa Sé fora converter os povos das novas colônias à santa fé cristã, no entanto, segundo esse mesmo autor, algumas falhas foram cometidas, em especial a de que “[...] os esforços missionários de Espanha e Portugal produziram cristãos sem reforçar a noção de Cristandade”¹²⁵. Já para Hernani Cidade, Portugal estava mais preocupado em mostrar que fizera um esforço pacífico no intento de construir um império no além-mar e, como prova desta ideologia, o autor ressalta o enriquecimento da cultura europeia após o contato com os “novos mundos”¹²⁶.

Alguns aspectos dessa interpretação podem ser evidenciados na obra de João de Barros nos momentos em que se atém aos povos dominados pela política expansionista, embora isso não corresponda ao que entendemos ser a principal orientação ideológica desse autor. Procuraremos demonstrar que o projeto pensado por Barros para Portugal confere significativo valor à solidificação do

¹²³ O exemplo seria a tradução feita por Gaspar de Leão, a qual teria se dirigido aos judeus da Índia, assim como João de Barros estaria atrelado ao contexto asiático. Cf. TALMAGE, Frank. “To sabbatize in peace: Jews and New Christians in sixteenth-century Portuguese polemics”. *Harvard Theological Review*, vol. 74, no 3, 1981, p. 265-85.

¹²⁴ FEITLER, Bruno. “O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna”. In: *Novos Estudos*, nº72. Julho 2005, p. 157-158.

¹²⁵ HALE, A *Europa durante o Renascimento 1480-1520*. Op. cit., p. 227.

¹²⁶ Cf. CIDADE, Hernani. *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina (séculos XV e XVI)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1963. p. 142.

cristianismo no reino, enveredando-se por uma polêmica apologética antijudaica como mecanismo de seu projeto maior. Assim, em dois momentos diferentes de sua vida, o autor enfatiza de forma mais sistemática a necessidade de uma conversão sincera por parte dos cristãos-novos judaizantes, bem como a necessidade de reforçar os pilares católicos entre os cristãos velhos.

A primeira obra a ser classificada nessa polêmica antijudaica é *Ropicapnefma*, cuja primeira edição é de 1532¹²⁷. Nessa obra, Barros procurou evidenciar a importância da linguagem e do texto impresso, os quais seriam a forma mais evidente para contemplar seu projeto cristão devido ao fato de atingirem um maior número de pessoas. *Ropicapnefma* foi destacada por Barros como uma fruta que “fora lavrada e regada com letras e crédito muitos anos” para que não caísse em desgosto dos leitores, pois isso significaria a sua condenação. Qual é, então, o porquê de tal obra? Barros responde: “Em tôdalas cousas que se pedem se há-de consirar quem pede, quem dá, a cousa pedida, e se é tempo dela e convém a ambas as partes. Esta regra quis seguir no que me pedistes”¹²⁸. Referindo-se ao amigo e parente Duarte de Resende, aborda tal questão em forma de diálogo e tratando de mercadoria, assunto esse que envolvia os dois, tanto Barros quanto Resende. Para isso, Barros faz questão de ressaltar que sua linguagem leva “fé de verdade”, seguindo uma desordem que corresponde à ordem do cavalo no xadrez, ou seja, “[...] saltando per cima das peças a ua e a outra parte, por acudir ao principal de minha tenção, que é trazer-vos ao mate da vossa”¹²⁹. É por meio da personagem Razão¹³⁰ que o autor procura analisar a “pestífera praga” que corrompeu a Vontade e o Intendimento a aceitar essas mercadorias, acusando o Intendimento de trocar a verdade pela mentira. O texto de Barros, nesse caso, serve como veículo capaz de reforçar o argumento não

¹²⁷ *Ropica pnefma*. 2 Vols. Leitura modernizada, introdução e notas de Israel-Salvator Révah. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1983.

¹²⁸ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 5.

¹²⁹ Idem, p. 38.

¹³⁰ Cabe esclarecer, como também será feito mais adiante, que *Ropicanefma* é um diálogo em que a fala é dividida em quatro personagens em forma de metáfora: Razão, Tempo, Intendimento e Vontade.

entendido pelos cristãos-novos, isto é, o argumento de que Cristo fora o verdadeiro Messias profetizado para a salvação da humanidade¹³¹.

Na sequência, Barros trata do papel das letras que o Tempo, outra alegoria da obra, execrou ao dizer: “[...] em boa verdade eu ousaria dizer que papel e tinta têm morto mais homens em o mundo que ferro e aço, porque estes obram na guerra, e a escritura em a guerra e na paz”.

Sobreviveram, segundo o Tempo, quatro colunas de opiniões: “Tomistas, Allbertistas, Escotistas, Ocanistas”:

Quem fez estas contendas sem fruto senão tinta e papel posto em juízo de homens mancebos, enlevados na vaidade e alteza de seu engenho, e cegos no claro e moral estilo dos antigos? Dize, não fora melhor receber-se a doutrina cristã per obra, que é voz viva, e não per escritura? Agustinho não lia ele as obras de Paulo; pera quê desejava de o ver pregar? Sabes a causa? Por aquele não sei quê que Jerônimo diz estar mais no acto da viva voz pera imprimir com mais força no coração do ouvinte que a escritura¹³².

Em *Ropicapnefma*, o Tempo questiona seguidas vezes a importância das letras na sociedade: – Serão realmente boas? pergunta-se. Acaba por acusá-las de roubar a justiça dos mais pobres, desculpar interesses e de tantas outras questões as quais acusa. Para responder ao Tempo, João de Barros se constitui na voz da personagem Razão, a qual argumenta citando o caso dos Fabrícios: “As suas letras e saber, se o mundo o entendesse, ele bastava pera o governar¹³³”. Para o autor, a linguagem é uma das mais proveitosas coisas que se descobriu nos homens, pois as palavras servem para mais coisas boas do que para as ruins, apesar de depender dos atos humanos. A escritura é a sobrevivência da virtude concretizada. Pelas palavras da Razão, Barros declara:

Leixa as letras clamar, pois que as obras perderam já sua vez. Leixa estas inocentes servir e louvar ao Senhor e, se de todo quiseses que calem, as pedras e elementos tomarão seu ofício. Ca per meio de dous Livros pode deos ser conhecido: um da Natureza e outro da Escritura. O primeiro se chama elementar e o segundo

¹³¹ Conferir BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 98.

¹³² Idem, p. 126.

¹³³ Idem, p. 129.

espiritual. Porque, bem como pela letra, que é morta, entendemos a tenção de quem escreveo, assi per as cousas materiais alcançamos as imensas de Deos. Donde podes entender que muitas são criadas, não pera a necessidade humana, mas pera entendermos a Deos per elas”¹³⁴.

Para João de Barros, as letras são o antídoto para o esquecimento. O autor evidencia, logo na introdução de sua obra, que o público pretendido não se constitui apenas nos letrados, mas que também visa o público menos erudito, fato visível na passagem em que esclarece que "Pera os doutos pouca necessidade havia de alguma introdução, por a obra em si ser leiga e clara de entender". A citação deixa claro que a intenção de Barros foi atingir, por meio de seus textos, um grande número de pessoas, além de, sobretudo, valorizar a importância da linguagem e do texto escrito como formas de contemplar seu projeto maior: a constituição de uma sociedade cristã homogênea. Quando João de Barros efetiva o difícil intento de escrever as *Décadas*, anos mais tarde, não lhe resta mais dúvida de que as letras escritas são mais duradouras e, conseqüentemente, capazes de conservar a memória dos homens tal qual uma recordação de eterna perpetuidade. Um provérbio latino caracteriza o pensamento desse autor sobre tal questão: *uerba uolant, scripta manent* — as palavras voam, a escrita permanece.

Para entender a estrutura do texto de João de Barros, intitulada *Ropicanefma*, é preciso apresentar alguns elementos até o momento empiricamente analisados. A obra é constituída por um diálogo no qual a fala é dividida em quatro alegorias: Razão, Tempo, Intendimento e Vontade. Com esses personagens, o autor procura estabelecer um confronto de opiniões em voga em seu contexto, principalmente no que diz respeito aos valores morais. Os vários pontos de vista expostos podem levar o leitor a conclusões e a interpretações confusas, pois, por apresentar uma série de contrapontos entre os diálogos, a própria conclusão do autor permanece em aberto.

Em relação aos personagens, a Razão é a alegoria que conduz o diálogo, representando a defesa da religião cristã e aparecendo 76 vezes na *Ropicapnefma*, fato que nos permite concluir que ela é a personagem principal,

¹³⁴ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 130.

pois intermedeia a fala em maior parte nos diálogos. A metáfora da Razão é o que dá credibilidade à fala desse personagem, entretanto, ao camuflar algumas tomadas de posição, pode-se perceber que nem sempre a verdade é plena, evidenciando a dúvida de Barros em vários momentos do texto. A estrutura interna do diálogo permite ao autor se camuflar em vários momentos, pois há uma preocupação em não despejar todo o poder das afirmações em cima do narrador, o qual logo é identificado com o autor do texto. Já no diálogo existem os personagens incumbidos de funções diferentes, sendo que alguns são defendidos pelo autor enquanto outros são repudiados, fato que permite ao autor do texto “camuflar” suas reais opiniões, bem como lhe permite fugir da responsabilidade sobre algumas afirmações.

Após a Razão, temos o Intendimento, o qual aparece no diálogo 51 vezes. Entre os três personagens heréticos, esse é o que mais vezes aparece devido à variação de sua interpretação, pois o Intendimento vai pender para algum dos lados de acordo com sua interpretação dos fatos.

A Vontade aparece 39 vezes no diálogo, constituindo, então, uma posição intermediária na discussão. Essa personagem é portadora da liberdade para errar, sendo possível perceber a livre possibilidade de ir e vir, posição que é justificada dentro do diálogo pelo livre arbítrio. Seja seguir o caminho da retidão ou ceder à tentação do pecado, desviando-se então do caminho da salvação, tudo isso seria justificado pela vontade.

Por fim, tem-se o Tempo, o qual aparece somente 28 vezes no diálogo, entretanto com a importante incumbência de iniciá-lo e de terminá-lo. Esse é o personagem regente imprescindível, pois marca, concomitantemente, o passado distante e o presente. Segundo Severim Faria, a junção da Vontade e do Intendimento, que são as partes principais da alma, acrescidas do Tempo, isso estabeleceria o comércio das mercadorias espirituais, ou seja, os vícios que aceitam desobedecer a Razão.

A obra *Ropicanefma* foi incluída no *Index* em 1581, sendo censurada e incluída no catálogo de livros proibidos do reino por ordem de D. Jorge de

Almeida, arcebispo de Lisboa e inquisidor-mor. O principal argumento contra a obra de Barros se pautava nos artifícios de suas invenções viciosas¹³⁵.

A Inquisição procurou se cercar de artifícios capazes de controlar os discursos que lhe pudessem ser maledicentes, engendrando tanto o controle sobre a circulação de obras quanto à perseguição de autores suspeitos de propagar ideias consideradas heréticas pela Igreja. As obras, antes e logo após serem impressas, deveriam passar por uma aprovação do Tribunal da Inquisição, o qual se certificaria de que o conteúdo não violava os princípios do Reino e da Igreja. Uma autorização era incluída na obra, a fim de comprovar a permissão para o acesso e leitura de tais textos¹³⁶.

A segunda obra de Barros, classificada nessa polêmica como antijudaica, é *Diálogo Evangélico sobre Artigos de Fé contra o Talmud dos Judeus*, de 1542. Considerada a obra menos conhecida entre os intérpretes de João de Barros, sua primeira publicação foi feita no século XX, sob os cuidados de Israël-Salvator Révah. Manoel Severim de Faria, em seu aclamado texto escrito no século XVIII sobre a vida de João de Barros, não menciona, em parte alguma, esse texto, provavelmente pelo total desconhecimento da existência dessa obra.

A obra é marcada por apenas dois personagens: Evangelho e Talmud. Neles reside um elemento de originalidade, pois, como comenta Israël-Salvator Révah, isso confere ao diálogo um conflito de crenças, não de raça ou de pessoas¹³⁷. Essa questão será discutida mais adiante, especificamente, no momento em que abordarmos os problemas e os conflitos entre cristãos-novos e cristãos velhos.

Nesse texto, João de Barros valoriza significativamente a linguagem e a importância do texto impresso, pois entendia que esses seriam meios capazes de contribuir com a conversão sincera dos cristãos-novos ao cristianismo, além de reforçar entre os próprios cristãos velhos a crença e o vigor fervoroso pelo cristianismo. No diálogo entre os personagens Evangelho e Talmud, o autor

¹³⁵ Cf. FARIA, op. cit., p. XIV.

¹³⁶ CONTI, op. cit., p. 22.

¹³⁷ Cf. RÉVAH, "O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros". Op. cit., p. 89.

demonstra, já no início da obra, que a intenção de converter sinceramente os cristãos-novos ao verdadeiro caminho, bem como a preocupação em evitar a fuga deles para a Turquia, constituíram os grandes objetivos dessa obra. Como, porém, poderia fazer isso? O personagem Evangelho recorre, no início do diálogo, ao seguinte recurso: “Quanto folgo de te achar aqui, parte onde te nam podes escusar de me ouvir, por te amoestar que nam sigas este caminho de Turquia, mas aquelle que é verdadeyra e verdade”¹³⁸. O Talmud, não tendo saída, ouve o Evangelho expor os seus argumentos e suas críticas que visavam induzir os cristãos-novos portugueses. Essa seria uma forma de mostrar, por meio da linguagem acessível em um texto impresso, as falhas que os rabinos modernos cometiam ao induzir falsamente os cristãos-novos ao criptojudaismo, como declara Barros: “[...] com teus induzimentos de malicia, e declarações literaes sem espirito de verdade”¹³⁹. Sendo assim, o autor declara que a malícia deve ser condenada, pois fora realizada conscientemente em contrapartida da ignorância, fator considerado mais presente entre os cristãos-novos, os quais se deixavam enganar pelos rabinos modernos.

A munição argumentativa transcorre na tentativa de convencimento, a qual fora, para Barros, “[...] executar meu offício que é pubricarme a toda creatura pera conseguirem a salvaçam que Jesu Christo prometeo a quem me cresse”. Ou seja, o autor pretende divulgar o catolicismo em língua portuguesa, “[...] pois em o Reino de Portugal sem escrúpulo sou recebido mais puramente que em alguma parte da Cristandade”¹⁴⁰. Para justificar sua empreitada, Barros recorre a 13 fundamentos que demonstram as falsidades apresentadas pelos rabinos modernos, os quais falsificavam as palavras da Escritura e as usavam para suas argumentações, como esclarece João de Barros nas palavras do personagem Evangelho:

[...] tendo este preceito dado por Moses: “Nam acrecenteis, nem diminuáes das palavras que vos mando”. [...] Nam acrecentes

¹³⁸ BARROS, João de. *Diálogo evangélico sobre artigos de fé contra o Talmut dos judeus*. Introdução e notas de Israel-Salvator Révah. Lisboa: Livraria Studium Editora, 1950. p. 4.

¹³⁹ Idem, p. 4-5.

¹⁴⁰ Idem, p. 6-7.

algua cousa as palavras della, por que nam sejas argüido e achado mentiroso. E com todas estas amoestações e preceitos, per muytas maneyras falseficaram as palavras da Escritura, chamando a este mode de falseficar *Ticcum sophrim*, .ss. correçam de escrivães, dizendo que emendavam a Escritura que per inadvertencia dos escrivães estava mendosa. Huu modo era mudar as letras, outro os pontos e apices, que acerca da vos[s]a escritura tem granda denotaçam. A qual mudança tem tanta força de variar as palavras como acerca de nos huus pontos a que chamam zebra: que nesta palavra “força”, nome de cousa bem differente da outra. Chamam tambem *Ticcum sofrim* outro modo de poer na margem da Escritura o contrairo do que estava per dentro, dizendo ser palavra mais curial e limpa em sinificado. E o pior módo que oje tendes é negar totalmente hua autoridade inteira, como ora esta de Jonatham: que já nam é correçam de escrivães, mas malicia de modernos Rabbijs que nam podem sofrer o que cla[ra]mente contradiz sua contumacia”¹⁴¹.

Dessa forma, o autor procura argumentar que os rabinos manipulavam as palavras da Escritura com o propósito de enganar os cristãos-novos do seu tempo. No decorrer de seu texto, Barros declara, por meio do personagem Talmud, que os cristãos-novos estão mais preocupados com a interpretação das Escrituras no seu sentido literal, e não no sentido alegórico, ao modo platônico, e que, por isso, os cristãos-novos acabam por distorcer as escrituras de acordo com seus propósitos. O que Barros apresenta tem por objetivo fragilizar o argumento usado pelos judaizantes na obra, pois toda argumentação usada pelo personagem Evangelho visa questionar a interpretação literal do outro credo¹⁴².

A intenção de João de Barros foi forjar a unidade religiosa do reino português, acabando de uma vez com os conflitos sociais decorrentes da coexistência de profissões de fé distintas, problema esse que se tornaria crônico na Europa nos séculos XVI e XVII, originando, então, as guerras religiosas. É, portanto, no contexto das relações entre os cristãos-novos e cristãos velhos que João de Barros desenvolverá sua literatura apologética antijudaica.

¹⁴¹ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 17.

¹⁴² Idem, p. 22.

1.3 – Cristãos-novos: da conversão à instauração da Inquisição

Os conflitos entre cristãos e judeus ascenderam com maior força a partir do ataque dos comerciantes cristãos apoiado pelo clero fanático, apontando os judeus como estrangeiros e economicamente fortes concorrentes, portanto, o marco para o aumento dos conflitos foi a ascensão da dinastia de Avis¹⁴³, refletindo a elevação do discurso antijudaico, momento em que o quadro político e econômico começava a mudar rapidamente em virtude da expansão.

Entre os séculos XIV e XV ocorrem algumas oscilações na relação entre judeus e cristãos, processo no qual Maria Ferro Tavares define três fases. Na primeira fase, a segregação social se fez presente, em especial nas medidas legislativas dos reinados de D. João I e de D. Duarte, de que se seguiu um período de 40 anos de integração e de participação da minoria judaica na sociedade portuguesa. A segunda fase foi marcada pela contestação do poder econômico dos judeus no reinado de D. Afonso V. A terceira fase, definida entre o governo de D. João II e o édito de expulsão dos judeus do território português em 1496, é marcada pela instabilidade entre a minoria judaica e a maioria cristã, situação agravada pela entrada dos conversos e judeus castelhanos¹⁴⁴. Já na virada do século XV para o século XVI, três fatores principais condicionaram as mudanças no contexto lusitano e motivaram a produção da literatura antijudaica: a conversão forçada em 1497, os levantes antijudaicos e, em especial, o processo de instalação da Inquisição. Esses fatores podem ser evidenciados nas obras de João de Barros, especificamente na *Ropicapnefma* e no *Diálogo Evangélico*, que, escritas antes e depois da instauração do tribunal em terras portuguesas, guardam diferenças substanciais entre si. Em outras palavras, especialmente a existência

¹⁴³ A Dinastia de Avis reinou em Portugal entre 1385 a 1580. D. João I, filho natural de D. Pedro I, foi declarado rei nas Cortes de Coimbra. D. João I (1385-1433) é sucedido por Duarte I (1433-1438) filho de D. João I; Afonso V (1438-1477) filho de D. Duarte I; D. João II (1477-1477) filho de D. Afonso V; Afonso V (1477-1481); D. João II (1481-1495); D. Manuel I (1495-1521) primo de D. João II; D. João III (1521-1557) filho de D. Manuel I; D. Sebastião I (1557-1578) filho de D. João, Príncipe de Portugal; D. Henrique (1578-1580), tio-avô de D. Sebastião; Conselho de Governadores do Reino de Portugal (1580-1580); D. António I (1580-1580), sobrinho de D. Henrique, filho do casamento secreto do Infante D. Luís com Violante Gomes.

¹⁴⁴ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982. p. 398.

da Inquisição em Portugal interferiu frontalmente no discurso de João de Barros sobre o antijudaísmo.

O primeiro fator que condicionou as mudanças no cenário português teve início com a morte de D. João II, subindo ao trono português seu sobrinho, o Conde de Beja, desde então D. Manuel I (1495-1521), que cobiçava a possibilidade de unir os reinos ibéricos por meio de seu casamento com Isabel, filha dos reis da Espanha e viúva do desafortunado príncipe português D. Afonso¹⁴⁵. O seu desejo foi aceito pelos reis católicos, que, entretanto, impuseram duas condições: a primeira seria aliar-se à Espanha contra a França; a segunda seria expulsar todos os judeus de Portugal¹⁴⁶. Com relação à primeira condição, D. Manuel se comprometeu em ajudar a Espanha apenas no caso de seu território ser invadido pela França, não estabelecendo aliança formal, até porque mantinha um bom relacionamento com a corte de Paris. A segunda condição era, na verdade, uma imposição política feita pelos monarcas espanhóis Fernando e Isabel, que tinham visto boa parte dos judeus expulsos da Espanha migrarem para Portugal¹⁴⁷. O reino português estava, portanto, agora envolvido com a perseguição aos judeus residentes em seu território. A única saída vislumbrada por D. Manuel era tornar os judeus cristãos, visto que a expulsão seria contra a política do Reino, pois a saída de tanta gente representava perda de grande monta. Nesse sentido, é bom ressaltar que o casamento foi de interesse, primeiramente, de D. Manuel, ambicionando em reunir sob seu poder toda a Península.

Para D. Manuel, o édito de expulsão era uma forma de satisfazer os interesses de sua futura Rainha¹⁴⁸, no entanto, como não estava satisfeito com a

¹⁴⁵ Lembrando que D. João II começou a fazer as primeiras aproximações com a Espanha. D. Afonso, filho de D. João II, casou-se com a primogênita de Isabel, no entanto, depois de oito meses, D. Afonso morreu após uma queda do cavalo. A culpa foi atribuída à tolerância de D. João II para com os judeus refugiados da Espanha.

¹⁴⁶ SROUR, Alfredo. A expulsão que não houve. In: FABEL, Nachman; MILGRAM, Avraham; DINES, Alberto (Orgs.). *Em nome da fé: estudos in memoriam* de Elias Lipiner. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. p. 258.

¹⁴⁷ HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal século XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. p. 36. Cf. TAVARES, Maria Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Editorial Presença, 1987. p. 29.

¹⁴⁸ Segundo Alfredo Srouer, ficou evidente a participação da princesa Isabel na instalação do édito expulsão dos judeus de Portugal, mas a expulsão não ocorreu, salvo os judeus de origem

saída da população judaica de Portugal, recorreu a uma série de recursos para que tal saída não acontecesse, limitando a saída em barcos com comandantes de sua confiança, impondo a obrigação de apresentação da licença real para partir, procurando com isso evitar a crise e o empobrecimento do reino. A saída dos judeus foi apressada pela futura rainha de Portugal, pois esta só entraria em Portugal no mês de outubro, quando já nenhum judeu mais residisse nesse reino. Assim, portanto, os últimos judeus teriam saído no mês de setembro¹⁴⁹.

Em 30 de novembro de 1496 foi assinado o contrato matrimonial entre D. Manuel e Isabel, ordenando que todos os judeus deixassem Portugal no prazo de dez meses¹⁵⁰, até fins de outubro de 1497, sob pena de morte e de confisco de bens, garantindo a saída livre e a liberdade no transporte dos bens, porém o Rei voltou atrás e preferiu a conversão dos judeus ao invés de sua saída. A primeira ação nessa direção foi afastar os menores de 14 anos das famílias judaicas e integrá-los às famílias cristãs, batizando outra parcela dos adultos à força¹⁵¹, que

espanhola e um pequeno grupo, que conseguiu um salvo-conduto antes do fim de outubro de 1497. A educação da princesa Isabel havia sido tão rigorosa, que demonstrava sua estrita ortodoxia católica, o que, para Srouer, demonstrava que ela havia se “[...] tornado tão fanática e antijudaica quanto sua mãe, a rainha Isabel de Castela”. SROUR, op. cit., p. 259. Srouer alerta que, em 1991, a Santa Sé tinha por intenção beatificar a rainha Isabel de Castela, o que não ocorreu pelo motivo de que houve grande repercussão na opinião pública mundial, assim como no interior da Igreja Católica.

¹⁴⁹ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 32-34.

¹⁵⁰ Sobre essa questão, apresenta-se uma forte polêmica. A maioria dos historiadores declara que o édito de expulsão teria sido assinado em Muge em 5 de dezembro de 1496, no entanto discorda dessa data J. Lúcio de Azevedo, que alega ter sido assinado em Presmona junto à Santarém, no domingo de 24 de dezembro de 1496. Conferir AZEVEDO, João Lúcio. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. 3 edição. Lisboa: Clássica editora, 1989. p. 25; SROUR, op. cit., p. 259.

¹⁵¹ D. João II promulgou uma lei em 1493 na tentativa de forçar uma conversão, ordenando que todas as crianças de dois a dez anos fossem tiradas de suas famílias, batizadas e dadas a Álvaro de Caminha para serem levadas para a capitania da ilha de São Tomé, criada naquele ano, ou seja, em meio ao nada. Essas crianças eram entregues a colonos com família, para serem educadas no cristianismo. Essa seria a primeira tentativa de batismo forçado, procurando integrar a minoria mosaica na maioria cristã. Segundo Elias Lipiner, “Era pois este, e não o de 1497 – como vulgarmente se admite –, o primeiro batismo compulsório e coletivo ocorrido em Portugal!”. Esse argumento é reforçado em um manuscrito de época que diz: “E assim, - diz-se num manuscrito português de época – mandou o dito rei com este capitão 2 mil meninos de 8 anos para baixo, que tomou aos judeus castelhanos e os mandou batizar, dos quais morreram muitos, porém pelo presente serão vivos entre machos e fêmeas bem 600”. Pois, nesse mesmo ano D. João II já havia concedido a possibilidade de liberdade pela conversão, entendido pelos judeus como uma forma de forçar o batismo e, para os cristãos, como um chamamento à integração dessa minoria. AZEVEDO, op. cit., p. 24; LIPINER, Elias. O primeiro batismo compulsório coletivo ocorrido em Portugal. In: FABEL, Nachman; MILGRAM, Avraham; DINES,

passaram a ser denominados de cristãos-novos¹⁵² – chamados assim pelos já cristãos, que passaram a reservar para si a qualidade de cristãos velhos. A ideia de D. Manuel era miscigená-los, obrigando os judeus a permanecerem no reino.

Em 1497, para tornar mais fácil o convívio inicial após a conversão forçada, D. Manuel determinou que não houvesse restrições aos judeus por 20 anos no tocante aos procedimentos religiosos e demais atividades, demonstrando, assim, que não queria a saída do povo judeu das terras portuguesas. Dessa forma, ficando em território português, os cristãos-novos compareciam aos cultos e mantinham seus ritos mosaicos, sendo ao mesmo tempo judeus e católicos. A partir de 21 de abril de 1499, os conversos foram impedidos de sair dos domínios do rei sem o seu aval, sob perda dos bens, o que lhes restringia as possibilidades de movimentação e, além disso, D. Manuel, anulando as ordenações de D. Afonso V, restringia a transmissão da herança somente para os que tivessem se batizado antes da ordem régia¹⁵³. Passado o prazo de 20 anos, os denunciados seriam, em caso de culpados, punidos com confisco de bens, entregues aos seus herdeiros cristãos, eliminando, assim, as diferenças entre os cristãos-novos e velhos. Todos, por meio dessa lei, teriam o perdão geral pelos crimes cometidos desde que se convertessem. Nesse sentido, o casamento foi a forma dos Reis Católicos espanhóis precionarem o rei português com a imposição de normativas¹⁵⁴. A lei de 1497, na prática, não dava espaço para os cristãos-novos, pois os dominicanos incitavam a população cristã contra os criptojudeus.

O segundo fator que condicionou as mudanças e intensificou as diferenças entre cristãos-novos e cristãos velhos no contexto lusitano teve início em 1503. A

Alberto (Orgs.). *Em nome da fé: estudos in memoriam* de Elias Lipiner. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. p. 234; TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 17-24.

¹⁵² Em 1497 judeus e mouros foram forçados a se converterem na tentativa de integrá-los à comunidade cristã, mas essa comunidade resistia à integração, batizando e isolando os novos conversos com o nome de cristãos-novos. Com o embarque consentido da maioria moura para o Norte da África, o vocábulo cristão-novo passou a designar os judeus convertidos. Cf. COELHO, António Borges. “Cristãos-novos, judeus portugueses e o pensamento moderno”. In: NOVAIS, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 255-256. O édito foi cumprido em todo território português com exceção das praças portuguesas no norte da África, onde a existência de judiarias foi consentida. Cf. TAVARES, Maria Ferro. Linhas de força da História dos judeus em Portugal das origens a actualidade. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H.^a Medieval, t. 6, 1993. p. 464.

¹⁵³ AZEVEDO, op. cit., p. 57-59. Ver também TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 46.

¹⁵⁴ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 36-37.

partir desse ano ocorreram grandes crises no governo de D. Manuel, fomes que se estenderam até o governo de D. João III e foram usadas como argumentos para atacar os conversos, considerados grandes especialistas no negócio dos cereais. Nesse ambiente, os conflitos entre cristãos-novos e cristãos velhos se tornaram frequentes, estimulados pela Igreja e, na terceira década do século XVI, intensificada pelo governo. Esses conflitos aparecem claramente nas obras de Barros, destacando as ambições do reino. Evidentemente, esses conflitos se intensificaram em decorrência do aumento da população de cristãos-novos em Portugal, levando, inevitavelmente, aos atritos com os cristãos velhos¹⁵⁵.

Em 1504, os cristãos-novos foram agredidos em um motim em Lisboa, sendo os agressores degredados para a ilha de São Tomé. Em 1505, a desordem ocorreu com maior densidade, com a demolição de uma sinagoga que ainda se mantinha em Évora, acusando os cristãos-novos de celebrarem ainda a páscoa judaica com seus rituais. Muitos cristãos foram presos, mas sua rápida liberdade causou ainda mais revoltas nos anos seguintes, sendo que essas revoltas eram abafadas e comprimidas pelo fanatismo. Os cristãos-novos portugueses foram hostilizados e comumente tachados de falsos, de perigosos e de dissimuladores por terem sangue judeu. O ódio entre cristãos velhos e novos culminou em uma chacina que teve lugar em Lisboa no ano de 1506, em que muitos conversos foram saqueados e mortos, depois de um suposto milagre na igreja de S. Domingos, onde alguns fiéis julgaram terem visto um brilho diferente no crucifixo e, portanto, um bom sinal de prodígio, fato que teria sido contestado por um cristão-novo, explicando que isso teria sido um simples efeito de luz. O cristão-novo foi morto a golpes e queimado na fogueira publicamente. O ódio se alastrou pelas ruas e se estendeu por três dias, durante os quais muitos conversos foram mortos e queimados. O rei reagiu com medidas que penalizavam todos os moradores de Lisboa com multa de um quinto de todos os seus bens. Pela grande participação de mulheres na chacina, o rei decretou que entre 20 e 30 delas fossem condenadas à pena de morte. Entre as medidas tomadas pelo rei, também

¹⁵⁵ As estimativas são todas imprecisas, pois crises de fome e de penúria eram uma constante, o que dificultava o alto nível de crescimento da população. Na estimativa de J. Lúcio de Azevedo, em 1492 havia aproximadamente 75000 judeus em Portugal.

estava incluído o fechamento do mosteiro de S. Domingos de Lisboa, de onde os frades instigaram o início da chacina. A repreensão por parte do governo foi feita para acalmar os ânimos aviltados. D. Manuel castigou os participantes da revolta e protegeu os criptojudeus com concessão de novos privilégios. Em março de 1507, o rei determinou que em qualquer momento os cristãos-novos poderiam sair do reino livres e levando todos os seus bens, assim como isentos do inquérito por crimes contra a fé. Em 1512, essa ação do rei foi prorrogada por mais 16 anos. Com esses acontecimentos, certamente o ano de 1506 foi um sinal, um entrave no projeto de D. Manuel para a integração entre cristãos-novos e cristãos velhos¹⁵⁶.

O terceiro e o mais importante fator de mudança nas relações entre os cristãos novos e velhos teve início quando D. João III assumiu o poder em 13 de dezembro de 1521, casando-se em 1525 com D. Catarina, irmã de Carlos V, sendo que este havia casado com a irmã de D. João III, e, nesse momento, os ataques aos cristãos-novos se intensificaram e as tentativas de introdução do Tribunal da Inquisição passaram a ser um dos objetivos do governo.

Em 1525, a corte se preparava para reagir às especulações feitas pelos cristãos-novos com relação ao fornecimento do trigo. Essa era uma acusação grave¹⁵⁷, assim como outros fatos, entre eles o tremor de terra em 26 de janeiro de 1531, o que levou a uma parcela dos cristãos a acreditarem que era um castigo pelas heresias dos cristãos-novos, apesar das explicações de Gil Vicente, de que o fato ocorrido era um fenômeno da natureza. Esses acontecimentos geravam reações dos cristãos velhos com relação aos conversos. Segundo Azevedo, mesmo a Inquisição teoricamente ainda não agindo, em Olivença, no bispado de Ceuta, cinco hebreus foram queimados por seguirem os preceitos judaicos¹⁵⁸.

Em 1530, D. João III encaminhou instruções ao doutor Brás Neto, seu embaixador em Roma, para solicitar a bula que iniciaria a Inquisição em Portugal aos moldes da Inquisição de Castela. Em 17 de dezembro de 1531, o Papa Clemente VII expediu a bula, a qual possibilitava o estabelecimento da Inquisição,

¹⁵⁶ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 48; 117. Também TAVARES, *Linhas de força da História dos judeus em Portugal das origens a actualidade*. Op. cit., p. 467; AZEVEDO, op. cit., p. 59-60.

¹⁵⁷ AZEVEDO, op. cit., p. 70.

¹⁵⁸ Idem, p. 70-71.

especificando as atribuições de frei Diogo da Silva como inquisidor geral. Os cuidados estavam ligados ao criptojudaísmo e ao luteranismo¹⁵⁹. Como Diogo da Silva renunciou ao cargo, as tramitações para um novo inquisidor demoraram muito tempo, enquanto isso Duarte da Paz¹⁶⁰, representante dos cristãos-novos em Roma, colocava em prática as articulações políticas para a defesa dos interesses dos seus.

Em 17 de outubro de 1532, um breve foi publicado, suspendendo temporariamente a bula de dezembro de 1531 que dava poderes para o estabelecimento do Tribunal, suspendendo, assim, as ações do inquisidor-mor e bispos. A justificativa do Papa era na direção de uma defesa do uso da misericórdia ao invés do castigo, para mostrar aos conversos ainda impuros o verdadeiro caminho da luz, da pureza da fé¹⁶¹.

As coisas tomaram novo rumo com a morte do papa Clemente VII (1534), que foi sucedido por Paulo III, o qual assumiu o papado com grandes problemas, dentre eles a decisão da concessão ou não do estabelecimento da Inquisição em Portugal. Paulo III não tinha intenção de opor-se à bula de Clemente VII, bem como apoiara a continuação dos privilégios concedidos aos cristãos-novos, tais como não confiscar seus bens e tratá-los como presos comuns, mantendo por 20 dias uma denúncia, sendo depois revogada.

D. João III, em uma carta de instruções a seu sobrinho, Dom Martinho (1525), embaixador substituto de Brás Neto junto ao papa, declarava que os cristãos-novos não estavam seguindo a fé cristã, pois não participavam das celebrações dominicais, não faziam enterro cristão, não pediam extrema unção e não mandavam rezar missas por suas almas. Com isso, a aparência de bons cristãos não se mantinha¹⁶², portanto pedia intervenção junto ao papa, pois os

¹⁵⁹ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p.127.

¹⁶⁰ Sobre Duarte da Paz, conferir VALENTIM, Carlos Manuel. *Uma família de cristãos-novos do Entre Douro e Minho: os Paz*. Reprodução familiar, formas de mobilidade social, mercancia e poder (1495-1598). (Dissertação de Mestrado em História Moderna). Lisboa: Universidade de Lisboa, 2007.

¹⁶¹ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p.128-129.

¹⁶² Idem, p.120-121.

cristãos-novos não viviam “limpamente”¹⁶³. Assim sendo, declara: “E em tanta maneira sou disso certificado que eu me acho obrigado a fazer nisso aquella diligencia que devo a Nosso S.^{or}, e que portanto suplico e peço muito por mercê a Sua Sanctidade que me queyra outorgar e cónceder Bullas e provisões para se fazer Inquisição geral em todos meus Reynos e senhorios [...]”¹⁶⁴. Com isso, combateria os cristãos-novos que viviam na falsa fé da lei mosaica, solicitando autorização para o uso do mesmo modelo de Inquisição instaurado em Castela. Declara ainda, na mesma carta, que os condenados pela Inquisição teriam seus bens disponíveis para herança dos seus como queria o papa Paulo III, retendo-se apenas os custos do processo.

Depois de insistentes disputas e da intervenção do imperador Carlos V e do cardeal Santiquatro, em 23 de maio de 1536, a bula *Cum ad nihil magis* foi publicada, por Paulo III, com o estabelecimento da Inquisição, bula que, em seu teor, sofreu apenas algumas alterações feitas da bula anteriormente publicada em 1531. A bula que autorizava a Inquisição foi solenemente proclamada no domingo de 22 de outubro de 1536 e lida em público no púlpito da catedral em Évora¹⁶⁵. A bula que protegia os judaizantes foi extinta, exceto o breve referente a Duarte da Paz, o qual garantiria que sua família emigrasse de Portugal¹⁶⁶.

¹⁶³ A publicação de carta *Monitória* enumerava, após 12 de outubro de 1535, as culpas passíveis de condenação pela Inquisição. Dentre as quais constava a bula de perdão, elencava também os crimes e apostasia que afastavam as pessoas da fé católica, dentre os principais estavam o luteranismo, o judaísmo e o islamismo, além de outros crimes mais específicos, como usura, negação da virgindade de Maria, guarda dos sábados, bigamia, feitiçaria e pactos com os demônios. Isso comprova os vastos conhecimentos sobre as práticas heréticas pelos cristãos. A intenção era “[...] reprimir as dictas heresias e arranca las do povo cristão pela dicta autoridade [...]”. Dentre as heresias elencadas, a principal em Portugal eram as práticas judaizantes, o que pode ser comprovado pelo número de processos inquisitoriais que chega a cerca 80%. Conferir BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994. p. 279.

¹⁶⁴ *Carta de Instrução a Dom Martinho* apud AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos cristãos-novos portugueses*. 3. ed. Lisboa: Clássica Editora, 1989. p. 448-449. Azevedo acredita que a carta seja de 1535, no entanto outros historiadores alegam ser de 20 de maio de 1532.

¹⁶⁵ O Tribunal da Inquisição estreitou as possibilidades de um alargamento do pensamento e das inovações científicas, mas com grandes riscos. O investimento na tradução dos grandes clássicos e a infiltração das influências e novas ideias de Erasmo fragilizavam a ordem estabelecida em Portugal. A força da Igreja e a obediência a ela como legitimidade jurídica eram essenciais, mas frágeis. Conferir COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 59.

¹⁶⁶ Duarte da Paz foi acusado de duplicidade, ora apoiando os conversos ora os cristãos. Foragido, passou a viver em Veneza como cristão, sendo considerado traidor dos seus devido à função de delator, denunciando os judaizantes. Foi preso em Ferrara, e voltou a se converter ao

A historiografia estabeleceu uma polêmica sobre a abertura da Inquisição e suas motivações, polêmica na qual D. João III é condenado por uma parte da historiografia e elogiado como bom governante por outra¹⁶⁷. Entre os que condenam a atuação de D. João III, está a obra *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, de Alexandre Herculano (1810-1877). D. João III é considerado como fanático, por ter introduzido a Inquisição e apoiado a Companhia de Jesus¹⁶⁸.

Oliveira Martins (1845-1894) argumenta em outra direção em sua obra *História de Portugal*. Declara que a ação de crueldade que viria a condenar a Inquisição teria sido motivada pelo fato de se tornar poder de Estado, como instituição particular, seguindo uma *Razão de Estado*¹⁶⁹. Para esse autor, “Os desejos do rei e dos seus acólitos eram sinceros e desinteressados; mas o estado moral das classes directoras era tal, que a instituição apareceu podre, desde todo o princípio”¹⁷⁰. Isso isentou, sob seu ponto de vista, as torturas e a fogueira, como fatores que condenariam a instituição, pois esses eram processos comuns ao direito penal contemporâneo, além de que, nos processos de heresia anteriormente julgados pelos bispos, a intensidade da crueldade estaria na mesma proporção.

Ao lado da historiografia que defende a contribuição da Inquisição e da Companhia de Jesus como fatores positivos do governo de D. João III estão autores como: O Visconde de Santarém (1791-1855), que descreveu D. João III

judaísmo, conversão essa que não durou muito tempo até que, na Turquia, passou a profetizar o Islamismo, fato que fez o papa suspender o breve concedido a sua família.

¹⁶⁷ A imagem de D. João III foi atacada por Alexandre Herculano, chamando-o de fanático. Conferir HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, s/d. Na década de 1960 surgem visões menos apaixonadas tendo à frente autores como Joaquim Veríssimo Serrão, Borges de Macedo, Silva Dias e Romero de Magalhães. João Ameal se enquadra nos românticos, como Alfredo Pimenta. Uma excelente análise da historiografia portuguesa foi feita por Francisco Falcon *Historiografia Portuguesa Contemporânea: um ensaio histórico-interpretativo*. Nessa polêmica historiográfica se destacaram autores como: Alexandre Herculano, Alfredo Pimenta, João Ameal, também Oliveira Martins, João Lúcio Azevedo, Meyer Kayserling, Maria Ferro Tavares e Elizabeth Hirsch. Entre os trabalhos mais recentes, destacam-se *D. João III* de Paulo Drumond Braga publicado em 2002.

¹⁶⁸ Conferir TORRALBA, Luís Reis; MENDES, José Maria Amado; CATROGA, Fernando (Orgs.). *História da história em Portugal*. Séculos XIX – XX. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996. p. 76.

¹⁶⁹ MARTINS, Oliveira. *História de Portugal*. (1^o edição em 1879) 16^a ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1972. p. 328.

¹⁷⁰ Idem, p. 327.

como um diplomata com grande habilidade para a condução do Reino e desenvolvimento da força da expansão ultramarina. Na tradição defensora do Estado Novo segue Alfredo Pimenta (1882-1950)¹⁷¹, que considerava D. João III como notável homem de Estado e defendia o papel da Inquisição, assim como também defendia João Ameal (1902-1982)¹⁷², enquanto que Braamcamp Freire (1849-1921), Mário Brandão (1900-1994) e Silva Dias (1916-1994) consideravam D. João III como um grande incentivador e mecena da cultura no Reino¹⁷³.

Entretanto, para Joaquim Ferreira, D. João III “carecia de dinamismo político”. A sua insistência em implantar a Inquisição era motivada pelo fanatismo de aversão ao credo mosaico, mantendo o rancor pelo suposto deicídio cometido pelos judeus e pelo apoio à introdução da Companhia de Jesus, que teria neutralizado o crescimento do humanismo¹⁷⁴. Em contrapartida, Joaquim Veríssimo Serrão declara que não vê em D. João III um homem genial, mas destaca que a crise do império não lhe pode ser atribuída, mas, sim, ao fraco sistema de governo, o qual tinha grande deficiência de conselheiros, fraca administração da máquina, pouco dinheiro em caixa, além de questões de ordem natural, como as epidemias e as crises de fome¹⁷⁵.

Na historiografia mais recente destacam-se as interpretações de historiadores como Elisabeth Hirsch, António Borges Coelho, Antonio Sérgio, Jean Delumeau e Maria Ferro Tavares. Para Elisabeth Hirsch, o problema económico estava na base da Inquisição. Para ela, a Inquisição tinha o papel de aliviar a dificuldade financeira presente em Portugal nesse momento, contestando, assim,

¹⁷¹ PIMENTA, Alfredo. *D. João III*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1936. Ele era um historiador que seguia uma tradição de historiadores católicos, integralistas e salazaristas. Foi um defensor da Inquisição e do antissemitismo.

¹⁷² AMEAL, João. *História de Portugal: das origens até 1940*. 7. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1974. p. 272; 286. Ameal declarava que D. João III havia tomado a decisão certa ao implantar a Inquisição e apoiar a Companhia de Jesus, pois não existia outra saída, visto que a ordem política e social já não podia mais ser controlada. Dessa forma, Ameal pretendia atacar o pessimismo, muito presente na obra de Oliveira Martins. Podemos perceber em Ameal a utilização de conjugações em que quer valorizar um teor nacionalista, como “...uma forte esquadra para restabelecer nossa autoridade abalada”, “os nossos são pequeno bando de homens sob o comando...”, “O inimigo não pode com o ímpeto dos nossos”, “...passa e a nossa instalação no Brasil aprofunda raízes”, “dar unidade aos nossos territórios da América”.

¹⁷³ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Op. cit., p. 57.

¹⁷⁴ FERREIRA, Joaquim. *História de Portugal*. 2. ed. Porto: Editorial Domingos Barreira, 1951. p. 352-378.

¹⁷⁵ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Op. cit., p. 58.

as teses de Alexandre Herculano sobre o papel da Inquisição como consequência da crueldade de D. João III e de sua falta de habilidade em governar, assim como as hipóteses de que Portugal obteve a autorização para introduzir a Inquisição porque D. João III forneceu possibilidades para a abertura do Colégio de Jesuítas em Portugal¹⁷⁶. Antonio Borges Coelho também enfatiza o problema econômico. Ele afirma que a entrada da Inquisição em Portugal ocorreu por motivo de falência da feitoria que tinham em Flandres, grande centro comercial, e pelo conseqüente abandono de um grande número de praças que Portugal tinha na África. Chegando na década de 1540 com as finanças régias entrando em colapso¹⁷⁷, Antonio Sérgio, assim como Hirsch e Coelho, concorda que a Inquisição é um problema de ordem econômica. Entretanto, explica que a economia estava intrinsecamente ligada aos cristãos-novos, pois estavam envolvidos os ofícios manuais, os tratos mercantis e ligados nas agências lucrativas, o que evidencia a papel desses conversos na sociedade portuguesa, o que excitava a inveja dos cristãos velhos. Para Antonio Sérgio, esse fato teria levado D. João III a pedir a presença da Inquisição em Portugal, para enquadrar os cristãos-novos na lei¹⁷⁸.

Contrário a essas perspectivas, Jean Delumeau alerta para o fato de que, em muitos casos, a Inquisição prendeu conversos que não eram ricos, obrigando-os a pagar todas as custas dos processos. Onde, então, estaria o interesse econômico? Certamente não nesses casos, pois, para Delumeau, essa era uma intensificação da cristianização, fato que conseqüentemente difundiu o antijudaísmo e contradisse toda uma historiografia economicista, ao mostrar que a economia não poderia ser pensada como fim último nos fatores relacionados ao antijudaísmo e à Inquisição¹⁷⁹. De acordo com o autor, com a instauração da Inquisição, muitos cristãos-novos fugiram de Portugal, não apenas condicionados pelo fator econômico, pois muitos deles não tinham grandes quantidades de bens

¹⁷⁶ HIRSCH, op. cit., p. 222.

¹⁷⁷ COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 47. Também do mesmo autor: *Tópicos para o estudo da relação Universidade/Inquisição (séculos XVI-XVII)*. Op. cit., p. 110.

¹⁷⁸ SÉRGIO, op. cit., p. 97-99.

¹⁷⁹ Conferir DELUMEAU, Jean. "Os agentes de Satã: II. O judeu, mal absoluto". In: *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 283.

de valor econômico representativo¹⁸⁰. Muitos cristãos-novos deixavam Portugal por entenderem que, na Península, a heresia mais perseguida era o judaísmo e, fora dela, a preocupação maior era com a Reforma. Maria Ferro Tavares não concorda diretamente com nenhum dos autores acima apresentados. Para ela, não é possível pensar apenas o problema econômico, pois ele está diretamente conectado a uma questão política, portanto é preciso retirar todo o peso da culpa pelo estabelecimento da Inquisição de D. João III, pois não iria até esse extremo o “absolutismo” desse monarca. Também não é possível pensar apenas no elemento cultural e religioso, pois motivações diversas estão incluídas nesse processo. Com isso, Tavares quer dizer que a complexidade desse fenômeno inquisitorial é muito grande para ser reduzido a apenas uma vertente, o que nos faz concordar com ela. Para essa autora, a Inquisição foi “desejada” pelos cristãos velhos, pois o sentimento antijudaico estava introjetado havia muito tempo e a religião permanecia presente em todos os setores da vida das pessoas¹⁸¹.

Com o estabelecimento da Inquisição em 1536 e a remoção do Núncio que protegia os judaizantes, três inquisidores foram nomeados pelo papa: o bispo de Coimbra, o bispo de Lamego e o bispo de Ceuta, além de mais um que seria indicado pelo rei. Os primeiros tribunais a iniciarem suas atividades foram os de Évora, de Coimbra e de Lisboa, sendo logo depois criados o de Lamego, o de Tomar e o de Porto, mas logo extintos. Em todos houve, porém, sentenças de morte. Nos primeiros três anos, a Inquisição teve que seguir os procedimentos iguais aos processos cíveis, sendo que nos primeiros dez anos os bens dos condenados deveriam ser entregues aos seus parentes mais próximos ao invés de serem tomados pelo fisco¹⁸².

Paulo III resolveu dispor a bula para uma nova comissão de exame: Cardeal Ghinuccie, Cardeal Jacobacio e Cardeal Simonetta. Estes declararam que

¹⁸⁰ HELLER, Reginaldo Jonas B. *O exílio de boa memória, a portugalidade judaica – um estudo sobre a identidade dos judeus portugueses na diáspora sefardita ocidental nos séculos XVI, XVII e XVIII*. (Dissertação de Mestrado) Niterói: UFF, 2006. p. 18.

¹⁸¹ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p.125-126.

¹⁸² RÉVAH, Israël-Salvator. Nicolau Clenardo e Francisco Machado. In: BARROS, João de. *Diálogo evangélico sobre artigos de Fé contra o Talmut dos judeus*. Introdução e notas de Israël-Salvator Révah. Lisboa: Livraria Studium Editora, 1950. p. L. Também AZEVEDO, op. cit., p. 83-84; TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p.136-137.

a bula era ilegal, portanto, necessitava ser alterada. Com isso, um novo Núncio foi enviado a Portugal para controlar as ações do governo referentes aos criptojudeus, sendo indicado Hieronymo Riconati Capodiferro, o qual relataria à Cúria qualquer ação arbitrária e, assim sendo, revogaria a licença da instalação da Inquisição. Paulo III, com isso, explicitava seu desinteresse pela instalação do Tribunal. Em fevereiro de 1537, Capodiferro assumiu seu cargo em Lisboa, em um momento em que não paravam de chegar súplicas à Cúria referentes à violência que sofriam os cristãos-novos em Portugal. Capodiferro defendia os cristãos-novos, fazendo com que os detidos fossem soltos e ajudando-os a fugir, fato que fez D. João III querer excluí-lo da Cúria em Lisboa.

Para Tavares, o surgimento de um grande número de falsos Messias, como Luís Dias, teria levado à mudança do Tribunal da Inquisição em 1537, de Évora para Lisboa. Por outro lado, instaurou-se uma calma na sociedade até o mês de fevereiro de 1539, com poucas torturas e perseguições, fato que possibilitava a fuga de muitos criptojudeus. Foi um período de moderada ação do tribunal sob a presidência de Diogo da Silva e João de Melo, sendo que a grande maioria de penitências eram de cunho espiritual, embora públicas¹⁸³.

Os conflitos entre os cristãos-novos e os cristãos velhos voltaram com grande intensidade por conta do caso de fevereiro de 1539. Nessa data foram fixados, nas portas de várias igrejas de Lisboa, como também nas portas da Sé, papéis que, em seu conteúdo, negavam os princípios da fé católica e declaravam a vinda do Messias. Esse fato inflamou ainda mais o fanatismo religioso dos cristãos velhos contra os judaizantes. Um dos supostos responsáveis, um cristão-novo de nome Manuel da Costa, foi julgado e condenado a ser queimado na fogueira. Com esse fato, o inquisidor-mor sofreu pressões do Rei, motivo que o levou a pedir demissão, tendo já idade avançada. Em 22 de julho de 1539, foi substituído pelo infante D. Henrique, irmão mais novo do rei. Com 27 anos, D. Henrique assume o posto de inquisidor-mor, permanecendo no cargo por 40 anos e dando início aos autos de fé em Lisboa, em 20 de setembro de 1540. Com isso,

¹⁸³ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p.164-167.

a ação do Tribunal voltou com toda a força, enchendo as prisões e contratando novos funcionários¹⁸⁴.

Na primeira fase, a Inquisição seguiu as normas com uma perseguição considerada moderada. Somente iniciou a fase de uma Inquisição moderna com a bula *Meditatio cordis*, de 16 de julho de 1547, pondo fim à Inquisição que procedia desde 23 de maio de 1536, devendo-se esperar dez anos para que o tribunal pudesse agir livremente, sem o controle do núncio e com testemunhas não identificadas publicamente¹⁸⁵. Nessa primeira fase, os sinais para a identificação dos suspeitos de judaísmo compunham um catálogo de delitos, dentre os quais destacam-se: vestir roupa branca e usar enfeites nos dias de sábado, não trabalhar aos sábados, limpar a casa na sexta-feira, não comer carne de porco e de peixe com pele. Esses eram alguns dos delitos que deveriam ser denunciados aos inquisidores. Em 20 de setembro de 1540 foram condenados os primeiros cristãos-novos, fato que se repetiu em 23 de outubro de 1541. Esse processo foi conduzido por João de Melo – conhecido pelo seu ódio à “raça judaica” – condenando, então, o sapateiro Gonçalo Eanes Bandarra, o qual era suspeito de judaísmo. Dentre os argumentos de acusação usados estão as referências à Bíblia introduzidas em suas trovas proféticas, fonte das formulações da crença sebástica¹⁸⁶. Pouco tempo depois, o Tribunal de Évora, que tinha jurisdição sobre Alentejo e Algarve, condenou, em seu primeiro auto, Luís Dias, um sapateiro de Setúbal que se julgava Messias¹⁸⁷. Apenas em 1541 o cardeal D. Henrique criaria os distritos inquisitoriais. Com a ação mais enérgica da Inquisição, eram

¹⁸⁴ Foi necessário construir novos cárceres devido ao aumento de condenados. Os cárceres da Inquisição de Lisboa estavam cheios. Entre os anos de 1540 e 1543 muitas prisões especiais foram criadas, aproveitando construções situadas no largo do Rossio, onde havia muitos estabelecimentos públicos. AZEVEDO, op. cit., p. 88-94;148; também, RÉVAH, Nicolau Clenardo e Francisco Machado. Op. cit., p. L-LI. TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p.164-165.

¹⁸⁵ Idem, p.138.

¹⁸⁶ As mortes na fogueira eram menos comuns, pois, em caso de súplica, querendo o condenado morrer católico, seria empregado o garrote, cabendo apenas aos que fossem contumazes na negação da lei de Cristo morrer nas chamas, fato que representava estatisticamente muito poucos. Em caso de abjuração e segredo, eram, no entanto, transferidos para os cárceres da penitência. Os familiares também sofriam as consequências, sendo que não poderiam exercer ofícios públicos, nem as funções de médico e boticário. AZEVEDO, op. cit., p. 97;146. Conferir também HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal século XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

¹⁸⁷ AZEVEDO, op. cit., p. 89; 90; 97.

constantes os navios que seguiam em direção à Turquia, à Síria, assim como a Ferrara e a Veneza, na Itália. As rotas de fuga incluíram como destino também a Inglaterra, a França e Flandres¹⁸⁸, grandes centros comerciais – assim como incluíam Amsterdã, grande reduto de judeus portugueses, considerada como “segunda Jerusalém”.

Pode-se dizer, portanto, que a conversão forçada, os levantes antijudaicos e o processo de instalação da Inquisição marcaram profundamente a mentalidade dos lusitanos. As obras *Ropicapnefma* e *Diálogo Evangélico*, de João de Barros, surgiram nesse contexto. Expressam as posições de Barros a respeito dos conflitos entre a minoria cristã-nova e a maioria cristã velha. Entretanto, Barros não foge totalmente da literatura de polêmica antijudaica que o precedia, em especial no que diz respeito aos argumentos e a forma textual dialógica, como poderemos acompanhar mais adiante.

1.4 – A literatura apologética antijudaica

Maria Ferro Tavares declara que as mudanças sobre a imagem do judeu na mentalidade portuguesa ocorreram muito lentamente entre o final da Idade Média e o início dos Tempos Modernos, tendo sido necessário um longo período de tempo para que essas mudanças se tornassem perceptíveis¹⁸⁹. Assim, as construções do imaginário criadas pela Igreja a respeito do judeu como herege, bem como o entendimento de que os judeus tinham o cristão como pagão, são construções que não foram desfeitas rapidamente. Entretanto, discordando parcialmente de Tavares, é preciso levar em consideração algumas situações específicas que indicam uma mudança significativa nesse universo de representações. A expulsão dos judeus, a conversão forçada e, principalmente, a implantação da Inquisição regida pelo Estado foram cruciais para a redefinição da relação entre cristãos e a “gente da nação”.

¹⁸⁸ A região de Flandres foi um local em que, a partir de 1540, houve grande fixação de emigrantes judeus portugueses.

¹⁸⁹ TAVARES, *Linhas de força da História dos judeus em Portugal das origens a actualidade*. Op. cit., p. 467.

Segundo Jorge Martins, a literatura antijudaica em Portugal teve duas fases distintas: a primeira de controvérsia religiosa, a qual decorre desde o período da fundação do Reino até o estabelecimento da Inquisição, e a segunda, classificada como uma literatura apologética antijudaica, correspondente ao período entre a implantação da Inquisição e o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos velhos decretada por Pombal em 1773¹⁹⁰. Essa ideia expressa bem a importância da Inquisição como marco das mudanças nas representações mentais, fator essencial nessa pesquisa, embora não se compartilhe da ideia de que essa seja a divisão correta expressa pela literatura antijudaica. Nesse caso, parece que a ideia de Bruno Feitler está melhor sintonizada com as mudanças mentais expressas nesta literatura antijudaica. Para Feitler, a literatura de cunho antijudaico em Portugal se divide entre as obras de sentimento apostólico com relação aos cristãos-novos – como proposta de solucionar os conflitos de forma pacífica – que se estendem até o início do século XVII, e as obras que expressam um sentimento antissemita, de cunho racista, contra os cristãos-novos, obras que se estendem da primeira metade do século XVII até a segunda metade do século XVIII, quando foram cessadas pelo decreto de Pombal, pondo fim à produção das obras voltadas a questões do debate teológico judaico e político¹⁹¹.

O objetivo de Feitler, no texto *O Catolicismo como Ideal*, é se aproximar da temática judaica, em específico da transformação dos discursos tradicionais de cunho religioso antijudaico para um discurso racial anticristão-novo. Para compreender isso melhor, ele analisa um objeto que considera por muito tempo ignorado: “[...] as obras sobre o judaísmo, os judeus e seus descendentes, escritas ou impressas por portugueses entre os séculos XVI e XVIII, ou seja, entre a conversão forçada e o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, decretado pelo marquês de Pombal em 1773”¹⁹². Busca, assim, entender os motivos e as razões perenes dessa produção literária, que apresenta características próprias do contexto em que as obras surgiram.

¹⁹⁰ MARTINS, Jorge. *Portugal e os Judeus*. Dos primórdios da nacionalidade à legislação pombalina. Vol. I. Lisboa: Nova Vega, 2006. p. 186-187.

¹⁹¹ FEITLER, op. cit., p. 154.

¹⁹² Idem, p. 138.

Esses motivos começavam a aparecer na literatura em virtude das acusações de criptojudáismo que afloraram com maior intensidade no século XVI, agravadas, segundo Tavares, pelo clima psicológico decorrente da fome e da peste. Essas questões causaram ataques dos cristãos velhos aos convertidos, como é o caso das chacinas de 1506, as quais, segundo relatos de época, resultaram entre mil e quatro mil vítimas, devido aos discursos antijudaicos inflamados realizados pelos frades mendicantes¹⁹³. A maior parte dos cristãos-novos foram queimados vivos no Rossio e na Ribeira, sendo as mulheres violadas e as crianças esquartejadas¹⁹⁴. Os relatos de autores cristãos (como Damião de Góis e Garcia de Resende) e o relato judaico de Samuel Usque comprovam a intensidade dos ataques. Na *Crônica de D. Manuel*, Damião de Góis afirma:

No mosteiro de sam Domingos da dicta çidade (Lisboa) está h!a capella a que chamão de lesu, & nella hum Cruçifixo, em que foi entam visto hum sinal, a que dauão cor de milagre, com quanto hos que se na egreja acharam julgauam ser ho contrario, dos quaes h! christão nouo dixे que lhe parecia h!a candeia açesa que estaua posta no lado da imagem de lesu, ho que ouuindo alg!s hom"s baixos, ho tiraram pelos cabellos arrasto fora da egreja, & ho mattaram, & queimaram logo ho corpo no resio. Aho qual aluoroço acodio muito pouo, a quem hum frade fez h!a pregaçam couocandoho cõtra hos christãos nouos, apos ho que sairão dous frades do mosteiro, com hum Cruçifixo nas mãos bradando, heresia, heresia, ho que imprimio tanto em muita gente estrangeira, popular, marinheiros de naos que entam vieram de Holãda, Zelanda, Hoestelãda, & outras partes, assi hom"s da terra, da mesma condiçam, & pouca calidade, que j!tos mais de quinh"tos, começaram a mattar todos os christãos nouos que achauam pelas ruas, & hos corpos mortos, & meos viuos lançauão & queimauam em fogueiras que tinham feitas na ribeira, & no resio, aho qual negoçio lhes seruião escrauos, & moços, que cõ muita diligência acarretauam lenha, & outros materiaes pera açender ho fogo, no qual domingo de Pascoella mattaram mais de quinhentas pessoas [...]¹⁹⁵.

¹⁹³ TAVARES, *Linhas de força da História dos judeus em Portugal das origens a actualidade*. Op. cit., p. 467.

¹⁹⁴ Conferir COELHO, João de Barros e a questão judaico-cristã-nova. Op. cit., p. 76. A primeira ação de D. Manuel foi mandar enforçar entre 40 e 50 dos desordeiros e dois dos frades dominicanos garroteados e queimados em Setúbal.

¹⁹⁵ Damião de Góis apud TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Sociedade e cultura portuguesas*. Disponível em: <http://file:///E:/3_4%20O%20antijuda%EDsmo.htm>. Acesso em: 21 nov. 2007.

Da mesma forma, destaca Garcia de Resende, na sua *Miscelânea*, a crueldade do ataque aos cristãos-novos:

Vi que em Lisboa se alçaram
 pouo baixo e villãos
 contra os novos cristãos,
 mais de quatro mil mataram
 dos que ouueram as mãos,
 h os delles viuos queimaram,
 mininos espedaçaram,
 fizeram grandes cruezas,
 grandes roubos, e vilezas
 em todos quantos acharam.
 Estando so ha cidade,
 por morrerem muyto nella,
 se fez esta crueldade¹⁹⁶.

Já em outra perspectiva, o relato judaico da chacina de 1506 pela *Consolação às Tribulações de Israel*, de Samuel Usque, representa bem a intensidade do levantamento antijudaico em Lisboa. Segundo Usque:

Assi que alcançando alg!s yntrinsicos ymigos a vontade do pouo quanto ynclinada estaua em seu dano, acharom aparelho pera meterem em efeito seus maos animos, "tre os qua"s ouue dous frades dominicos que sahirõ pella cidade de Lixboa com crucefixos As costas amutinando o pouo, e cramando viesem todos em sua companhia vingar a morte do seu deus, e com muytos preuerssos ociosos e gente macanica que a elles se recolherom, com lanças e espadas nuas em suas mãos arremet"do contra o fraco e desproueido pouo dos mal bautizados e nouos cristãos matarom quatro mil almas delles, roubando e vsando todas aquellas crueldades que em hum saco de h!a cidade se faz, atasalhando os hom"s arremesando as criaturas As paredes e desmembrandoas, desonrrando as mulheres e corrõpendo as virg"s, e sobre ysso tirandolhe a vida [...] ¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Garcia de Resende apud TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Sociedade e cultura portuguesas*. Op. cit.

¹⁹⁷ Samuel Usque apud TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Sociedade e cultura portuguesas*. Op. cit.

A sociedade portuguesa tinha no judeu um de seus grandes medos¹⁹⁸, pois foi atormentada pelos discursos clericais, que empregavam a ideologia de um projeto cristão, ou seja, um catolicismo como forma de fortalecimento do Reino. A minoria religiosa oficialmente já não existia, mas existia uma minoria cristã de neófitos, excluída de uma integração maior na sociedade, sendo que a desconfiança e o medo dos cristãos velhos era refletido no sentimento antijudaico. Esse medo, já no século XIV, foi refletido na forma de diferenciação, obrigando os judeus a usar uma marca, um sinal que os distinguiu dos cristãos, a morar em bairros separados (judiarias), devido à imposição dos direitos canônico e civil desde o IV Concílio de Latrão, em 1215, imposição que só se tornou obrigatória no reinado de D. Afonso IV (1325-1357)¹⁹⁹. As leis desse IV Concílio não foram postas em prática por longa data, tornando Portugal um dos reinos mais tolerantes na Europa do período medieval.

Após uma conversão forçada no final do século XV, a literatura antijudaica no século XVI procurou amenizar os conflitos, atacando o judaísmo enquanto crença e não a pessoa física dos cristãos-novos. Os conflitos ativados por discursos de interesse levavam, porém, a um crescimento de revoltas populares e de consequentes movimentos antijudaicos, mais especificamente quando as crises políticas, sociais e econômicas emergiam na sociedade portuguesa. Os panfletos e os sermões antijudaicos contra a falsidade da crença judaica ainda presente em convertidos se intensificavam, expandida por visitas diocesanas e inquisitoriais²⁰⁰.

Alimentado o ódio e o clima de medo, era momento propício para as pretensões do governo em instaurar o seu mecanismo mais forte, ou seja, a Inquisição, a qual seria uma forma de isolar as minorias heréticas e, assim, promover o sucesso do projeto cristão futuro. Dessa forma, o recurso do argumento da limpeza de sangue foi um discurso de ponta para tentar afastar os cristãos-novos dos cargos e das funções de destaque que desempenhavam,

¹⁹⁸ DELUMEAU, “Os agentes de Satã: II. O judeu, mal absoluto”. Op. cit., p. 278-309.

¹⁹⁹ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 71-72.

²⁰⁰ TAVARES, *Linhas de força da História dos judeus em Portugal das origens a actualidade*. Op. cit., p. 467.

assim como dos casamentos com cristãos. Esse isolamento das minorias teve seus críticos, em especial o Padre Vieira, que, no século seguinte, argumentava que a decadência de Portugal era resultado da saída em massa dos cristãos-novos²⁰¹.

Tavares argumenta, no entanto, que a tradição antijudaica em Portugal não era extensa: “O antijudaísmo apresenta-se na história portuguesa como uma manifestação tardia e sem representatividade específica, a julgarmos pela tradição, pela documentação escrita e pela imagem”²⁰². A mais antiga referência escrita, segundo a autora, ocorrera durante o reinado de D. Fernando, em finais do século XIV, em Leiria. Tratou-se de manifestação da população contra os judeus no período da semana santa, no qual os cristãos apedrejaram a comuna, e que o rei teve que fechar a judiaria, para evitar maiores transtornos. Ocorreram também, em outros momentos do mesmo século, ataques dirigidos às casas dos judeus cortesãos, rapidamente reprimidos pelo monarca. O ataque antijudaico mais forte aos judeus portugueses foi em 1449, sendo considerado um dos primeiros reflexos do desgaste que começava a aparecer entre judeus e cristãos²⁰³. Os judeus, temendo o clima de hostilidade, rapidamente recorriam à proteção do governo e, também, à própria Igreja, na qual eram protegidos pela expedição das bulas papais.

Para Maria Ferro Tavares, a “literatura medieval não foi antijudaizante em Portugal”²⁰⁴, ela apenas se manifestaria mais intensamente a partir do século XVI, com autores como João de Barros, Gil Vicente e Garcia de Resende. No final da Idade Média em Portugal, a produção de obras antijudaicas era rara, talvez devido à proibição, pelo poder real, dessas disputas²⁰⁵, no entanto ressaltar o fato de que

²⁰¹ TAVARES, *Linhas de força da História dos judeus em Portugal das origens a actualidade*. Op. cit., p. 468.

²⁰² Idem, p. 453.

²⁰³ Idem, 453. Para Tavares, esses conflitos podem estar atrelados aos conflitos contra os judeus e conversos ocorridos em Castela.

²⁰⁴ Idem, p. 455.

²⁰⁵ “Mas foi Jaime I de Aragão-Catalunha (ou, melhor, a sua eminência parda, o célebre dominicano Ramón de Penhaforte) quem mais estimulou a disputa antijudaica, organizando em Barcelona (1263), à imitação do que pouco antes fizera São Luís de França em Paris, um debate público entre rabinos e teólogos cristãos, de que se lavrou acta autenticada com o selo régio e que serviu de pródromo a uma campanha de perseguições religiosas. Um dos participantes de tal debate, Ramón Martí, compendiou a argumentação cristã em *Pugio Fidei*

os judeus espanhóis convertidos, como Pablo de Santa Maria e Jerônimo de Santa Fé, e autores sem origem judaica, como Nicolau de Lira e Alonso de Spina, haviam escrito obras que atacavam o judaísmo, obras que, provavelmente, foram lidas em Portugal²⁰⁶. Quatro são os tratados de ataque moderado.

A primeira obra seria o *Tratado Teológico em que se Prova a Verdade da Religião de Jesus Cristo, a Falsidade da Lei dos Judeus e a Vinda do Messias*, escrita por um pregador cristão que tinha por intuito converter os judeus de sua época. Depois surgiu o tratado intitulado *Speculum Disputationes contra Hebraeos*, de Frei João de Alcobaça, provavelmente escrito no século XIII²⁰⁷, no qual discutia sobre a maldade judaica. A obra *Corte Imperial*, de autoria desconhecida²⁰⁸, provavelmente escrita em fins do século XIV e início do século XV, teve como objetivo demonstrar os artigos da Igreja Católica Romana, tratando de início sobre a existência de Deus e terminando com os mandamentos do Decálogo. E, por fim, cabe citar a obra do converso português Mestre António, intitulada *Ajuda da fé*, escrita em 1486, dois séculos depois da obra de Frei João,

contra Judaeos, que serviu de base a outras obras congêneres e foi impugnado por diversos livros de apologética judaica. Quase dois séculos depois cabe ao antipapa Bento XII (o aragonês Pedro de Luna) a iniciativa de novos debates públicos em Tortosa, 1413-1414, em que foram forçados a comparecer os principais rabinos hispânicos e que novamente estimularam a polémica religiosa. Nesta se distinguiram, como é natural, os judeus conversos, isto é, renegados, muitos dos quais se tinham já feito frades professos, como Pedro Afonso, que já mencionamos, Afonso de Valhadolide, Jerônimo de Santa Fé, Paulo de Burgos, Frei Afonso de Espina, etc". Conferir, SARAIVA, José Antonio. A actividade intelectual. In: *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. 4. ed. Lisboa: Gradiva, 1995. p. 136-137.

²⁰⁶ FEITLER, op. cit., p. 139.

²⁰⁷ Sobre o ano de autoria dessa obra existem algumas controvérsias entre os autores. Jorge Martins declara que a obra *Speculum Disputationes contra Hebraeos*, de Frei João de Alcobaça, seriam manuscritos de 1333 e 1345, no entanto Maria Ferro Tavares afirma que a obra teria sido publicada no século XIII. Já José Antônio Saraiva declara que "E um monge português de Alcobaça, Frei João, escreveu, no começo do século XIV, um pequeno tratado precedido de uma breve gramática de Hebreu para facilitar a argumentação contra os Judeus. Esta obra [...] foi inspirada pela discussão pública, na presença de Jaime I de Aragão, em 1263". Conferir as obras MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 187; TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 70; SARAIVA, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Op. cit., p. 137.

²⁰⁸ Existe uma controvérsia sobre a autoria dessa obra. Jorge Martins afirma que a obra foi escrita por Raimundo Túlio, entretanto José Antônio Saraiva defende que o autor é desconhecido, sabendo-se apenas que o único manuscrito conhecido dessa obra teria pertencido a Afonso Vasques de Calvos, que morava na cidade do Porto e ainda vivo no ano de 1454. Conferir, MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 187; SARAIVA, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Op. cit., p. 141-147.

com a mesma problemática, no entanto considerada uma cópia da obra de Jerônimo de Santa Fé, mas com características antijudaicas moderadas²⁰⁹.

Essas são as obras mais conhecidas. Os poucos reflexos conhecidos do embate desses primeiros conflitos na literatura são, em geral, referentes ao mosteiro de Alcobaça. Entretanto, pouco se sabe ainda até que ponto elas representam a discussão antijudaica. Nessa biblioteca de Alcobaça foram também encontradas, entre as obras escritas no século XIII, o *Dialogus contra Judaeos*, de Pedro Afonso²¹⁰; *Disputatio Christiani et Judei*, de Gilberto Crespim; e as obras *Adversus Hebraeos*, de Isidoro Hispalensis, e *Contra Infideles* e *De Regimine Judaeorum*, de S. Tomás de Aquino. As problemáticas mais comuns nessas obras são o deicídio, ou seja, a culpa atribuída aos judeus pela morte de Cristo, a não aceitação da vinda do Messias e as acusações aos judeus de usurários, cegos e surdos ao verdadeiro Deus, o Deus dos cristãos²¹¹.

Essas obras acima elencadas marcam a literatura antijudaica anterior ao édito de expulsão dos judeus em Portugal, em 1496, no entanto é bom enfatizar que a publicação do édito de expulsão não foi um estímulo para a publicação de obras antijudaicas, mas, ao contrário, foi baixa a produção de obras nesse período intermediário entre o édito de expulsão dos judeus em 1496 e a instauração da Inquisição em 1536.

As obras escritas após o édito de expulsão e antes da implantação da Inquisição mantêm, até a primeira metade do século XVI, fortes influências da literatura antijudaica da Idade Média e da Antiguidade Tardia, embora tomada por elementos políticos mais intensos. O judeu aparece na literatura por meio da sátira tipicamente medieval, na qual se destacam temas constantes na argumentação, como a usura e a negação de Cristo como o Messias. Esses elementos aparecem na obra de Garcia de Resende intitulada *Cancioneiro Geral*, de 1516, e em

²⁰⁹ MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 187; TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 70.

²¹⁰ Essa obra era uma das fontes utilizadas por João de Barros no *Diálogo Evangélico*, para provar a Divina Trindade. Barros declara que Pedro Afonso era um rabino convertido ao cristianismo, natural da Espanha. Barros declara, no entanto, que Pedro Afonso havia se convertido em 1106, sendo, portanto, contraditório com a referência de sua publicação declarada por Tavares no século XIII. Conferir o capítulo 3 desta tese, parte referente à Divina Trindade.

²¹¹ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 69-70.

algumas obras de Gil Vicente²¹², assim como nas obras de João de Barros e de Francisco Machado.

A rigor, talvez uma única obra escrita após o decreto de expulsão dos judeus em Portugal e anterior à instauração da Inquisição, que possa ser considerada antijudaica, seja *Ropicapnefma*, redigida em 1531, por João de Barros, e impressa no ano seguinte. Ela, porém, não consta na lista de autores e de obras antijudaicas da obra *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica*, de Meyer Kayserling, publicada em 1890, e considerada por Jorge Martins como completa, embora o próprio Jorge Martins considere a *Ropicapnefma* como “a primeira obra literária verdadeiramente antijudaica”, após a conversão forçada e anterior a Inquisição²¹³.

A *Ropicapnefma* pode ser considerada uma obra antijudaica, contudo é preciso alertar para o fato de que, como também destacaram Israel-Salvator Révah e Antonio Borges Coelho, a obra não tinha como foco principal os cristãos-novos, mas, sim, apresentar uma sátira, à moda erasmiana, das heresias religiosas.

O que estimulou a impressão de obras antijudaicas foi a instauração da Inquisição, que despertou um “zelo religioso e uma crise de consciência em certos cristãos portugueses”²¹⁴, com obras de caráter teológico, vertendo em favor da união da cristandade. Assim, as primeiras obras que tiveram como tema central os cristãos-novos foram a de Francisco Machado, *Espelho de Cristãos-Novos e Convertidos* (1541) e a de João de Barros, *Diálogo Evangélico sobre Artigos de Fé contra o Talmud dos Judeus* (1542). Essas duas obras não receberam a autorização para serem impressas, levando em conta que a “[...] concepção de um cristianismo evangelizador e não-persecutório neles formulada não era do agrado do poder real, encarnado na época por D. João III, hostil aos cristãos-novos”²¹⁵.

²¹² FEITLER, Op. cit., p. 138. Para Feitler, a polêmica antijudaica pode ser encontrada nos Evangelhos, em especial no Evangelho de João 8:44; MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 187.

²¹³ Idem, p. 187-188.

²¹⁴ FEITLER, op. cit., p. 138.

²¹⁵ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 80. Conferir também MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 189.

Em *Espelho de Cristãos-Novos e Convertidos*, que recebeu uma versão impressa apenas em 1567, Machado procurou contribuir na tentativa de converter verdadeiramente os cristãos-novos, mostrando que o Messias já viera e era Cristo. Para que a cegueira dos enganados criptojudeus fosse curada, a obra defendia o casamento entre judeus e cristãos, desvalorizando o ideal da pureza de sangue²¹⁶.

Já Barros, no *Diálogo Evangélico*, combatia o messianismo judaico e alertava para a fuga em massa dos cristãos-novos de Portugal, defendendo que a solução não estava na morte do infiel, mas na sua verdadeira conversão, sendo a força da Inquisição o último recurso a ser utilizado.

Em contrapartida, surgia, fora do território português, um ataque nada pacífico aos judeus, ao contrário da literatura apologética portuguesa. Na Alemanha, Lutero, um representante direto das novas ideias religiosas e contumaz crítico do tradicionalismo da Igreja Católica, imprimiu, em 1543, seu polêmico texto intitulado *Acerca dos Judeus e de suas Mentiras (Von den Juden und ihren Lügen)*²¹⁷, vinte anos depois de ter declarado publicamente sua proximidade com os judeus. Os ares haviam mudado na Europa, em especial para Lutero, que, ao que parece, por questões políticas e mais convenientes à sua causa, muda drasticamente o discurso, passando a atacar frontalmente, nesse momento, aqueles que anteriormente tanto defendia²¹⁸.

²¹⁶ MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 189.

²¹⁷ Os ataques de Lutero aos judeus passaram a ser mais intensos quando ele percebeu que seus objetivos políticos e reformistas não haviam atingido a população de crença judaica. No início desse texto, Lutero declara: “Eu me havia proposto nada mais escrever acerca dos judeus ou contra os judeus. No entanto, já que percebi que essa gente miserável e destituída da salvação não cessa de atrair para si também a nós, isto é, os cristãos, decidi publicar este livrinho, a fim de que eu seja encontrado entre aqueles que opuseram resistência a tal empreendimento venenoso dos judeus, tendo advertido os cristãos de se precaverem contra os judeus”. Mais adiante declara quem ouvir qualquer judeu pronunciar o nome de Deus: “[...] denuncie-o à autoridade ou lhe atire excremento de porco quando o vir, afugentando. Ninguém seja misericordioso ou bondoso nesse particular, pois estão em jogo a honra de Deus e a salvação de todos nós”. Neste seu último texto em que ataca os judeus, lamentando a presença destes na Alemanha em um momento em que estavam sendo expulsos de vários países diferentes, com a grande força da Inquisição por toda a Europa, talvez como uma forma de mostrar certa proximidade com os católicos, procurava, com isso, amenizar sua situação em prol de um elo comum: aversão ao judaísmo. LUTERO, Martin. “Acerca dos judeus e de suas mentiras” (1543). In: ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo: Ática, 1994. p. 263-264.

²¹⁸ Lutero tinha como expectativa converter os judeus, trazendo todos eles para sua causa, contra o catolicismo, tanto que escrevera um panfleto intitulado “*Jesus Cristo nasceu Judeu*”, no ano de 1523. Nessa obra, Lutero se referiu aos judeus com tom amável, criticando, de forma

Nesse sentido, é possível afirmar que a literatura apologética antijudaica em Portugal na primeira metade do século XVI quis combater o avanço, ou mesmo a resistência, das práticas judaizantes, com uma solução pacífica pela conversão. Segundo Israël-Salvator Révah, é possível verificar elementos dessa concepção pacífica anterior a esse período, em especial refletidos nas obras de João de Barros.

Para Révah, a literatura do século XVI tinha, em grande medida, uma preocupação evangelizadora, na qual se destacam Gil Vicente, João de Barros, Nicolau Clenardo e Francisco Machado, os quais demonstravam uma certa simpatia para com os cristãos-novos²¹⁹, no entanto isso não queria dizer que eram favoráveis ao judaísmo, mas, sim, que esperavam uma conversão sincera.

Nessa época, a obra do agostiniano João Soares, intitulada *Libro dela Verdad d la Fe*, foi impresso em Lisboa, em 1543, e em Alcalá de Henares, em 1545, sendo que sua publicação em espanhol, segundo Feitler, não chamara a atenção dos historiadores clássicos. A obra seria uma defesa dos católicos contra as heresias, no entanto passou a combater mais diretamente o judaísmo do que o protestantismo e o islamismo²²⁰.

Em 1565 surge, em Goa, a tradução portuguesa das obras latinas de Jerônimo de Santa Fé, intitulada *Ad Convincendum Perfidiam Judeorum* (prova da

politicamente astuta, os católicos pela falta de capacidade que tinham em ensinar aos judeus a verdadeira concepção cristã. Portanto, os judeus, na sua concepção, não acreditavam em Jesus porque os católicos não sabiam ensinar corretamente os preceitos cristãos. Lutero afirma: “Se eu tivesse sido um judeu e tivesse visto tais patetas e idiotas regerem e ensinarem a fé cristã, eu teria preferido tornar-me um porco a um cristão. Pois eles lidaram com os judeus como se fossem cachorros e não seres humanos; nada mais fizeram do que recriminá-los e tomar-lhes a propriedade”. E mais à frente confirma novamente que: “eles [Judeus] confessam nunca terem ouvido qualquer coisa acerca de Cristo de parte de seus batizadores e mestres”. Nesse momento, Lutero lança-se intencionalmente no foco do seu jogo político e diz o seguinte: “Peço, portanto, a meus estimados papistas, quando estiverem cansados de me acusar de ser um herege, que comecem a me acusar de ser um judeu”. LUTERO, Martin. “Que Jesus Cristo nasceu judeu” (1523). In: ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo: Ática, 1994. p. 261-262. Com isso, Lutero era estimado também entre os cristãos-novos, os quais viam nesse pregador um dissidente cristão, o precursor do seu Messias, o qual estaria para vir em breve e lhes mostrar o caminho para a terra prometida. TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 96.

²¹⁹ Conferir RÉVAH, Israël-Salvator. “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. In: Amiel, Charles (Org.). *Études portugaises*. Paris: Centre Calouste Gulbenkian, 1975.

²²⁰ FEITLER, op. cit., p. 140.

perfidia dos judeus) e *De Judaicis Erroribus ex Talmud* (erros dos judeus tirados do Talmude), por Dom Gaspar de Leão, arcebispo de Goa. Dois anos depois é impressa a obra de Francisco Machado, em latim²²¹. Com isso é possível perceber, como já alertou Frank Talmage, que, no projeto político, tanto de João de Barros como dos outros autores de textos, sobre a polêmica antijudaica, pensava-se não apenas nos criptojudeus em Portugal, mas também nos do além-mar. As políticas de intencionalidade dessas obras, em alguns casos, tinham como foco a Índia, como é exemplar o caso da tradução de Gaspar de Leão²²². Não nos parece, entretanto, ser essa a intencionalidade de João de Barros em seu projeto político, contrariando a hipótese defendida por Talmage, pois a hipótese que defendemos é a de que seu projeto se direcionava primeiramente a Portugal, como forma de fortalecer o cristianismo de fundo erasmiano. O projeto de Barros é uma proposta de futuro, uma forma de fortalecer os alicerces da constituição de um reino mais moderno, frente aos demais reinos da Europa.

O manuscrito *Inquisição e segredos da Fé, contra a obstinada perfídia dos judeus, e contra Gentios e Hereges* (1552), de Diogo de Sá, pode ser incluída como mais uma das obras que não teve a autorização para ser impressa. Para Jorge Martins, a Inquisição era um Estado dentro do Estado²²³, passando a estimular, indiretamente, com sua atuação a partir da segunda metade do século XVI, a produção de uma literatura antijudaica, a qual seria mais um reflexo do sentimento que se alastrava na sociedade dominada pelo discurso ideológico.

Com o crescimento da imprensa, surge uma nova obra de caráter antijudaico, escrita por Gaspar de Leão Pereira, o qual foi cônego de Évora e trabalhou juntamente com o cardeal D. Henrique, irmão de D. João III. Leão foi o primeiro arcebispo de Goa em 1560, contra a sua vontade e, nesse local, criou um tribunal da Inquisição. Escreveu o *Tratado espiritual para o Sacerdote quando diz missa e para os ouvintes que a ouvem, com um suave exercício em nome de Jesus e outra da meditação e da oração para os que têm pouco tempo* (1558), em

²²¹ FEITLER, op. cit., p. 140.

²²² TALMAGE, Frank. "To sabbatize in peace: Jews and New Christians in sixteenth-century Portuguese polemics". Op. cit., p. 265-85.

²²³ MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 190.

Lisboa e foi, também, autor da tradução *Tratado que fez Mestre Jerônimo, médico do Papa Benedito 13, contra os Judeus: e que prova o Messias da lei ser vindo/Carta do primeiro Arcebispo de Goa ao povo de Israel, seguidor ainda da lei de Moisés e do Talmud, por engano e malícia dos seus Rabis* (1565), em Goa²²⁴. Gaspar de Leão queria, como os seus contemporâneos, provar aos judaizantes que o Messias já viera, acusando, então, os rabinos pela cegueira de seu povo. A tradução que fez usava claramente o exemplo do Mestre Jerônimo, que se convertera sinceramente. Além de Gaspar de Leão, João de Barros e Francisco Machado podem também ser destacados nesse campo de argumentação, assim como Frei Nicolau Dias, em *Tratado del Juízo Final* (1588), e Frei Amador Arrais, em *Diálogos* (1589)²²⁵.

Na tentativa de entender as intencionalidades dos autores de obras antijudaicas, é preciso dar atenção às imagens construídas sobre os cristãos-novos e os cristãos velhos, ou seja, observar como cada um é representado no texto e em que medida essa construção é influência e influencia o imaginário social. De início, o que se percebe nessa primeira fase da literatura apologética é uma tentativa de valorização da fé cristã entre os cristãos velhos e uma tentativa de converter sincera e pacificamente os cristãos-novos, procurando provar a perenidade dos principais dogmas da Igreja Católica.

Os textos antijudaicos dividem-se em quatro fases: a primeira consiste nos sermões de autos de fé publicados a partir de 1610 e direcionados contra o judaísmo; em segundo, os tratados antijudaicos, os quais debatem questões teológico-políticas; em terceiro, os pareceres sobre os cristãos-novos, redigidos por arbitristas; e, por fim, os opúsculos que restringem o tema aos sermões e às conversões²²⁶. A insistência na expulsão dos cristãos-novos, assim como na conversão sincera dos mesmos, eram temas prediletos dessas obras. Feitler analisa alguns autores de tratados antijudaicos de origem italiana, traduzido e divulgado em Portugal, como *Consolaçam Christã e Luz para o Povo Hebreo* (1616) e *Diálogo entre Discipulo e Mestre Catechizante* (1621) – de João Batista

²²⁴ MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 190.

²²⁵ Idem, p. 190.

²²⁶ FEITLER, op. cit., p. 141.

d'Este, *Synagoga Dezenganada* (1694) – de Giovanni Pietro Pinamonti, *Dialogo Sagrado sobre o Gênesis* (1739) – de Paolo Sebastiano Medici, *A Verdadeira Fé Triunfante: explicação do mysterio da Sanctissima Trindade* (1751) – de Giacomo Cavalli. Esses autores, com os seus escritos, tiveram significativo êxito na sociedade portuguesa, pois os letrados portugueses não viam diferença entre os judeus italianos e os cristãos-novos portugueses, vendo-os todos como passíveis de judaizar, embora tenham dirigido suas obras aos judeus italianos que viviam em realidade diferente da realidade portuguesa²²⁷.

Maria Ferro Tavares apresentou as principais obras desse momento, destacando os tratados direcionados aos bons cristãos, as obras mais enérgicas e com claras posições antissemitas, assim como as de maior extremismo virulento²²⁸. Para Feitler, essa produção literária de apologética antijudaica a partir

²²⁷ FEITLER, op. cit., p. 142;155.

²²⁸ Na vertente que dirige seus tratados aos bons cristãos e à verdade da fé católica destacam-se obras como *Discurso contra os cristãos novos mostrando quão prejudiciais são a este Reino*, (anônimo de 1601); *Papel que prova serem os da nação a causa dos males que padece Portugal*, (anônimo) provavelmente do início do século XVII; Murcia de la Llana em *Memorial que se deu em Castela, pelo qual se mostra o muito dano que a gente da nação tem feito naquele Reino e a grande afronta que resulta de os termos entre nós*²²⁸; *Tratado em que se prova serem cristãos fingidos os da nação que vivem em Portugal, apontando os males que fazem aos cristãos velhos* (anônimo, publicado entre 1619-1640). No reinado de Filipe III de Portugal foi instaurada a lei de 1º de setembro de 1638, que visava a expulsão total da população de cristãos-novos, penitenciados e suas famílias. E ainda, Frei Bento de Santo Tomas, em seu manuscrito *Tratado contra perfidia Hebraica* (s/d); Luís da Apresentação ou Luís Mértola em espanhol *Demonstracion evangelica y destierro de ignorancias judaicas* (1631); Francisco Leitão em latim *Opvscvlvm de hebræo convicto* (1693). Já entre obras mais enérgicas em suas posições antissemitas cabe citar *Doutrina catholica para instrucção e cõfirmação dos fieis e extincção das seitas supersticiosas e em particular do iudaismo* (1625), de Fernão Ximenes de Aragão e *Centinella contra judeos* (1684), do espanhol Francisco Torrejoncillo. Todas apresentam preconceitos raciais contra os judeus e, na concepção deles, estariam, com isso, precavendo a sociedade portuguesa contra esse “mal”. Além disso, autores extremamente virulentos, como Vicente da Costa Mattos, em *Breve discurso contra a heretica perfidia do iudaismo continuada nos presentes apostatas de nossa santa fé com o que conuem a expulsão dos delinquentes nella dos reynos de Sua Magestade, cõ suas mulheres & filhos* (1622) e *Honras christãs nas afrontas de Iesu Christo e segunda parte do primeiro discurso contra a heretica perfidia do iudaismo [...] com conveniencia da expulsão dos sobreditos hereges, em ordem ao serviço de Deos Noßo Senhor & ao proveito deste reyno* (1625); Timóteo de Ciabra Pimentel, em *Honda de David, con cinco sermones, o piedras, tiradas en defension, y alabança del Santissimo Sacramento del Altar, contra Hereges Sacramentarios, y ludios baptizados en el Reyno de Portugal* (1631); Manuel Álvares Pegas, em *Tratado Histórico e Jurídico...* (1671), e Roque Monteiro Paym, com *Perfidia Iudaica, Christus Vindex Munus Principis; Ecclesia Lusitania ab apostatis liberata; Discurso luridico è Político* (1671); também *Exortação Dogmática contra a Perfidia Judaica feita aos Réus penitenciados no Auto Público da Fé de Lisboa* (1713), do Padre Francisco Pedroso, *Discurso Católico, na qual um cristão-velho zeloso de nossa Santa Fé fala com os judeus, convence-os dos erros em que vivem para aproveitamento das*

do século XVII apresenta características puramente racistas, mantendo o argumento de que os cristãos-novos, ainda vistos como judeus pelos portugueses cristãos, seriam os assassinos do Messias, ou seja, os bodes expiatórios de uma sociedade em crise desde o século XVI, embora seja, ao mesmo tempo, uma forma de fortificar o cristianismo e os cristãos de sua fé²²⁹.

Em síntese, as obras de polêmica do século XVI são totalmente diferentes das apologéticas antijudaicas dos séculos seguintes. Se no século XVI a intenção era uma conversão sincera de forma pacífica e uma missão evangelizadora, nos séculos XVII e XVIII produziu-se uma literatura de cunho racista, totalmente diferente na intencionalidade da produção predecessora²³⁰.

A literatura antijudaica do Quinhentos foi, em grande parte, escrita em forma de diálogo, pois, como ressalta Révah, o diálogo era a forma por excelência da literatura polêmica antijudaica²³¹. Isso, segundo Bruno Feitler, caracteriza as obras mais evangélicas e, até certo ponto, isentas de preconceitos raciais²³², no entanto Maria Teresa Nascimento enfatiza que ainda são praticamente inexistentes os estudos sobre o diálogo quinhentista português²³³. A importância do texto em forma de diálogo no século XVI foi confirmada por João de Barros, ao dizer “[...] que nenhuma linguagem podia convir mais a vós e a mim que a que

almas e glória de Jesus Cristo (1738), de Antonio Isidoro Nóbrega e, por fim, *Invectiva Católica contra a obstinada Perfídia dos Hebreus* (1748), do Frei Francisco Xavier dos Serafins Pitarra. Sobre essa literatura, conferir TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Sociedade e cultura portuguesas*. Op. cit.

²²⁹ FEITLER, op. cit., p. 145.

²³⁰ A conclusão a que chegou Bruno Feitler é a de que a relação entre essas duas tradições é marcada por uma evolução, portanto não aceita que a literatura apologética do XVII e XVIII seja tributária da literatura predecessora – porque entende que os portugueses tinham necessidade de reafirmar seus preconceitos para com os judeus e com os conversos, assim, em toda essa literatura, a intenção não era a de converter os judeus e judaizantes, mas afirmar uma superioridade frente a eles. Ver: FEITLER, op. cit., p. 155-157.

²³¹ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 89.

²³² FEITLER, op. cit., p. 142.

²³³ NASCIMENTO, Maria Teresa. “Modelos clássicos no diálogo quinhentista português”. In: *Actas do IV Congresso Internacional da associação portuguesa de literatura comparada*. Tradução, Tradições e Cânones. Vol. II, Maio 2001/Universidade de Évora, p. 1. Segundo a autora, o único artigo de síntese que faz uma relação entre os diálogos portugueses e novilatinos e os platônicos e ciceronianos é Jorge Alves Osório, “O Diálogo no Humanismo Português”, In: *O humanismo português, 1500-1600*.

tratasse de mercadoria, feita em colóquios, por ser tempo deles”²³⁴. Em outras palavras, a forma dialógica estava em alta nos círculos literários da época.

Ao analisar os textos, é preciso não apenas pensar nos seus conteúdos, pois a forma de dizer é uma das mediações da leitura²³⁵. Para Peter Burke, a forma dialógica se distingue por quatro características: a primeira é o princípio cooperativo; a segunda, a distribuição da fala de forma igual; a terceira, a informalidade e a espontaneidade das falas; e a quarta, conversa para além do que se faz necessário²³⁶. Uma das regras principais nesse gênero é a reciprocidade, ou seja, os personagens precisam participar ativamente dos diálogos. Esse contato está regido pelo *habitus*, pois não existe uma regra fixa, sendo que ela muda de acordo com as influências. Burke procura mostrar que, em muitos tratados de conversação, apresentava-se uma competição entre os personagens.

Esse parece ser também o caso dos personagens de João de Barros em *Ropicapnefma* e em *Diálogo Evangélico*. É possível perceber uma hierarquia, o que era um fato possível nos manuais de conversação. No caso da *Ropicapnefma* e *Diálogo Evangélico* isso ocorre não com maneiras adequadas a se dirigir a superiores ou a subalternos, mas pela participação, rompendo, com isso, algumas regras que pareciam mais comuns. Nesse sentido, as bases do diálogo são constituídas por uma reflexão conjunta e cooperativa da experiência, ou seja, não é apenas a habilidade de convencer e impor ideias, mas de ouvir para avaliar se a posição a ser adotada é simétrica ou assimétrica à ideia apresentada.

O diálogo, como o principal representante da prosa, destacou-se largamente na Itália, na Espanha, na França e na Inglaterra, durante o Renascimento, entretanto pouco estudado em Portugal. Como alerta Maria Teresa Nascimento, “O diálogo português apresenta uma produção que não se

²³⁴ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 5.

²³⁵ “[...] mudar a mensagem política na sua forma supõe uma mudança mais profunda do emissor do que uma mudança do conteúdo da mensagem política”, segundo Pierre Bourdieu. BOURDIEU, P; CHARTIER, R. “A leitura: Uma prática cultural. Debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier”. In: CHARTIER, Roger (Org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. p. 252.

²³⁶ Cf. BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995. p. 122.

compadece com o silêncio a que também tem sido votado pelas obras estrangeiras de referência”²³⁷. O volume de obras desse gênero produzidas em Portugal, no século XVI, é extremamente relevante. Seguindo as características típicas de um humanismo renascentista, as obras procuram retomar as principais referências da Antiguidade como proposta de uma revitalização da literatura renascentista. Nesse caminho, Maria Teresa Nascimento procurou restabelecer as dívidas do diálogo quinhentista português para com o modelo platônico e ciceroniano²³⁸.

Nascimento alerta sobre alguns traços para definir o diálogo antigo: “[...] a correlação entre a estrutura, os mecanismos de enunciação, a localização espaço-temporal da conversação, o tipo e número de interlocutores, elementos que, por razões funcionais, serão tratados de forma indissociável”²³⁹. As divisões nas obras são formas que variaram significativamente. Platão e Cícero fizeram divisões em suas obras, questão que não ocorre nas obras de João de Barros. As divisões podem ser feitas em virtude da necessidade da entrada ou da saída de um personagem, transição de tempo e de lugar. Cícero, como destaca Nascimento, apresenta suas variações nos proêmios, “[...] aí se indicam tempo e lugar, motivo do diálogo, argumento, interlocutores e sua caracterização, quando é caso disso”²⁴⁰. Platão e Cícero não dispensam dos seus diálogos o narrador. No caso

²³⁷ NASCIMENTO, Maria Teresa. Op. cit., p. 1.

²³⁸ Platão tem, em *A República*, uma de suas obras mais conhecidas, assim como Aristóteles com seus diálogos perdidos e Plutarco em vários de seus textos, porém o autor que teve maior influência em Portugal foi Cícero. *De Officiis* foi a primeira obra clássica a ser traduzida para o português em 1433-1438, influenciando obras como *Leal Conselheiro*, de D. Duarte, além de autores como Fernão Lopes e Gomes Eanes de Zurara. Segundo Nascimento, a influência pode ser percebida também em João de Barros: “datada provavelmente de 1532, posso ainda referenciar uma carta de João de Barros, escrita na Ribeira de Alitem e endereçada a D. Duarte de Resende, a quem solicita que lhe faça chegar o *De Officiis* e o *De Amicitia*”. Essas influências chegavam também a Quintiliano, a Erasmo, a Rodolfo Agrícola, entre tantos importantes eruditos humanistas que em muitos aspectos o imitavam. Cícero, entre os autores romanos, foi um dos maiores destaques no século XVI europeu, com grande presença em Portugal. Platão, anteriormente mencionado, teve grande presença em Portugal e isso é evidente nas obras humanistas, no entanto, como destaca Maria Teresa Nascimento, a recepção de Platão em Portugal foi diferente. A probabilidade de que teria sido lido indiretamente por meio de autores como Pietro Bembo, da Academia de Ficino, é grande, pois isso é revelado pela ausência de traduções em português dos seus diálogos, o que não quer dizer que não poderia ser lido em outro idioma. Conferir NASCIMENTO, Maria Teresa. Op. cit., p. 2.

²³⁹ Idem, p. 3.

²⁴⁰ Idem, p. 3.

de Platão, mais especificamente as narrativas em segundo grau podem revelar a possibilidade da participação de um número maior de personagens e sem a necessidade de uma especificidade do personagem com a matéria em questão. Isso já não ocorre da mesma forma em Cícero, que, além de preconizar um número menor de personagens, adéqua o caráter do personagem com o papel no diálogo. Já em João de Barros o narrador não aparece, e é exatamente esse traço que dá o tom do discurso doutrinário antijudaico, pois o autor desaparece do texto e toda a intensidade da fala se restringe ao personagem que o representa. É válido lembrar que o número de personagens em Barros é muito reduzido, chegando ao máximo de quatro em *Ropicapnefma*.

Em Portugal, as obras escritas no século XVI em forma de diálogo são muitas. Os autores não externaram quais as influências mais específicas nesse gênero, mas pode-se facilmente perceber a presença platônica e ciceroniana. Em nossa proposta, as obras de João de Barros, em especial *Ropicapnefma* e *Diálogo Evangélico*, adotaram, em grande medida, essa forma de externar as ideias, não por estarem incluídas no gênero de diálogo, mas principalmente por perceber as obras como antijudaicas. Nessas duas obras de referência, algumas questões parecem mais patentes, como a frequente utilização de citações, recurso comum nos diálogos, com o intuito de reforçar os argumentos expostos, operação frequente também no Humanismo. Segundo Jorge Osório:

Em obra dialogada, a citação incrementa o efeito da interacção disputativa, ao mesmo tempo que fortalece a persuasão. Importa anotar, porém, um modo de actuar peculiar de Barros neste domínio: é que, enquanto as citações são sistematicamente traduzidas e, em boa medida, articuladas com o curso textual, na parte final do diálogo as frases retiradas da Sagrada Escritura surgem em latim, isto é, sem tradução para português. Era, com certeza, um procedimento destinado a destacar como a Escritura se devia distinguir dessas “outras escrituras profanas de palavras mortas”, uma espécie de “cavide d'ármas avangélicas”, que deveriam ser ouvidas “da mam dos púlpitos”.²⁴¹

²⁴¹ OSÓRIO, op. cit., p. 152.

Em João de Barros é grande a importância que os autores pagãos da Antiguidade, assim como as referências à Sagrada Escritura, ocupam em sua obra como um todo. Nesse caso em específico, Jorge Osório está se referindo a *Ropicapnefma*, de Barros. Isso não quer dizer que não ocorra no *Diálogo Evangélico*, pois, nesta última, a referência às Sagradas Escrituras forma a base argumentativa de Barros na busca em convencer os rabinos sobre o falso caminho em que os cristãos-novos se encontram.

Em Barros, o gênero dialógico está presente em grande parte de suas obras, o que representa o interesse do autor por essa categoria, talvez pelo fato de aproximar o leitor do tema abordado ou por fazê-lo sentir-se presente como personagem, o que não deixa de ser, mas sem a função de mudança na estrutura e na interlocução dos personagens, efetivando a lição pretendida pelo texto. Segundo Manoel Severim Faria, a influência do estilo de Platão na obra de Barros é perceptível. As opiniões sempre são muito diversas, o que faz necessário intervir com perguntas e respostas para maior esclarecimento²⁴².

Os elementos bastante frequentes entre os autores portugueses do século XVI que recorreram a esse gênero são os padrões diversos para a divisão de suas obras. D. Gaspar de Leão divide a obra *Desengano de Perdidos* (1573) em três partes. Já Fr. Amador Arrais, em *Diálogos* (1589), e Fr. Heitor Pinto, em *Imagem da Vida Cristã* (1563), dividem suas obras em capítulos. Outros dividem em forma de diálogos, como Samuel Usque, em *Consolação às Tribulações de Israel* (1553); Francisco de Holanda, em *Diálogos de Roma* (1548); *Diálogos de Varia História* (1594), de Pedro de Mariz. Estes últimos autores dividem as obras em vários diálogos e sem definir a estrutura do diálogo no proêmio²⁴³. Segundo Nascimento, “[...] a referência à compartimentação das obras, que poderia parecer de ordem puramente mecânica, releva, no entanto, de uma consequência fundamental. A passagem do tempo pode acarretar a recorrência da figuração do *locus amoenus*”²⁴⁴, ou seja, elementos de descrição idealizada da natureza como recortes temporais e descrições espaciais. Maria Teresa Nascimento destaca

²⁴² FARIA, op. cit., p. XXV-XXVI.

²⁴³ Cf. NASCIMENTO, Maria Teresa. Op. cit., p. 6.

²⁴⁴ Idem, p. 6.

também que, nas obras dos quinhentistas portugueses, é possível encontrar invocações de pretexto para o fim do diálogo, como, por exemplo, o “cair da noite” na obra de Fr. Heitor Pinto, a *Imagem da Vida Cristã* (1563); também em Fr. Amador Arrais, em *Diálogos* (1589); ou o sol como referência no diálogo para o início e seu fim, como na obra de *Diálogos de Varia História* (1594), de Pedro de Mariz. João de Barros termina sua *Ropicapnefma* dizendo, pelas palavras do personagem Tempo, referindo-se à personagem Razão, que:

Leixa estas cousas em meu poder porque, assi como eu som causa do muito amor, assi ensino sofrer o apartamento das que se muito amam. O dia é passado, a noite vem-se, e porque nela os espíritos se recolhem mais em si pera julgar as dúvidas que contra nossa multiplicação moves, fica-te em boa hora, que a Vontade e Intendimento querem haver novo conselho sobre os teus” (*grifo meu*)²⁴⁵.

O que também é possível perceber, na obra *Diálogo Evangélico*, é que João de Barros, na última interlocução que faz entre os personagens Talmud e Evangelho, destaca que:

Talmud: “[...] Mas nam creyo o como tu dizes que a de ser, pois é tam differente da verdade que os meus Rabbis tem como tu e eu somos em todas as outras cousas que te quy praticamos. E por que o sol se põem, e o meu Sábado entre, tempo em que eu cesso de toda a obra manual, e com os teus Nazarenos de toda a obra vocal, leixarey de te dizer o módo desta Resurreyçam” (*grifo meu*)²⁴⁶.

O diálogo, dessa forma, termina em uma trajetória onde os dois personagens se encontram e juntos caminham, enquanto discutem preceitos religiosos. O fim da caminhada é marcado pelo aproximar da noite e pelo fato de um dos personagens ter chegado ao destino pretendido, que era Roma. Ao outro personagem é caracterizada a proximidade do Sábado, dia em que, pelo preceito do ritual judaico, são cessadas as atividades.

²⁴⁵ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p.151.

²⁴⁶ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 115.

Isso também acontece na obra de Samuel Usque, que, ao partir de um diálogo a outro, recorre ao vetor temporal que é o “cair da noite”, e o “nascer do Sol”, reiniciando a discussão²⁴⁷. Passa, portanto, a ser importante estudar os personagens e os contextos do diálogo, pois ambos refletem também a intencionalidade do autor em seu texto.

Maria Teresa Nascimento destaca que os diálogos portugueses, de certa forma contrariando as propostas platônicas e ciceroniana, fazem uma individuação dos personagens. Segundo Nascimento:

[...] surgem designações que, ou dão contada pertença da personagem a um grupo religioso (O Turco, o Cristão, no *Desengano de Perdidos*, depois referidos como Discípulo e Mestre, numa clara ligação à vertente doutrinária do diálogo); a uma profissão (Doutor Teólogo, Jurista, Matemático, no “Diálogo da Justiça” de Heitor Pinto); a uma relação familiar (Pai e Filho, no “Diálogo da Lembrança da Morte”, do referido hieronimita, Pai e Filhos, em João de Barros, no *Diálogo da Viciosa Vergonha*, *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, *Diálogo de Preceitos Morais com prática deles, em modo de jogo*); a uma nacionalidade (os três peregrinos, do “Diálogo da Vida Solitária”, de Heitor Pinto, um Português, um Italiano, um Flamengo); ou ainda a uma classe social (o Escudeiro e o Fidalgo, de Francisco de Moraes), etc.²⁴⁸

Os personagens apresentam uma tipificação diferente entre as obras quinhentistas. Isso parece, no entanto, ser uma mudança natural no interior do próprio gênero. Em alguns casos, a diferença fica mais flagrante, como no caso de Fr. Amador Arrais, em suas obras *Diálogos*, *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*, nas quais destaca um personagem (Antíoco) no decorrer de todo o texto.

²⁴⁷ NASCIMENTO, Maria Teresa. Op. cit., p. 7. Essa questão também está presente na obra *O Cortesão*, de Baldassare Castiglione. Este, ao passar de um livro ao outro, termina o diálogo com a marca do “fim da noite”. Conferir CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. Trad. Nilson Moulin, São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 338. Para Erasmo, que tanto teve repercussão em Portugal, o vetor do diálogo é outro. *Uma Inquisição sobre a Fé* (1524) e *Sobre a Ingestão dos Peixes* (1526) são obras em que Erasmo externa uma conclusão marcada pela peculiaridade da ingestão de alimento, ou seja, almoçar ou cear em conjunto marca o fim das falas dos interlocutores.

²⁴⁸ NASCIMENTO, Maria Teresa. Op. cit., p. 8.

Esse personagem Antíoco se encontrava doente, por esse motivo recebia as visitas do médico, do teólogo, do pregador, do religioso e do cavaleiro²⁴⁹.

As estruturas entre os textos dos autores do Quinhentos português têm uma certa variação, mas, em grande medida, mantêm o enunciativo, estando próximas aos de Platão e de Cícero. Algumas questões, no entanto, variam, como é o caso de João de Barros, nas obras que são alvo de nossa pesquisa, nas quais aparecem personagens alegorizantes, os quais, para Maria Teresa Nascimento, estão em oposição aos platônicos e aos ciceronianos, porém mais próximos de Luciano. João de Barros está entre os autores que mantêm um discurso direto, como Fr. Amador Arrais, Garcia Orta, entre outros, em oposição ao modelo que mantêm um discurso pautado por um narrador, como o presente nas obras de Heitor Pinto.

Nascimento nos esclarece que, nos diálogos portugueses, os autores não recorrem ao método socrático de pesquisa dialética que vimos acima, com exceção de alguns aspectos, em poucos autores. É claramente perceptível o fato de os textos dos autores, de uma forma geral, se apresentarem sem elementos ético/espirituais como:

[...] apologética, ditada pelo avanço dos Turcos (caso do *Desengano de Perdidos*) pelo combate contra o judaísmo (*Diálogo Evangélico* ou “Da Gente Judaica”, este último, da autoria de Fr. Amador Arrais) ou ainda pelas novas necessidades de cristianização, como o caso da conversão dos Índios, no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. De índole, catequística, no sentido literal do termo, e, completamente arredado da vertente humanista, é o diálogo de João de Melo, verdadeiro manual, de princípios cristãos, radicado em torno das perguntas discípulo/mestre²⁵⁰.

A forte relação religiosa é característica da própria época, levando em conta que Portugal é caracterizado como um forte reino católico, no qual os elementos de cunho cristianizador se fazem mais presentes. As contribuições de Platão e de Cícero são inevitáveis e inegáveis, mas adaptáveis, na grande maioria dos casos,

²⁴⁹ NASCIMENTO, Maria Teresa. Op. cit., p. 8.

²⁵⁰ Idem, p. 10.

à realidade portuguesa, em especial às obras de Cícero, as quais tiveram grande recepção entre os eruditos portugueses.

O contexto de produção dessas obras é revelado nos lances de sua linguagem submergido pela estratégia da redação, assim como outros ataques muito superficiais. Com isso, o registro garantiu que a memória fosse preservada²⁵¹. A escrita era uma forma de combate pela memória, pois a Idade Moderna tinha grande interesse pela memória, considerando o esquecimento como uma das maiores fragilidades humanas²⁵². A literatura apologética antijudaica do Quinhentos apresenta, portanto, uma marginalização do cristão-novo, marginalização que, para Maria Ferro Tavares, é resultante da construção dos cristãos velhos de uma exclusão do que lhes parecia o grande perigo: o cristão-novo, o qual representa a resistência aos ideais cristãos no quesito religioso e, no civil, seria o concorrente direto pelo poder nas mais variadas instâncias²⁵³. A literatura de caráter antijudaico pregava, no século XVI, uma tentativa de evangelização frente a uma sobrevivência e a uma autoafirmação étnico-religiosa judaica. Essa relação entre os cristãos-novos e os cristãos velhos será tratada nos próximos capítulos, procurando entender como o autor conduziu, em cada obra, o conflito antagônico de cariz étnico-religioso que se fez presente, de forma significativa, em todo o século XVI.

²⁵¹ CARDIM, op. cit., p. 42.

²⁵² BOUZA, op. cit., p. 108-109.

²⁵³ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 98.

Capítulo II

República das Almas: Ropicapnefma e as influências de Erasmo

2.1 – *Ropicapnefma* como literatura antijudaica

Depois da expulsão e da conseqüente conversão forçada dos judeus de Portugal, o primeiro texto no qual aflora a questão da polêmica antijudaica de forma mais intensa é a obra *Ropicapnefma*, escrita em 1531, portanto, antes da instauração da Inquisição em Portugal, no ano de 1536. Essa foi a primeira das obras de João de Barros a se ocupar da questão do antijudaísmo, embora não fosse seu propósito principal.

O título *Ropicapnefma* é um composto grego que teria como significado “Mercadoria Espiritual”. O termo, no entanto, revelou em Barros um fraco helenista. Segundo Américo da Costa Ramalho, a palavra não tem “pés nem cabeça” e foi inventado na tentativa de demonstrar originalidade. Nessa sua invencionice, Barros inspirou-se, muito provavelmente, nos títulos de Erasmo, como, por exemplo, *Hyperaspistes*²⁵⁴.

²⁵⁴ Se Barros pouco conhecia do grego, muitos demonstram segui-lo no erro, como enfatiza Ramalho, quando atualmente continuam escrevendo o nome da obra em duas palavras. RAMALHO, João de Barros, humanista. Op. cit., p. 70; Conferir também RAMALHO, Américo da Costa. *Ropicapnefma: um bibliônimo mal enxertado. Humanitas*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1976, p. 201-208.

Apesar do título, *Ropicapnefma* foi, dentre as obras de João de Barros, uma das que teve maior repercussão. Sua primeira edição foi impressa em Coimbra, na oficina de Germão Galhardo, em 8 de maio 1532, com caracteres góticos. Naqueles dias, as tipografias²⁵⁵ imprimiam muitas obras voltadas à Teologia, à Pedagogia e à Literatura, além de títulos sobre viagens e expedições ultramarinas.

Da primeira impressão da *Ropicapnefma* são conhecidos apenas quatro exemplares. A segunda edição da obra foi feita no Porto, em 1869, sob os cuidados do Visconde de Azevedo, o qual declarou que imprimiu apenas cento e quatro exemplares, para poder preservar o livro e afastá-lo de uma vulgarização. O Visconde acabou, no entanto, por cometer uma série de falhas ao modernizar a gramática. Segundo Israël-Salvator Révah, as alterações foram impróprias e distorceram as ideias originais.

A terceira edição, da qual esta tese se utilizará, foi impressa sob os cuidados de Israël-Salvator Révah, o qual, por sua vez, apresenta algumas modernizações quanto à ortografia. Révah procurou, em sua modernização, respeitar a pronúncia do século XVI: como no caso de *fructo* transcrito por *fruito*, mas quando a pronúncia estava de acordo com a ortografia moderna, conservou-a. Algumas particularidades da ortografia do século XVI foram eliminadas da terceira edição, por não interferirem diretamente no resultado do texto, como no caso de *ÁA = Á*, simplificado nas formas *Sabáa*, *teráa*, *dáa* entre outras, assim como questões de abreviatura, utilizadas pelos tipógrafos, as quais foram desenvolvidas como, por exemplo, *xpãos* transcrito por *cristãos*. Questões desse tipo foram eliminadas da terceira edição, além de uma série de outras modificações apresentadas na introdução da obra.

Após estas considerações formais, cabe perguntar: – Qual foi a intenção de João de Barros ao escrever essa obra? *Ropicapnefma* foi o primeiro livro de apologética antijudaica escrito após o édito de expulsão dos judeus, em 1496, e o

²⁵⁵ Os tipógrafos estrangeiros entraram em Portugal no reinado de D. Manuel I com grande força, como os alemães Valentim Fernandes, Jacob Cromberger e Hermão de Campos, o francês Germano Galhardo, que instalou um prelo no Mosteiro de Santa Cruz, nos anos de 1530-1531, e o italiano João Pedro de Cremona, que ajudaram a criar uma escola tipográfica nacional, em que os primeiros representantes foram Rodrigo Álvares, Lopo Fernandes e Luís Martins. Conferir SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Op. cit., p. 376.

único impresso antes da implantação da Inquisição em Portugal. A obra foi concluída em 25 de maio de 1531, como é indicado na dedicatória a Duarte Resende, no entanto acabou de ser impressa um ano depois, data em que o rei proibiu os cristãos-novos de sair de Portugal, de vender seus bens e de exportar capitais, ocasionando vários motins para usurpar os bens dos conversos.

A dedicatória revela, a princípio, uma intenção política, pois Barros não exercia qualquer atividade no governo português, estando na sua quinta, provavelmente, desde janeiro de 1531²⁵⁶. As razões do afastamento de Barros da corte não são muito claras. Antonio Baião acredita que a saída tenha se dado em virtude do terremoto ocorrido em Lisboa, em janeiro de 1531. Já Severim de Faria atribui sua saída à peste que proliferava na capital do reino. Theda van Royen declara que esse afastamento teria possibilitado que escrevesse abertamente o que pensava, sem as pressões da corte, afastando-se de uma ideologia oficial²⁵⁷. Por que teria então, novamente, retornado a defender o poder central? Certamente os que entendem o contexto da obra de João de Barros dessa forma não conseguem perceber os elementos que constituem seu projeto maior, ou seja, uma unidade religiosa e nacional. O certo é que Barros se afastou o suficiente para escrever sua obra de maior polêmica contextual. Révah acredita que Barros ignorava completamente a iniciativa de implantação da Inquisição em Portugal, sendo contrária a hipótese defendida por António Borges Coelho, que entende que João de Barros sabia das iniciativas de implantação da Inquisição. É, entretanto, possível afirmar que a *Ropicapnefma* não teve a intenção de servir como argumento para a implantação do tribunal religioso. Segundo Révah, “a violência anti-semita de *Ropica Pneuma* não autoriza a enfileirá-la entre os fatores da criação do tribunal”²⁵⁸.

Révah resume bem a obra de João de Barros, ao dizer que “*Ropica Pneuma* é um livro complexo em que não se pode descobrir uma unidade de

²⁵⁶ Isso é possível evidenciar pela dedicatória feita a Duarte Resende. Conferir RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 61.

²⁵⁷ VAN ROYEN. Op. cit., p. 26.

²⁵⁸ Conferir RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 61; COELHO, “João de Barros e a questão judaico-cristã-nova”. Op. cit., p. 82.

intenção²⁵⁹, por entender que a obra parece ter dois propósitos: um apologético e outro satírico, pois contém uma crítica erasmiana dos estados sociais e tece uma pesada crítica às heresias religiosas e aos vícios morais. Como destaca:

Quando a Vontade, o Entendimento e o Tempo, depois de terem negado, contra a Razão, a imortalidade da alma e o juízo final e depois de se terem feito os cínicos panegíricos dos pecados mortais, sustentam a verdade da lei de Moisés, mais de um leitor anti-semita pôde encontrar em *Ropica Pneuma* a confirmação da sua crença, isto é, que todas as desgraças de Portugal vinham dos cristãos-novos. Na realidade, sob o artifício tipicamente erasmiano do *Colóquio*, João de Barros dissimula uma crítica muitas vezes virulenta de todas as classes da sociedade²⁶⁰.

Embora já fosse “mal vista” desde os anos de sua impressão, a obra passou a ser proibida em 1581, ao ser incluída no índice dos livros proibidos pela Igreja.

A dedicatória de João de Barros a Duarte de Resende esclarece que este havia solicitado que mandasse uma obra para ocupar Galhardo, e Barros, como já estava incomodado por estar isolado, onde pestes, tremores de terra e longos períodos de inverno eram mais comuns, aceitou o pedido de Duarte de Resende, para não ser tachado entre aqueles que só dizem e não fazem. Adverte, porém, que é um investimento de muitos anos e que, no entanto, se não gostasse da obra, que a reprovasse: “pedistes condenação pera vós e pera mim²⁶¹”. Procura justificar o porquê de lhe mandar tal obra, dizendo:

“Em tôdalas cousas que se pedem se há-de consirar quem pede, quem dá, a cousa pedida, e se é tempo dela e convém a ambas a partes. Esta regra quis seguir no que me pediste: consirei virdes poucos dias há de Maluco, onde estevestes por feitor del-Rei, nosso senhor, e eu sair de seu tesoureiro (negócio que também trata de mercadoria como o vosso), e que nenhuma linguagem podia

²⁵⁹ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 62.

²⁶⁰ Idem, p. 62. Essa afirmação também é confirmada por Ana Isabel Buescu quando destaca que: “[...] a *Ropicapnefma*, que integra uma sátira por vezes contundente a todas as classes da sociedade e uma crítica dos vícios morais, embora com um travejamento medievalizante, é geralmente considerada como a manifestação mais explícita do erasmismo em Portugal”. BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 12.

²⁶¹ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 5.

convir mais a vós e a mim que a que tratasse de mercadoria, feita em colóquios, por ser tempo deles. Não lhe pareça que o digo por os de Erasmo, que estes já são velhos, mas porá alguns novos portugueses que vós e eu temos ouvido, antre homens que neste trato da mercadoria falam tão solto como se estivessem em Alemanha nas xiras de Lutero. Assi que esta foi a causa de vos enviar tal fruita, porque leva dentro em si a tenção com que Paulo desejava ser anátema de Cristo, que era por trazer à verdade os seus parentes e naturais. Eu não direi anátema, mas, como diz o provérbio: ‘fiz de mim mangas ao demo’ com quantas cousas por sua parte movi”. Direis: ‘Esse ofício de converter a Cristo os que andam fora d’Ele é de Paulo e daqueles a que a sorte de seu mistério coube e têm obrigação de dar à usura os talentos do Senhor’²⁶².

Barros tira de si a obrigação de um trabalho de conversão, alertando ferozmente que esse papel caberia à Igreja e aos seus representantes mais diretos. Os “novos portugueses”, entendidos como os cristãos-novos, foram alvo da crítica de Barros, no entanto o que parece ainda mais intrigante é o fato de João de Barros ser um leigo, portanto fora do círculo letrado de religiosos. Isso demonstra, porém, que aquele era um momento de mudança, marcado pelo fim do monopólio dos clérigos sobre a cultura escrita e sobre os temas religiosos, portanto isso marcava uma situação totalmente nova. Prevendo uma objeção que lhe seria feita após a impressão da obra, por entender que apologética não era tema de competência dos leigos, tece as suas justificativas, empurrando o problema para os que se achavam competentes nesse campo. A posição de leigo ocupada por Barros permite-lhe apresentar um olhar mais cético sobre o contexto português. A sua produção intelectual, em decorrência disso, resulta em um choque com valores preestabelecidos em tal matéria. Talvez aí esteja uma justificativa para a negação de João de Barros referente à influência de Erasmo, por se encontrarem em sua obra aspectos similares à proposta desenvolvida por Erasmo, no *Elogio da Loucura*. A necessidade de um espaço entre os eruditos “profissionais” levava Barros a forçar um debate que lhe poderia ser caro sob vários aspectos, mas lhe garantiria um lugar ao sol, como justifica:

²⁶² BARROS, *Ropica pnfma*. Op. cit., p. 5.

[...] assi, dado que eu seja árvore do Senhor, chamado na vocação do matrimónio, não pera dar o fruto dos Levitas e Fariseus (pois i há muitos que ao presente dão o necessário); contudo, por não haver a maldição da figueira (já que em outra cousa não posso), ofereço-vos este pomo que naceo destes dous ramos gregos: a um chamam *Ropica* e a outro *Pnefmaticos*. Os quais, enxertados um em outro, lançam de si *Ropicapnefma*, a que em nossa linguagem podeis chamar *Mercadoria espiritual*²⁶³.

João de Barros, ao escrever a *Ropicapnefma*, arriscou profundamente sua posição política no Reino português, por afrontar, assim como Erasmo de Rotterdam, as posições adotadas pela Igreja. Dessa forma, Barros toma para si um dever que foi abandonado pelos eclesiásticos, pois, como leigo, ironiza ao destacar o fruto dos Levitas e Fariseus, referindo-se ao clero secular e regular²⁶⁴. Por isso temeu ser perseguido, mas sua aventura foi reconhecida por um renomado erudito espanhol – também discípulo de Erasmo –, Luís Vicente Vives, o qual dedicou a João de Barros uma de suas obras, intitulada *Exercitationes animi in Deum*, impressa na Antuérpia, no ano de 1535.

Com isso posto, quanto mais complexa a obra e mais contraditório o contexto linguístico em que ela se situa, mais ricos são os atos de fala que ela emitirá. Uma verdadeira história da fala e do discurso.²⁶⁵ É preciso entender o que o autor “estava fazendo” quando escrevia, ou seja, isso deve ser entendido da seguinte forma: “o que o autor pretendia”, o que “estava tramando”. Segundo Pocock, é dessa forma que devemos interrogar as estratégias de suas ações, levando em conta que nem sempre sabia o que estava fazendo, o que quer dizer que nem sempre a intenção corresponde ao efeito²⁶⁶.

Qual seria o público-alvo da *Ropicapnefma*? Barros, na introdução da obra, destaca que o alvo era um público destinatário amplo, pois começa esclarecendo que “pera os doutos pouca necessidade havia de alguma introdução, por a obra em si ser leiga e clara de entender. Però, como é linguagem, e todos os que lêm

²⁶³ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 6.

²⁶⁴ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 64.

²⁶⁵ POCOCK, John G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 28.

²⁶⁶ Idem, p. 28-30.

querem ler”²⁶⁷ e destaca que deve ser entendido que a obra é escrita, em grande parte, em uma metáfora, na qual o Intendimento, a Vontade e o Tempo que argumentam contra a Razão “são as que qualquer infiel e pecador pode arguir, e, com esta condição, sem lhe dar outro crédito, as receba”.²⁶⁸ Esse é o ciclo da vida humana dentro de uma concepção de doutrina católica, que Barros expõem em parábola. Apresenta as duas faces de valores, a viciosa e a virtuosa. Segundo António Alberto Banha de Andrade, Barros utiliza a forma da ficção, criando uma parábola dentro de uma alegoria. A Razão nesse caso seria o protótipo do íntegro, o Tempo seria cauteloso, já o Intendimento e a Vontade seriam os “mancebos”, fortemente confiantes em sua luta²⁶⁹.

A obra entra em um debate perigoso, que é o do poder e da propriedade, buscando caracterizar a sua origem. Como aponta Coelho, Barros quis mostrar que a natureza fez todos iguais: “No princípio os frutos da terra eram de uso comum. O Poder e a propriedade nasceram depois pelo engano e o uso da força”²⁷⁰. Com isso, o autor entra na discussão relacionada às questões ideológicas e sociais do contexto dos portugueses, ou seja, o problema da conversão forçada dos judeus em cristãos-novos²⁷¹. Barros exaltava, portanto, a natureza, acreditando no rumo natural da sociedade, sem a interferência do uso da força, referindo-se à conversão forçada, como ele diz, na *Ropicapnefma*, “Não cures de emendar a Natureza, deixa-a seguir sua desordenada ordem”, talvez por acreditar que as leis da natureza é que poderiam garantir uma sociedade mais ordenada e menos injusta.

A literatura apologética antijudaica apresentava-se como um conflito entre cristãos-novos e cristãos velhos, portanto, mais do que atacar aos cristãos-novos, ela seria uma obra de fundo evangélico, uma forma de polemizar. Já há muito tempo essa literatura apresentava uma polêmica de autodefesa dos interesses do

²⁶⁷ Na *Ropicapnefma*, Barros de um lado destacava a importância das línguas e do outro os saberes como Lógica, Aritmética, Quiromancia, Geomancia, Mágica, Filosofia e Teologia. Conferir BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 41-43. Questão alertada por: COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 103.

²⁶⁸ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 7.

²⁶⁹ ANDRADE, op. cit., p. 83.

²⁷⁰ COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 36.

²⁷¹ Idem, p. 37.

Cristianismo, por medo do perigo que as práticas judaizantes pudessem representar. Os escritores cristãos, em especial os clérigos, se sentiam ameaçados, elementos que podem ser vislumbrados na *Ropicapnefma*, pois a obra apresentava uma refinada crítica às falsidades dos discursos religiosos, assim como a crítica ao cristão-novo. A obra é direcionada a um público leitor amplo, não deixando em nenhum momento de atacar a Igreja Católica, pelas falhas contidas em sua proposta evangelizadora tomada pela ambição de aquisição de bens, mostrando, assim, suas falhas. Para tanto, recorreu aos autores da Antiguidade para provar seus argumentos.

O público leitor realmente era amplo, pois, segundo Lígia Nassif Conti²⁷² seguindo as pegadas de Paul Zumthor²⁷³, apresenta como a oralidade, ou “índice de oralidade”, pode ser percebida em algumas obras de João de Barros. O objetivo de Lígia era entender os elementos das práticas orais no texto escrito, procurando, com isso, mostrar que João de Barros pretendia atingir, com sua obra moralista, as diversas camadas sociais portuguesas, ou seja, clérigos, nobres e homens comuns²⁷⁴, além de uma proposta para educar os longínquos povos do Além-Mar. Com isso, procurou entender o público visado em suas obras e não o público receptor das obras. A autora, por meio de seu estudo, mostrou os aspectos preservados, como herança: por um lado a tradição moralista medieval, marcada pela ortodoxia cristã e, por outro lado, as particularidades que o afastam de tal tradição por influências das correntes humanistas de inspiração erasmiana. Esses são os elementos, em grande escala, que norteiam o seu projeto moralizador e doutrinário, pela abrangência e presença em todas as obras de Barros.

²⁷² Os elementos indicativos da permanência da oralidade nas obras pedagógicas escritas por João de Barros foram alertados por Israël-Salvator Révah no artigo *João de Barros*, publicado em 1958. A prática de oralização de textos destinados à leitura em voz alta foi uma forma de aproximar um público mais amplo e iletrado, prática comum em boa parte da Europa naquele momento, inclusive em Portugal. Lígia procurou enfatizar que o “diálogo”, como gênero e forma de escrita da grande maioria das obras de João de Barros, está associado com a fluência da oralidade, pois trata-se de linguagem simples e fluente. CONTI, op. cit., p. 26;38.

²⁷³ Cf. ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura medieval”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 35-6.

²⁷⁴ Ao contrário de João de Barros, seu predecessor, D. Duarte, tinha como intenção dirigir suas obras a um público formado por nobres, como é exemplar a obra o *Leal Conselheiro*.

Ropicapnefma é sustentada por três principais pilares de discussão, nesse caso, os três graus de heresias, destacadas como: a dúvida na imortalidade da alma, a dúvida se haveria pena e glória no outro mundo e se a lei mais justa era a muçulmana, a judaica ou a cristã. Passemos a fazer um rápido resumo das posições adotadas por João de Barros nas duas primeiras, pois nosso interesse maior reside na discussão referente à lei mais justa, discussão na qual esse autor português trata do antijudaísmo.

O primeiro pilar é a imortalidade da alma²⁷⁵. Esse foi tema de muitas controvérsias ao longo dos séculos, sendo que no século XVI ainda se mantinha com grande força o discurso que defendia que a alma morria com o corpo, difundido na Antiguidade pelos judeus saduceus. Em resposta João de Barros faz uma defesa da imortalidade da alma, seguindo a influência do humanismo cristão de cunho moralista de Erasmo. Para João de Barros, “A alma é lhe entregue como ua távoa rasa em que nada é pintado”²⁷⁶, com o objetivo de traçar nela o caminho da salvação, frente aos caminhos obscuros da condenação. Seguindo o conselho do “famoso médico Paulo”, a Razão destaca que a Escritura esclareceria os falsos enganos cometidos pelos que foram corrompidos, provando que, na república da alma, o espírito é imortal²⁷⁷. O Intendimento entra na provocação e se utiliza do recurso das autoridades da Antiguidade, dizendo:

Quero-te responder primeiro com as opiniões dalguns filósofos e, dês i, direi meu parecer. Pitágoras diz que [a] alma é um número que se entende a si mesmo, Platão ua substância dada a intendimento, Aristóteles a primeira forma potencial do corpo, Dicearco a harmonia dos quatro elementos, Tales ua natureza sem repouso que se move a si mesma, Anaxágoras ua cousa

²⁷⁵ No diálogo entre as alegorias, Barros propõe um combate às heresias que negam alguns preceitos defendidos pela Igreja Católica, heresias que podemos apontar como: A superioridade da religião cristã frente às demais, a existência de prêmios e castigos em outra vida e a imortalidade da alma. Entre as alegorias, a Razão ocupa a função de defesa dos preceitos, entretanto os seus interlocutores parecem se posicionar com fortes argumentos. Segundo Saraiva, “[...] tanto que se fica a pensar em que medida o próprio João de Barros seria sensível à argumentação dos heterodoxos, particularmente ao averroísmo paduano (o que negava a imortalidade da alma)”. Além disso, é possível perceber que a polêmica não é encerrada com o final do livro e a Razão não é declarada a vitoriosa, por não fundamentar adequadamente a tese que faria a contenda. Com relação a essa questão, concordam os autores COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 98; e SARAIVA, António José. & Oscar Lopes. Op. cit., p. 276.

²⁷⁶ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 35.

²⁷⁷ Idem, p. 39.

semelhante ao ar, Epicúrio ua temperança elemental, Asclépiades um apertamento dos sentidos, Demócrito ua causa encendida e outros outras muitas opiniões, com que afirmo não haver mais que nacer e morrer²⁷⁸.

E o Tempo reforça:

[...] de Justiniano, contentou-se com algumas proposições para mostrar suficiência e, per regras de Aristóteles, argumentar em as relações de Scoto e reprovar Santo Tomás no quarto. Já não costumamos teologia moral: esta disputativa, provada per Aristóteles e Averroiz, principalmente acerca da resurreição da carne, converteo muitos Gentios e Mouros, quando se foram disputar a Paris. E também, com os sermões que os Ocanistas fizeram em Marrocos, trouxeram mais à fé de Cristo do que pescou Pedro em a primeira redada de Pentecoste. Havêmo-nos de conformar em costumes com os passados e na fala com os presentes²⁷⁹.

Com isso, o Tempo declara que a defesa da alma como imortal foi o principal argumento da Igreja há muitos séculos, pois com tal argumento teria convertido muitas pessoas. Em resposta, a Razão também recorre às autoridades da Antiguidade para contra-atacar:

Vês aqui o que o Demônio descubrio da imortalidade d[a] alma: vejamos o que disseram os seus secaces. Conta Laércio que Tales Milésio foi o primeiro que disse as almas serem imortais. E Focílides o aprova nestas palavras: “A alma é imortal e vive perpétuamente sem envelhecer”. Isto sentia Ovídio, quando disse: “Deu o Fabricador de tôdalas cousas ao homem rostro alto e mandou-lhe contemplar o céu; não fez, como os outros animais, com ele derribado, curvo e posto na terra”. E mais adiante diz: “As almas carecem de morte”. E no livro chamado dos *Tristes* o torna confirmar, dizendo: “Algua cousa temos mortal, ecepto os bens d[a] alma e do igenho”. E Manílio, perguntando, o afirma: “Algua dúvida há i que dentro em nosso peito habita Deos, e que as almas vêm dos céos e lá tornam?”. Sêneca, não em ua, mas em muitas partes afirma e diz: “Além da morte há i vida”. Túlio faz esta comparação: “Bem como Deos eterno dalgua parte move o mundo mortal, assi o ânimo sempiterno move o fraco corpo”²⁸⁰.

²⁷⁸ BARROS, *Ropica pnfma*. Op. cit., p. 40.

²⁷⁹ Idem, p. 49.

²⁸⁰ Idem, p. 61-62.

Com isso, a Razão declara a imortalidade da alma apoiada nas autoridades da Antiguidade e afirma que somente Deus pode julgar, estando errados os que acreditam nos enganos proferidos contra a criação imortal. Declara a Razão que “[...] tôdalas cousas materiais per este modo de corrupção acabar, fica a causa de sua criação imortal, que é [a] alma, onde o fim de todos está incorporado, como a vitória de um grande exército em seu capitão”²⁸¹. A Vontade acaba, no entanto, por declarar que “tôdolos humanos têm alma”, assim também o Tempo confirma a posição favorável do Intendimeno de que a alma é imortal. Nessa obra, Barros discute a filosofia materialista de Averrois²⁸², discussão que os críticos acreditam ter contribuído para a obra ser incluída no *Index*.

O segundo pilar da argumentação de Barros é sobre a dúvida referente à pena e à glória no outro mundo. Sobre a aplicação das penas, os próprios judeus saduceus já haviam alertado para o fato de que, no Antigo Testamento, o castigo das penas por Deus eram realizadas neste mundo e não em outro. Com tudo isso, Barros concluiria que o fim dos homens e dos brutos é o mesmo²⁸³.

Com essa última sentença, António Borges Coelho questiona dizendo que, “[...] aos trinta e cinco anos, algumas idéias heterodoxas fervilhavam na sua cabeça [João de Barros], entre elas a negação de qualquer Lei, negação implícita

²⁸¹ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 60.

²⁸² O termo averroísmo, segundo Kristeller, é ambíguo e controverso, aplicado como uma corrente do aristotelismo medieval, muitas vezes sendo atribuído ao uso do comentário de Averróis – grande estudioso árabe sobre Aristóteles – portanto, todo aristotélico medieval teria sido um averroísta. Várias são as correntes internas dos comentadores de Aristóteles os quais faziam a distinção entre razão e fé. No século XVI, a doutrina de Averróis continuou a ser discutida, tendo como centro da discussão o problema da imortalidade da alma, a partir do qual se formou um intenso debate, de um lado Pietro Pomponazzi, um aristotélico do início do século XVI, o qual refutava a unidade do intelecto e procurava mostrar que a imortalidade da alma não poderia ser demonstrada por meio de princípios racionais, e, por outro lado, Jacopo Zabarella, como aristotélico do final do século XVI, considerado pelos interpretes modernos como um grande comentador de Aristóteles, afirmava a imortalidade da alma pela razão. A grande parte das discussões foi abafada a partir do Concílio de Latrão de 1513, no qual se condenou a unidade do intelecto de Averróis e proclamou-se a imortalidade da alma como dogma oficial da Igreja, fato que nos permite compreender a força que teve o platonismo renascentista sobre a teologia católica em oposição, neste caso, ao Aristotelismo. KRISTELLER, op. cit., p. 39-43.

²⁸³ COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 36-37. Essa é uma explicação do *Eclesiastes*, nos capítulos III e V. Conferir ANDRADE, op. cit., p. 98.

no princípio de que ‘não há mais que nascer e morrer’²⁸⁴. Coelho acha estranho, portanto, que ele adote essa afirmação em vez de a destruir logicamente e “[...] chega mesmo a exprimir pela boca do Entendimento a acusação de que a Razão ortodoxa nada sabe de lógica”²⁸⁵.

Com relação à pena e à glória no outro mundo, João de Barros se alonga na discussão, apresentada, pela personagem Razão, discussão na qual procura, por meio da representação de Adão, desenvolver sua argumentação. Adão está na origem da ideia de criação do homem, sendo dividido em espírito e carne. A parte referente à carne coloca Adão como o grande pecador, razão pela qual o gênero humano teria que carregar essa culpa original²⁸⁶. Barros entende que Adão, composto por duas naturezas, caiu na corrupção do corpo e em uma guerra espiritual. Esse espírito puro é, no entanto, a alma não corrompida, contrariamente ao que muitos na época acreditavam. Assim, para Barros, fica para cada pessoa o papel de merecer ou de desmerecer a justiça de Deus²⁸⁷. Aos filhos de Adão fica a responsabilidade de provar o seu merecimento tendo, em contrapartida, glória mediante a lei de Deus. Caso contrário, terá pena por suas culpas. Afirmando que:

Veio Cristo, Estormento per quem Deos mais familiarmente se quis comunicar a nós, e consumou ua e a outra, dando a “da graça”, figurada nestas duas. E retardar Deos eterno esta consumação de Lei, e fazer três distinções dela em diversos tempos, espiritualmente podes entender que correspondem a três distintas Pessoas da Trindade que per o pecado de Adão foram ofendidas. A Lei de Natura, que foi de justiça, ao Padre; a de Escritura, que foi de temor, ao Filho; a da Graça, que foi de amor, ao Espírito Santo²⁸⁸.

Para a remissão do pecado de Adão, Deus teria enviado o seu filho para se aproximar do seu povo e consumir a lei da natureza, da escritura e da graça. A pena pelo pecado de Adão não foi a condenação eterna, mas uma pena que

²⁸⁴ COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 38.

²⁸⁵ Idem, p. 34-35.

²⁸⁶ BARROS, *Ropica pnfema*. Op. cit., p. 84-86.

²⁸⁷ Idem, p. 87.

²⁸⁸ Idem, p. 87.

purga essa culpa. A pena declarada seria a permanência do corpo na terra. Nesse momento, a Razão recorre aos argumentos das experiências do passado para reforçar seu posicionamento, em especial a Ovídio, a Tibúlo, a Vírgilio, a Claudiano, a Catulo, a Sêneca, a Horácio, a Sílio e a Platão. E declara os argumentos de base para, no final, esclarecer sua posição sobre a pena e glória:

Sêneca, na *Tragédia quarta*, pôs nome a este lugar, dizendo: “Nunca mais torna a este mundo aquele que entrou nos infernos”. E, por saberes quem são estes que lá entram, na *primeira Tragédia* disse: “Certo lugar têm os condenados”. Este avorrecem os maos, segundo afirma Horácio, dizendo: “Com amor da virtude os bons avorrecem pecar e os maos com temor da pena”. E que diz Sílio Itálico?: “O vós, almas, fermosura das terras, povo honrado dos Campos Elísios, i afermosentar os castos assentos dos piadosos”. E Platão, que sentio desta glória e pena? Antre outras muitas cousas, disse: “A alma é conjunta ao corpo pera lograr as ciências e virtudes e, se a estas tiver amor, beninamente será recibia de seu Criador, e com o contrario, será degradada pera os infernos”. Queres outra suas mais clara?: “O imperfeito e vicioso irá ao inferno, e o perfeito e purgado, passando daqui, habitará com Deos”²⁸⁹.

Dessa forma, conclui Barros que o destino e a pena final ao imperfeito é o inferno e ao perfeito a glória junto a Deus. Com isso posto, os dois primeiros pilares de sua obra foram expostos, faltando a parte essencial, que é sobre a lei mais justa, na qual declara explicitamente suas posições antijudaicas construídas por metáforas, destacando problemas eminentes da organização da sociedade,²⁹⁰ ou seja, uma sátira da vida portuguesa do seu tempo e que analisaremos mais adiante.

Quais são as fontes da *Ropicapnefma*? Para Ana Isabel Buescu e para Antonio Borges Coelho, a *Ropicapnefma* pode ser considerada uma obra de características da literatura medieval. As influências, no levantamento feito por Borges Coelho, podem ser caracterizadas da seguinte forma: Com 88 citações do

²⁸⁹ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 89. O termo “purgar” tem o sentido de limpar ou desembaraçar. Cf. SILVA, Joaquim Carvalho da. *Dicionário da língua portuguesa medieval*. Londrina: Eduel, 2007. p. 228.

²⁹⁰ As censuras não são apenas aos indivíduos, mas à forma como os homens vivem. Nesse sentido, destaca Andrade, que Barros não dissociava o seu *homo perfectus* da sociedade em que vivia ou em qualquer outro escalão social. Conferir ANDRADE, op. cit., p. 85.

Novo Testamento, dentre os quais os Evangelhos de S. Marcos e de S. João estão entre os mais citados, e 75 citações do Velho Testamento, nas quais aparecendo mais os salmos e o Gênesis. Os autores latinos que aparecem e são utilizados com mais recursos são Sêneca, Horácio, Cícero e Ovídio, num total de 17 autores citados, com 40 citações no total. Dentre os autores gregos, o que aparece com mais frequência é Aristóteles e, depois, em menor escala, Platão, Laércio, Tucídides e Xenofonte. Entre os padres da Igreja mais citados aparecem S. Crisóstomo, Santo Agostinho e S. Bernardo. Essas são algumas estatísticas que melhor são detalhadas por Antonio Borges Coelho, o qual considera que nenhum autor moderno sustenta, na margem, a ortodoxia²⁹¹. Para Coelho, a Razão se utiliza como base na argumentação do “aparelho medieval das autoridades”, portanto, enquanto o Intendimento se utiliza de 13 citações, a Vontade de 23 e o Tempo 28 de citações das autoridades, a Razão recorre a 184 citações. Com isso, a Razão “[...] utiliza três quartas partes das citações, enquanto os outros três interlocutores somados não ultrapassam a quarta parte restante”²⁹². Para Pina Martins, Barros sofreu influências de Ficino, de Pico de la Mirandola e de outros italianos. Já Révah elenca a importância das fontes invisíveis, como a Teologia Natural, de Raymond Sebond²⁹³. Também aparece camuflada a influência dos autores modernos, seguindo uma tradição em que se fazia presente Gil Vicente. A década de 1530 foi um período em que Barros gozava de um grande amadurecimento intelectual, em meio a um movimento de grandes mudanças na Europa. Erasmo e Morus influenciaram Barros e foram suas fontes, em especial a obra *Elogio da Loucura*, assim como um grande número de letrados, por todos os cantos europeus.

João de Barros tinha conhecimentos do hebraico? Conhecia as crenças judaicas? Acredita-se que Barros não tinha amplos conhecimentos do hebraico, da mesma forma seu domínio com relação à cultura judaica era deficiente, nem ao menos o suficiente para operar uma análise do contexto bíblico.

²⁹¹ COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 75; Sobre as características medievais da obra de João de Barros, consultar BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 12.

²⁹² COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 98.

²⁹³ Idem, p. 77.

Passemos a uma análise da estrutura da obra e de sua divisão. *Ropicapnefma* é composta por um diálogo entre quatro personagens. O diálogo tem início com a chegada dos três personagens mundanos Tempo, Intendimento e Vontade, os quais são abordados pela Razão, representante da ortodoxia católica²⁹⁴. Os três personagens mundanos apresentam à Razão as “espirituais mercadorias”, as quais representavam os vícios, em contrapartida, da obrigatoriedade na apresentação dos talentos na hora da morte – esses que Deus dá a cada um para os multiplicar – pois na hora de dar conta dever-se-ia mostrar a multiplicação dos mesmos, ao invés de apresentar os vícios²⁹⁵. Um desses “talentos” apresentados seria a soberba, um dos sete pecados capitais, mostrando que a soberba se faz presente nas casas de reis e de príncipes, não sendo encontrada em baixos espíritos, pois sempre foi amada pelos poderosos. Assim, associa a soberba aos príncipes, aproximando-a das questões da política de governo dos Estados. Segundo a Razão, “E o que mais confirma seu engano, é serem pela soberba governadas casi tôdalas províncias do mundo e, sem ela, poucas têm estado”²⁹⁶. A cegueira é, portanto, o fim dos que andam ao lado da soberba.

Passemos a uma síntese das duas primeiras polêmicas da obra, para que se possa entender melhor as suas posições com relação à religião mosaica. Vontade, Intendimento e Tempo se juntaram para se fazer “mercadores de espirituais mercadorias”, mas todos são obrigados, na hora da morte, a passar pela ponte que liga este mundo ao outro, na qual se encontra a Razão e são julgadas “tôdalas mercadorias e empregos que cada um nela fez”. É preciso seguir os conselhos da Razão de que, ao cometer um pecado, deve-se contrabalançar com a penitência, pois assim a glória seria uma garantia na hora da morte, diferente de como fizeram o Tempo e seus companheiros, os quais cometeram as maiores heresias “[...] por amor dos vícios em que sempre viveram, negam a

²⁹⁴ Para António Borges Coelho, a Razão é o próprio João de Barros, e as heresias seriam as situações com as quais ele se depara todos os dias.

²⁹⁵ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 7. Com base na parábola bíblica dos Evangelhos de Mt, 25, 14-30 e Lc 19, 11-27.

²⁹⁶ Idem, p. 24.

Razão e convertem-se ao Mundo”. A repreensão era, portanto, necessária como forma de levar os culpados à vergonha ou à penitência²⁹⁷.

A Vontade, o Intendimento e o Tempo procuram enganar a Razão. A obra inicia com o Tempo refletindo sobre a possibilidade de convencer a Razão a deixar passar a mercadoria sem nela perceber nenhum erro ou defeito nessa sexta idade. Assim, a Vontade argumenta procurando convencer a Razão, como o Intendimento, o qual argumenta ter algum parentesco com a Razão, mas pouco conhecendo essa em virtude de sua aspereza.

O Tempo esclarece que a Razão vive em uma fortaleza, na entrada da ponte do rio onde todos passam e “Seu ofício é examinar as mercadorias que passam deste reino ao outro, segundo as leis e preceitos que lhe foram dados per o Senhor do castelo que a ali pôs”²⁹⁸. A Vontade responde ao Tempo, dizendo: “[...] sigamos a sentença do Poeta que tantas vezes te ouvi: ‘A Fortuna ajuda aos ousados e despreza os temerosos’”²⁹⁹. O Tempo, a Vontade e o Intendimento passaram, portanto, a se dedicar ao ofício das mercadorias, pois entendiam que os frutos de todo o trabalho se convertiam em comprar e vender. A Razão responde que a lei deste Porto somente trata de mercadorias legais e “[...] as mercadorias em si tão puras e fiéis que se conformem com o seu foral”³⁰⁰. Os personagens heréticos traziam consigo sete sortes de mercadoria: Soberba, Avareza, Luxúria, Inveja, Gula, Ira e Preguiça.

Para a Razão, a primeira peça descoberta pela Vontade, a soberba, deveria ser queimada. O Tempo mostra, no entanto, que a soberba foi o meio que muitas monarquias no mundo tiveram presente, principalmente nas crônicas de gregos e romanos “que outra cousa não contam”³⁰¹, governando, então, muitas províncias no mundo. Retruca a Razão, mostrando que o fim que esses estados levaram foi a “sepultura infernal”, declarando que, à moda erasmiana, a palavra do Evangelho deve ser imitada, pois divide as ações humanas em virtudes e vícios e, seguindo

²⁹⁷ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 08.

²⁹⁸ Idem, p. 12.

²⁹⁹ Idem, p. 13.

³⁰⁰ Idem, p. 16.

³⁰¹ Idem, p. 24.

esse catálogo, “[...] todos são exemplo: uns de virtude pera imitar, outros de vício pera fugir”³⁰².

Isso prova que, para Barros, tanto as virtudes como os vícios sempre serão exemplos para cada caso, mas ressalta a necessidade de lembrar, àqueles que deixarem mau exemplo, que as penas virão; as eternas e as temporais, estas últimas persistindo enquanto o mau exemplo durar. Isso nos permite pensar no papel da Igreja, papel que, segundo o personagem Razão: “Per meio do qual sacerdócio se reconciliavam em suas culpas e louvaram pera seu mérito, dando pena ao vício e glória à virtude”. E quando se refere à Igreja Católica e ataca a lei mosaica, destaca que surge uma nova luz, “Esta luz descobrio a ignorância de Pitágoras, a vaidade de Sócrates, a ceguidade de Platão, a fraqueza de Aristóteles, a torpeza de Epicúrio e doutras seitas e opiniões que se assentaram na “cadeia pestenencial”³⁰³. Usando-se dos autores clássicos da Antiguidade como degraus, no sentido de que o cristianismo puro seria a síntese das virtudes, Barros, dessa forma, dá força argumentativa em suas opiniões afirmativas.

Em síntese, por mais que os judaizantes não fossem aceitos e suas doutrinas reprovadas, as posições adotadas por João de Barros não estavam de acordo com uma conversão que utilizasse a força. Passaremos, portanto, a analisar alguns aspectos, enfocando uma das principais perspectivas para a qual a obra *Ropicapnefma* se dirige: o antijudaísmo pacifista direcionado aos cristãos-novos, assim como aos cristãos velhos.

Essa literatura antijudaica se divide em três aspectos, segundo Israël-Salvator Révah. O primeiro, com o qual João de Barros se identifica, está ligado à discussão e à análise de exegese do Antigo Testamento, no qual aparecem, em maior medida, os temas da divina Trindade, a vinda do Messias, a Encarnação, a Redenção, o Pecado original e os artigos de fé, sendo este modelo desenvolvido nos primeiros séculos da Patrística³⁰⁴. O fator mais significativo seria, no entanto,

³⁰² BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 25.

³⁰³ Idem, p. 37.

³⁰⁴ Isidoro de Sevilha se inclui nesse gênero, que procura a exegese bíblica para demonstrar a verdade da fé cristã e os erros cometidos pelos judeus. Conferir FELDMAN, Sergio Alberto. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo: as obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica*. (Tese de Doutorado) Curitiba: UFPR, 2004, p. 207.

a retomada dos autores da Antiguidade, entre eles S. João Cristóstomo, que é a base da leitura antijudaica de Barros, intermediada pela tradução de Erasmo de Rotterdam. Os estudos humanísticos valorizaram também a exegese bíblica, que orientará a discussão sobre literatura antijudaica.

O segundo modelo de literatura antijudaica foi o que se ateve a uma discussão filosófica, procurando provar a verdade da fé pela via filosófica. No terceiro modelo, a polêmica é desenvolvida no campo das fontes judaicas, com o objetivo de provar o Cristianismo pelos testemunhos judaicos, com o Talmud e Midras de um lado e, do outro lado, a Cabala, para mostrar que essas obras eram falsas em argumentos. Esses três modelos de literatura apologética antijudaica se caracterizam pelas suas especificidades, apresentando, de todo modo, um mesmo cerne, ou seja, argumentos teológicos que dão força aos princípios morais³⁰⁵.

Para Maria Ferro Tavares, “*A Ropica Pnema* aparece-nos num tom menos agressivo, talvez porque anterior ao estabelecimento da Inquisição”³⁰⁶. Essa autora entende que João de Barros fazia uma censura moderada aos cristãos-novos, mesmo com a aversão apresentada pela Razão em relação às posições adotadas pela Vontade e pelo Intendimento, que eram mercadores: o primeiro vendia a soberba e o segundo tinha outras profissões, como de médico, de advogado, de adivinho, de tratante e de cortesão.

Na *Ropicapnema*, a discussão é dividida em três eixos temáticos, como já afirmamos anteriormente: a dúvida da imortalidade da alma, a dúvida se haveria pena e glória no outro mundo e uma discussão sobre qual a lei religiosa mais justa: muçulmana, judaica ou cristã. Este último eixo temático trata das controvérsias antijudaicas, o que nos interessa neste momento, para entendermos o projeto político de João de Barros, que visa um horizonte de expectativas de futuro dando unidade religiosa ao reino, a fim de consolidá-lo frente aos demais. Passemos a analisar alguns desses aspectos, enfocando temas específicos.

³⁰⁵ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 71-73.

³⁰⁶ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 81.

2.1.1 – As qualidades da Lei Mosaica

Nesta parte é possível perceber que João de Barros dá voz inicial à Vontade cristã velha, um dos personagens heréticos, procurando, com isso, ironicamente, apresentar o que seria uma defesa das qualidades da lei mosaica para, na sequência, contra-atacar com argumentos que desqualifiquem esses preceitos. É possível perceber um duplo sentido na argumentação da Vontade que, por um lado, apresenta aspectos que podem ser combatidos pela argumentação da Razão – a ortodoxia católica –, mas, por outro, revela algumas fragilidades do cristianismo que, no judaísmo, são seguidos de forma sistemática. Segundo Révah, “a narração da história dos judeus serve de pretexto a uma sátira mordaz onde se encontra todos os agravos do anti-semitismo medieval”³⁰⁷, atacando os cristãos-novos pelas desgraças ocorridas em Portugal.

Nesse sentido, Joaquim Veríssimo Serrão também concorda que a obra é uma explícita crítica à Igreja Romana, no entanto, mais fundada na Bíblia e nos principais autores de referência da Igreja, propondo uma religião de conteúdo interior contrária às “práticas rituais”, que não se adaptavam ao século XVI. Serrão acredita que João de Barros segue “[...] o preceito erasmista da tolerância humana, o autor utiliza um simbolismo próprio para atacar o formalismo da Igreja Romana e a perseguição aos cristãos-novos”³⁰⁸.

A Vontade apresenta algumas características dos gentios, os quais rodaram o mundo com vários domínios e voltaram a seu local de origem com muito poder, como os mouros, os quais gozavam de regalias em grande quantidade, desde muitas mulheres até o conforto de banhos frios ou quentes, além de serem considerados senhores da Ásia, da África e de algumas partes da Europa. O povo cristão é comparado com uma gralha, a qual se vestiu de penas e teve seus depenadores em Roma, em Basiléia, em Paris e, em especial, em Lisboa. E, depois, a Vontade destaca as características favoráveis aos judeus, afirmando que os judeus, no tempo das Escrituras, eram tidos como “príncipes de

³⁰⁷ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 65.

³⁰⁸ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Op. cit., p. 386.

toda a terra” e, apesar de todas as dificuldades encontradas, sua glória se superava.

Assi estes, derramados per ele, não como povo desprezado, mas como planta digna de ser plantada em toda a terra, foram recolhidos em populosas cidades e os príncipes delas os plantaram na parte mais segura de pirigos, por serem árvores que davam saborosos frutos de rendimentos. Donde vem serem sempre mui guardados e favorecidos com leis e armas, porque povos travessos não colham algum pomo de bom sabor. E, posto que de todos sejam zombados, pessuem a grossura da terra onde vivem mais folgadoamente que os naturais, porque não lavram, nem plantam, nem edificam, nem pelejam, nem aceitam ofício sem engano. E com esta ociosidade corporal, neles se acha mando, honra, favor, dinheiro, sem pirigo das vidas, sem quebra de suas honras, sem trabalho de membros, sòmente com um andar meudo e apressado que ganha os frutos de tôdolos trabalhos alheos. Chamam-se herdeiros do povo e, a eles, ninguém lhe herda o seu sem retorno de oitenta por cento. Nunca fizeram serviço que não corrompessem [a] alma, honra ou fazenda de quem o aceitou”³⁰⁹.

Dessa forma Barros, por meio da Vontade, mostra que os judeus tiveram a proteção do governo português e, mesmo sendo “zombados”, possuíam regalias atribuídas a poucos, fato que se explica de duas formas: pela corrupção dos oficiais e pelos arrendamentos, garantindo proteção da nobreza, sendo que este ofício dos judeus, na administração pública, da nobreza e do clero, já é conhecido³¹⁰. A afirmação de Barros, portanto, ironiza: “E, em casos dalgua carniça sobre que descem muitos corvos, mete a mão na bolsa e, por u amealha, acha um valente defensor, e vai-se pera casa com um ramo verde na mão, cantando: ‘Já vós jazedes’”³¹¹.

³⁰⁹ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 91-92. Sobre a razão da proteção que as nações têm dado aos judeus em diáspora também foi referida por Jorge Martins, no entanto não questionou a intencionalidade de João de Barros com isso, pois é preciso ficar claro que esta fala emana do personagem herético. Destacou também o papel financeiro dos judeus e sua administração dos órgãos públicos. Conferir MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 188.

³¹⁰ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 65-66.

³¹¹ Quer dizer que mais ele caiu na armadilha. Révah, em nota de rodapé, destaca que “Ja vos jazedes” é uma alusão a uma canção de seu tempo, em que o estribilho era o seguinte: *ja vos jazedes, peixes nas redes*. A referência disso seria encontrada em *Reframes* de Correias. Outros casos também em Gil Vicente, Jorge Ferreira e Camões. Conferir RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 66. Também BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 92.

A estratégia de argumentação, no texto de Barros, fica mais evidente depois da exposição das características pelas quais, por séculos, os judeus eram condenados, sem originalidade, pois a grande maioria da literatura retoma as mesmas características mosaicas para exprimir a sua defesa do cristianismo. Cabe ressaltar a resposta de Barros a essa estratégia inicial: “Ao presente, leixame acabar com a Vontade, tua companheira [Intendimento], que vai mui comprida contando males e não bens alheios”³¹².

A Vontade declara os motivos que a teriam levado a se inclinar à Lei de Moisés. Três seriam as causas que a levaram a afirmar isso: O primeiro motivo “por estar fundada em lei”, aproveitando para tecer uma crítica, a qual parece ser a intenção de João de Barros, encoberta pelo personagem herético, aos sacerdotes. Como afirma a Vontade,

Têm um sacerdócio que se conforma antre si em observância de preceitos, com cerimônias e trajos endereçados em louvor de um só Deos. Não se acha antr’eles tantas cores de panos: brancos, pretos, azuis, pardos; e ainda nestes pardos tanta diferença de pardos: uns claros, outros mui apertados, e tão divisos em vidas que parece ser tudo dirivado da gentilidade, que eu tenho por a mais somenos parte de todas. E pior me parece algumas tenções destes panos que as cores, porque, falando um preto em caridade, diz o pardo que as suas chagas são seráficas e as outras seneses não aprovadas. Sempre se atuam uns aos outros, chamando Jerónimo, Agustinho, Bernardo, Francisco, Domínico etc. E quando nomeam algum do seu hábito, dizem: “Um religioso da ordem do nosso padre”. Já os da Barca de Pedro, antr’eles são casi publicanos, por serem isentos dos silêncios e permutações conventuais, e mui sujeitos á simonia dos benefícios. E sabes com que os de Pedro lhe pagam este nome? Com outro de Fariseus que dilatam suas filatérias etc. Vês aqui uns certos sinais que mostram não guardarem todos o Avangelho que lêm, onde diz: ‘um mandado vos dou novo, que vos ameis uns ao outros, e assi como vos eu amei, assi vos amai antre todos, ca nisto conhecerão serdes meus discipulos, se vos tiverdes estes amor’³¹³. (*grifo meu*).

³¹² BARROS, *Ropica pnfema*. Op. cit., p. 93.

³¹³ Idem, p. 94-95.

Barros ataca a vida eclesiástica cheia de luxo, e continua a mostrar as fragilidades da Igreja Católica ao expor as rivalidades internas entre as ordens religiosas. Como destaca a Vontade:

Leixo estas franquezas que andam antre homens simples e comuns, e venho às opiniões que muitos dos mais doutos tomaram acerca de cristo e do intendimento da sua lei, porque depois que padeceo té gora nunca acabaram de assentar esta pedra sobre que eles dizem a sua igreja estar fundada. E querem provar per os *Cantares de Salamão* ser ua, e eu provar-lhe ei que são estas: Romana, Maronita, Armênia, Grega, Nestoriana, Jacobita, com outras muitas de opiniões que já forma desfeitas, assi como a dos Maniqueos, Donatistas, Arrianos, e agora novamente a dos Luteranos, que é ua salada de todas estas passadas ervas, mui saborosa a ignorantes e dissimulada dalguns doutos. Estas alterações na Lei que Deos deu nunca se acharam antre os Judeus tão corruptamente: sempre foram mui zelosos dela, como se vê por sua Escritura³¹⁴.

O segundo motivo para a inclinação à lei mosaica é em virtude da defesa dos hebreus por sua lei, aproveitando-se, novamente, da personagem Vontade para atacar e criticar as ações dos cristãos, destacando como os constantes pedidos aos santos poderiam resultar em um agraciamento de sua cobiça, pois outras coisas não pensavam em suas rezas. E reafirma que “Os vasos sagrados do uso santo dos sacrefícios convertem em moeda pera pagar soldados que não vão contra os imigos da lei, mas pedindo as vidas e fazendas daqueles que têm a sua água de batismo”³¹⁵. Isso indica uma referência aos cristãos-novos.

O terceiro motivo de inclinação pela lei mosaica foi pelo fato de os judaizantes esperarem o Messias. Para a Vontade, essas são as três características da lei mosaica, as quais, para ela, estão “[...] mais certo e seguro que paraísos fingem Cristãos depois de morte”³¹⁶.

Está apresentada a estratégia com que João de Barros mostra alguns dos preceitos do judaísmo que se apresentam mais fortes frente às fragilidades de alguns dos preceitos cristãos. Isso foi feito, como nos referimos anteriormente, por

³¹⁴ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 95.

³¹⁵ Idem, p. 96. (*grifo meu*).

³¹⁶ Idem, p. 97.

um triplo sentido não apresentado anteriormente por seus interpretes: em primeiro, mostrar, por meio da Vontade cristã-velha, personagem herética, e não circuncisa, que se inclina à Lei de Moisés, uma crítica às falhas da ação da Igreja; em segundo, provar aos cristãos-novos que seus preceitos são enganosos e convertê-los ao cristianismo; em terceiro, fortalecer, entre os cristãos-velhos, a pureza da fé. Com isso, o marco na apologética antijudaica de João de Barros ocorre na seguinte provocação feita pela Razão à Vontade: “Se te eu provar Cristo per Moses, defenderás esta causa que tomaste como procurador, ou como cada um dos circuncisos, o que não és?”³¹⁷ Imprimindo, assim, sua estratégia de conversão dos cristãos-novos, a qual se reflete em toda a sua obra, ainda que na *Ropicapnefma* sua ação evangelizadora seja mais enérgica.

Nesse sentido, João de Barros, por meio da Razão, passa a apresentar a argumentação em defesa da Igreja Católica e de seus preceitos, polemizando as temáticas clássicas dessa literatura apologética. Visa ele, com isso, esclarecer seu projeto de evangelização, no qual destaca a importância do ofício de converter ao cristianismo todos os que andam fora dele.

2.1.2 – Agricultor cristão X Cristão-novo

Uma das maiores críticas dos cristãos ao povo hebreu refere-se à prática da usura, ou seja, a cobrança de juros excessivos sobre o valor emprestado. Como os cristãos-novos, em grande número, viviam das práticas comerciais e da usura, causavam revoltas aos cristãos velhos, pois, no século XVI, um grande número de agricultores tornou-se presa do endividamento ao obter empréstimo a juros das mãos de usurários³¹⁸. Segundo Barros, os cristãos-novos “vivem mais

³¹⁷ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 97.

³¹⁸ Esse mesmo argumento foi utilizado por Martin Lutero na sua polêmica obra escrita em 1543, intitulada *Acerca dos judeus e de suas mentiras (Von den Juden und ihren Lügen)*. Nessa obra, Lutero lança críticas extremamente violentas aos judeus, destacando que eles não trabalhavam e, mesmo assim, ficavam com o dinheiro dos alemães. Esse ataque não era muito diferente do discurso da Igreja Católica, a qual se utilizava dessa mesma argumentação. Lutero argumenta que os judeus deveriam trabalhar com as mãos, como faziam os camponeses, pois, para ele, esse era o verdadeiro trabalho, assim como o próprio Clemente VII salientava que os judeus

folgadoamente que os naturais, porque não lavram, nem plantam, nem edificam, nem pelejam, nem aceitam ofício sem engano”, fato que causara revolta e motivava a literatura apologética antijudaica, pois o embate, para Barros, se dava entre o cristão agricultor e o cristão-novo. Esse ódio contra o cristão-novo era resultante da intolerância clerical, portanto muito superior a uma aversão popular que pudesse surgir espontaneamente³¹⁹. O clero ocupava um importante lugar na estrutura da sociedade, no entanto lhes desagradavam alguns cargos de relevância anteriormente ocupados pelos judeus. Esses judeus, para Lígia Bellini, “[...] habitavam essencialmente as cidades e se dedicavam a atividades urbanas como os empréstimos financeiros e o comércio”³²⁰. Maria Ferro Tavares, ao contrário do que afirmou Lígia Bellini, procura mostrar que, no caso português, o judeu deve ser ligado de forma diferente ao ciclo econômico, pois, “[...] ao contrário do que ocorreu noutros reinos da cristandade, os judeus portugueses puderam dedicar-se à agricultura, quer como grandes proprietários absentistas, quer como médios e pequenos proprietários rurais”³²¹. Ao povoar o reino Português, alguns judeus compravam terras nos lugares onde se fixavam, como no caso dos judeus de Bragança, durante o tempo de D. Dinis, para o plantio de vinhas³²². Assim, os judeus estavam atrelados a um aspecto econômico da sociedade portuguesa de forma diferente da de outras regiões da Europa. Com isso, os conflitos entre cristãos velhos e cristãos-novos, ampliados pelo ódio dos

levaram muitos agricultores à desgraça, bem como homens dos mais diversos ofícios. A religião católica, de certa forma, estimulava o ataque aos judeus, pois, por praticarem uma “religião vencida”, como destaca Chiavenato, receberiam as “descargas da violência popular quando isso interessa ao poder como forma de dominação da sociedade”. Mas é bom lembrar que esse não era um argumento novo, considerando que os representantes da Igreja incentivavam, havia muito tempo, essa crítica. Os Padres da Igreja como São Jerônimo, Santo Ambrósio, São Gregório de Nissa, São João Crisóstomo e Santo Agostinho atacavam os judeus em suas obras. O mesmo ataque era feito pelo papa Inocêncio IV, o qual em 1484, afirmava que a Alemanha estava cheia de “agentes do Diabo”, na bula *Summis Desiderantes*. Tais críticas poderiam ser entendidas como um método usado pela Igreja para demonstrar superioridade e, assim, justificar, quando houvesse necessidade, a repressão e a perseguição aos judeus, como foi o caso da Inquisição. Conferir CHIAVENATO, Julio José. *O inimigo eleito*. Os judeus, o poder e o anti-semitismo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985, p. 89; LUTERO, “Acerca dos judeus e de suas mentiras” (1543). Op. cit., p. 263-265.

³¹⁹ MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 186.

³²⁰ BELLINI, op. cit., p. 150.

³²¹ TAVARES, “Linhas de força da História dos judeus em Portugal das origens à actualidade”. Op. cit., p. 456.

³²² Idem, p. 456.

clérigos, eram estendidos a outros argumentos para além da prática da usura, como o da produção de alimentos, agravada pelas crises de fome que assolavam o reino.

Na sociedade portuguesa do século XVI, a agricultura ainda era uma das principais atividades e os cristãos-novos, como minoria, não eram definidos como tal, o que acabava “[...] por concitar sobre si a aversão de lavradores e contribuintes pela sua riqueza monetária, pela prática da usura e pela colecta dos tributos”³²³. Os lavradores que ficavam submetidos aos empréstimos dos cristãos-novos reclamavam junto ao Rei e, com isso, o sentimento antijudaico afluía na sociedade portuguesa com mais força. A minoria judaica já não existia mais, substituída por uma minoria cristã-nova, visto que a grande maioria da sociedade os tratava assim, como forma de resistência e marginalização, pois, como declarou Tavares anteriormente, a mentalidade coletiva muda em processo de longa duração. Para Tavares, contumácia, cegueira, maldade, pacto com Satanás, permaneciam constantes no imaginário do aparelho ideológico da maioria cristã-velha, alimentando uma ideologia excludente³²⁴.

No século XVI, a sociedade estava passando por uma mudança interna: O antigo modelo agrário estava em crise e surgia um modelo mercantilista no qual o comércio rapidamente crescia. A minoria cristã-nova levava grande vantagem, pois estava na a frente das mudanças, ao contrário dos cristãos velhos, os quais ainda eram dependentes do antigo sistema agrário medieval. Este, para a Igreja, era o único trabalho lícito, entretanto, devido ao fato de a crise tê-lo esfoliado, ficava cada vez mais difícil manter tal discurso. A terra, que já havia sido símbolo do poder, era agora a única coisa que restava a uma nobreza decadente. Os cristãos-novos haviam percebido essas mudanças, enquanto representantes deste ramo, empregavam o dinheiro com grande obtenção de lucro, portanto, por esse fato, sendo-lhe atribuído não um dinheiro de Deus, mas originário do Demônio³²⁵.

³²³ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 75.

³²⁴ Idem, p. 82.

³²⁵ Idem, p. 97.

2.1.3 – O deicídio

João de Barros, na *Ropicapnefma*, por meio do personagem Intendimento, levanta um questionamento referente a um dos temas clássicos da literatura antijudaica: a morte de Cristo. O questionamento do personagem herético Intendimento é o de que Cristo, por tomar falsamente a imagem de Deus, foi condenado pela mais “injuriosa morte” de seu tempo. Essa é a provocação que faz Barros para tratar e reafirmar o que toda a literatura antijudaica vinha fazendo há muito tempo: acusar os judeus de deicídio.

Antes, porém, de acusar os judeus de deicídio, procura mostrar que a “morte” não é o fim, mas sim o começo do cristianismo. Como Barros faz isso? Em primeiro lugar, procura argumentar que Cristo em vida não fez muitos milagres e poucos converteu, no entanto formou cristãos sinceros, o que, no século XVI, a Igreja mais queria ver nos cristãos-novos, mas também presente nos cristãos velhos. A argumentação se dirigiu aos seus apóstolos, “sendo os mais rústicos e fracos homens em poder e saber que havia em toda a terra”³²⁶ e que seu mais leal apóstolo, Pedro, traiu-o por três vezes, no entanto, como rústico pescador, homem sem letras, conseguiu converter muitas pessoas à palavra de Deus, “casi três mil homens”, fazendo cumprir a promessa de Cristo. Dessa forma, questiona: “Parece-te que tão grande injúria como Deos recebia, que fora justa cousa acabarem com a morte de Cristo Suas obras e doutrina?”³²⁷ Provando, por meio da alegação de deicídio aos judeus, que a morte de Cristo não acabaria com o cristianismo, condenando, assim, a ação dos judeus, por acreditarem que com a “morte” se provaria a falsidade do Messias. A argumentação de João de Barros vai mostrar que Cristo é o Messias por cumprir sua missão, portanto deixando seu legado. Esses apóstolos não faziam a conversão “nem per força d’armas, como o povo de Moisés fez e a seita de Mafamede, nem per favor de príncipes, como muitos hereses passados e presentes fazem; sòmente com fervor da fé e Espírito

³²⁶ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 100.

³²⁷ Idem, p. 100.

Santo que neles falava”³²⁸, reafirmando, assim, seu projeto de evangelização pacífica.

Quanto à morte de Cristo, a Razão declara:

Estes são Hebreus que tanto louvaste: padecem tais cativerios, destierros e opressões como nunca passaram. Porque os setenta anos de Babilônia, que foi o mais grave, sempre tiveram Profetas e socorros de Deos em os ter juntos sob poder e senhorio dum senhor, por se confortarem uns com os outros. Mas, crucificado Cristo, destruída Jerusalém, foram e são espalhados per todo o mundo, cativos, sujeitos e desprezados de tôdalas nações dele. E a bem-aventurança que lhe a Vontade achava em terem mando, honra, favor, dinheiro e ofícios nas terras onde vivem mais descansadamente que os naturais, essa foi a maior maldição que lhe Deos deu. Porque, vendo a fraqueza com que os homens acodem à Fé e Lei de Cristo, a estes que O mataram deu naturalmente ua agudeza e soltura industriosa pera viverem do trabalho do povo cristão: porque esta mágoa de os verem prevalecer fosse um estímulo de os avorrecerem, pois o não faziam por ter tal contumácia. Assi que podes daqui tomar ua conclusão: “Os Hebreos, por seu pecado, são semelhantes ao Demônio: pera os povos são estímulo e açoute de Deos, e pera si são pena e tormento”³²⁹. (*grifo meu*).

Com isso, João de Barros recupera duas acusações clássicas feitas aos judeus pela literatura apologética antijudaica. A primeira é a acusação explícita e direta de deicídio e a segunda é a comparação dos judeus ao demônio. Segundo Jorge Martins, o deicídio seria, para João de Barros, “[...] causador da maldição do êxito material a que os judeus estariam eternamente condenados”³³⁰. Segundo Révah, o que Barros quis mostrar é que a miséria moral era vista com um fator que os ligavam em “parentesco” ao Diabo, portanto, “[...] lá está ele [João de Barros] para reanimar o ódio dos povos, que, doutro modo, teriam tendência para esquecer o deicídio”³³¹, mas, ao contrário, está lembrando aos cristãos-novos as falhas cometidas pelos judeus, ao mesmo tempo em que está reforçando, entre os cristãos velhos, a defesa do cristianismo. Tem assim, como interesse, esclarecer a

³²⁸ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 101.

³²⁹ Idem, p. 103-104.

³³⁰ MARTINS, Jorge. Op. cit., p. 188.

³³¹ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 67.

intenção do projeto político cristão como um horizonte de expectativas de futuro, reforçado pelas experiências do passado.

2.1.4 – Messianismo

Na sequência da polêmica do deicídio, João de Barros entra em uma nova polêmica: se Cristo é o Messias. Aliás, esse é o tema predileto da literatura apologética antijudaica, considerado por Jerônimo de Santa Fé como o tema em que se reduziria toda a questão de conflito entre os judeus e os cristãos³³².

Um dos primeiros argumentos levantados pelo personagem Razão no texto, ao defender a Lei Cristã, foi recorrer à afirmação de que Cristo é o verdadeiro Messias, prometido pela Lei e que, pela sua morte, todos podem se salvar, contudo, especificamente, mediante a fé e o batismo. Assim é, pois “Clara e mui geral cousa é a todos dizer Cristo o Padre e ele serem um mesmo ser, e que Ele estava no Padre em Ele”³³³. As provas estão, segundo a Razão, em Escrituras que profetizam o Deus, em milagres que o aprovam e uma lei com centenas de anos que confirmam isso³³⁴.

A terceira inclinação da Vontade com relação à Lei de Moisés era a espera do Messias, fator identificado com a terra da promessa. Assim, portanto, a resistência da Vontade, segundo Tavares, “Encontrava-se de tal modo arredado da salvação eterna que a sua conversão seria feita ao Anti-Cristo, uma vez que continuavam a recusar Cristo como Verdadeiro Messias, no seu íntimo”. A Razão passou, nesse momento, a tentar convencer a Vontade de seu erro, portanto direcionando-se tanto aos cristãos-novos numa tentativa de conversão sincera e pacífica, como aos cristãos velhos desorientados em sua fé.

³³² RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 70.

³³³ BARROS, *Ropica pnfema*. Op. cit., p. 98.

³³⁴ Idem, p. 99.

Jaqueline Hermann, na obra *No Reino do Desejado*³³⁵, demonstra que a identidade judaica, construída por aspectos milenaristas e escatológicos, foi revelada de forma mais aparente quando os judeus foram forçados, em 1497, a se tornarem cristãos-novos. Uma crença messiânica se exteriorizou com maior força no momento em que a minoria judaica portuguesa deixou de se identificar legalmente como tal.

Com isso, houve uma intensificação dos discursos antijudaicos atacando esse messianismo, o qual não é tema novo nesta polêmica, sendo retomado com maior vigor na sociedade portuguesa do século XVI. João de Barros, assim como fez na polêmica sobre o deicídio, por intercessão do Intendimento, provoca a discussão apresentando os seguintes argumentos: Malaquias teria dito que Elias viria antes do grande dia, ou seja, antes do Messias, para converter o coração dos pais e filhos e quatro seriam as ações do Messias em sua vinda: A primeira seria fazer a guerra e submeter todos os povos ao seu domínio; a segunda recolheria todos os filhos de Israel; a terceira construiria uma nova cidade no monte Sion, onde juntaria todos os judeus³³⁶; e a quarta tornaria todos imortais, eliminando toda a “Morte eternamente”. Assim, afirma o Intendimento: “Elias não veo, cristo nenhuma cousa destas fez; antes quebrantou o sábado e as outras cerimónias legais: logo claramente se vê ser falso e não verdadeiro Messias”³³⁷.

A Razão argumenta, no entanto, que o Messias já cumpriu as três obras, enfocando, em maior grau, a terceira obra, sobre a qual argumenta mostrando que ela foi cumprida por João Batista, o enviado para dar testemunho, além de “Simon justo” e “Ana profetiza”. E reforça sua argumentação dizendo:

Por causa do Antecristo a que se os Judeus converterão, parecendo-lhe ser o Messias, dá-lhe Deos essa lembrança per Malequias, por os atraer á pregação de Elias e Henoch,

³³⁵ Conferir HERMANN, *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal século XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

³³⁶ Damião de Góis antecipou em três séculos o sionismo político vinculando o trágico destino dos judeus à falta de um território nacional. Conferir NOVINSKY, Anita W. Political Zionism in the Portuguese Renaissance (Damião de Gois). In: Jodi Magness; Symour Gitin. (Org.). *Hesed ve-Emet: Estudos in Honor de Ernest Freriks*. Atlanta, Georgia: Brown Judaic Estudos, Scholars Press, 2000, p. 419-429.

³³⁷ BARROS, *Ropica pnfema*. Op. cit., p. 104-105.

declaradores da Lei de Moisés. Onde entenderás que Joane Batista foi prometido na primeira vinda, que já passou, e Elias na segunda que virá. E quês ver esta verdade? Oulha a ordem que leva o Profeta que, no fim dos quatro capítulos que sòmente escreveo, põe a vinda de Elias, por dar a entender que, depois do Juízo universal, não há que esperar nem profetizar³³⁸.

A Razão procura comprovar aos personagens heréticos que Cristo é o verdadeiro Messias proclamado nas escrituras. Com isso, aproveita Barros para reafirmar a importância do fortalecimento do cristianismo português. Poderia até converter os gentios e os judeus de outras terras, sobrevalorizando o papel dos portugueses como bons cristãos, chamados por Barros de “novos apóstolos”, pois sendo o cristianismo elo de união dos portugueses, também poderia ser estendido a outras terras, como destaca:

Cristo, verdadeiro Deos e Messias, adorado dos Etíopas e reis de Tarsis em os sumptuosos templos que os cristianísimos Reis de Portugal fizeram. Aos quais, com justa causa, podes chamar novos apóstolos, pois levaram o nome de Cristo a ser adorado, celebrando e louvado de mar a mar, ta os termos da redondeza das terras, em que se cumpre a monarquias que Ihe David dá espiritual e sucessivamente nesta primeira vinda³³⁹.

Com isso, Barros destaca o papel dos portugueses ao converterem os povos do além-mar ao cristianismo, entretanto isso não figura como seu objetivo principal, e sim uma consequência necessária. O projeto de expectativas de Barros está primeiro em converter verdadeiramente os cristãos-novos portugueses e fortalecer o cristianismo entre os próprios cristãos velhos. Barros destaca, portanto, por meio do personagem Razão, que os falsos argumentos levantados pelos personagens heréticos visavam sustentar um ideal vazio, retrucado pelo Intendimento, o qual diz que Cristo é fabulador, suspeito e não é digno de ter nele tal crença. Assim, a Razão questiona o personagem herético dizendo: “Quem te parece ser mais suspeito a sua vida e doutrina, Cristo que não escreveo e

³³⁸ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 106.

³³⁹ Idem, p. 106-107.

muitos escreveram d'Ele ou Moses que quanto fez e disse, ele o notou com Cézár os seus *Comentários*?”³⁴⁰.

Para continuar essa discussão, João de Barros recorre às experiências e argumentos do passado, nesse caso ao historiador Justino. Para tanto, a Razão declara, apoiada em Justino, que os Hebreus tinham uma doença contagiosa, motivo pelo qual os Egípcios os teriam expulsado e Moisés, nessa saída, teria “furtado” alguns objetos de valor sagrado para os Egípcios, seguindo, depois disso, com o povo em direção ao Monte Sinai, ficando sem comer durante sete dias, transformando este último dia, o sábado, como solene. Seus preceitos teriam se transformando em religião. Com isso, a Razão justifica que “[...] o povo hebreu andava tão atribulado e oprimido nos serviços e adobes do Egipto que, sem milagres e sem sinais, tomara qualquer capitão que aceitara a empresa de os querer livrar da tal servidão”³⁴¹. Nesse momento, Moisés teria se aproveitado do desespero do povo hebreu para tomar a condução desse povo. Com a saída, Moisés teria roubado “joias e preciosas alfaias”, mas como pena teria ficado com seu povo quarenta anos no deserto. E a Razão afirmou:

Santa Escritura se pode chamar a que está chea de idolatrias, adultérios, roubos, homicídios e de quantos males e torpezas há no mundo? Preceitos há i dalgua lei limpa e pura que deça a particularizar as baixezas da natureza que, ainda pera histórias profanas, era vício falar nelas? Nem templo em que Deos haja de ser adorado, convertido em carneçaria chea de tanto sangue d'alimárias e daquelas grossuras nojentas, o matar das quais, inda per instituto político, se faz fora dos muros das cidades, por ser cousa contagiosa o seu cheiro? Tão faminto estava Deos de sangue que tôdalas suas ofertas e vítimas mais aceitas queria que fossem d'Ele, e os Seus sacerdotes cobrassem nome de magarefes, que é ofício infame e o mais torpe das repúblicas, e julgassem tôdalas más e torpes infirmitades?³⁴².

A Razão faz uma refutação à Lei de Moisés. Segundo Révah, “[...] apoiando-se no historiador Justino, traça um quadro profundamente antipático da

³⁴⁰ BARROS, *Ropica pnfema*. Op. cit., p. 107.

³⁴¹ Idem, p. 108.

³⁴² Idem, p. 109-110.

história antiga e da religião de Israel”³⁴³. Procura mostrar, com isso, que as experiências passadas já provaram a fraqueza da lei mosaica e as inúmeras contradições sobre a negação da vinda do Messias. Passemos, contudo, ao principal objetivo de João de Barros quando trata da polêmica antijudaica.

2.1.5 – A defesa da Lei de Cristo

A Razão volta a fazer uma defesa veemente da Lei de Cristo, apresentando uma comparação entre as ações de Moisés e as de Cristo.

Na Lei de Cristo acha-se outro sangue senão o seu, derramado por salvação da geração humana? Certo diferente foi a Sua vida e as obras de Moses. Ele perdoou Suas injúrias e morte, dizendo: “Padre, perdoa a estes, que não sabem o que fazem”. E Moses, sem receber algua, matou um Egípcio que contendia com um Hebreu do povo. Cristo dava vista aos cegos, fala aos mudos, vida aos mortos e curava tôdalas más infirmitades; e Moses lançava pragas no Egipto, com que matou tantas mil almas, té os brutos do campo. E, como lhe desobedecia algum dos seus circuncisos, logo pagava a pena muitas vezes com a vida. E Cristo, porque não vinha a julgar, mas a salvar o mundo, executou Sua justiça, não em os homens, mas em ua figueira que secou com Sua maldição. E, havendo tanta diferença na pessoa e obras de cada um. Blasfemas a Este e adoras o outro. E sabes a causa? Porque Cristo veo quando os Hebreus estavam na sua Jerusalém, fartos e viciosos em maos costumes e não lhe tinham os Romãos tomado mais que a jurdição de condenar a morte. E Moses veo na maior opressão que eles tiveram, e consentio-lhe onzenar,³⁴⁴ repudiar mulheres, casar com parentes, e trezentas mancebas, com outras larguezas conformes à sua condição³⁴⁵.

A Razão, personagem que representa a ortodoxia católica, procura, portanto, mostrar que Cristo repreendia os vícios, fato que acabou por levá-lo à Cruz. O Tempo responde: “Mais me parece, pois tão desarrazoada estás, que te

³⁴³ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 68.

³⁴⁴ Prática da usura, empréstimos de dinheiro a altos juros.

³⁴⁵ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 110-111.

convém o nome de Sandice Erasma que Razão Portuguesa³⁴⁶. Fato que deixa transparecer que o Tempo, que conhecia Erasmo, entende que a Razão está seguindo a interpretação que Erasmo faz de certos passos da Bíblia³⁴⁷. Ao mencionar a “Sandice Erasma”, Barros quer, no entanto, depreciar Erasmo como uma forma de disfarçar e se defender³⁴⁸. E responde pelo personagem Razão: “Seguir eu a sandice de Justino e doutros que assi sentem das obras de Moses é por vos atrair ao siso do que deveis sentir de Cristo”³⁴⁹.

Quanto a essa questão, é possível afirmar que a *Ropicapnefma* partilha do ideal erasmiano de estar contra, ou ao menos não sobrevalorizar, o Antigo Testamento³⁵⁰, mantendo o foco sobre os Evangelhos, pois são eles que retratam o Messias já vindo, que é Cristo, a que todos deveriam imitar, para um bom andamento da Cristandade. Faz, dessa forma, uma defesa de Cristo, contra os personagens heréticos – Vontade e Intendimento –, que negam o Novo Testamento. A principal referência em termos de apologética seria, portanto, São João Crisóstomo, o qual teve sua obra traduzida no século XVI, intitulada *Adversus Juaeos orationes quinque*. Com isso, ficaria mais evidente que a apologética de João de Barros estaria ligada à sátira antijudaica³⁵¹.

A Razão, em sua longa argumentação, procura mostrar que os que seguiam a Moisés não conseguiam perceber o cerne da mensagem de Cristo e, para tanto, destaca vários exemplos, entre eles Noé, o qual havia recolhido todas as pessoas sem distinção, os que acreditassem ou não, que seria necessário entrar na Arca para se salvarem, ou seja, sem distinção de judeus, gentios ou mouros, todos teriam seu espaço, no entanto “Zombavam de Noé os que lhe viam fazer tal fábrica e haviam-no por sandeu em pregar o Dilúvio vindoiro. Assi zombavam de Cristo, vendo a Sua humanidade, chamando-lhe ‘Samaritano’ por

³⁴⁶ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 111.

³⁴⁷ ANDRADE, op. cit., p. 110.

³⁴⁸ RAMALHO, João de Barros, humanista. Op. cit., p. 70.

³⁴⁹ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 111.

³⁵⁰ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 69.

³⁵¹ Idem, pp. 68-69; Conferir também COELHO, “João de Barros e a questão judaico-cristã-nova”. Op. cit., p. 82.

declarar os Mistérios de Sua Paixão³⁵². Com essa comparação, a Razão proclama que a única saída para a Salvação é a fé em Cristo, fato que se torna, na obra de João de Barros, um forte apelativo. Para ampliar ainda mais essa argumentação, ele recorre à defesa da divina trindade e, segundo a Razão, o nome santo teria quatro letras: “I H V H, três distintas e ua dobrada, mistério da Santíssima Trindade, subpositada em duas Naturezas, divina e humana: cousa tão alta de entender e contemplar que transtorna tôdolos intendimentos que divinamente não são inspirados³⁵³. A defesa da Trindade é uma forma de ataque antijudaico, por mostrar o quanto os judeizantes estavam enganados, vivendo na cegueira. A divina Trindade é um tema clássico, resgatado no Antigo Testamento³⁵⁴.

Com isso, o Intendimento declara concordar que Cristo é o Messias, embora este padecesse. Os judaizantes estariam, no entanto, por esperar o filho de Davi, pois este os salvaria e era este que estavam a esperar. A Razão, com isso, novamente estende sua argumentação com maior força e declara ironicamente que “Ser puro Judeu é um erro; mas aguado com hereje: esta é ua calabriada tão má a danosa que embebeda eternamente. [...] Agora dizes que foram prometidos dous Messias: um pera padecer, outro pera não sei quê³⁵⁵. Dessa forma, Barros lança uma crítica mordaz aos cristãos-novos, que continuavam a defender os princípios da lei de Moisés e, ao mesmo tempo, se diziam cristãos.

³⁵² BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 114-115.

³⁵³ Idem, p. 115.

³⁵⁴ O tema da divina trindade foi discutido em grande escala no tempo de Constantino, momento em que a Igreja buscava sua unidade. As controvérsias teológicas ocorreram, em especial, entre Atanásio e Arius, por volta do ano 318. Arius negou a eternidade do Filho, ou seja, para ele o Pai e o Filho são duas pessoas distintas, no qual somente o Pai era o verdadeiro Deus, pois Cristo teria sido gerado, não podendo, dessa forma, ser Deus e o Espírito apenas como um atributo de Deus, portanto o Filho e o Espírito Santo ficaram de fora do Ser Divino. Já Atanásio defendeu, apoiado nas passagens bíblicas de São Paulo, um dos elementos de maior relevância para o cristianismo: o Pai e o Filho como sendo a mesma pessoa, justificando o papel do salvador. Para os atanasianos as três pessoas da trindade compõem, portanto, um mesmo Ser, uma unicidade. Atanásio somente supera Arius, devido ao sentimento popular ter se exalado a seu favor e ao apoio de Constantino, sendo esse debate formalizado pelo concílio de Nicéia em junho de 325. Os debates foram marcados por uma série de tendências e contribuições de importantes pensadores, como Tertuliano, Irineu, Atanásio, Agostinho, entre outros. Sobre essa questão, conferir as observações de LOT, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1968, p. 38-59.

³⁵⁵ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 115-116.

A Igreja, segundo o personagem Razão, teria sido muito perseguida pelos judeus, gentios e mouros e, por muitas vezes, até os “próprios batizados” cometiam heresias, fato que acontecia mais aos cristãos do que aos outros, tendo como causa o fato de os cristãos sempre “[...] terem o Demónio por contenda que sempre tenta de os preverter e discordar, e dos maos não faz conta, por os ter já ganhados e seguros em seu error”³⁵⁶. Para Barros, esses judeus teriam crucificado Cristo por acreditar que isso seria uma obra gloriosa, entendendo que esse não seria o verdadeiro Messias. E Barros, por meio da Razão, estabeleceu sua sentença final dizendo ao personagem herético Intendimento que “Tu és testemunha do que viste em mil e quinhentos anos, e nós do que contigo vemos ao presente. E que vemos? Vemos Jerusalém destruída, sem ficar pedra sobre pedra, por não conhecer o dia de sua visitação”. Com isso, Barros argumentou que é possível ver uma Maria Madalena celebrada, e Pedro ser o fundador da Igreja, a qual sobrevivera a todos os governos³⁵⁷. A destruição de Jerusalém é um tema bastante polêmico, e Barros entende que a ruína de Jerusalém estaria associada à não aceitação de Cristo pelos judeus, contrário à ideia pregada pelos profetas que haviam afirmado a destruição de Jerusalém. Os judeus atribuíam grande sacralidade em suas crenças, sendo Jerusalém a referência básica na tradição bíblica e, para eles, com a vinda do Messias, Jerusalém seria reconstruída. Barros relaciona, porém, a destruição de Jerusalém com a decadência dos judeus em não reconhecer Cristo como Messias, como já havia feito Isidoro de Sevilha (560-636)³⁵⁸.

A argumentação da Razão é interrompida pela Vontade, dizendo estar farta da ouvir, e confessa, referindo à mercadoria: “Ser Cristo filho de Deos nós o tínhamos assi per fé e batismo que recebemos: quis fazer experiência de teu saber, e já passaste esta carreira tanto à força de espora que não sei como nos queres aqui mais deter em outros exames, pois ficas examinada pera daqui a uns dias”³⁵⁹. Aqui Barros conclui parte de sua estratégia textual, quando a Vontade

³⁵⁶ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 117.

³⁵⁷ Idem, p. 120. (*grifo meu*).

³⁵⁸ Conferir FELDMAN, op. cit., p. 223.

³⁵⁹ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 121.

declara oficialmente ser cristão velho. Com isso, conclui que os cristãos velhos não teriam motivo seguro em seguir os preceitos que não sejam os da fé cristã, assim como demonstrar aos cristãos-novos as falsas interpretações cometidas pelos judeus.

Nesse momento, João de Barros desenvolve outro ponto-chave de sua obra, por meio da argumentação de seu personagem Razão. Volta a reenfocar o preceito básico da concepção erasmista da Igreja Católica: a fé sincera na ação, seguindo Cristo como modelo de vida. Nesse sentido, Barros se expressa pela Razão, dizendo:

Natural é aos contumaces nunca confessarem seu erro, se alguma são enganados dele. E per qualquer maneira que seja confessares a Cristo ser verdadeiro Filho de Deos, disso não recebes ao presente de mim louvor, pois o contradizes em o amor que ainda tens a essas tuas mercadorias. Se queres e desejas eterna multiplicação de teus talentos, estas hão-de ser queimadas per o fogo de penitência e eles empregados em suas contrairas. Por que ter fé em Cristo sem obrar seus preceitos é obra morta pera merecer e viva pera te condenar. E só aquele é verdadeiramente chamado cristão que por costumes, quanto suas forças poderem, se chegar a Cristo. Que te aproveita seres chamado o que não és e usurpares o nome alheo? Peró, se te deleita ser cristão, obra as cousas de cristandade e com razão tomarás o tal nome³⁶⁰. (*grifo meu*)

Dessa forma, João de Barros esclarece pela Razão, seguindo claramente uma argumentação de fundo erasmiana, a de que não basta ser cristão, referindo-se aos cristãos-novos – também direcionado aos cristãos velhos –, mas é preciso seguir os preceitos e os costumes da cristandade, para assim ser reconhecido. Com isso, fica explícita a posição de Barros com relação à população cristã-nova, população que ainda praticava o criptojudaísmo e se declarava cristã, mas também aos cristãos velhos, que se haviam afastado da fé cristã.

O Intendimento, seguindo as palavras anteriormente proferidas pela Vontade, declara-se também cristão, mas questiona que não há no mundo alguém que viva sem a relação com as mercadorias que trazia (referindo-se aos pecados

³⁶⁰ BARROS, *Ropica pnfema*. Op. cit., p. 121.

capitais)³⁶¹. Para tanto, explica a Razão que “imitar a Cristo” significa seguir seus preceitos contrários às mercadorias que os personagens heréticos consigo traziam, pois só os que imitavam verdadeiramente Cristo, “dividamente caiba este nome ‘Cristão’”. Assim, portanto, João de Barros deixa claro que a intenção não é uma aceitação expressa pelos personagens de forma verbal, mas a imitação verdadeira. Como destaca Révah, “O problema que se apresenta a João de Barros diferia levemente do que os seus predecessores tentaram resolver. Para ele, não se tratava de baptizar infiéis, mas de transformar falsos cristãos em crentes verdadeiros”³⁶².

O Tempo, em uma longa argumentação, desenvolve suas questões em torno do uso das letras. Para ele, as escrituras redigidas pelos apóstolos foram distorcidas, assim como por seus grandes representantes ao longo da história, referindo-se a Jerônimo, a Agostinho, a Ambrósio, entre outros. Essas letras teriam levado ao uso das armas de forma desenfreada, exemplificando com o caso dos representantes de São Pedro. Muitos dos que nessa cadeira episcopal se assentaram fizeram uso das armas, combatendo príncipes pela busca impetuosa da vingança. Essas letras teriam levado justiça e grandeza aos ricos e pobreza aos que pouco tinham.

Em relação a isso, a Razão responde: “As suas letras e saber, se o mundo o entendesse, ele bastava pera o governar”. Para a Razão, uma das mais proveitosas coisas eram as letras, argumentando que o mau uso das letras pode levar a uma falsa interpretação, sendo em muitas empregadas a malícia, porque não por “não ver e sentir”³⁶³. Deus, portanto, por duas obras pode ser conhecido: pelo livro da natureza e pelas Escrituras.

Passadas essas discussões, João de Barros volta a dar ênfase nos preceitos de força do cristianismo, procurando o desfecho da discussão com o discurso evangelizador. Dá, no entanto, sinal de que a forma de entender a

³⁶¹ Apenas o Intendimento é que murmura em aceitar Cristo como messias, já que a Vontade declarou que “O tínhamos por fé e batismo”, seguindo o Tempo que afirmava que havia negado Cristo, por modo de argumento como faziam os teólogos escolásticos. Conferir COELHO, “João de Barros e a questão judaico-cristã-nova”. Op. cit., p. 82.

³⁶² RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 72.

³⁶³ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 130.

temporalidade histórica se dá de forma cíclica, alertando que o rei que tudo constrói tem no seu sucessor mudanças, o qual desfaz o que achar necessário. Segundo a Razão, “Todos vêm interpolados: um guerreiro, outro pacífico; um cobiçoso, outro liberal; um previsto, outro inábil. Cousa é mui geral: províncias, reinos, cidades, homens, costumes, todos têm sua vez, sua frol, seu princípio e seu fim”³⁶⁴. Com isso, a Razão justifica alguns erros cometidos pelos personagens heréticos, como a Vontade, a qual afirma que não é monarca por estar em um meio no qual essa mercadoria sofre grande competição. Contra isso, a Razão enaltece o governo de D. João III, dizendo à Vontade que esse governo é feito por justíssimos príncipes, com honestos títulos. A Vontade acredita que, por achar que dá o que todos buscam, dedicando-se à mercadoria que se multiplicaria entre os mortais por seus desejos, conseguiria chegar ao mais alto posto. A Razão lhe responde seguindo uma parábola bíblica:

Tôdolos que plantam árvores, enquanto a planta é nova e tenra, com esperança do fruto, sempre a vão criando te chegar ao natural tempo de frutificar, e, se responde ao trabalho e benefício, é mui estimada do senhor que a plantou. Però, quando esta planta viceja em folhas, que lhe faz o senhor? O que manda aquele grande Agricultor Cristo: “Toda árvore que não faz bom fruto, corte-se e seja lançada em o fogo”. Eu, enquanto vos não leixavam crescer em graças as três pestíferas opiniões que vos roíam as raízes da fé, sempre trabalhei por vos lavrar com naturais razões, mondar os erros de malícia e regar com a santa doutrina na Escritura Sagrada, esperando que, desabafados desses três males, frutificásseis em conhecimento da verdadeira Luz”³⁶⁵.

Com essa ideia de João de Barros, alguns intérpretes entendem que o autor era favorável à implantação da Inquisição onde não mais fosse possível a evangelização e a conversão sincera. Como o batismo em massa teria levado a um “verdadeiro anti-semitismo” em Portugal, na visão de Maria Ferro Tavares, a política de integração não havia alcançado o resultado esperado, portanto a inquisição era a forma vislumbrada para integrar à força essa minoria cristã-nova. Segundo Tavares, “[...] decependo violentamente os membros que teimassem em

³⁶⁴ BARROS, *Ropica pnfema*. Op. cit., p. 139.

³⁶⁵ Idem, p. 143.

não contribuir para o crescimento uniforme desse corpo que era a sociedade cristã. Aplicar-se-lhes-ia a parábola da figueira que não dava frutos...³⁶⁶. Não parece ser essa a intenção de Barros. A Inquisição poderia ser entendida como último recurso, mas somente depois de ter esgotado todas as possibilidades de conversão sincera e pacífica. Em virtude disso, muitos consideraram mais enérgicas as posições de Barros nessa obra, em comparação com as demais.

A integração entre cristãos-novos e cristãos velhos não aconteceu segundo a argumentação de Tavares, porque as mudanças ocorrem sempre em uma longa duração, pressionadas por fatores como a conversão à força e, mais tarde, a Inquisição, que afastaram ainda mais as possibilidades de ver no cristão-novo um convicto fervoroso. Como, porém, argumentou anteriormente Antonio Borges Coelho, não podemos olhar apenas nessa perspectiva, pois houve uma certa integração, mas não foi hegemônica o suficiente. O que pode ser entendido com isso é que a imagem do judeu havia sido estigmatizada em tal grau que foi difícil desvincular questões como o domínio na seara econômica, o deicídio e o messianismo.

Parece, no entanto, mais prudente a ideia de que Barros queria apenas a evangelização, ou seja, a pureza da fé, pois entendia que todos deveriam ser salvos, como exclamava pelas palavras de Paulo. Em síntese, os personagens Vontade e Intendimento, que representam os cristãos heréticos, apresentaram as suas argumentações referentes às leis religiosas para demonstrar qual seria a mais perfeita, defendendo que a lei mosaica seria a melhor. Dessa forma, como estratégia de Barros, a personagem Razão ataca os argumentos defendidos pela Vontade e prova por que a lei cristã é a mais perfeita, convencendo a Vontade e o Intendimento. Por trás dos paradoxos e do nome dos diferentes personagens está João de Barros, que se dirige aos cristãos velhos que teriam sido influenciados pelo convívio aberto com os cristãos-novos, portanto descrendo da imortalidade da alma, da existência do céu e do inferno e deixando-se levar pela Antiguidade da Lei Mosaica³⁶⁷. Na *Ropicapnefma* foi possível encontrar a defesa da pureza da

³⁶⁶ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 89.

³⁶⁷ A influência exercida pelos ex-judeus no comportamento ideológico dos cristãos-velhos pode ser comprovada pelos exemplos ocorridos na primeira metade do século XVI. A bula *Cum ad*

fé cristã de várias formas, confirmada pelas profecias do Antigo Testamento, por meio dos exemplos dados por Cristo e pela consolidação de sua Igreja, entendendo as experiências do passado como parte das construções de expectativas de futuro. Com isso, fica claro o ideal de pureza da fé da obra, procurando convencer tanto os cristãos-novos a se converterem sinceramente à religião cristã, quanto aos cristãos velhos descrentes de sua fé a retomarem seu vigor religioso. Nesse sentido, quis fortalecer o ideal cristão de unidade, da paz e da pureza doutrinal. Barros finaliza sua argumentação mais contundente com uma referência bíblica: “não vim chamar justos, mas pecadores”³⁶⁸.

Por isso, uma parcela considerável do clero português não teria se sentido tão à vontade com a publicação da *Ropicapnefma*, na qual Barros confessa ter ousado em demasia, seguindo a moda das críticas erasmianas³⁶⁹. Assim, no ano de 1581, sua obra passa a ser condenada pelo Índice dos Livros Proibidos, o *Index Librorum Proibitorum*.

2.2 – Pacifismo integral: a influência de Erasmo na *Ropicapnefma*

A influência das ideias de Erasmo de Rotterdam foi significativa em autores como Damião de Góis e André de Resende, em virtude da proximidade que mantiveram com este autor. João de Barros é indicado, pelos intérpretes de suas obras, como um autor que soube fazer uso das influências de Erasmo em

Nihil Magis, de 17 de dezembro de 1531, comprova que muitos observam os ritos judaicos, mesmo tendo nascido de pais cristãos. Como é exemplar o processo do cristão velho Gil Vaz Bugalho, desembargador, tradutor para a língua portuguesa do Pentateuco e outros livros do Velho Testamento, que teria sido garrotado e queimado como judaizante na Praça Grande de Évora em 1551. Conferir COELHO, “João de Barros e a questão judaico-cristã-nova”. Op. cit., p. 79;82.

³⁶⁸ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 149.

³⁶⁹ João de Barros, no *Diálogo da Viciosa Vergonha*, apresenta uma defesa das críticas que havia recebido com relação a *Ropicapnefma*. Uma das principais era sobre a questão da evangelização feita pelos leigos. Para isso buscou na Bíblia as referências para a sua defesa. Como afirma: “[...] querer me antremeter em obrigações a que elles chamam alheas e a mi parêçe que sam próprias de todo fiel que confessa a Cristo”. BARROS, João de. *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros*. (Gramática da Língua Portuguesa; Cartinha pera aprender a ler; Diálogo em louvor da nóssa Linguagem; Diálogo da Viçiósa Vergonha). Introdução, seleção, notas e leitura de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Editorial Verbo, 1969. p. 102.

Portugal, fator mais evidenciado por seu humanismo cristão, provado por um grande número de historiadores³⁷⁰. Evidentemente existe uma tradição que declara que Erasmo não teve uma influência direta nas obras de João de Barros, sobretudo na *Ropicapnefma*. Nesse campo se destacam Theda van Royen e José V. de Pina Martins³⁷¹.

Theda van Royen declara, em seu texto, que as hipóteses da influência de Erasmo na *Ropicapnefma* de Barros são apenas aparência. Para ela, confundiu-se o erasmismo com o clima de ideias que eram clamadas por toda Europa e que teriam certamente chegado a Portugal, seguindo a hipótese declarada por Robert Clive Willis, em seu artigo “Camões e o Erasmismo”. São frágeis os argumentos de contestação apresentados por Theda van Royen, pois que ficam apenas na camada superficial da análise, principalmente quando declara como argumento que Barros não usa a linguagem simples de Erasmo, abusa de citações no estilo medieval, e que, para Erasmo, é a humanidade o grande exemplo de Cristo, sendo em Barros a piedade. Para Erasmo, é o homem que se modifica para buscar o exemplo e, em Barros, ao contrário, seria a humilhação perante a bondade de Cristo. Além do mais, declara que certamente será superficial qualquer nova explicação que não tiver no seu bojo novas fontes reveladoras desse erasmismo português, alertando que seria muito mais fecundo analisar outros aspectos, em especial as influências filosóficas e religiosas que não teriam ainda sido estudadas³⁷².

Já José Pina Martins, tomando uma posição mais cautelosa, declara que não nega que as ideias de João de Barros possam ser erasmianas, entretanto alerta que se deveria avaliar por qual via se deu essa influência. A simples

³⁷⁰ Entre os mais conhecidos estão Américo da Costa Ramalho, em *Notas de Investigação: XXVI João e Barros e Erasmo: a propósito da viciosa vergonha*; José Sebastião da Silva Dias, em *A Política Cultural da Época de D. João III*; António José Saraiva, em *História da Cultura em Portugal*; COLÓQUIOS sobre João de Barros: *Humanismo e Erasmismo, Pedagogia e Descobrimientos*, publicado em Lisboa em 1997, e Israël-Salvator Révah, em *Études Portugaises*.

³⁷¹ Theda van Royen, em seu texto *Contributo para revisão do conceito erasmismo e a sua influencia na literatura portuguesa do século XVI com base na Ropica Pnefma de João de Barros*, e José V. de Pina Martins, em *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*.

³⁷² Conferir VAN ROYEN, op. cit., p. 33.

referência a Erasmo na *Ropicapnefma* não seria o suficiente para deduzir uma aproximação doutrinária. Para poder chegar a uma avaliação mais clara, seria necessário analisar as ideias que circulam na *Ropicapnefma*, em especial a influência da cultura do *Quattrocento* italiana, que também formou Erasmo, em que alguns aspectos estão próximos às ideias de Pico della Mirandola. Para Pina Martins, o que frequentemente se tem por “erasmismo” não passaria de tópicos doutrinários canonizados, sendo uma herança doutrinária que Erasmo recebeu dos italianos do *Quattrocento*. Exemplificam declarando que a crítica da astrologia, a sátira aos médicos e aos juristas, bem como as ideias contra a guerra teriam sido tratados por Erasmo, no entanto a fonte cultural encontrava-se nos humanistas italianos do século XV³⁷³.

Esse caminho de Pina Martins, em parte, parece ter sido trilhado por António Alberto Banha de Andrade. Este último autor declara que seu objetivo é estudar João de Barros como historiador do pensamento humanista português do Quinhentos, afastando-se do conceito de João de Barros historiador da epopeia marítima. Procura entender o humanismo de Barros no sentido primitivo do termo, sendo por vezes destacado o humanismo clássico de influência do *Quattrocento* Italiano, tocado pelo erasmismo vitorioso. Nesse sentido, vai mais longe que Pina Martins, entendendo que está mais presente em Barros um humanismo natural, ou seja, saído espontaneamente da religião cristã, distante, em alguns aspectos, da imitação de um humanismo que se apresentava muitas vezes artificial³⁷⁴. Ressalta, porém, que Barros, ao citar os antigos, mantém-se na linha dominante do *Quattrocento* Italiano. Com isso, portanto, apesar de ter afirmado a influência de Erasmo em João de Barros diversas vezes em sua obra, declara que é difícil determinar a extensão da influência, e ressalta que não é possível considerar esse autor português como um erasmista³⁷⁵.

Erasmo influenciou João de Barros em suas obras pedagógicas: *Cartinha pera aprender a ler*, *Diálogo em louvor da nossa Linguagem* e, especialmente,

³⁷³ MARTINS, José V. de Pina. Op. cit., p. 50-59. Pina Martins sugere que se investigue se João de Barros leva seu pacifismo até aceitar, como sugeria Erasmo, que se procurasse imitar Cristo ao invés de lutar ofensivamente contra os Turcos.

³⁷⁴ ANDRADE, op. cit., p. 12.

³⁷⁵ Idem, p. 32, 44-45.

Diálogo da Viçiosa Vergonha e Diálogo de João de Barros com dous filhos seus sobre preceptos morais, em forma de jogo. Na obra *Diálogo da Viçiosa Vergonha*, João de Barros leu Plutarco por intermédio de Erasmo. Segundo Américo da Costa Ramalho, a obra lida por Barros teria sido traduzida por Erasmo. Talvez Barros tenha entendido que existia a necessidade de maior prudência ao mencionar o humanista, contudo Ramalho declara não ter dúvida de que Erasmo teria sido seu principal intermediário na leitura feita de Plutarco³⁷⁶. Essa é uma questão bastante presente na obra de Barros, qual seja a de camuflar as influências de Erasmo, pois Barros achou por bem não correr o risco de declarar questões que pudessem lhe custar caro, pois ocupava um alto cargo no governo português. Ocorre, no entanto, que algumas posições adotadas por Erasmo influenciaram a tomada de posição antijudaica de João de Barros, contrariando a ideia de que muitos estudiosos acreditam que a influência de Erasmo em Barros é um tema esgotado, como declarou Lígia Nassif Conti. Nas obras pedagógicas de Barros, é mais evidente a influência erasmiana, em especial da *De pueris instituendis*³⁷⁷. Neste momento nos convêm, no entanto, mais a influência de Erasmo na *Ropicapnefma* de João de Barros.

O século XVI português se caracterizou pela política de expansão do império no além-mar e pelo projeto de fortalecimento do reino cristão. A

³⁷⁶ Conferir RAMALHO, João de Barros, humanista. Op. cit., p. 70. Como afirma Ramalho: “E com a língua latina e por intermédio dela, adquiriu João de Barros, em parte como autodidacta, a cultura renascentista de que faz gala nos seus escritos. E uma das suas leituras foi certamente Erasmo, cujo latim, a um tempo elegante e fácil, era uma tentação para um leitor ávido de saber como João de Barros” (p. 70). Américo da Costa Ramalho identifica expressões comuns entre Barros e Erasmo, e que não estão presentes no original grego, ou seja, isso pode ser um forte indicativo de Barros ter lido Plutarco por intermédio de Erasmo de Rotterdam. Conferir RAMALHO, *Para a história do humanismo em Portugal*. Op. cit., p. 198-203. Segundo Jorge Osório, os humanistas propuseram grande influência das obras de autores da Antiguidade no início da época moderna, em especial no século XVI. As traduções de Plutarco foram de impacto fulminante, desde as de Aldo Manúcio e de Demétrio Ducas, que depois se expandiram para traduções para línguas vulgares. Entre elas se destacam as de Amyot para o francês e de Diego Gracián para o castelhano. Segundo Osório, talvez João de Barros tivesse lido uma dessas traduções de Plutarco. Uma das obras de referência é o opúsculo intitulado *De pudore*, parte do “conjunto das edições de textos plutarquianos por Erasmo, em 1526, na versão latina impressa pelo menos duas vezes nesse ano (aliás um ano de alta frequência de edições de Plutarco em versões latinas de Erasmo), uma com o título de “De vitiosa verecundia”, saída dos prelos de Froben em Basileia, outra com o título de “Libellus de immodica verecundia”. Certamente dentre essas traduções teriam sido feitas as leituras de João de Barros. OSÓRIO, op. cit., p. 141.

³⁷⁷ Conferir OSÓRIO, op. cit., p.139-155.

associação desses dois objetivos – missão santa e descobrimentos – está atrelada às disputas pela hegemonia do poder religioso frente às investidas dos muçulmanos e dos judeus. Tal associação entre a fé e a expansão está representada pelo símbolo da Ordem de Cristo³⁷⁸, símbolo que destaca uma propagação da fé na lei de Cristo entre os escritores portugueses que se voltava para uma “guerra santa”, contrária ao projeto de evangelização. Segundo Bellini, “[...] isto ocorre apesar da enorme influência de Erasmo em Portugal, o que deveria levar à primazia de um projeto missionário, e não da guerra e conquista”³⁷⁹. Esses conflitos eram motivados pela recusa na conversão e pela divulgação da fé, dentre outros preceitos³⁸⁰.

O projeto evangelizador defendido por Erasmo parece ter ganhado João de Barros como um de seus adeptos, fato perceptível na *Ropicapnefma*, assim como as críticas contundentes à moda de Erasmo, também presentes em autores como Juan Luis Vives e Baldassare Castiglione. A influência do *Elogio da Loucura*³⁸¹ de Erasmo está claramente marcada na *Ropicapnefma*, não apenas pelo conteúdo de crítica das ações da Igreja, como também pelo estilo do texto. Essa comparação ocorre em virtude das críticas dos dois autores a uma ampla camada

³⁷⁸ Nota: “O caráter religioso atribuído pelos portugueses à empresa marítima é expresso, entre outras evidências, pelo uso do símbolo da Ordem de Cristo, uma cruz dos templários vermelha e branca, como emblema das descobertas e conquistas. Esse símbolo aparece nas velas dos navios portugueses, e também esculpido em marcos de pedra e edifícios nas possessões na África, Ásia e América do Sul. A Ordem de Cristo foi fundada pelo rei D. Diniz (1279-1325) para abrigar os templários que haviam colaborado na reconquista do reino aos mouros. D. Manuel foi seu grão-mestre por um tempo. Parte da receita da Ordem era oriunda das explorações além-mar, como recompensa pelo apoio dos templários nos começos da expansão”. BELLINI, op. cit., p. 158.

³⁷⁹ Idem, p. 159.

³⁸⁰ Idem, p. 159.

³⁸¹ Erasmo segue uma tradição nessa obra, como afirma: “[...] espalharão aos quatro ventos que estou ressuscitando a comédia antiga e Luciano, e que a todos arraso sem piedade. Realmente aqueles a quem ofende a ligeireza do tema e este tom de brincadeira bem que deveriam pensar que em nada inovou. [...] Criticar os costumes dos homens sem atacar ninguém pessoalmente será algo realmente mordaz? Não será antes instruir e aconselhar? Uma sátira que não poupa nenhuma das condições humanas não agride homem algum em particular, mas sim os vícios de todos. E se alguém se levanta e grita que foi ferido, é que realmente se reconhece culpado, ou pelo menos se confessa inquieto”. ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira e revisado por Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 2-3.

da sociedade, em especial aos frades, pelas ações que atacam os princípios da própria Igreja³⁸².

A ideia político/religiosa pacifista de Erasmo teve uma considerável influência no humanismo clássico português, por entender que a “filosofia de Cristo” e seu antijudaísmo foram elementos que influenciaram na formação da concepção antijudaica de João de Barros. Nesse sentido, Charles Boxer declara que a *Ropicapnefma* de Barros é marcada pelo “colorido erasmiano”, estando presentes características de seu “anti-judaísmo, anti-escolasticismo, crítica social, e sua defesa do pacifismo cristão, que apresentam fortes semelhanças com aquelas de Erasmo”³⁸³. Jorge A. Osório alerta, no entanto, para o fato de que “[...] o alegorismo da *Ropicapnefma* não se adapta perfeitamente à ‘philosophia Christi’ erasmiana; por exemplo, está dela ausente esse vector fundamental que é o conhecimento de si próprio”. Da mesma forma, Theda van Royen declara que a *Ropicapnefma* se distingue da *Philosophia de Christi* por questões contextuais³⁸⁴. Ana Isabel Buescu, depois de se posicionar em vários momentos favorável à influência de Erasmo em João de Barros, em especial na *Ropicapnefma*, entra em contradição ao afirmar que, depois da impressão dessa obra, mais especificamente no *Panegírico de D. João III*, que: “Numa Europa que conhecia então o drama da cisão e do confronto religioso, João de Barros afirma a sua ortodoxia, afastando-se da tolerância e do pacifismo inscritos no ideário do humanismo cristão de inspiração erasmiana”³⁸⁵, esquecendo-se do *Diálogo Evangélico*. Antonio Borges Coelho acaba por afirmar um argumento contrário ao de Buescu, ao declarar que o *Panegírico* escrito em 1533, momento em que se haviam intensificado as perseguições aos cristãos-novos, João de Barros lia ao rei

³⁸² HIRSCH, op. cit., p. 206.

³⁸³ Charles Boxer apud CONTI, op. cit., p. 67.

³⁸⁴ Jorge A. Osório apud CONTI, op. cit., p. 68; VAN ROYEN, op. cit., p. 24.

³⁸⁵ BUESCU, Ana Isabel. Op. cit., p. 12. Buescu declara que João de Barros havia adotado um comprometimento cortesão, flagrante nos *Panegíricos*, forçando esse autor a defender uma ideologia dominante, a partir dos anos quarenta. Evidentemente que Buescu comete um erro de interpretação, pois desconsideraria o *Diálogo Evangélico*, escrita em 1542, como uma obra de antijudaísmo pacifista, contra as intenções políticas declaradas da monarquia. Ele mesmo afirma, a respeito do *Diálogo Evangélico*, que: “O combate contra o ‘lobo talmud’ deveria fazer-se privilegiando a palavra, forjando, assim, através de uma evangelização pacífica, ‘a salvação dos ignorantes e simples ovelhas’” (p. 13).

em Évora seu texto. Nessa obra usou como exemplo o rei Antíoco, um selêucida que havia destruído Jerusalém. Tinha muito ódio dos hebreus, roubou seu Templo e mandou construir um altar no local mais sagrado para os hebreus. Além disso, proibiu a circuncisão e obrigou os hebreus a comerem carne de porco e, na sequência, mandou crucificar os contraditores. E questiona: “Qual foi o premio de Antíoco? Uma morte horrorosa. No meio do sofrimento, gritava que merecia todas as dores ‘por tratar mal o Templo e o povo dos Judeus’”³⁸⁶.

Com isso, fica evidente que João de Barros não se afasta do pacifismo antijudaico de fundo erasmiano e que, pelo contrário, esse elemento pode ser encontrado no *Diálogo Evangélico*, como veremos no próximo capítulo. Estamos, contudo, mais afinados com as interpretações de Boxer e de Borges Coelho, contrárias à ideia de Osório e à afirmação de Buescu, entendendo que os elementos do humanismo cristão pacifista se mantêm em Barros, de forma que o evangelismo de inspiração erasmiana é retratado na necessidade de fundamentar a “res publica Christiana”.

João de Barros, nos primeiros parágrafos da *Ropicapnefma*, justifica que sua obra em nada se assemelha a de Erasmo³⁸⁷, procurando, com isso, se proteger, para que as críticas lançadas a Erasmo não se estendessem a ele, ocorrendo o mesmo em relação às referências a Lutero, porém isso não se refere tanto aos autores, mas “[...] pela sociedade a quem se dirige o diálogo, embora Erasmo continuasse a gozar de favor no Paço”³⁸⁸. Embora a referência a Erasmo fosse, de certa forma, maleável, a referência a Lutero seria suicídio³⁸⁹.

³⁸⁶ COELHO, “João de Barros e a questão judaico-cristã-nova”. Op. cit., p. 82.

³⁸⁷ Nessa parte, João de Barros está se referindo aos *Colóquios*, de Erasmo. Isso aparece na Dedicatória da *Ropicapnefma* a Duarte de Resende, p. 4. A referência ao *Elogio da Loucura* aparece explicitamente na obra *Panegírico de D. João III*, p.165-166.

³⁸⁸ COELHO. *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 76.

³⁸⁹ Com o intuito de se afastar destas referências, Barros declara que “[...] nenhuma linguagem podia convir mais a vós e a mim que a que tratasse de mercadoria, feita em colóquios, por ser tempo deles. Não lhe pareça que o digo por os de Erasmo, que estes já são velhos, mas por alguns novos portugueses que vós e eu temos ouvido, entre homens que neste trato da mercadoria falam tão solto como se estivessem em Alemanha nas xiras de Lutero”. BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 5. (*grifo meu*). Isso se confirma pela constatação de que o luteranismo crescia de forma estrondosa em todos os cantos da Europa, causando ameaça ao projeto cristão em Portugal. O fato era tão significativo que o Papa Leão X alertava o Rei português, em 21 de março de 1521, sobre a entrada das ideias luteranas em seu território. Os livros de Lutero foram condenados em Roma, no entanto eram traduzidos para a península ibérica. Em agosto

A justificativa ao fazer referência a Erasmo na *Ropicapnefma*, de que não teria feito uso de sua obra, revela uma contradição, pois a influência é evidente. Por que justificar? Para Pocock, essas seriam insinuações ou mesmo convenções sobre o que poderia ou não ser dito nessa linguagem. É preciso investigar os contextos em que aparece a linguagem e as ações dos enunciados. Assim, “[...] a linguagem, no sentido em que estamos usando o termo, é a chave do historiador tanto para o ato de fala quanto para o contexto”³⁹⁰.

Nesse sentido, o idioma é o lugar em que o ato de fala se apresenta, ou seja, o “lance” está presente na mudança no uso do idioma. Essa alteração pode ser representada por uma inversão, ou seja, a mudança destacada por um simples lance pode inverter o sentido e o signo de um valor, melhor representado quando nos remetemos a imaginar que existe variação nele³⁹¹. Dessa forma, vários lances podem ser identificados na obra de João de Barros, revelando sua intencionalidade presente nessas ações³⁹².

A principal referência da *Ropicapnefma* é, no entanto, o *Elogio da Loucura*, todavia nos ateremos a perceber também sua influência por meio das obras *O Manual do Cristão Militante* e *A Guerra e Queixa da Paz*, nas quais seus interpretes não deram o devido valor ao analisar suas influências na

do mesmo ano, o Papa agradeceria às ações que o monarca português tinha tomado em ataque ao luteranismo, ao qual chamou de “Luteranam prauitatem”, que, entretanto, não chamara muito a atenção em Portugal, pois a preocupação principal se voltava aos criptojudeus. Conferir TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 119-120.

³⁹⁰ Conferir POCOCK, op. cit., p. 35.

³⁹¹ Idem, p. 40. Como reafirma Pocock, “É mais provável que você responda ao meu lance com um outro lance seu em resposta, e mesmo que esse seu lance em resposta tenha a intenção de restaurar as convenções que eu desafiei, ele conterà e registrará a sua percepção de que eu disse algo sem precedentes e irá, nessa mesma medida, conter algo seu também sem precedentes. À minha injeção de vinho novo, você responderá apresentando vinho velho em novas garrafas. O que eu ‘estava fazendo’ inclui obrigar você a fazer algo e, em parte, determinar o que esse algo deve ser” (p. 45).

³⁹² É preciso compreender se a intenção do autor para com o seu texto e as articulações internas foi um projeto que se manteve desde o início do texto, durante a estruturação ou somente em sua conclusão. A relação do autor com o seu grupo de diálogo é uma tarefa difícil de definir. Ao estudar a linguagem, Pocock procura estudar as chamadas sublinguagens que são o idioma, retóricas, maneiras de falar, com seu vocabulário, regras e pré-condições, implicações, tom e estilo. O texto é composto de várias camadas de contextos em seu interior, camadas as quais devem ser descobertas para revelar sua profundidade. Conferir POCOCK, op. cit., p. 51-64.

Ropicapnefma, levando em conta que grande parte do conteúdo dessas obras também pode ser encontrado no *Elogio da Loucura*. Como o próprio Erasmo veio mais tarde a afirmar, “[...] as idéias expressas na *Loucura*, sob a forma de brincadeira, não são nada diferentes das que estavam expressas no *Manual*. Quisemos advertir, e não morder; ser útil, e não ofender; reformar os costumes humanos, e não escandalizar”³⁹³. Nesta última obra, Erasmo critica, de forma veemente, o dogmatismo e a intolerância, entretanto mantendo, de forma vigorosa, o autêntico espírito do humanismo cristão.

Saraiva passa a reforçar essa argumentação dizendo que, “[...] em resumo, a *Ropicapnefma* pode considerar-se uma obra substancialmente erasmista, quer quanto à crítica social, quer quanto à intenção religiosa. É flagrante a influência do *Elogio da Loucura* e de outras obras de Erasmo, como a *Querella Pacis*”³⁹⁴. Segundo Saraiva, Barros segue uma característica de Erasmo, ao apresentar uma obra mais doutrinária que formal, como no caso da *Ropicapnefma*, utilizando-se de muitas características medievais, como um diálogo com personagens alegóricos – bem ao gosto do final da Idade Média – com uma linguagem que mistura a descrição do físico e do espiritual, além de reduzir o homem a um pequeno mundo ou, como preferem chamar alguns historiadores, a um “microcosmo”, distante das características presentes do Renascimento, o qual valoriza o antropocentrismo. Barros procedeu da mesma forma como havia feito Erasmo. A obra de Erasmo é uma sátira desordenada aos diversos seguimentos sociais, tendo menos preocupação com a estrutura e a ordenação da obra, como ele mesmo declara, no final do *Elogio da Loucura*, ao contrário do que observa Theda van Royen, que também afirma a desordenação da *Ropicapnefma*, querendo com isso demonstrar a distância entre as obras. Ao comparar, entretanto, as influências, volta a estabelecer a relação entre a *Enchiridion* e *Ropicapnefma*, ao invés do *Elogio da Loucura*. Com isso revela apenas fragilidade na análise da obra de Barros, em especial quando afirma que “[...] o diálogo é falho de seqüência”.

³⁹³ Carta de Erasmo de Rotterdam a Martin Dorpius, excelente teólogo (maio de 1515). In: ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira e revisado por Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p.115.

³⁹⁴ SARAIVA, António José. & Oscar Lopes. Op. cit., p. 277.

Cabe, no entanto, ressaltar que Royen não nega totalmente a possibilidade de que Barros tenha imitado Erasmo³⁹⁵.

No *Elogio da Loucura*, Erasmo lança pesada crítica aos retóricos e aos sábios, também às mulheres, aos reis, aos príncipes, aos gramáticos, aos poetas, aos teólogos, aos Pontífices, aos cardeais, aos bispos, aos monges e aos padres. Nessa crítica está guiado pela personagem alegórica Loucura, em que afirma que o objetivo era fazer “[...] com que toda a peça, entremeada de tiradas e de brincadeiras, fosse representada por uma personagem fictícia e bufona, tivemos a preocupação de agradar até as pessoas tristes e soturnas”³⁹⁶. Barros, da mesma forma, desenvolve seu texto com personagens alegóricos, entretanto procura tecer uma sátira a um número menor de seguimentos sociais e a temas mais específicos, tendo maior cuidado com a arquitetura das informações. Produzir sátiras, para Saraiva, era uma das audácias possíveis ainda em 1531, “[...] antes de introduzida a Inquisição; cinquenta anos mais tarde, a *Ropicapnefma* será posta no *Índex* (1581), e só voltará, por isso, a ser publicada no século XIX”³⁹⁷.

2.2.1 Humanismo cristão e as críticas aos clérigos

Paul Kristeller apresenta algumas questões referentes ao humanismo cristão. Segundo ele, se não diferenciarmos alguns elementos presentes na definição de humanismo, ou seja, sem levar em conta os aspectos particulares das opiniões filosóficas ou teológicas defendidas por eles, individualmente, todos os doutos que aceitaram os ensinamentos do cristianismo sem necessariamente tratar em suas obras sobre temas religiosos, todos os humanistas renascentistas poderiam ser considerados humanistas cristãos, pois o paganismo era raro nesses tempos. Essa parece, no entanto, uma definição muito genérica, pois é preferível restringir esse conceito para os doutos de formação humanística clássica e

³⁹⁵ VAN ROYEN, op.cit., p. 29-32.

³⁹⁶ Carta de Erasmo de Rotterdam a Martin Dorpius, excelente teólogo (maio de 1515). Op. cit., p.130.

³⁹⁷ SARAIVA, António José. & Oscar Lopes. Op. cit., p. 278.

retórica, os quais têm como alvo temas religiosos em grande parte de seus escritos. Os humanistas cristãos de maior destaque foram Erasmo, Vives, Budé e Morus, alguns padres jesuítas, entre outros³⁹⁸.

O interesse, nesse caso, é apenas por Erasmo. Em seu humanismo cristão, o elemento preponderante é a filosofia cristã, ou seja, um cristianismo puro no qual a figura de Cristo aparece como figura que representa a perfeição do homem, assim como “[...] es al mismo tiempo imagen de una humanidad en la que todos los hombres son miembros de un cuerpo, cuya cabeza es Cristo, en conformidad com la inspiración paulina de cristianismo interiorizado”³⁹⁹. A intenção de Erasmo não era fazer com que os cristãos cressem mais, mas, sim, melhor, conscientes de sua fé, sendo preciso educar a todos, começando pela cabeça, a qual seria o príncipe, depois o povo, representado por seus membros.

Edith Sichel, ao discutir as formas diversas de Renascimento na Europa, destaca que “[...] do Renascimento italiano nasceu uma nova arte; do Renascimento nórdico, uma nova religião”. Erasmo, “o soberano do Renascimento nórdico”, desponta como grande referência em assuntos da Igreja, neto de Thomas Kempis, do qual apresentava um talento germânico para a ciência da educação no século XIV, das Escolas dos Irmãos Cristãos que fundaram uma tradição de ampla cultura, bem como de devoção⁴⁰⁰. Resultado disso é a religião humanista de Erasmo, ou seja, sua “filosofia de Cristo”, na qual o espírito livre e crítico do Renascimento, juntamente com o espírito de adesão respeitosa e confiante no dogma, proporcionariam a unidade da Igreja. Essa foi a proposta de Erasmo, bem antes do cisma. Como destaca Febvre,

[...] uma reforma espiritual dessa Igreja que permitisse aos cristãos de todas as escolas sentirem-se irmãos, sem antagonismos, nem anátemas, e que, repudiando as subtilezas inúteis, as curiosidades supérfluas, as deduções, interpretações e construções tão tirânicas como perigosas de uma teologia encasquetada em si própria, fizesse a união das boas vontades e das consciências rectas sobre um muito pequeno número de fórmulas: as do

³⁹⁸ KRISTELLER, op. cit., p. 90.

³⁹⁹ GUIJARRO, op. cit., p. XXIII.

⁴⁰⁰ Conferir SICHEL, Edith. “O Renascimento das raças nórdicas”. In: *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977. p. 89-90.

Símbolo dos Apóstolos, interpretadas com candura, por assim dizer, à luz única dos textos evangélicos⁴⁰¹.

A proposta era de que o espírito frutificasse o amor, a alegria, a bondade, a paciência, a fé e a modéstia, em uma vida moral espontânea.

As ideias de Erasmo foram disseminadas nos mais variados cantos da Europa, nos quais os espanhóis fizeram da *Enchiridion* um dos textos mais lidos entre os livros piedosos, nos quais Lucien Febvre destaca que teriam encontrado a essência do cristianismo espiritual, reforçando a ideia de que o Evangelho é a única fonte da religião⁴⁰². Pedro Cardim alerta para o fato de que *Enchiridion Militis Christiani* marcou uma certa novidade no campo da tradução ibérica, sendo a primeira obra de um autor contemporâneo a ser traduzida, na verdade mais apropriadamente seria uma adaptação do que uma tradução, pois havia sido alterada em seu espírito original⁴⁰³.

O mesmo impacto causado por *Enchiridion*, senão maior, foi a tradução latina do *Novo Testamento* em grego, em 1516. O público, até então acostumado aos Evangelhos cantados, deparava-se com uma nova modalidade de acesso à bíblia, pois desde 1470, catorze traduções da Bíblia haviam sido feitas apenas em alto e baixo alemão⁴⁰⁴. Entre as versões, a de Erasmo conquistou um público amplo por salientar os preceitos cristãos e por combater algumas práticas da Igreja. Assim também conquistaram público as obras *Elogio da Loucura*, os *Adágios* (uma coleção de citações dos antigos), os *Colóquios* (discursos sobre questões da atualidade) e a tradução das *Epístolas de São Jerônimo* (um retrato da vida cristã primitiva) – esta tencionando complementar a versão do *Novo Testamento* e, por isso, se tornou a mais famosa, delimitando as grandes linhas do seu catecismo cristão.

⁴⁰¹ FEBVRE, Lucien. “Rabelais, Erasmo e a filosofia de cristo”. In: *O problema da descrença no século XVI, a religião de Rabelais*. Lisboa: Editorial Início, 1970, p. 342.

⁴⁰² Idem, p. 361.

⁴⁰³ CARDIM, op. cit., p. 38. *Enchiridion* foi traduzida em 1526, por Alonso Fernández de Madrid, arcdiano de Algor. As principais críticas a essa tradução ocorrem porque Alonso utilizava-se em demasia dos vocábulos clericais, alterando o sentido original do texto.

⁴⁰⁴ SICHEL, op. cit., p. 91-98. Conferir também BANTON, Roland H. *Erasmo da cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. p. 166.

O humanismo germânico procurou enfatizar especificamente dois pontos que se fazem claramente presentes na obra de Erasmo: a crítica aos monges e a tentativa de reviver o Cristianismo. Usou-se da sátira séria para atacar os prelados e os frades, assim como fez Ulrich von Hutten⁴⁰⁵. Esse elemento é claramente identificado como uma influência de Erasmo na obra de João de Barros, em específico na *Ropicapnefma*. Erasmo tinha o propósito fiel da revivificação de Cristo na Igreja, deixando de lado uma prática relapsa da religião católica. Com isso, “Erasmo tornou a Reforma inevitável”⁴⁰⁶, entretanto, por acreditar na reconstrução das origens do Cristianismo, não quis construir uma nova Igreja, até porque esse não foi o seu objetivo – como confusamente alguns historiadores acreditaram –, mas, ao contrário de Lutero, que propôs um modelo diferente para a religião.

Erasmo apresenta sua revolta contra a miséria espiritual e contra a deselegância dos representantes da Igreja que os rodeavam, por meio da passagem entre o seu cristianismo e a sabedoria antiga⁴⁰⁷. Erasmo declarava publicamente que a vida monástica não poderia ser entendida com um modo de piedade⁴⁰⁸ assim como seu hábito, que não lhe servirá na hora da morte, mas, ao contrário, a vida monástica é antes um modo de viver. O comportamento cristão é o espelho de Cristo. Como declara Erasmo: “Onde está a imagem de Cristo no teu comportamento?”⁴⁰⁹.

No *Elogio da Loucura*, Erasmo tece pesada sátira aos “vulgarmente” chamados de religiosos. Essa designação para Erasmo era considerada falsa, pois esses homens estavam muito distantes da religião. Como afirma Erasmo, “Julgam que a suprema piedade é nada saber, nem sequer ler. Quando zurram

⁴⁰⁵ SICHEL, op. cit., p. 91.

⁴⁰⁶ Idem, p. 98.

⁴⁰⁷ A crítica de Erasmo está calcada em outro grande erudito: São Jerônimo. Este já censurava o adorno das igrejas. João de Barros também demonstrava grande interesse por São Jerônimo, o que nos leva a concluir que talvez seja esta uma das pontes de ligação dentre esses dois autores.

⁴⁰⁸ BAINTON, op. cit., p. 80;83.

⁴⁰⁹ Idem, p. 83.

como asnos nas igrejas, cantando os salmos que enfileiram sem compreender, acreditam deliciar os ouvidos das pessoas celestes”⁴¹⁰.

O que seria mais engraçado, na avaliação de Erasmo, é que eles seguem regras tão rígidas em seu dia a dia que, ao cometerem pequenos desvios em sua conduta, imaginam terem cometido pecado grave. Como, por exemplo:

[...] tantos nós na sandália, a cor do círculo, o número de peças do hábito, o tecido e a largura da cinta, a forma do capuz e seu tamanho. [...] Essas bobagens, contudo, os deixam tão orgulhosos que desprezam todo o mundo e desprezam até as outras ordens. Homens que professam a caridade apostólica dão altos brados por uma roupa fechada de modo diferente, por uma cor de pouco mais escura. Regidamente apegados a seus costumes, uns têm o hábito de lã de Cilícia e a camisa de pano de Mileto, os outros usam pano em cima, a lã embaixo”⁴¹¹.

Essas bobagens, como proferiu Erasmo, levavam os religiosos a caminhos tortuosos, distantes da verdade da fé cristã. Ainda assim são admirados pela maioria dos cristãos, em especial por “mercadores” e “mulherzinhas”, como verdadeiros Cíceros. Os mercadores são seus maiores incentivadores, com contribuições econômicas muitas vezes conseguidas ilicitamente. Já as mulherzinhas, por baterem constantemente em suas portas, para chorarem suas lamentações e falarem mal da vida alheia⁴¹². Erasmo diz que essas ações serão questionadas: “[...] Cristo interromperá a enxurrada sem fim dessas glorificações: ‘Qual é, dirá ele, esta nova espécie de judeus? Não reconheço senão uma lei como minha, e é a única de que ninguém me fala’”⁴¹³.

Essas críticas lançadas à ação da Igreja foram consideradas um dos principais aspectos da influência de Erasmo na *Ropicapnefma*. João de Barros, ao lançar as críticas ao clero e à nobreza, também as faz à origem do poder real, senhorial e sacerdotal⁴¹⁴. Que Barros segue o modelo dialógico de Erasmo não resta dúvida, entretanto, contrariando a afirmação acima. Theda van Royen

⁴¹⁰ROTTERDAM, *Elogio da loucura*. Op. cit., p. 74.

⁴¹¹ Idem, p. 74.

⁴¹² Idem, p. 80.

⁴¹³ Idem, p. 75-76.

⁴¹⁴ COELHO, *Tudo é mercadoria*. Op. cit., p. 99.

declara que, nos momentos em que se encontra uma crítica social idêntica entre os dois autores, ligados por um visão de mundo humanista, é preciso entender que existe uma discordância ideológica, discordância na qual as ideias de Erasmo não encontrariam circunstâncias ideais no contexto português, ao contrário do que teria ocorrido na Espanha. Para Royen, a crítica social de Barros estaria, portanto, mais próxima de Gil Vicente, ainda que menos concisa, por não entender que Barros não acredita em um mundo melhor, mais preocupado com a crise “neo-feudal”⁴¹⁵. As críticas sociais eram anteriores a Vicente, a Erasmo e a Barros, no entanto cabe esclarecer que a semelhança das críticas se apresenta no principal elemento que aproxima os dois autores: a estrutura da argumentação.

O Intendimento declara por que deixou a teologia. Segundo ele, através da retórica, o pregador faz de tudo para convencer o seu povo, com o seu sermão embasado nos mais clássicos autores. No final da missa, dizem o seguinte: “O padre, por que acabastes tão cedo? Estaves um Paulo em Atenas”⁴¹⁶, ironizando as pregações que os clérigos faziam, as quais estavam distantes da compreensão popular, nutrindo da mesma admiração que Erasmo pelo apóstolo Paulo. Nesse sentido, Barros destaca, por meio da Vontade, os sete pecados capitais, que se fariam presentes nas mais variadas camadas sociais, inclusive entre os religiosos. Com isso, a Vontade atribui a hipocrisia aos clérigos, mostrando que

A hipocresia, sua herdeira, está com a cabeça cheia de mitas e capelos que ganhou, com o seu metido te os olhos. Da pedra que tinha por cabeceira, porque dela nunca vio a escada de Jacob, converteo-a em almofadas de veludo cremesim pera o estrado. E, debaixo dos pés descalços, sopeas as cabeças dos príncipes, com ua letra que diz: *Super aspeim et basiliscum*⁴¹⁷.

Declara, com isso, que os pecados capitais estão atrelados uns aos outros. Erasmo também recorreu aos sete pecados capitais para destacar que existiam remédios especiais para vícios específicos, apontando-os juntamente com o seu antídoto. O maior dos vícios era a luxúria e a forma de combatê-la seria se dedicar

⁴¹⁵ VAN ROYEN, op. cit., p. 30-31.

⁴¹⁶ BARROS, *Ropica pñefma*. Op. cit., p. 50.

⁴¹⁷ Idem, p. 69.

aos estudos das Escrituras⁴¹⁸. A Avareza leva as pessoas a quererem sempre mais, especificamente no quesito dinheiro. “Quanto mais dinheiro, melhor. Como poderias viver de forma completa de outra maneira? Nove entre dez cristãos pensam dessa maneira”⁴¹⁹. Para isso, evoca o exemplo dos Apóstolos, que não levaram consigo dinheiro para pregar, declarando que “Possuir dinheiro não é errado. Torna-se errado somente quando o dinheiro é amado como um fim em si, ao invés de ser observado como um meio”⁴²⁰. Conclui, afirmando que a riqueza priva os indivíduos do senso de valor. Com relação à Ambição, Erasmo declara que a verdadeira honra está baseada na virtude e que toda honra traz consigo a responsabilidade. Sobre o Orgulho e a Arrogância, responde com “Conheça-te a ti mesmo” e, por fim, para a Ira e a Vingança, utiliza: “Quando o ressentimento te estimula à vingança, lembra-te que a ira é a falsa imitação da coragem, e a coragem é a antítese da ira”⁴²¹.

Voltando a atacar os representantes religiosos da Igreja, João de Barros destaca, pela Vontade, que:

[...] pena, assi como os Anjos carecer da glória que perderam. As outras vaidades de Campos Elíseos, Terra de Promissão, rios de mel e manteiga, e Paraíso como os cristãos entendem, com as penas a estes contrairas, são espantos e temores d’abusão que os sacerdotes destas opiniões inventaram pera entrear o povo rústico e o trazerem à obediência de seus preceitos. Aos quais sacerdotes os poderosos da terra houvessem enveja, vendo que eram tão obedecidos e adorados da outra gente⁴²².

Com isso, ironiza a situação que os clérigos criaram para dominar ideologicamente a população, pois algumas ações dos clérigos passam cada vez mais explícitas na sociedade do século XVI, seguindo a ironia que havia feito ao tratar das passagens anteriores. O Tempo declara que “Poucos médicos se

⁴¹⁸ ROTTERDAM, Erasmo de. O Manual do Cristão Militante (*Enchiridion Militis Christiani*). In: *A filosofia de Erasmo de Roterdã*. Seleção, introdução e comentários de John Dolan. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004. p. 80.

⁴¹⁹ Idem, p. 80.

⁴²⁰ Idem, p. 81.

⁴²¹ Idem, p. 84.

⁴²² BARROS, *Ropica pnfema*. Op. cit., p. 72. (*grifo meu*).

sangram nas suas infirmitades, e nas vidas alheas são mui soltos em obrar”⁴²³. Referindo-se, dessa forma, aos clérigos.

Erasmus propôs um tipo de religião sensivelmente diferente, adaptado à tendência humanista, na qual as suas obras nos fornecem os elementos embrionários de seu humanismo cristão. Essas obras apresentam os alicerces da religião erasmiana, descrita por Febvre como não existindo intermediações entre os homens e Deus. Com isso, os santos ocupariam uma posição secundária, os sacramentos seriam reduzidos e a vida monástica seria julgada tanto nos princípios como nos efeitos⁴²⁴. Erasmo passou a espiritualizar a maioria dos ritos da cerimônia, sendo acusado por reduzir o cristianismo a uma mera atitude, fator esse que acabou por levar a Reforma e a Contra-Reforma a verem em Erasmo uma influência tida como subversiva⁴²⁵. Isso, no entanto, não pode levar a uma conclusão equivocada, pois deve ficar claro que a natureza, para Erasmo, é essencialmente boa, sendo de sua natureza amar a sabedoria e as boas ações como princípio de sua *Chistiana philosophia*, isto é, a propensão é para o bem e não para o mal, tendo claro que, em sua opinião, o mal sempre se fez presente em nós. Erasmo nos ensina, contudo, as consequências do pecado de Adão. Afastar-se do caminho de Cristo tem como consequência o castigo no outro mundo, o qual é de natureza moral e se manifestaria pelo remorso, antes mesmo de sua morte⁴²⁶. Erasmo de Rotterdam foi chamado de demolidor por Lucien Febvre por combater explicitamente “as chamas diabólicas”⁴²⁷ como uma simples figura de retórica evangélica, sem se esconder atrás de um romance, como havia feito Rabelais.

Com isso posto, é possível avaliar que a crítica aos clérigos feita por João de Barros segue uma tendência erasmiana, contrariando as afirmações de Theda van Royen, no entanto nem tudo segue em semelhança à obra de Erasmo, pois

⁴²³ BARROS, *Ropica pnefma*. Op. cit., p. 79.

⁴²⁴ FEBVRE, “Rabelais, Erasmo e a filosofia de cristo”. Op. cit., p. 349.

⁴²⁵ BAINTON, op. cit., p. 79.

⁴²⁶ FEBVRE, “Rabelais, Erasmo e a filosofia de cristo”. Op. cit., p. 354.

⁴²⁷ Quanto a essa questão, Erasmo fez uma série de protestos na Sorbonne, sendo obrigado a se redimir em 1526 de que não duvidava do fogo infernal. Erasmo, que já havia sido alvo dos mesmos homens da Sorbonne em função de sua posição com relação à liberdade cristã, que provocou um estardalhaço tremendo, chegando a ser cogitada a ideia de heresia. FEBVRE, “Rabelais, Erasmo e a filosofia de cristo”. Op. cit., p. 355.

existem algumas diferenças. Talvez a mais flagrante das diferenças seja com relação a um dos principais dogmas da Igreja: o batismo.

Erasmus de Rotterdam entra na polêmica referente à questão que diz respeito ao fato de o batismo – assim como havia feito com a eucaristia⁴²⁸ – ser o que legitima as pessoas a serem cristãs ou não. Tradicionalmente a Igreja entendia que o batismo é o sacramento que apaga o pecado original, afastando as almas do Inferno, e fazendo passar do pecado à purificação da graça, fato que possibilitaria um lugar no Paraíso. Esse é o dogma da Igreja. Erasmus questiona, no *Manual do Cristão Militante (Enchiridion Militis Christiani)*: “Eis-te batizado, mas não te creio cristão”. Com isso, quis Erasmus dizer que o batismo era feito em todos os lugares, no entanto não ensinaram, em parte alguma, qual é a causa formal, material, eficiente e final do batismo⁴²⁹. Isso contradiz os preceitos de que não basta ser batizado para ser bom cristão. Erasmus questiona a ideia de que o ritual em si não garante a sua crença, mas sim sua intenção (não necessariamente declarada)⁴³⁰. João de Barros não parece, no entanto, preocupado com a polêmica geral sobre o batismo, todavia retoma a mesma preocupação de Erasmus no que diz respeito aos estímulos necessários para uma

⁴²⁸ Estaria, então, a solução na Eucaristia, alimento e sustentação de sua fé? Não. É preciso alertar para o fato de que do ano mil até meados do século XVI, mais precisamente até o Concílio de Trento, as pessoas muito piedosas, monges, membros das mais diversas ordens comungavam de duas a três vezes ao ano. Esse “costume” foi implantado de forma mais frequente, criando uma mística da Eucaristia, a partir do Concílio de Trento. Esse erro de anacronismo seria cometido se acreditássemos nesse momento histórico de que a Eucaristia garantiria a proximidade com sua fé, seria a sede e a fome do Divino Corpo, que está presente no sacrifício. Para Lucien Febvre, “Erasmus toma a paixão e a morte do Salvador como alegorias que a *élite* interpreta – mas o vulgo, ligado ao convento, não percebe a sua significação profunda. Cristo é um ensinamento, uma doutrina moral, nada mais senão as doutrinas que prega: caridade, simplicidade, paciência, pureza, *Christum... nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit...*”. Conferir FEBVRE, “Rabelais, Erasmus e a filosofia de cristo”. Op. cit., p. 341-360.

⁴²⁹ ROTTERDAM, *Elogio da loucura*. Op. cit., p. 69.

⁴³⁰ FEBVRE, *Rabelais, Erasmus e a filosofia de cristo*. Op. cit., p. 356-7. Esta é uma questão de debate intenso entre Renaudet, Bataillon e Febvre. Com relação à questão do batismo, Erasmus destaca: “Consideramos por um momento a questão do batismo. Realmente pensas que a cerimônia em si faz de ti um cristão? Se tua mente preocupa-se com os assuntos mundanos, serás um cristão na superfície, mas interiormente és o mais pagão dos pagãos. Por quê? Simplesmente porque recebeste o corpo do sacramento, e não o espírito. A cerimônia consiste em lavar o corpo com água, mas para ti isso não significa a limpeza da alma.[...] Foste batizado com água benta, mais isto nada alcança a menos que limpe a sujeira espiritual de tua mente”. ROTTERDAM, *O manual do cristão militante (Enchiridion Militis Christiani)*. Op. cit., p. 62.

conversão sincera. Para Barros, o batismo continua sendo o dogma fundamental da Igreja Católica, pois purifica e liberta a pessoa do pecado original de Adão.

2.2.2 – Pacifismo antijudaico

Para Erasmo de Rotterdam, existia a necessidade de uma política pacifista integral, presente em todos os campos do conhecimento e da ação, com a intenção de fazer frente a uma forte diplomacia e arte militar contagiada pelo amoralismo sistemático presente nas nações, marcado, assim, por uma *Razão de Estado*. A resposta a essa política, a qual não poderia ser ignorada, foi, portanto, a ideia de propor uma arte política dirigida pelos princípios cristãos e por seus valores correspondentes, abrangendo, dessa forma, uma proposta cristã para toda a sociedade, marcada pelo pacifismo iminente na ação política. A esse pacifismo integral, Erasmo o esclarece por meio de uma controvérsia teológica. Segundo Erasmo,

Alguém queria saber qual texto das Sagradas Escrituras ordenava queimar os hereges ao invés de convencê-los pela discussão. Um velho de semblante severo, que a sobancelha revelava ser teólogo, respondeu com veemência que essa lei vinha do apóstolo Paulo, quando dissera: “Evita (*devita*) o hereje, após tê-lo corrigido uma ou duas vezes.” Repetiu e fez ressoar estas palavras; todos se espantaram; perguntavam-se se havia perdido a cabeça. Ele acabou por se explicar: “Cumprir suprimir a vida do herege”, traduziu ele, tomando *de vita* por *devita*. Alguns ouvintes riram; outros consideraram esse comentário profundamente teológico⁴³¹.

Fica evidente que Erasmo não era um defensor da condenação dos hereges, mas de uma conversão sincera e pacífica. A condenação ocorria pelo despreparo de muitos religiosos, que interpretavam erradamente as Escrituras, procurando justificativas que não existiam no texto.

Essa defesa de Erasmo pelo pacifismo e pelo antimilitarismo não tem início com ele. Esse movimento já se fazia presente em autores como Juan de Segovia,

⁴³¹ ROTTERDAM, *Elogio da loucura*. Op. cit., p. 98.

o qual apresentava um método pacifista, além de Nicolau de Cusa, que, em 1453, escreveu o tratado *De pace fidei*⁴³². Essa proposta está presente em suas obras, também, pela indignação de ver a guerra entre os próprios cristãos, visto que a guerra, para Erasmo, era apenas um recurso de última instância, quando a negociação não era mais possível. Como destacou Pedro Guijarro, Erasmo estava indignado em “[...] ver a unos sacerdotes o monjes predicando la guerra, a unos cardenales, o incluso papas, metidos en actividades guerreras”⁴³³. Uma série de críticas foram lançadas, portanto, por Erasmo à vida monástica e às falhas cometidas pela Igreja, pois entre os objetivos estava a tentativa de reconstrução dos pilares básicos da Igreja.

Erasmo causou grande frenesi na Europa com suas obras, sendo considerado um dos principais representantes do humanismo. É descrito como um “homem de silêncio e do trabalho incessante”⁴³⁴, o qual procurou corrigir as deturpações e as falhas interpretativas, fato que, inegavelmente, levou-o a grandes contribuições para com o Cristianismo, procurando uma flexibilização dos métodos escolásticos da tradição medieval. Erasmo certamente foi um dos primeiros pacifistas combativos pelo ideal da união humanística internacional.

Para poder analisar as posições adotadas por Erasmo sobre o antijudaísmo é preciso reconstruir algumas questões, para que suas ideias não sejam mal compreendidas. O movimento antijudaico teve uma literatura influente na produção do século XVI em toda a Europa. É nesse contexto que a obra de Erasmo deve ser incluída, pois o antijudaísmo espalhado em grande parte de suas obras visava uma defesa pontuada do cristianismo como promessa de Deus ao povo, sendo a vinda de Cristo, como o Messias esperado, o cumprimento da promessa⁴³⁵.

Nessa concepção, Marcel Bataillon declara que, na Espanha, foi atribuído um grande entusiasmo pelas obras de Erasmo, pois seria resultado do interesse da população recém-convertida ao catolicismo, em especial os judeus, que

⁴³² BATAILLON, Marcel. *Erasmus y el erasmismo*. Op. cit., p. 70.

⁴³³ GUIJARRO, op. cit., p. XXV.

⁴³⁴ ZWEIG, Stefan. “Erasmus: grandeza e decadência de uma idéia”. In: *Os caminhos da verdade*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1960. p. 73.

⁴³⁵ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 80.

passaram a ter forte interiorização religiosa, aderindo com maior ênfase à nova interpretação da Bíblia, inspirando outra fé⁴³⁶.

Erasmus, ao declarar o antijudaísmo, previne que antes é preciso ter um cristianismo mais sólido e puro, como declara:

Se for nosso objetivo converter os judeus, devemos primeiramente ser cristãos. Eles irão inerentemente se rebelar contra o que estamos tentando inculcar se perceberem que aquilo que Cristo mais detesta está prosperando entre os cristãos mais do que entre quaisquer outros povos no mundo⁴³⁷.

Erasmus declara que o espírito desordenado dos cristãos acabava por desencorajar os judeus a se converterem ao cristianismo, pois o derramamento de sangue cristão pelos próprios cristãos já ocorrera em demasia. O foco, portanto, precisava ser novamente a união em busca da paz, a qual garantiria a felicidade. Assim, Erasmus propõe um antijudaísmo evangelizador de fundo pacifista, utilizando o evangelho e o bom exemplo como mecanismos de conversão sincera. A proposta de Erasmus é uma retomada dos valores de origem do cristianismo, por acreditar que, dessa forma, como se encontra no século XVI, ele estaria se degenerando. Além de voltar aos ensinamentos do Evangelho, Erasmus propõe o auxílio da filosofia cristã, ou seja, o auxílio tanto dos autores da Antiguidade, como de alguns padres da Igreja, no sentido de aliar os ensinamentos cristãos à filosofia, formando assim o humanismo cristão.

Ao contrário de algumas falsas interpretações, que se utilizam de uma de suas frases mais polêmicas: “Se ser bom cristão é detestar os judeus, então somos todos bons cristãos”⁴³⁸, Erasmus com isso quis fazer perceber que a primazia de seu pensamento não está no ataque aos judeus, mas seu antijudaísmo se revela por meio de um projeto maior: a fidelidade cristã. Desse modo, essa frase não pode ser retirada de um contexto de produção, em que por si só não representa claramente a posição adotada por Erasmus neste debate.

⁴³⁶ VAN ROYEN, op. cit., p. 12.

⁴³⁷ ROTTERDAM, Erasmo de. O protesto da paz. In: *A filosofia de Erasmo de Roterdã*. Seleção, introdução e comentários de John Dolan. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004, p. 188.

⁴³⁸ Erasmo Rotterdam apud CHIAVENATO, op. cit., p. 84.

Quanto a isso, não se quer dizer que Erasmo foi um defensor dos judeus. Naturalmente não foi um defensor, mas entendeu o judaísmo restritamente como religião, em que nada teria a ver com o indivíduo enquanto pessoa, ou seja, seu antijudaísmo é pacifista, como bem é possível perceber em sua proposta cristã, na qual defende a paz como ação, tendo a pedagogia como um dos principais mecanismos de convergência em uma nova reforma cristã, apesar de alguns interpretes de Erasmo procurarem mostrar que esse posicionamento tenha sido fruto de suas desavenças com eruditos judeus⁴³⁹.

Erasmo satiriza os judeus, pois, assim como os turcos, imaginavam terem a melhor religião do mundo, ironiza: “Mais divertidos ainda, os judeus esperam com constância seu Messias e até hoje se apegam com aferro a seu Moisés”⁴⁴⁰. Procurou Erasmo, com isso, mostrar que os judeus não haviam sido convencidos de que o Messias já era vindo, estando eles na persistência de suas antigas profecias. Assim, de modo algum Erasmo demonstra, no *Elogio da Loucura*, necessidade de uma ação mais enérgica para converter os judeus.

Em sua obra *Enchiridion* (1503), Erasmo mantém sua política pacifista com relação aos judeus, propondo as regras de bem viver uma vida cristã, seguindo as virtudes, combatendo os vícios e mantendo grande confiança nas Escrituras. Na Quinta Regra da obra, Erasmo faz uma defesa do espírito frente à matéria, recorrendo às Epístolas de Paulo. Para Erasmo, “A parábola dos Fariseus e do cobrador de impostos, a ostentação dos hebreus, a apresentação dos dons no altar, são todos exemplos de Sua condenação da matéria e a superstição daqueles que preferiram ser judeus em público em vez de o serem em seu interior secreto”⁴⁴¹.

Erasmo recorre novamente ao apostolado de Paulo, o qual havia tentado remover a fé dos judeus⁴⁴². Erasmo acusa os judeus mostrando que a santidade passa longe deles, pois não reconhecem o verdadeiro Messias e, mesmo depois

⁴³⁹ CHIAVENATO, op. cit., p. 84.

⁴⁴⁰ ROTTERDAM, *Elogio da Loucura*. Op. cit., p. 53.

⁴⁴¹ ROTTERDAM, *O manual do cristão militante (Enchiridion Militis Christiani)*. Op. cit., p. 61.

⁴⁴² Idem, p. 64.

de o terem ouvido, convivido com ele, “[...] a maioria deles rejeitou Seu legado”⁴⁴³. Destaca, no entanto, seu pacifismo antijudaico ao afirmar que:

Quanto mais grave a doença, maior o cuidado que a caridade pura trará. Um homem é adúltero. Ele comete o sacrilégio. Ele é um judeu. Que o ato do adultério seja amaldiçoado, e não o homem. Que o sacrilégio seja desprezado, e não o homem. Que o judeu seja morto, e não o homem. Que ele se esforce para que o homem incrédulo que se tornou seja destruído. Mas que ele também deseje que o homem criado por Deus seja salvo⁴⁴⁴.

Erasmus muda toda a forma de entendermos seu ideal cristão, em especial seu posicionamento com relação às pessoas, reafirmando o argumento de que sua política não é contra os indivíduos enquanto seres, mas restritamente enquanto religião, confirmando o seu modelo de humanismo cristão de valorização do indivíduo enquanto homem/espírito, para sobrepor ao modelo irracional do homem/carne, buscando, para isso, restituir a literatura clássica de origem do cristianismo como forma de restaurar, também, o paraíso perdido no passado. Essa sua política tem a religião como mecanismo de persuasão e como fundamento para a nova organização da sociedade, organização essa que é consolidada mediante a graça, exclusivamente dependente da fé na redenção, na qual se exprime a mensagem de caridade, de paz, de entendimento, de solidariedade e de uma confiança ilimitada na misericórdia de Deus. Para Erasmus, a devoção religiosa, e não a repressão física, poderia restaurar e reorganizar harmonicamente a sociedade. Esse modelo proposto por Erasmus é, sem dúvida, o elemento de grande influência nas obras de João de Barros, com um modelo que justifique o porquê da primazia pela religião cristã, como veremos adiante. Assim, o argumento de que Erasmus propõe um modelo sensato em termos religiosos para a sociedade é evidente. Esse fato se confirmara em uma de suas cartas a João Botzheim, em 1523, na qual dizia: “Eu sou de tal engenho que poderia amar até um judeu, contando que ele seja de outro modo um comensal conveniente e

⁴⁴³ ROTTERDAM, *O manual do cristão militante (Enchiridion Militis Christiani)*. Op. cit., p. 63.

⁴⁴⁴ Idem, p. 69. (*grifo meu*).

amigo, e nem diante de mim vomite blasfêmias contra Cristo⁴⁴⁵, demonstrando que ele amaria até os maiores inimigos da religião, porque é de sua natureza ser amoroso, desde que a religião, e, o seu bem supremo não lhe fosse questionada pelo opositor, neste caso o judeu. De certa forma, é esse elemento que podemos encontrar em João de Barros, um antijudaísmo pacífico, e não uma ação de repressão violenta, inquisitorial contra qualquer pessoa, mesmo de religião contrária.

É preciso, entretanto, levar em consideração que Erasmo tece as críticas à ação perversa de judeus usurários, que levam a desgraça aos pobres. Segundo Erasmo,

Quantos roubos, quantas opressões sofrem os pobres, vítimas dos judeus! Tais sofrimentos, que não poderiam padecer por muito tempo mais – Deus se apiede deles. Os usurários judeus estão profundamente implantados até nos menores lugarejos [...] Reclamam juro de juro e mais juro ainda – de modo que o pobre desgraçado perde tudo quanto lhe pertence⁴⁴⁶.

Isso ressalta um dos problemas que a Igreja enfrentava em toda a Europa, no século XVI. Essa mesma preocupação, declarou-a Barros ao acusar os judaizantes de viverem às custas do trabalho dos cristãos⁴⁴⁷.

Erasmo, ao desenvolver o seu projeto de humanismo cristão e reafirmar um pacifismo integral, analisa duas questões de base de sua filosofia cristã: a paz e a guerra, elementos que também nos permitem entender o seu antijudaísmo.

A concepção que Erasmo tinha da guerra, em específico em sua obra *Dulce Bellum* (1500), é de que “a guerra é doce para quem não a experimentou”, referindo-se a um ditado presente em uma série de importantes autores, como Vegécio e Píndaro. Para Erasmo, a guerra é o que há de mais calamitoso e “mais inteiramente indigno do homem, para já não dizer de um cristão⁴⁴⁸, praticada

⁴⁴⁵ ERASMO. Carta de Erasmo a João Botzheim, de 1523, p. 17. Na versão original: “Tali sum ingenio ut vel Iudaeum amare possim, modo sit alioqui commodus victor et amicus, nec me coram blasphemias evomat in Christum”.

⁴⁴⁶ Erasmo de Rotterdam apud CHIAVENATO, op. cit., p. 90.

⁴⁴⁷ Conferir neste mesmo capítulo, o intertítulo “*Ropicapnefma* como literatura antijudaica”.

⁴⁴⁸ ROTTERDAM, Erasmo de. *A guerra e queixa da paz*. Tradução de António Guimarães Pinto. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 26.

tanto por jovens como por velhos, por pagãos, mas também por cristãos, por leigos e por sacerdotes.

A pergunta de Erasmo é: – Como pode um animal pacífico, gerado para a paz, ser levado por uma fúria irracional para a desordem? Um homem fraco, delicado, com pele fina, sem nada em seu corpo que lhe garanta aptidão para a luta, que logo quando nasce precisa de cuidados que podem se estender por muitos anos⁴⁴⁹. O homem não foi capacitado para o conflito, mas, sim, para a amizade, porém, como esclarece Erasmo, “[...] não há fera mais nociva ao homem do que o próprio homem. E, além disso, aquelas feras, quando lutam, lutam com as suas próprias armas: nós, não satisfeitos com as da natureza, para a destruição de seres humanos aparelhamos homens com armas inventadas por arte dos Demônios”⁴⁵⁰. Pergunta então: – O que levou o homem a ter se degenerado? Muitos são as acusações, no entanto Erasmo parece mais estarecido em afirmar que “o cristão faz guerra ao cristão”, levado pelo mau exemplo, saído da boca de monges, de teólogos e de bispos que declamavam discursos belicosos, levando Cristo ao papel diabólico. Esse fato se estende à prática no momento em que:

[...] os esquadrões avançam uns contra os outros levando à frente a insígnia da cruz, a qual só por si poderia lembrar de que modo convinha vencer cristãos. Sob aquele símbolo celeste, com o qual se reproduz aquela perfeita e inefável união dos cristãos, corre-se para a matança recíproca, e fazemos de Cristo, não apenas espectadores, mas autor de uma acção de tal modo impia”⁴⁵¹.

A guerra é o oposto da proposta original do cristianismo, pois tudo destrói. Já a paz é procriadora, é o que mantém o ciclo natural da vida das pessoas. Em todas as partes da bíblia a proclamação da paz é fervorosa. Então, por que fazer a guerra entre os seus. Erasmo questiona se, “Porventura, é falso aquilo que São Paulo escreveu mais de uma vez: que a Igreja não é senão um único corpo

⁴⁴⁹ ROTTERDAM, *A guerra e queixa da paz*. Op. cit., p. 27-30.

⁴⁵⁰ Idem, p. 33.

⁴⁵¹ Idem, p. 41.

formado pela junção de diversos membros, ligado a uma única cabeça, que é Cristo?”⁴⁵². Como pode então um cristão lutar contra um cristão?

Respondendo à questão sobre o que teria levado à degeneração do homem, Erasmo diz que entre os cristãos foi aos poucos sendo introduzido entre os fracos de fé, insinuado sob a máscara do bem⁴⁵³:

Por estes passos, aos poucos acabou por se chegar a uma situação tal, que se reputa como o melhor dos homens aquela pessoa que é a mais rica: e nunca entre os pagãos foi tão venerada a riqueza como é hoje entre os cristãos. Pois que existe, de sacro ou profano, que não obedeça inteiramente ao império da riqueza? Semelhava que a estas distinções convinha alguma porção de poder. E não faltou gente a querer dobrar-se. Também se deu entrada ao poder, mas lenta e parcamente. E tão só de tal sorte que, satisfeitos apenas como o título, de bom grado remetiam a outros a administração do Estado. Por derradeiro, aos poucos chegou-se a um tal extremo que a um bispo não lhe parece que é bispo se não lhe tiver sido acrescentada alguma autoridade mundana. O abade crê-se pouco digno, se em tudo não tiver o poder que têm os tiranos. Enfim, enxugamos do rosto qualquer pingo de vergonha, derrubamos todas as barreiras do pudor. Tudo quanto houve entre os pagãos de avareza, de ambição, de luxo, de orgulho, de tirania: nós imitámo-lo, nós igualámo-lo, nós ultrapassámo-lo⁴⁵⁴.

Erasmo critica, em especial, os cristãos que fazem guerra contra os seus. Para isso Erasmo se utiliza como modelo os judeus, demonstrando que poucas vezes os judeus entraram em conflitos com o seu povo, enquanto os cristãos procuram sempre a glória insaciável e a riqueza. Erasmo ironiza:

Contudo, se parece tão bem o exemplo dos judeus, por que não procedemos como eles? Por que não nos circuncidamos? Por que não imolamos reses? Por que não nos abstermos de carne de porco? Por que não casa cada um de nós com várias mulheres? Se abominamos estas usanças, por que razão nos apraz somente o exemplo da guerra? Enfim, por que é que neste caso seguimos a letra que mata? Aos judeus foi permitida a guerra, assim como o repúdio da mulher, mas certamente porque se atendeu à dureza do entendimento⁴⁵⁵.

⁴⁵² ROTTERDAM, *A guerra e queixa da paz*. Op. cit., p. 49.

⁴⁵³ Idem, p. 51.

⁴⁵⁴ Idem, p. 53.

⁴⁵⁵ Idem, p. 57.

Segundo a visão de Erasmo, se Cristo ordenou que se guardassem as armas, elas deveriam ser guardadas, e serem usadas somente para combater os inimigos da Igreja contra a ambição e o medo da morte, porque, dessa forma, a “guerra gera a verdadeira paz”⁴⁵⁶.

Erasmo destaca que os judeus, sob liderança de Moisés, faziam a guerra contra os que consideravam ímpios, “[...] fê-las sem dúvida numa época em que aquele aperfeiçoador da lei mosaica ainda não tinha ensinado que até os inimigos devem ser amados”⁴⁵⁷. Com o nascimento de Cristo, a paz passa a ser declarada triunfante, considerando que, em sua obra, Cristo apenas teria feito a paz com mansidão. Se os judeus foram instigados a combater apenas os seus inimigos, poucas vezes o fizeram entre si. E argumenta Erasmo: “Nós, cristãos, lutamos contra cristãos”⁴⁵⁸, por ganância da riqueza e por glória, enquanto os judeus faziam a guerra dirigidos por um preceito religioso.

Pedro, o primeiro representante direto da Igreja de Cristo, não teria feito uso das armas e, se o fez, segundo Erasmo, foi quando ainda era judeu⁴⁵⁹, portanto, a paz sobre os seus preceitos reinava. Os cristãos não deveriam desejar a morte, mesmo aos mais ímpios, pois isso destruiria o princípio básico do cristianismo, pelo qual o próprio Cristo teria dado a vida pela salvação. Ao parecer cristão não se deveria fazer o mal a seu inimigo, nem lhe rogar maldições, pois assim pouco cristão seria. Pelo contrário, se a conversão for possível, ou mesmo que não for cristão deveria a desejar, como um verdadeiro adornado pelo espírito cristão. Erasmo lembra de um elemento de base para a conversão: a paciência, declarando que “Ora, se os antigos pregadores do Evangelho tivessem tido em relação a nós as mesmas disposições que nós sentimos em relação aos turcos, onde estaríamos agora, nós que somos cristãos graças à paciência deles?”⁴⁶⁰.

O grande erro do cristão estaria na falta de crença em sua própria religião, por não crerem por exemplo, nos preceitos da imortalidade da alma. O fator

⁴⁵⁶ ROTTERDAM, *A guerra e queixa da paz*. Op. cit., p. 58.

⁴⁵⁷ Idem, p. 48.

⁴⁵⁸ Idem, p. 57.

⁴⁵⁹ Idem, p. 58.

⁴⁶⁰ Idem, p. 68.

preponderante deveria ser o cuidado em seguir os exemplos de Cristo e seus costumes, porém Erasmo questiona: “Por que é que nos afadigamos atrás das coisas que não têm nada a ver com os costumes, negligenciando aquelas que, à semelhança de colunas, uma vez retiradas, com elas cai por inteiro para sempre a fé?”⁴⁶¹. E, mais à frente, alerta para o fato de que, se tivessem que fazer a guerra, se perguntariam: “Quem é que jamais viu que se tornassem em verdadeiros cristãos homens que foram coagidos pelo ferro, pelo morticínio, pelos incêndios e pelas pilhagens? É um mal menor ser às aberturas turco ou judeu, do que ser um cristão hipócrita”⁴⁶². Declara, assim, que a harmonia e os “bons ofícios” é que levariam pelo exemplo à conversão e não o exemplo da guerra. A conversão, mesmo que não totalmente sincera, seria melhor que a dissimulação do cristão, pois, com os maus exemplos, levariam, naturalmente, a perverter os cristãos, tornando-os de bons a maus cristãos⁴⁶³.

Os maus exemplos levam à guerra, pois de “homens tontos extraíram de tontos documentos” falsos valores. A falta da experiência levou muitos homens à demência, tomando atitudes que não lhes seriam corretas, muitas vezes instigados por juriconsultos, teólogos e bispos. Assim, muitos cristãos, “[...] aprendendo à custa da desgraça de toda a terra que a guerra é algo que se deve evitar por todos os meios”⁴⁶⁴. Se todos os recursos tiverem se esgotado, bem como todas as tentativas de paz, se a guerra não puder ser evitada, ao menos deveria com o mínimo possível de mortos ser resolvida⁴⁶⁵. Se, portanto, os cristãos tanto pregam que Cristo é o caminho, por que tantos não seguem seu exemplo, visto que a paz é o seu grande ensinamento?

Na obra *O Protesto da Paz* (1517), Erasmo procura mostrar que aos judeus foi lícito fazerem a guerra, pois sentiam ódio dos inimigos. Aos cristãos, diferentemente, o bom exemplo de Cristo era a paz, como a sua saudação é reflexo disso, “*a paz esteja convosco*”, assim como o desejo da felicidade ao máximo. Quando Cristo estava próximo da morte, alerta Erasmo que ele disse:

⁴⁶¹ ROTTERDAM, *A guerra e queixa da paz*. Op. cit., p. 69.

⁴⁶² Idem, p. 70-71.

⁴⁶³ Idem, p. 70-71.

⁴⁶⁴ Idem, p. 72.

⁴⁶⁵ Idem, p. 75.

“*Que vos ameis uns aos outros, como eu vos amei a vós*”. E também: “*A minha paz vos dou, deixo-vos a paz*”⁴⁶⁶, pois Cristo, ao morrer, teria pedido perdão também aos autores de sua morte: nesse caso, os judeus. Assim, o que deixava Erasmo perplexo era que os cristãos, “para vergonha nossa, combatem mais desalmadamente do que os judeus, do que os pagãos, do que as próprias feras!”, e exclama que, na mesma quantidade de guerras realizadas pelos judeus contra os estrangeiros, deveriam os cristãos combater os seus próprios vícios. Se os judeus, pelo preceito divino, eram levados à guerra, os cristãos, os quais deveriam seguir o preceito da paz, são totalmente tomados pela ambição⁴⁶⁷. Para Erasmo, os cristãos deveriam seguir o exemplo dos cristãos da França, onde a “religião é mais pura, não se achando corrompida pelo contacto com os judeus, como acontece entre os italianos, nem infectada pela vizinhança como os turcos e marranos, à semelhança do que sucede com os ibéricos e com os Húngaros”⁴⁶⁸, e a cristandade se apresentava de forma mais sincera em serem cristãos. Com isso, é possível perceber que Erasmo entendia que os cristãos ibéricos eram influenciados pelos conversos.

Marcel Bataillon, ao estudar a influência de Erasmo na Espanha, alertou para o fato de que este último reino tinha forte presença do judaísmo. Os conflitos em torno da Igreja espanhola e dos judeus, com a utilização de mecanismos que obrigavam os judeus a saírem da Espanha ou se converterem ao cristianismo, tornando-se cristãos-novos, marcaram profundamente o contexto. Falar em fim do judaísmo na Espanha era falar de algo vazio, pois Erasmo considerava a Espanha o “fim do mundo”, exótico e fortemente tomada pelo semitismo. Segundo Febvre, Bataillon considerava que “Hay en Erasmo no digamos una pizca de antisemitismo, pero si una espécie de antijudaísmo larvado, siempre presente”⁴⁶⁹, afirmando que não foi Erasmo que se quis fazer presente na Espanha, mas foram os espanhóis que foram ao encontro de Erasmo.

⁴⁶⁶ ROTTERDAM, *A guerra e queixa da paz*. Op. cit., p. 97; BAINTON, op. cit., p. 149.

⁴⁶⁷ ROTTERDAM, *A guerra e queixa da paz*. Op. cit., p. 104-105.

⁴⁶⁸ Idem, p. 106.

⁴⁶⁹ FEBVRE, *Erasmo, la contrarreforma y el espíritu moderno*. Op. cit., p. 120.

Em sua obra *Protesto da Paz*, Erasmo declara que a simples expressão “homem cristão” poderia e deveria ser uma expressão que representasse alívio e tranquilidade, embora ele confesse que a violência tomara as praças públicas, os senados, os templos e as basílicas⁴⁷⁰. Um dos problemas reside na questão de que uma religião não consegue compreender a si mesma, pois são tantas ordens, tantas práticas e tantas cerimônias internas que não conseguem chegar a nenhum acordo, odiando-se uns aos outros.

Toda a cerimônia religiosa apresenta, como elo principal, a união dos seus membros em torno da mesa compartilhada, ou seja, o pão e o cálice consagrados representam a amizade renovada, embora muitos, lamentavelmente, não compreendessem⁴⁷¹. Já a língua dos sacerdotes propaga a guerra e incita o mal, resultando na destruição do projeto de Cristo. O que, porém, deixa Erasmo estarecido é:

Enfim, o cúmulo do absurdo é que em ambos os arraiais e em ambas as linhas de combate se ergue e brilha o sinal da cruz, em ambos se realizam cerimônias religiosas. Que monstruosidade é esta? A cruz combate contra a cruz, Cristo peleja contra Cristo? Esta insígnia costuma aterrorizar os inimigos do nome cristão. Por que é que atacam agora aquilo que adoram – eles que são homens dignos não de uma só cruz, mas da verdadeira?”⁴⁷².

Se os cristãos lutam contra os seus, parte da culpa é do líder da Igreja, da autoridade máxima: o pontífice. A questão é, no entanto, como pode ele se fazer obedecer, utilizando o mesmo recurso? Ainda a respeito da Cruz, no *Enchiridion*, Erasmo declara que as pessoas veneram a cruz pendurando-a em seus pescoços e em suas casas, porém “O verdadeiro valor da Cruz, no entanto, está no aproveitamento de seus muitos exemplos. Não podes dizer que um indivíduo ama a Cristo se ele não segue Seu exemplo”⁴⁷³.

Em suma, Erasmo sonhava com uma religião mais livre e pura, atacando os pilares da Igreja não com objetivo de derrubá-la, mas de reestruturar as bases do

⁴⁷⁰ ROTTERDAM, *A guerra e queixa da paz*. Op. cit., p. 89.

⁴⁷¹ Idem, p. 103.

⁴⁷² Idem, p. 112.

⁴⁷³ ROTTERDAM, *O manual do cristão militante (Enchiridion Militis Christiani)*. Op. cit., p. 75. A mesma questão é apresentada na: ROTTERDAM, *Elogio da loucura*. Op. cit., p. 48;57-58.

ideal cristão. Como isso, Erasmo esperava a purificação da Igreja, reestruturando-a e organizando-a com objetivo de retomando as verdadeiras fontes dessa instituição, resgatando a doutrina do Evangelho, considerando o verdadeiro testemunho de Cristo, fato presente na concepção do antijudaísmo pacífico de João de Barros.

Capítulo III

O Alerta do Feitor **O receio pela fuga em massa de cristãos-novos em Portugal**

O título *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* já alerta sobre as intencionalidades de João de Barros nessa obra, que será a principal referência deste capítulo. No título, a opção lexical “diálogo” revela que ele não quer perseguição como meio para converter os que caminham fora do catolicismo. Conforme já havia declarado anteriormente, em outras das suas obras, a forma do diálogo se faz proposital para atingir seus objetivos pacificamente. *Diálogo Evangélico* foi escrito, ao que parece, entre o terceiro e quarto autos de fé celebrados em Lisboa, possivelmente iniciado próximo ao fim de 1542. Dedicado ao Infante D. Henrique, irmão do rei D. João III – a quem cabia a fiscalização da impressão das obras –, fora recusada prontamente a impressão da obra, não se sabe ao certo por qual motivo. Talvez para não estimular ainda mais os questionamentos dos dogmas e, com isso, uma conseqüente inflamação antijudaica. Outros declararam que teria sido para evitar que se ensinasse aos cristãos-novos as crenças e práticas judaicas já esquecidas. A recusa na impressão também foi estendida às obras *Espelhos de Cristãos Novos*, do frei

Francisco Machado, e *Inquisiçam e Segredos da Fé, contra a Obstinação Perfídia dos Judeus, e contra Gentios e Hereges*, de Diogo de Sá.

Na dedicatória de sua obra, Barros declara que o Príncipe e a Igreja são os pastores que zelam pela saúde e pela salvação das ovelhas, contra os lobos que as atacam. Segundo ele, “[...] por que em tres autos da Santa Inquisiçam que per me mandado de V. A. em Lixboa sam feitos (sobre a vegia da grege evangélica), vi e ouvi alguus lobos Talmudistas que perseguem o pegulhal eleito”⁴⁷⁴. Para tanto, procura mostrar sua intenção na obra dizendo que “[...] nam quis ser do conto daquelles cães mudos que nam ladram e jazem dormindo, amando o sono, de que se queixa Isaias”⁴⁷⁵, mas como a única forma que encontrou, em seu caso em específico, foi escrever um diálogo contra o *Talmud*, como um cão que, ao sentir o lobo perseguidor, dá seu “ladrido” (latido) procurando manter salvas as ovelhas “inorantes e simples”, do contundente discurso dos rabinos. Assim, o objetivo principal de João de Barros é dividido em duas metas. A primeira é combater o desenvolvimento do messianismo entre os cristão-novos, bem como a emigração para outras terras nas quais teriam maior liberdade religiosa, especialmente na Turquia muçulmana, fato que fora visto como o primeiro problema a ser solucionado. A segunda meta é demonstrar a verdade da fé cristã tanto aos cristãos-novos quanto aos cristãos velhos, fato que poderia ser entendido como uma solução para as fugas dos cristãos-novos e a constituição de uma sociedade mais homogenia.

O manuscrito *Diálogo Evangélico* não teve a função prática que Barros esperava, ou seja, seu “latido” não ecoou nas ruas de Lisboa e, conseqüentemente, por toda Portugal. Tal obra teve sua primeira publicação, sob os cuidados do Israël-Salvator Révah, apenas em 1950 na cidade de Lisboa. Révah, ao editar a obra, fez algumas advertências e demonstrou que o manuscrito original se encontra na Biblioteca do Liceu de Passos Manuel bem conservado, de 55 folhas em formato de 315 x 225. Ao editar a obra, algumas adaptações foram feitas, como o desenvolvimento das abreviaturas e o emprego de uso moderno da

⁴⁷⁴ Pegulhal tem o sentido de conjunto, rebanho. Cf. SILVA, Joaquim Carvalho da. Op. cit., p. 213.

⁴⁷⁵ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 1.

linguagem, sem em nenhum momento retirar o sentido original do texto. Révah escreveu alguns ensaios sobre João de Barros, entre os quais o ensaio preparatório para a leitura do *Diálogo Evangélico*. Por meio desse ensaio apresentado por Révah será possível pontuar os primeiros passos da obra de Barros. O *Diálogo Evangélico* de Barros é ainda uma obra pouco lida, embora não seja desconhecida. Révah aponta que António Ribeiro dos Santos conheceu a obra em 1810; em 1871, J. H. da Cunha Rivara descreve as cópias da biblioteca de Évora; o paradeiro do manuscrito é anunciado no *Relatório do Ano Letivo de 1910-1911 do Liceu Passos Manuel* pelo Reitor Alberto Ferreira Vidal; e em 1925 António Baião publica a dedicatória da obra na sua edição da primeira *Década* de João de Barros⁴⁷⁶. O interessante, no entanto, é que, em meio a muitos autores de referência, o *Diálogo Evangélico* não é nem mencionado entre as obras de João de Barros, fato que comprova que a obra ainda não é conhecida por muitos, como é flagrante o caso da obra *História de Portugal*, de Joaquim Veríssimo Serrão⁴⁷⁷.

Quanto às fontes do *Diálogo Evangélico*, em primeiro lugar, passam a ser intrigantes os personagens dos quais João de Barros se utiliza em seu diálogo: Evangelho e Talmud, o que evidencia uma disputa apologética antijudaica, assim como também pode ser observado na *Ropicapnefma*. O *Diálogo Evangélico* segue um conflito de crenças e não um ataque às pessoas propriamente ditas, entretanto repercute na discussão sobre a limpeza de sangue, no qual o conflito entre cristãos-novos e cristãos velhos fica mais evidente.

Israël-Salvator Révah fez um levantamento das influências mais evidentes que João de Barros sofreu na obra *Diálogo Evangélico*. Mapeou as informações cabalísticas, talmúdicas e midráshicas que estiveram presentes no *Diálogo*, como bem destacou nas notas pontuadas no transcorrer da obra, justificando que os argumentos do Antigo Testamento usados por Barros já são largamente conhecidos, portanto se ateve mais diretamente às informações que compõem a doutrina judaica.

⁴⁷⁶ Conferir RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 85.

⁴⁷⁷ Conferir SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Op. cit.

Barros, para fazer uso da Cabala, recorreu ao intermediário J. Reuchlin com sua obra intitulada *De Cabala, seu de Symbolica Receptione*, de grande influência no século XVI. Já no uso dos conhecimentos talmúdicos e midráshicos, fez uso dos livros de Pietro Galatino e H. Fino. Conforme declara Révah, “[...] somos forçados a confessar que João de Barros não podia ter encontrado piores guias, o primeiro pela sua má fé e o segundo pela sua ignorância”⁴⁷⁸. Teve forte influência de Frei Raimundo Martí, no entanto, por meio de intermediários deformadores, sendo suas fontes pouco reveladas, resta ao personagem Evangelho o encargo de informar ao leitor.

Segundo Révah, Pietro Galatino era um judeu convertido na Itália do século XVI. Terminou seu livro em 1516 e dedicou-o ao Imperador Maximiliano com um título bastante extenso: *Opus Toti Christiane Reipublica Máxime Utile...*, obra que teve uma repercussão considerável com os seus textos. Foi, no entanto, acusado de plágio do livro de Frei Raimundo Martí intitulado, *Pugio Fidei*. A ignorância com relação à literatura rabínica era grande. Além da obra de Galatino, Barros utilizou em larga escala H. Fino, com sua *In Judeos Flagellum*, também da Itália. Segundo Révah, esta última obra teria sido publicada em Veneza, em 1538, por Daniel Fino:

É uma compilação indigesta redigida durante longos anos por um monge absolutamente incompetente em literatura hebraica. O próprio autor indica dois livros de que principalmente se serviu, a *Victoria contra Judeos*, do Veneziano Pietro Bruto, e o *Tractatus contra Judeos*, do bispo Diogo Pérez. Relativamente às fontes talmúdicas, ambos se filiam no *Pugio Fidei*, através de outros intermediários⁴⁷⁹.

Barros acabou por usar muito de Frei Raimundo Martí por intermédio de Galatino. Uma questão parece bem presente em Barros, qual seja a de que Martí teria exposto uma justificativa do uso que fez da literatura rabínica no prefácio de sua obra, em que diz: “Contra os judeus, apóia-se em duas categorias de autoridade: 1 – A Lei e os Profetas, em geral todo o Antigo Testamento; 2 – O

⁴⁷⁸ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 91.

⁴⁷⁹ Idem, p. 93.

Talmud, os Midrashim e outras tradições dos Judeus de que extrai argumentos *tanquam mar garitas quasdam de maximo fimariorum*⁴⁸⁰. Révah destaca que Martí entende o Talmud como um livro abominável em decorrência da questão de as doutrinas rabínicas estarem em harmonia com a doutrina cristã, as quais provêm dos Profetas. O problema é que, ao lado da doutrina, assentaria uma tradição oral proveniente de Moisés. A questão é que, nesse ponto, Galatino propôs uma forma de forçar o aspecto cristão do Talmud, pois passa a combater os judeus com as suas próprias escrituras. Para tanto, teria dividido os talmudistas em três grupos: os que precedem Cristo, os seus seguidores até a redação do Talmud e os modernos, inimigos de Cristo⁴⁸¹. Com isso, procura retomar os rabinos que precederam Cristo e os que o seguiram até a escrita do Talmud, para combater os rabinos modernos. Essa questão é retomada por Barros no *Diálogo Evangélico*. Segundo Révah, Barros dá uma forma mais exagerada, pois diz encontrar essa verdade na Mishná e no Talmud de Jerusalém, e não no Babilônico, o qual seria um conjunto de erros⁴⁸². Como o próprio Barros destaca,

E tu que es babilonico, concebido em Babilônia pela nova Synnagoga o anno de CCCCXXXVI da Encarnaçam de Christo Jesu, por Rabbi Asse e per Mor, seu filho, depois de sua morte, foste aos dous volumes ajuntado. E por que neste teu ultimo volume se contem todas as blasfemias que per os modernos Rabbis foram ditas contra Christo, por isso es mais amado e lido

⁴⁸⁰ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 94.

⁴⁸¹ João de Barros faz uso dessa questão da seguinte forma: “Por que, com a vinda de Christo Jesu, os Judeus se partiram em três partes: huus creram nelle, assy como os Apóstolos e discipulos, os quaes guardaram a doutrina que em my esta sem alguma cerimonia judaica. Outros, como Philon e Josepho, escritores cujas obras sam recebidas pella minha Igreja, e Gamliel e Rabbi Haccados, filho de Neumias, o qual escreveo das obras e milagres de Christo, no fim da qual escritura diz: Eu sou huu daquelles que crem nelle, e me lavey em as agoas sanctas do bautismo; estes e outros taes, de que Sam Lucas no Auto dos Apóstolos (que é hua parte da minha escritura) faz mençam, conheceram a Christo, e creram nele, però que nam leixassem de guardar algumas cerimônias da Leu em que foram criados. Os outros, que foy a parte corrupta e obstinada, estes não somente leixaram de crer em Christo; mas ainda em o gram Concilio que em Babilonia teveram, vendo que eu que sou sua palavra era dilatado e recebido per toda a terra, compuseram as blasfemias que em ty estam contrelle escritas, negando e ofuscando com perversos intendimentos a verdade da Escritura do Senhor e as grosas de seus próprios Rabbis que bem sentiram della”. BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 61.

⁴⁸² RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 95.

dos Judeus presentes que os outros dous volumes, por acharem nelles a verdade que per elles te vou alegando⁴⁸³.

Quanto aos conhecimentos do hebraico, certamente João de Barros não os tinha, como já destacado no capítulo anterior. Na *Ropicapnefma* não havia recorrido a nenhuma das fontes do judaísmo. Talvez mostrasse até certo desconhecimento analítico das mesmas, embora, nesse meio tempo, entre a *Ropicapnefma* e o *Diálogo Evangélico*, tenha-se dedicado a analisar, o quanto fosse possível, a literatura talmúdica e midráshica, como pode ser percebido no decorrer do *Diálogo Evangélico*⁴⁸⁴.

Essa obra de Barros não decretou sua glória, mas revelou claramente o interesse que o autor nutria pela questão judaica. Révah declara que “[...] é como contribuição para a história das ideias que o livro oferece, talvez, alguma novidade”⁴⁸⁵. É claramente nesse campo que se enfoca esse estudo. Apesar do estilo de argumentos repetitivos, cansativos para os leitores modernos, o discurso religioso antijudaico que visa a pureza da fé é elemento importante para entendermos Barros como um representante das aflições de seu tempo.

3.1 – A fuga dos cristãos-novos em Portugal

Uma das preocupações que parece nortear João de Barros na obra *Diálogo Evangélico* é o problema da fuga em massa de cristãos-novos de Portugal, evidenciado no início do diálogo entre os personagens alegóricos Evangelho e Talmud⁴⁸⁶. O personagem Evangelho inicia sua fala dizendo, “Deos te salve,

⁴⁸³ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 60.

⁴⁸⁴ RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 95.

⁴⁸⁵ Idem, p.97.

⁴⁸⁶ Segundo Révah, em suas notas sobre a obra *Diálogo Evangélico*, “A genealogia do Talmud formulada por João de Barros pode induzir em erro, ‘Talmud’ é um termo que abrange a ‘Mishna’ e as discussões dos doutores (discussões cujo conjunto é por vezes chamado ‘Gemara’). Os dois Talmudes representam duas tradições diferentes: o Talmud Babli encerra as discussões dos rabinos de Babilônia, o Jesushalmi diz respeito às opiniões dos rabinos da Palestina”. Conferir BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 129.

caminhante⁴⁸⁷, querendo aplicar o tom que irá percorrer a obra do início ao fim, ou seja, procurando uma conversão sincera dos cristãos-novos, conversão que parece ser um dos objetivos evidentes de Barros, pois eles estavam em situação forçada de fuga do território português. A resposta do personagem Talmud: “[...] e a ty encaminhe per este caminho que levo”⁴⁸⁸. Os dois personagens encontram-se em uma caminhada, na qual juntos passam a dialogar sobre os preceitos de fé. Talmud estava indo em direção à Turquia, o grande centro da migração dos judeus. Já o Evangelho caminhava em direção a Roma, centro católico. A metáfora da caminhada representa a possibilidade de conversão dos cristãos-novos, apesar de uma direção já tomada.

Nesse contexto, a fuga de parte considerável dos cristãos-novos é marcada pela tentativa de conversão desses em verdadeiros cristãos, pois a rigidez do Santo Ofício havia aumentado a partir da década de 1540, momento em que as práticas judaicas passaram a serem combatidas com maior vigor⁴⁸⁹. Em virtude disso, muitos cristãos-novos judaizantes tinham uma única possibilidade de manutenção das suas tradições, a fuga para um lugar em que fossem aceitos seus cultos e ritos. No *Diálogo Evangélico*, Barros evidencia bem a resistência dos rabinos em aceitar uma conversão sincera do seu povo.

Dessa forma, a sequência do diálogo procura evidenciar a fuga dos cristãos-novos de Portugal.

Evangelho: Tal pode elle ser que o nam seguirey eu: pera onde caminhas tu?

Talmud: Pera Veneza, e dhy pera Turquia.

Evangelho: Pera Turquia? De que naçam es?

Talmud: Hebreu, povo escolhido de Deos.

Evangelho: Agora entendo que a causa de te embuçares quando me viste foy por me conheceres.

Talmud: Como, tam conhecido es tu, que em te vendo de longe, posto que sem rebuço, logo te avia de conhecer!

Evangelho: Sabes quam conhecido sou: que toda a terra é chea de minha palavra.

⁴⁸⁷ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 3.

⁴⁸⁸ Idem, p. 3.

⁴⁸⁹ É bom lembrar que a saída dos cristãos-novos de Portugal não foi apoiada pelos juizes inquisitoriais e que eles não estão por trás dos cristãos que pregavam abertamente a expulsão dos judaizantes e suas famílias. FEITLER, op. cit., p. 157.

Com isso fica evidente a fuga dos cristãos-novos, pois é possível perceber, no início e no fim do *Diálogo*, o drama da emigração dos cristãos-novos para a Turquia, inimiga da Cristandade, e destino provável para uma grande parcela da população cristã-nova que fugia de Portugal, como mostrou com preocupação João de Barros.

As fugas ocorriam desde o início do século XVI, fosse individualmente ou em grupo de criptojudеus. Com o aumento da ação do governo português no controle das práticas heréticas, a emigração aumentava, sendo que a maior parte dos cristãos-novos seguiu em direção à Turquia e à Síria, consideradas “pátrias” dos judeus, locais em que se formavam comunidades de judeus portugueses com núcleos menores marcados pela procedência. A Itália teria sido, também, um dos destinos prediletos dos criptojudеus portugueses, os quais se espalharam por todas as cidades, pois entendiam que a Itália sempre fora um grande centro comercial na Europa. Ao voltarem às suas crenças de origem, esses judeus portugueses formaram fortes comunidades em cidades como Pesaro, Livorno, Ragusa, Bolonha, Nápoles e Veneza. Um dos nomes mais conhecidos, e componente dessa emigração, é Samuel Usque, o qual emigrou para Ferrara, lugar em que escreveu em português a *Consolação as Tribulações de Israel*, com o propósito de consolar seus correligionários que haviam retornado ao judaísmo.

Veneza, até o século XV, tinha a hegemonia no comércio marítimo, lugar em que entravam as especiarias distribuídas para outras regiões da Europa, portanto já era rota de fuga para os judeus, principalmente por ser uma cidade portuária e comercial extremamente forte. Os problemas em Veneza não foram muito diferentes com relação à questão judaica⁴⁹⁰. Veneza apresentava uma especificidade significativa: o chamado *Ghetto Nuovo* ou *Nova Fundação* (em virtude da fundição de metal para fazer canhões) foi o local em que os judeus ficavam reclusos durante a noite, muitas vezes trancados e guardados por porteiros cristãos. Isso foi efetivado após um grande grupo imigrante de judeus da

⁴⁹⁰ Um bom exemplo como prova disso é a peça *O Mercador de Veneza*, de William Shakespeare, escrita em alguma época entre 1594 e 1597.

Alemanha conseguir permissão para residir em Veneza, em 1509. Viviam em uma pequena ilha isolada e cercada com alto muro. Em todo o século XVI isso passou a se tornar uma constante nas cidades-estado italianas, contribuindo, de certa forma, para que os judeus mantivessem suas tradições, como o Sabá e as leis alimentares. Tratava-se, no entanto, de lugares populosos e insalubres, conseqüentemente, possíveis focos de epidemias, assunto de que por muitas vezes foram acusados.

Marco Antônio Nunes da Silva destacou que as primeiras migrações mais intensas dos cristãos-novos ibéricos começaram no final do século XV, com uma escolha de destinos bastante variada⁴⁹¹. Essas primeiras fugas foram resultantes da instalação da Inquisição, a qual se iniciou na Espanha em 1478 (ano da publicação da Bula *Exit Sincere Devotionis*), sendo formalmente decretada a partir de 1480, quando se iniciaram as investigações sobre as faltas cometidas pelos cristãos e pelos heréticos. A expulsão dos judeus foi decretada em 31 de março de 1492. Os judeus passaram a ser alvo fácil e os que não confessassem, seriam queimados ou enforcados como impenitentes. Foi, também, em 1492 o ano da retomada do território de Granada, quando caiu o último governante muçulmano. O conflito instaurado pelos cristãos tinha como propósito expulsar os infiéis, dentre os quais incluíam tanto os mouros como os judeus. Já na metade do século XVI, o foco de heresias dos espanhóis aumentou em larga escala, passando também à caça de bruxas, de protestantes e alvos como os erasmistas.

Estimava-se que cerca de 200 mil judeus ainda não convertidos viviam na Espanha, sendo que cerca de 100 mil teriam seguido para Portugal, 50 mil para Turquia e norte da África, e o restante seguido em fuga para outras regiões em menor escala, dentre elas a Palestina, a qual, entre 1516 e 1917, seguiu sob o domínio do Império Otomano, muçulmanos que tinham seu centro hegemônico estabelecido na Turquia. A fuga em maior número ocorreu nos cinco meses após o édito de expulsão.

⁴⁹¹ SILVA, Marco Antônio Nunes da. As rotas de fuga: para onde vão os filhos da nação? In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana, (Orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006. p. 161.

No caso português, após a expulsão de 1497, as primeiras fugas foram em direção a “lugares como Fez, Arzila e Tanger (no norte da África), algumas cidades italianas e francesas, o império turco, o Oriente, a Alemanha, a Inglaterra e o norte da Europa”⁴⁹². A diferença no caso português é que houve uma política de assimilação, apesar de bastante truculenta durante o governo de D. João III. Muitos, no entanto, se mantiveram em território português ainda após a Inquisição confirmada em 1536, sendo que somente a partir de 1540 a ação da Inquisição se tornou mais enérgica, fato que levou uma massa cada vez maior de cristãos-novos a fugir.

As expulsões ocorrem em um número considerável em vários países: na França em 1182, 1306; na Inglaterra em 1275; na Hungria em 1349, 1360; nos Estados Alemães em 1348, 1498; nas Cidades-Estado de Habsburgo (moderna Áustria) em 1421; na Lituânia em 1445, 1495; na Espanha em 1492 e em Portugal em 1497, que foi o último reino a decretar a expulsão dos judeus de seu território. O que pode ser observado com isso é que, em muitos casos, os judeus eram expulsos e novamente readmitidos até, novamente, serem expulsos. Isso levou alguns a alegar que as expulsões eram uma questão de estratégia dos governantes, pois isso lhes dava maior popularidade, além de oportunamente cancelarem débitos que tinham com os judeus e de se apropriarem de suas posses.

Marco Antônio Nunes da Silva compartilha com os historiadores espanhóis Bernardo López Belinchón e Juan Ignacio Pulido Serrano a ideia de que a fuga dos judeus em direção a Castela foi motivada principalmente pelos fatores econômicos, hipótese também confirmada pela historiadora Pilar Huerga Criado. Nunes da Silva ressalta, no entanto, que o fator étnico-religioso não pode ser ignorado como parte dos fatores que levaram à emigração dos cristãos-novos para Castela⁴⁹³, embora evidencie essa que, em muitos momentos, poderia ser apenas um dos primeiros pontos de uma rota de escala maior, na qual se destacariam a França e Amsterdã.

⁴⁹² SILVA, Marco Antônio Nunes da. Op. cit., p. 161.

⁴⁹³ Idem, p. 162.

Um fator é de extrema relevância: se os judeus expulsos da Espanha em 1492 não se dirigiam todos a Portugal, para onde iam então? Espalharam-se por todo o Império Otomano, com o qual mantinham relações comerciais, de modo que os cristãos-novos portugueses teriam mais facilidades, após 1497, em se deslocarem para essas regiões, pois lá já residiam muitos dos seus⁴⁹⁴. O governo português não conseguia conter as frentes migratórias com leis proibitivas, pois os ricos corrompiam os guardas fugindo pelos portos ou pela divisa seca com a Espanha.

Para Reginaldo Heller, o processo traumático que os cristãos-novos viveram no decorrer do século XVI os levaria a constituir uma identidade judeu-portuguesa no processo da diáspora sefardita, ou seja, retomavam o judaísmo abertamente em outros reinos⁴⁹⁵. As comunidades sefarditas que mais se destacaram foram formadas por uma grande maioria de portugueses em: Baiona, S. Jean de Luz, Bordeus e Amberes (no sul da França). Apresentam-se também com grande destaque as cidades de Roterdã e de Amsterdã, de Flandres, de Antuérpia, de Hamburgo (na Alemanha) e Londres (na Inglaterra). Na Itália, o maior relevo se encontra nas cidades de Veneza, de Ferrara, de Livorno e de Roma. Também foram alvos algumas cidades do Império Otomano, como Salônica, Dubrovnik, Esmirna, Sarajevo e Constantinopla, assim como algumas cidades localizadas nos Bálcãs. Alguns grupos migraram para Marrocos, no norte da África, assim como para a Síria, em cidades como Aleppo e Sidon, bem como para a Palestina, em cidades como Jerusalém, Tiberíades e Dafed⁴⁹⁶.

A França também foi um dos locais escolhidos por muitos cristãos-novos para emigrar. Os cristãos-novos teriam se estabelecido nas cidades do sul, as quais foram consideradas um porto da salvação, pois as guerras religiosas haviam aberto espaço. Ali, formaram-se comunidades de judeus portugueses, as “pequenas burguesias”, como as chamou Serrão⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ AZEVEDO, Op. cit., p. 118.

⁴⁹⁵ HELLER, Reginaldo Jonas B. Op. cit., p. 15.

⁴⁹⁶ Idem, p. 16.

⁴⁹⁷ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Op. cit., p. 268.

Deve-se ressaltar o fato de que as fugas muitas vezes não ocorriam ou eram adiadas por motivos como: medo de serem pegos pela Inquisição; falta de condição financeira para bancar os custos da fuga e recomeçar; laços familiares. Marco Antônio Nunes da Silva identificou, especialmente por meio dos *Cadernos do Promotor*, uma rede que possibilitava a fuga de cristãos-novos de Portugal mediante um pagamento bem considerável, pois os riscos a todos pertenciam. Participavam dessa rede estrangeiros e mestres de navios, os quais, em muitos casos, fretavam seus navios, sendo o destino das fugas muito variado⁴⁹⁸.

Nas fugas, os cristãos-novos levavam muitos dos seus bens – ao menos o que era possível – burlando o fisco, o que tornara evidente que alguns funcionários das alfândegas estivessem envolvidos, pois entravam e saíam pessoas, assim como correspondência com informações preciosas, demonstrando a clandestinidade das informações, os caminhos ilegais. Poucos casos de fuga foram flagrados pelos oficiais do Santo Ofício, embora, em muitos momentos, as naus fossem visitadas pelos oficiais que representavam o Santo Ofício, sendo as contravenções poucas vezes descobertas⁴⁹⁹. Evidentemente que, nesses casos, os próprios oficiais, em caso de descoberta das irregularidades, eram subornados com altas quantias em dinheiro, o que por vezes representava aos envolvidos um trabalho de risco, embora um negócio lucrativo.

Segundo Marco Antônio Nunes da Silva,

[...] eram utilizados pequenos barcos, o que implicava muitas viagens e o envolvimento de diversos *passadores*. Por volta de 1550, os navios ficavam ancorados em Santa Cruz, Santa Catarina, na zona da torre de Belém, em Oeiras ou ainda em Cascais. Já as pequenas embarcações, que faziam o transporte dos cristãos-novos até os navios maiores, costumavam sair de locais como Aldeia Galega, Boa Vista, Cais da Rocha ou Belém. Da mesma forma que temos alguns valores cobrados – para o século XVII – em toda essa operação, também temos para o século anterior. Em 1549, por exemplo, pelo transporte de oito a nove pessoas foram pagos quase quatro mil reais; em outro caso, quinze a vinte “fugitivos” precisaram pagar cinco mil reais para se efetuar o transporte. Porém, nada disso se realizaria sem a cumplicidade das autoridades, que eram muito bem remuneradas

⁴⁹⁸ SILVA, Marco Antônio Nunes da. Op. cit., p. 163.

⁴⁹⁹ Idem, p. 164-165.

para fazer vistas grossas a esse intenso tráfego. Tal afirmação vale para os dois séculos⁵⁰⁰.

Os cristãos-novos, atemorizados pelas perseguições, em muitos momentos acabavam vendendo ou investindo seu dinheiro em ouro e mandando para Flandres. A documentação evidencia que as fugas teriam, na grande maioria das vezes, sido motivadas pelo medo do Santo Ofício, o que Nunes da Silva não aceita como único fator, mas também observado em grande medida na literatura apologética de João de Barros. Nunes da Silva defende como razões para a fuga os motivos econômicos, apoiado em Pilar Huerga Criado, Bernardo López Belinchón e Juan Ignacio Pulido Serrano, os quais não descartam, também, o papel religioso. Antônio de Oliveira defende que a Inquisição não pode ser explicada apenas pelo econômico, pois leva em conta os motivos religiosos, alertando para o fato de que muitas pessoas pobres foram presas pela Inquisição, como cristãos-novos, sodomitas e feiticeiras, também destacados por Jean Delumeau⁵⁰¹.

O Santo Ofício mantinha uma longa lista de nomes de cristãos-novos fugidos de Portugal, os quais, em eventual retorno, seriam presos. Antes da fuga, os cristãos-novos se dirigiam para uma propriedade rural, lugar em que esperavam a hora de embarcar. As fugas ocorriam às pressas, por vezes devido ao fato de um membro da família ser preso pela Inquisição, o que causava medo aos demais. A venda dos bens e sua saída eram camufladas, com esperança de que não fossem descobertos e, para tanto, as invenções e desculpas de visitas aos parentes em regiões próximas aos portos eram comuns, às vezes a única esperança de sobrevivência, pois sendo o patriarca da família preso ou morto, os demais membros da família sofreriam as dores do flagelo⁵⁰². Segundo Nunes Silva, um dos poucos casos em que a Inquisição conseguiu impedir a fuga foi a de Fernão Lopes Milão, denunciado por um criado de nome Francisco Barbosa.

⁵⁰⁰ SILVA, Marco Antônio Nunes da. Op. cit., p. 165.

⁵⁰¹ Conferir DELUMEAU, "Os agentes de Satã: II. O judeu, mal absoluto". Op. cit., p. 283; Também SILVA, Marco Antônio Nunes da. Op. cit., p. 167.

⁵⁰² SILVA, Marco Antônio Nunes da. Op. cit., p. 170-171.

No caso das mercadorias, acabavam por passar pela alfândega de Lisboa sem pagar os impostos devidos, estando muitas pessoas envolvidas na rede de fuga, seja financiando as custas, intermediando ou recebendo no exterior os refugiados. Geralmente a fuga era destinada às “partes do norte”.

Com isso posto, é possível perceber que a preocupação de João de Barros com a fuga dos cristãos-novos de Portugal era fato de extrema relevância, pois as fugas levavam a uma ampliação da crise interna do reino, devido ao fato de os cristãos-novos levarem, em grande medida, os seus bens para outras terras, mas também por desestabilizarem a estrutura da sociedade, mantida pela variedade de ofícios e pela quantidade de mão-de-obra, entre outros tantos fatores. Passa a ser relevante a preocupação de Barros em uma conversão sincera e pacífica dos cristãos-novos, como forma de amenizar as fugas dos mesmos, mas também, em especial, a preocupação com os próprios cristãos velhos, abalados pelas mudanças econômicas, sociais e mentais.

3.2 – Diálogo Evangélico: temas doutrinários para um antijudaísmo pacífico

O imaginário social português no século XVI foi marcado por uma série de questões que envolveram os cristãos-novos, no entanto nenhum fato marcou mais do que a implantação da Inquisição regida pelo Estado em 1536, que apurou, com método radical, os desvios da fé praticados pelos cristãos-novos, cujos bens foram confiscados em favor do governo, o que, segundo Jacqueline Hermann, contribuía acintosamente para a manutenção da empresa mercantil⁵⁰³. Essa perseguição por parte do Tribunal Inquisitorial interferiu na forma de os eruditos enxergarem o cristão-novo. O que parece mais intrigante é que a fuga em massa dos cristãos-novos das terras portuguesas em direção a lugares em que poderiam viver mais tranquilamente foi consequência previsível, fato comprovado pela apreensão de João de Barros em seu *Diálogo Evangélico*, o qual teve como propósito e solução retomar os temas de polêmica antijudaica no debate, procurando de todo modo

⁵⁰³ HERMANN, *No reino do desejado*. Op. cit., p. 36.

provar aos rabinos modernos que as interpretações sobre o Antigo Testamento estavam incorretas, pois os rabinos modernos poderiam, de alguma forma, influenciar a população de cristãos-novos. Para isso, Barros defendeu a doutrina católica e a conversão sincera e pacífica dos cristãos-novos.

Se, para Maria Ferro Tavares, o *Diálogo Evangélico* foi um dos exemplos de rejeição social e mental do cristão-novo por demonstrar os condenados pela Inquisição – como Francisco Mendes e Luís Dias, este último por se fazer passar por Messias, acusava-os de “cegos e contumazes na sua perversa doutrina”⁵⁰⁴ – sua interpretação está equivocada, pois a conversão sincera dos cristãos-novos foi um dos seus objetivos. Esse argumento foi reforçando a necessidade do abandono das antigas crenças que ainda se faziam presentes em uma parcela dos cristãos-novos, juntamente com qualquer manifestação de messianismo, pois representaria um ataque aos pilares de base do Cristianismo.

Tavares defende que a rejeição social também estava presente na obra *Exortação da Guerra*, de Gil Vicente, na qual acusa os cristãos-novos de “ceguidade”, tema recorrente em praticamente toda a literatura de polêmica antijudaica. Esses parecem ser fatos comuns na literatura do Quinhentos, ou seja, as acusações de cegueira, os pactos com o demônio e com a maldade. Gil Vicente, em seu *Auto da Barca do Inferno*, faz com que até o diabo se recuse a levar o judeu ou seu descendente cristão na barca, em virtude de ser considerado “mui ruim pessoa”. O mesmo fato, segundo Tavares, pode ser percebido no *Cancioneiro Geral*, ocasião em que declara “olgua tanto com dinheiro, c’ahinda Deos verdadeiro, venderra por h! tostão”⁵⁰⁵.

Para Tavares, essa literatura do século XVI, em grande parte, se ateuve às seguintes polêmicas: “deicídio, a ligação ao Judas e ao inferno, o amor pela Lei Velha e pelo seu povo, o amor ao dinheiro. Mas não só. O antagonismo tinha também por base a mentalidade do lavrador, do trabalhador da terra que suava do nascer ao pôr sol, contra o investidor do dinheiro, o usurário”⁵⁰⁶. A disputa pelo poder é fato evidente, pois os conflitos entre cristãos-novos e cristãos velhos foi

⁵⁰⁴ Conferir TAVARES, *Sociedade e cultura portuguesas*. Op. cit., Acesso em: 21 nov. 2007.

⁵⁰⁵ Idem.

⁵⁰⁶ Idem.

demonstrada tanto no campo econômico, quanto no social. Nem todos queriam, no entanto, os cristãos-novos longe de Portugal, como é o caso de João de Barros, o qual mostrou, por meio do *Diálogo Evangélico*, a sua preocupação pela fuga dos cristãos-novos do território português, caracterizando o seu ataque antijudaico de maneira pacífica e doutrinária, sempre sustentado pelos argumentos do Antigo Testamento.

Barros, na *Ropicapnefma*, por vezes satirizava com mais veemência os judaizantes; mas a situação no *Diálogo Evangélico* é outra, pois passou a apresentar um antijudaísmo moderado. *Diálogo Evangélico* retrata uma preocupação com a fuga dos cristãos-novos portugueses, além da esperança em uma conversão sincera. Essa preocupação com a fuga dos cristãos-novos havia extrapolado as fronteiras entre a minoria cristã-nova e a maioria cristã velha. As fugas em massa traziam consequências graves ao reino. Em primeiro lugar, aumentava ainda mais o empobrecimento do reino. Em segundo, causara um vazio na oferta de mão de obra simples e especializada. Os cristãos-novos, em consequência de uma obrigação na aceitação do novo credo, fugiam com grande parte dos seus bens, apesar dos impedimentos que o reino tentasse aplicar⁵⁰⁷.

Diálogo Evangélico fundamenta João de Barros como, literalmente, um autor entre dois mundos: mantém fortes características do pensamento medieval, ao mesmo tempo que apresenta, reforçado pelo contexto conturbado, características modernas tributárias do pensamento humanista. Passemos, portanto, a uma análise mais detalhada de suas posições antijudaicas.

3.2.1 – Os falsos Messias

João de Barros, no início do seu *Diálogo*, logo deixa evidente que a base de sua argumentação estará amparada no Antigo Testamento ao responder à pergunta de Talmud: “Quem es tu que te glorias de conhecido?” A resposta de Evangelho foi: “Eu sou aquelle que no Gênesis esta figurado pella agoa que corre

⁵⁰⁷ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 96-97.

per os quatro rios que regam o paraíso terreal”⁵⁰⁸. Dessa forma, declara, com base no Gênesis, a sua origem. Com isso, usa das próprias experiências dos judeus para nortear seu projeto cristão. Mais à frente, declara a sua intenção de conversão ao afirmar, depois de justificar que Jeremias, Isaias e Micheas já haviam profetizado, que:

Em o qual monte Christo Jesu comprio estas profecias denunciandome por seu Evangelho. E mandou a seus discípulos que me fossem pregar pello universo mundo a toda a creatura; e o que me cresse e se bautizasse seria salvo, como tu podes ser acceitando esta sua doutrina, e desta pregação e noteficaçam sou eu conhecido per toda a terra, como te disse⁵⁰⁹.

Com isso, Barros evidencia sua intencionalidade de conversão sincera de “toda a creatura” e “tu podes”, desde que tenhas fé e sigas os rituais da Igreja Católica, marcada inicialmente pelo batismo. A preocupação de Barros resultou numa tentativa de conversão, mas de forma pacífica, onde é perceptível a influência de Erasmo de Rotterdam, com seu humanismo cristão. Barros não se preocupa, no entanto, com o questionamento sobre a importância do batismo como havia feito Erasmo, procurando apenas enfatizar a importância na imitação de Cristo, como também o fizera Erasmo.

Na sequência do diálogo entre Evangelho e Talmud, este último se apresenta: “Eu sou o doutissimo e divino Talmud Babilonico, filho do Talmud Ierosolimitano e da nova Synnagoga, e neto do sapientissimo e antigo Misná”⁵¹⁰. Dessa forma, Barros esclarece uma diferenciação entre o Talmud que, para compreender melhor, faz-se necessário retroceder um pouco no tempo. Quando os judeus se estabeleceram na Península Ibérica, na época tinham como centro comunitário a sinagoga, desde a destruição do II Templo em Jerusalém. As comunidades babilônicas eram as que mantinham grande centralidade para os locais de migração, nos quais a cultura grega tinha domínio dentre as

⁵⁰⁸ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 3.

⁵⁰⁹ Idem, p. 4. (*grifo meu*).

⁵¹⁰ Idem, p. 4.

comunidades da península⁵¹¹. O Talmud era a grande referência nessas comunidades e intitulava-se como projeto dos sábios, tanto dos babilônicos como dos palestinos⁵¹². Por isso, o Talmud segue duas tradições diferentes: O *Talmud Babli*, o qual é formado pelas discussões dos rabinos da Babilônia, e o *Talmud Jerushalmi*, formado pelas discussões dos rabinos da Palestina⁵¹³.

Depois que o personagem Talmud se apresentou, Evangelho responde: “Quanto folgo de te achar aqui, parte onde te nam podes escusar de me ouvir, por te amoestar que nam sigas este caminho de Turquia, mas aquelle que é verdadeyra e verdade”⁵¹⁴. A verdade seria a conversão sincera, pois alguns já haviam sido queimados nas fogueiras da Inquisição por seguirem os preceitos do judaísmo. Evangelho declara:

Sabes quanto [mal] lhe tees feito com teus induzimentos de malicia, e declarações literaes sem espirito de verdade, depois de serem metidos em o conto dos fiees, que entendeo nelles minha filha a Santa Inquisiçam, que ora reside em o catolico Reyno de Portugal. E como é Rainha piadosa, doutrinada por aquelle manso e humilde de coraçam Christro seu preceitor que nam quer a morte do peccador, mas que se converta e viva,⁵¹⁵ per intercessam do lffante dom Amrrique, arcebispo de Évora, que em estes negocios

⁵¹¹ Na história do povo judeu, é importante esclarecer que eles conquistaram a região referente ao oeste do Jordão, chamada de Canaã, erguendo aí Israel, com a capital em Jerusalém. Uma divisão ocorreu entre eles, formando Israel ao norte e Judah ao sul. O primeiro grupo teria sido, depois de destruído pelos Assírios, assimilado entre os outros povos e desaparecido formalmente. O segundo grupo, de Judah, teria sido destruído 70 anos depois pelos babilônios, sendo que o termo judeu faria referência a esse povo. Quanto ao primeiro grupo que havia se dispersado, seriam eles, no entanto, considerados os primeiros sefarditas, tendo estes se dirigido à Península Ibérica apoiados no livro do profeta Abdias. A reconstrução do segundo Templo em Jerusalém foi dominada pelos gregos, em especial por Alexandre Magno, mas novamente voltaram a emigrar, uma segunda diáspora judaica, sendo que teriam se direcionado para a Península Ibérica. Conferir HELLER, Reginaldo Jonas B. Op. cit., p. 103-104.

⁵¹² Idem, p. 104.

⁵¹³ Conforme nota do fim de texto em: BARROS, *Diálogo Evangélico*. Op. cit., p. 129.

⁵¹⁴ Idem, p. 4.

⁵¹⁵ Essa mesma questão aparecerá pelo menos mais duas vezes nessa mesma obra. Quando Evangelho diz: “Peró como o Senhor nam quer a morte do peccador, mas que se converta e viva, e tanto que gemer seus peccados nam sera mais lembrado de suas maldades, por conseguires esta misericordia sua convertete a Christo Jesu, seu Filho, ca per Elle seras reconciliado” (p. 110). Mais à frente, destaca novamente: “E o que se segue desta penitência é o que diz a Escritura: Em qualquer ora que o pecador gemer o seu peccado, nam me lembrarey delle. Por que Deos nam quer a morte do pecador, mas que se converta e viva em a vida eterna. Da qual ora tratarey por te animar a esta penitência” (p. 114). Com isso, é possível afirmar que João de Barros tinha a intenção de escrever uma obra que tivesse a função de converter verdadeiramente os cristãos-novos ao cristianismo.

é seu presidente, lhe perdoava, confessando seu peccado e reconciliandosee comigo. E vendo EIRey dom Joam o terceyro de Portugal quam contumaces e duros estavam em sua perversa doutrina, como capitam e defensor da fé, mandou aos ministros de sua justiça que os fizessem em cinzas, por nam ficar memória de sua sepultura⁵¹⁶.

Com isso, Barros esclarece a situação no reino português, onde, caso não ocorresse uma conversão sincera, o braço forte do Reino poderia intervir pelo mecanismo da Inquisição, com já havia feito. Talmud reconhecia que essas ações já haviam ocorrido na Espanha com os seus, e agora em Portugal. Evangelho elenca os condenados:

Evangelho: Em tres autos que te ora em Lixboa sam feitos, antre muytos julgados, quatro foram aly notaveis: huu se chamava o doutor Dionisio medico, e outro mestre Graviel.

Talmud: Qual o solicitador de minhas causas e das demandas alheas!

Evangelho: Que induzidor dalmas inorantes convertendo a ty muyta gente com malicia...

Talmud: Aja elle minha bençam, e cre tu que se eu tivesse taes tres discipulos (peró que fosse tam idiotas, como elle era, acerca dos mysterios da nossa Ley), nam andaria eu embuçada como me ora / topaste (posto que por causa do caminho o faziam como disse), mas ja tivera ganhado as tres partes do mundo. E os outros dous quem eram?

Evangelho: Huu se chamava Francisco Mendez, tambem medico, o qual hia ouvir huu Luis Diaz, alfaiate que se fez Messias, a quem elle e outro beijavam a mão confessando aver nelle spirito de santidade.

Talmud: E donde era natural esse Messias anazerado que tomava nome de Luis Diaz?

Evangelho: De hua vila junto de Lixboa que se chama Setuval.

Talmud: Se elle soubera tanto de mi, quanto sabia da tisoura de alfayate, soubera elle que outra natureza a de ter o nosso Messias, e nam a de Setuval. Esses taes inorantes me tem feito perder com suas obras quanto eu ganho com a magestade de doutrina de minhas palavras. Scentença é do Sabedor: o beijos do justo doutrinam a muitos, e os idoctos morrem com pobreza de coração. Peró hua cousa nam posso crer que, sendo esse medico que dizes leterado, se hia someter a ignorancia de hum alfayate.

⁵¹⁶ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 4-5.

Esse trecho da obra de João de Barros esclarece uma série de questões sobre a intencionalidade desse autor. Esclarece primeiramente por apresentar os já condenados pela Inquisição. Em segundo, por demonstrar como os cristãos-novos eram levados ao engano com falsas interpretações do Antigo Testamento. Frente a isso, Barros tem uma terceira intencionalidade: justificar, com o próprio personagem Talmud, representante dos cristãos-novos no diálogo, que os falsos Messias não são apoiados pelos seus. Devem sim, serem condenados, pelo simples motivo de se fazerem passar pelo Messias.

Antes de analisar melhor o caso do alfaiate Luís Dias, apresentado por João de Barros, e seus principais seguidores, passemos antes a destacar dois homens que tiveram papel preponderante referente ao messianismo: Issac Abravanel e David Reubeni. Abravanel pode ser considerado um dos precursores dos escritos messiânicos. Antes da conversão atacava os que renegassem a fé e quisessem se desviar da “catástrofe cíclica” que caía periodicamente sobre o seu povo. Como judeu convicto, considerava os cristãos-novos como os grandes pecadores de Israel, pois o sofrimento vivido pelo seu povo era um indicador da vinda do Messias, que deveria vir entre os anos de 1490 e 1573⁵¹⁷.

David Reubeni chegou ao reino português em fins de 1525. Foi considerado um dos falsos Messias. Ele se dizia enviado, surgindo com força devido aos conflitos internos na comunidade judaica, que acreditava em uma redenção no processo de crise, resultado do decreto de expulsão de 1492, provocando ideais fundidos nas características messiânicas e apocalípticas. Isso, para Heller, poderia ser pensado como uma necessidade de afirmação de uma identidade própria, característica perdida entre os cristãos-novos, exceto os criptojudeus⁵¹⁸.

⁵¹⁷ HERMANN, *No reino do desejado*. Op. cit., p. 39. As conversões na Espanha, frente ao decreto de 1492, ocorreram com grandes lideranças dos judeus, como: Abraham e Isaac Abravanel. Na Espanha da Baixa Idade Média, o movimento messiânico, que surgira nas camadas mais baixas, estava contra a ascensão de algumas lideranças judaicas, ou seja, os judeus das comunas contra os judeus cortesãos (averroístas). As reações ao racionalismo de Maimônides (XIII-XIV), introdutor do pensamento aristotélico no judaísmo, tiveram uma adesão ao movimento cabalista, no qual se destacam autores como Moisés de Leon, ocorrendo no contexto de perseguição aos judeus na Espanha. HELLER, Reginaldo Jonas B. Op. cit., p. 85.

⁵¹⁸ HELLER, Reginaldo Jonas B. Op. cit., p. 85.

Essas resistências entre a elite cristã-nova no Quinhentos português impulsionaram o messianismo.

Quando entrou em Portugal, Davi Reubeni, considerado príncipe judeu, causou muita movimentação entre os cristãos-novos e alguns até o consideravam o Messias enviado. Ele declarava o início do período messiânico, sendo mais um dos sonhadores cabalísticos messiânicos que peregrinaram pelo mundo, percorrendo Algarve, Tavira, Beja e Évora, pregando para inúmeras comunidades locais até chegar à Corte, declarando, em suas pregações, a missão de libertar a Terra Santa do domínio turco. Isso alimentava entre os cristãos-novos a ideia de um reino judaico no Oriente, entretanto causava mal aos correligionários, pois os seus seguidores sofriam fortes penas como consequência de suas ações. Reubeni foi preso e condenado pela Inquisição em 1538, em Llerna, entretanto, ironicamente morreu como cristão⁵¹⁹.

No final do século XV surge um grande número de escritos messiânicos, como no caso dos rabinos, os quais alimentavam a corrente messiânica entre os cristãos-novos. Diogo de Leão de Costanilha afirmava que a vinda do Messias “[...] conduziria todos os judeus e cristãos novos a Jerusalém, dando início a um tempo de prosperidade, riqueza e poder ao judaísmo como religião única”⁵²⁰. Ao mesmo tempo, Antonio Valença pregava a vinda de um rei judeu salvador. Segundo Hermann, o próprio D. João III teria acreditado na possibilidade do surgimento de um Messias entre os cristãos-novos, fato presente em uma carta enviada ao papa, como são flagrantes os casos de messianismo do alfaiate de Setúbal e das profecias do sapateiro Gonçalo Annes, o Bandarra de alcunha.

Vamos nos ater mais especificamente ao caso do messianismo do alfaiate de Setúbal, Luís Dias, e seus seguidores, sendo essa a principal referência de falso messianismo na obra *Diálogo Evangélico*.

O alfaiate Luís Dias é um dos principais personagens do messianismo no início da ação da Inquisição, sendo que sua primeira prisão teria ocorrido em 1538, da qual sairia penitenciado em dezembro do mesmo ano⁵²¹. No processo da

⁵¹⁹ HERMANN, *No reino do desejado*. Op. cit., p. 39.

⁵²⁰ Idem, p. 38.

⁵²¹ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 164.

Inquisição, encobria-se pela imagem de um humilde e ignorante homem⁵²². João de Barros revela quatro seguidores do Alfaiate de Setúbal que teriam sido julgados e condenados nos autos de fé. Estas primeiras incursões do Santo Ofício se fizeram presentes, de forma significativa, na obra de Barros, revelando grande importância na construção de um imaginário convicto de crenças judaicas. Barros, em seu *Diálogo Evangélico*, apresenta, no entanto, somente o nome de três cristãos-novos perseguidos: Doutor Dionísio, Mestre Gabriel e Francisco Mendes, faltando um quarto que tinha por apelido Coimbra.

Para Elias Lipiner, existe pouca documentação para marcar solidamente a biografia desses personagens, apenas alguns poucos documentos de época, nos quais estão incluídos os processos da Inquisição. Lipiner supõe que, baseado nos papéis da época, Francisco Mendes e Mestre Gabriel seriam apresentados como seguidores do messianismo, porém, doutor Dionísio e Coimbra, por não aparecerem nesses documentos, poderiam pertencer ao judaísmo ortodoxo e não messiânico, ao contrário do que acreditaria João de Barros.

O uso da força, mediado pelo mecanismo da Inquisição, é revelado em uma carta do Infante D. Henrique, de 10 de fevereiro de 1542, a Pier Domenico, agente régio em Roma. O texto diz o seguinte:

Hum çapateiro em Setuvel, christão novo, per nome Luys Dias, se fez Messias, e com milagros feitiços provocou muytos christãos novos a serem que ho era, e o adorarem e lhe beijarem a mão por Messias, e fazerem outras exorbitancias com ele, amtre os quais avia físicos e leterados, que eram avidos por homens de bem. Outros se fazem profetas, e hum mestre Gabriel, christão novo, fisico, andava em Lisboa pregando aos cristãos novos de casa em casa a Ley de Moyses, e se provou que circuncidou muyto numero delles, e fez muyto dano. Outro, o Coimbra, adquirio a si muytos discípulos, aos quais lya em ebrayco e os convertia á Ley de Moyses⁵²³.

Essa carta reforça a observação de João de Barros a respeito dos condenados pela Inquisição e, principalmente, a preocupação com o crescimento

⁵²² LIPINER, Elias. *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 103.

⁵²³ *Corpo Diplomático Portuguez*, tomo V, pág. 34 apud RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 86.

do criptojudaísmo, demonstrando que as políticas de integração não haviam resultado em efeito positivo. Ao contrário, depois de décadas da conversão forçada, os seus descendentes ainda mantinham as tradições judaicas secretamente, fato percebido por D. João III, para o qual a única saída seria a Inquisição que, nesse caso, demorou a ser aceita pelo Papa. Para tanto, Barros reafirma a posição do erro dos cristãos-novos ao cogitar um Messias, e expressa na fala do Talmud uma defesa de sua posição, dizendo:

Folgo, por que o Senhor converteo a malicia de Nabal sobra a cabeça delle: pois ambos contra mim cometeram tamanha traiçam. O Messias em tomar este nome sem minha autoridade e licenla, e essoutro em o receber nam sendo per mim ungido, e justa cousa fora ao medico darse mayor pena que ao alfayate: por que a malicia sempre foi mais punida que a ignorancia. E os outros dous padeceram tambem?⁵²⁴

Novamente Barros, por meio do personagem Talmud, ataca os falsos Messias como forma de estratégia na construção do seu texto antijudaico. Na *Ropicapnefma*, Barros mostrou, no início, os pontos favoráveis da Lei Mosaica, com objetivo de, na sequência, desconstruir o que aos judeus pareciam glórias e motivos de orgulho. No *Diálogo Evangélico*, Barros segue a mesma estratégia, embora não apresente os pontos “favoráveis” aos cristãos-novos, mas, ao contrário, propõe ataque ao movimento messiânico que crescia muito no século XVI. Com isso, ficava mais fácil apresentar o que seria o argumento-força da obra: provar que Cristo é o verdadeiro Messias, sem que, com isso, de alguma forma estivesse inovando no aspecto dessa literatura de polêmica antijudaica, salvo em direcionar esse argumento aos cristãos-novos, assim como aos cristãos velhos.

Evangelho, ao responder ao questionamento de Talmud sobre o que teria sucedido com Doutor Dionísio e mestre Gabriel, declara:

Se elles foram tomados, tambem ouveram a pena conforme as suas culpas, quando se a mi nam quiseram converter; mas porque se ausentaram, em logar de suas pessoas foram queimadas suas estatuas⁵²⁵.

⁵²⁴ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 6.

⁵²⁵ Idem, p. 6.

A ausência dos acusados não elimina a culpa, portanto foram queimadas as estátuas que representavam a sua imagem, possibilitando perceber que foram usadas para difamar os acusados, sendo a todos dado o exemplo de que, em vida ou em morte, o julgamento sempre se fazia presente, como declara Barros por meio do personagem Evangelho: “Sabes que bençam elles, e os outros seus sequaces, am de aver em o juizo final?”⁵²⁶. Essa era uma prática bastante comum no século XVI, como alertou Peter Burke em um texto intitulado *Os Usos da Obras de Arte*, no qual declara que as obras, tanto pinturas como estátuas, tinham uma função religiosa. O que não difere do caso das estátuas do Doutor Dionísio e do Mestre Gabriel, embora tivessem, também, uma função política. Esse caso é parecido com casos da Itália do Renascimento, em que, de forma próxima, as imagens de traidores e de rebeldes eram pintadas nas paredes dos edifícios públicos de Florença com a intenção de “destruição mágica de fugitivos”, pois, embora não pudessem ser condenados nas mesmas proporções, não se absolviam o condenado de pagar pela pena, sendo esta cumprida, nesse caso em específico, por meio da destruição da imagem pública⁵²⁷. Este parece ter sido também o objetivo ao queimar as estátuas dos condenados, possivelmente por querer informar acerca da acusação e da eminente consequência do ato, atacando-se, então, um dos pilares morais da sociedade do Quinhentos (e resquícios medievais): a honra. A vergonha, como consequência, era estendida à família e primordialmente a todos os judaizantes.

Segundo Azevedo, esses ausentes que escapavam da Justiça não interrompiam o julgamento, pois, em caso de condenação com pena capital, era lida, em ato público, a sentença, sendo usado um manequim para representar o condenado, o qual seria, logo em seguida, lançado à fogueira. Esse procedimento também ocorria com relação aos falecidos nos cárceres ou em qualquer outro lugar, sendo os ossos queimados. Entretanto, na ausência dos ossos, usava-se também um manequim figurativo, pois, levando-se em conta que existiam os

⁵²⁶ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 6.

⁵²⁷ BURKE, *O Renascimento italiano*. Op. cit., p. 151.

citados herdeiros para a sua defesa, isso possibilitaria que os bens fossem confiscados⁵²⁸.

João de Barros volta a destacar, no decorrer do texto, que a Lei Mosaica ainda ilude os cristãos-novos sobre a possibilidade da vinda do Messias, o que leva ao surgimento de um grande número de falsos Messias, como destaca o personagem Evangelho:

E como os teus primeiros padres, acrescentando mal a mal, nam sómente negar David e levantaram os bezerros, mas ainda honrraram Baal, assy os segundos que te composeram e ora seguem, nam contentes de naquelle tempo negarem a Christo e depois receberem os Barcozibas, mas ainda os presentes que oje vivem adoram a ty, que es o ídolo Baal, que os crias e mantees com vãa esperança de vinda de Messias. Com que andam tam cegos que a cada beco do mundo levantam huu: ora em Turquia, ora em Italia, ora em Alemanha, ora em Africa, e agora huu alfayate em Setuval⁵²⁹.

Com isso, Barros volta a esclarecer a preocupação com o aumento dos falsos Messias que surgiam na sociedade, desestabilizando um projeto cristão, o qual não era um caso exclusivo de Portugal, mas ocorria em vários lugares ao mesmo tempo, um instantâneo de ceguidade. Hermann nos recorda que a questão messiânica não foi exclusivamente lusitana, mas ocorreu também em outros países, como a Inglaterra. A questão mística começava a ter um impacto muito forte nas sociedades ibéricas, que passaram a ter uma forte inclinação profética. Os aspectos milenaristas e escatológicos, significativamente presentes na sociedade portuguesa do Quinhentos, eram mais evidentes devido à presença de correntes de messianismo judaico. Para Maria Ferro Tavares, essa crença messiânica se apresentou exteriormente como uma forma de identidade, quando a minoria judaica foi forçada a se tornar cristã-nova⁵³⁰. Após Evangelho apresentar o surgimento dos falsos Messias, inclusive o alfaiate de Setúbal, Barros põe na fala do personagem Talmud uma rejeição dos falsos Messias, dizendo:

⁵²⁸ AZEVEDO, Op. cit., p. 146-147.

⁵²⁹ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 67.

⁵³⁰ HERMANN, *No reino do desejado*. Op. cit., p. 36-38.

Eu nam posso negar a culpa dos Barcozibas e de Rabbi Aquiba e de todos que o seguiram, pois em my copiosamente esta escrito os danos e mortes da nossa gente de que elles foram causa, da qual escritura podias ouvir o que de seus enganos ora disseste. E por essa culpa e por outras de taes inorantes que a cada canto andam levantando huu Barcoziba, como os passados, com zelo de sua salvaçam, mais que por a morte do teu Nazareno, que eu tambem meto na conta delles, padecem elles agora os trabalhos e perseguições que tem. Por que sendo povo eleito e amado com tanto mimo de Deos, deste povo se levantou quem queria roubar sua honrra fazendose Messias sem lhe ser dada aquella autoridade e unçam de que te ja disse, e achou favorecedores a esta ousadia. E a puniçam destes pecados durara te que os meus Hebreus venham a huu de dous estados⁵³¹.

Nesse sentido, Talmud rejeitara os falsos Messias que levam o seu povo a sofrer constantes perseguições no século XVI, fazendo referência à Inquisição, além de afirmar o deicídio, fato que os teria levado à punição do seu povo. Esse era um momento em que proliferava uma “psicose messiânica” no contexto lusitano⁵³², contexto em que quatro condenados pelo Santo Ofício se destacam na obra de Barros.

Francisco Mendes era médico do Cardeal Dom Afonso e um dos principais seguidores do Alfaiate de Setúbal Luís Dias. Mendes teria se circuncidado aos 37 anos, por conselho do “Messias” Luís Dias. Essas informações foram retiradas da correspondência diplomática de 1564, a qual destaca também que “Todos [os crentes] e seu Messias foram condenados a ser queimados. E assim eram queimados anualmente vinte, trinta, quarenta indivíduos, e mais de duzentos sofreram grande castigo”⁵³³. Francisco Mendes e Luís Dias trocavam correspondências quando não podiam juntamente profetizar as suas crenças. Mendes, no início, judaizava sem seus familiares saberem, comendo bolos de ázimo na páscoa dos judeus⁵³⁴.

⁵³¹ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 67.

⁵³² LIPINER, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Op. cit., p. 190.

⁵³³ *Corpo diplomático*, vol. V, p. 159 apud LIPINER, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Op. cit., p. 105.

⁵³⁴ Sobre Francisco Mendes, conferir LIPINER, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Op. cit., p. 106.

Mestre Gabriel aparece nos documentos de época como físico, no entanto, no *Diálogo Evangélico*, é destacado também como solicitador de causas, além de ser acusado de pregar a Lei de Moisés de casa em casa entre os cristãos-novos, levando muitos a se circuncidarem, figurando, então, entre os principais hereges, juntamente com Francisco Mendes, Montenegro, Filelfo e Rui Dias. O que consta é que Mestre Gabriel reunia em sua casa os adeptos dos preceitos judaicos para fazerem orações e salmos nos dias de sábado, tanto é verdade que teriam achado em sua casa vários livros em hebraico. Foi um dedicado judaizante que ajudou a revigorar o movimento clandestino para fazer sobreviver entre os cristãos-novos as crenças no judaísmo⁵³⁵.

Doutor Dionísio, o qual foi queimado em estátua – assim como Mestre Gabriel, um ano passado da sua morte – fugiu para Londres, lugar que uma parcela considerável de cristãos-novos teria escolhido como destino, fato confirmado por Samuel Usque no diálogo terceiro de sua *Consolação*. Doutor Dionísio, ao chegar à Inglaterra, teria se juntado à comunidade de refugiados ibéricos e, em seguida, seguiu para outros destinos, como Antuérpia, até morrer em Ferrara em 1541, ao contrário do que declarou Souza Viterbo em *Notícias*, fazendo referência a Doutor Dionísio em 1548⁵³⁶.

Coimbra, o herege condenado pelo Santo Ofício, mas que não é nominado no *Diálogo Evangélico*, pode ser o quarto condenado a que Barros se refere. Coimbra é o menos conhecido entre os que foram condenados por seguir o alfaiate Luís Dias. Como destaca Lipiner, “[...] deve identificar-se, talvez, com o cristão-novo anônimo que, segundo informação colhida por Moreira, saiu no referido auto de 23 de outubro de 1541 juntamente com Bandarra e Luís Dias”⁵³⁷. Coimbra era médico e muito conhecido entre a população de Coimbra, na qual muitos havia convertido às crenças judaicas.

⁵³⁵ Sobre Mestre Gabriel, conferir LIPINER, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Op. cit., p. 108-110.

⁵³⁶ Idem, p. 110- 112. Segundo Lipiner, Souza Viterbo “[...] baseou a sua suposição algo vacilante no alvará de D. João III, por ele transcrito, em que o rei autoriza o pagamento da tença testamentária instituída pelo falecido Infante Cardeal Dom Afonso em favor do doutor Dionísio, alvará esse datado de 1548. Em outro passo de seu citado trabalho, Souza Viterbo chega a admitir que Dionísio já pudesse estar fora de Portugal muito antes de 1548”. (p. 112.)

⁵³⁷ Idem, p. 112.

O messianismo do alfaiate de Setúbal teve outros adeptos, entre os quais se pode destacar o sapateiro cristão-novo João Fernandes. Este era da freguesia de Santo Antão em Évora, sendo que em 1537 foi para Lisboa, onde exercia a profissão de “oficial de vender couro aos sapateiros”. João Fernandes forneceu muitas informações aos inquisidores durante os interrogatórios, mas, depois de várias sessões, começou a cair em contradição consigo mesmo. Fernandes passou a revelar proximidade com Mestre Gabriel e demonstrava conhecimento dos aspectos da prática do ritual, em que se fazia presente o alfaiate de Setúbal e todo o movimento messiânico, no qual João Fernandes desempenhava a função de “bedel”, realizando funções internas ao grupo. O grupo se reunia nas casas dos participantes, devido à proibição da prática que estava em vigor e, portanto, o perigo iminente, fato que fazia com que eles intercalassem as reuniões em casas diferentes para evitar suspeitas das suas orações e de todo o ritual judaico⁵³⁸.

Não somente cristãos-novos foram julgados pelo Santo Ofício, mas também alguns cristãos velhos acusados de criptojudaísmo, entre eles Gil Vaz Bugalho, cavaleiro da ordem de Cristo e simpatizante de Luís Dias. Este tinha os filhos circuncidados e incentivava seus seguidores a também se circuncidarem, fazendo com que o Rei escrevesse uma carta ao papa sobre os falsos Messias que estavam procurando convencer os cristãos das falhas do cristianismo⁵³⁹. No processo do desembargador Gil Vaz Bugalho, algumas dessas informações são esclarecedoras, pois foi acusado pelo promotor de judaizar e, também, pelo crime de apostasia⁵⁴⁰. Seguindo as leis judaicas, esperava salvar-se: no processo estava declarado que “E ho Reo, sendo asi tam desviado e apartado do caminho da verdade, gostava muito as cartas do apostasiarcha Luis Dias de Setuval,

⁵³⁸ Conferir LIPINER, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Op. cit., p. p. 113-117. Segundo Elias Lipiner, João Fernandes não foi condenado à morte pelos inquisidores, por ter ocupado posição secundária no movimento messiânico do alfaiate de Setúbal, no entanto Lipiner alerta para o fato de que João Fernandes tinha conhecimento dos dois movimentos: do alfaiate de Setúbal Luís Dias e do sapateiro de Trancoso, Bandarra. Os conhecimentos das trovas do sapateiro e das profecias do alfaiate traziam “[...] o vínculo ideológico entre as pregações de ambos, que os sectários de um eram-no também do outro” (p. 125).

⁵³⁹ Conferir TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 90.

⁵⁴⁰ Vestia camisas lavadas e de festas aos sábados, coisas que não fazia nos outros dias da semana; reunia em sua casa outros cristãos-novos para discutirem os preceitos judaicos; quando comia galinhas, mandava-as primeiro a um cristão-novo para que as degolasse à moda judaica.

relaxado na Inquisição de Lisboa, que ele Reo e muitos X.os novos tinham ser o mexias prometido na ley, e por se muito certificar lhe escrevera e recebera reposta⁵⁴¹. Bugalho declarou, no processo, que havia trocado cartas com Luis Dias e que havia confessado que praticava como judeu os preceitos da lei de Moisés, fato também confirmado por outros cristãos-novos, sendo, portanto, condenado por duas vezes, processado e queimado em Lisboa⁵⁴².

3.2.2 – Cristo como verdadeiro Messias

Lembrando que a estratégia de João de Barros, no *Diálogo Evangélico*, era apresentar, de início, os falsos Messias que surgiam em várias regiões concomitantemente, em específico o caso do alfaiate de Setúbal, Luís Dias e seus principais seguidores, abre-se caminho para uma forte defesa de Cristo como o verdadeiro Messias, o qual havia sido profetizado no Antigo Testamento.

Para convencer o personagem Talmud a se converter ao cristianismo, o personagem Evangelho destaca:

Eu, as novas que contei foram instrumentos pera poder executar meu officio que é pubricarme a toda creatura pera conseguirem a salvaçam que Jesu Christo prometeo a quem me cresce. A qual tu podes alcançar se leixares tua condenada vida e contumácia de tantas centenas de annos em que estas endurecido e calejado. E por que algumas vezes em tratados e escrituras de barões santos e doutos em lingua haebrea, gréga e latina, tive grandes conten- /

⁵⁴¹ *Processo do Desembargador Gil Braz Bugalho* apud AZEVEDO, Op. cit., p. 448-449.

⁵⁴² “[...] ho dito Gil Vaz Bugalho apostatar da nosa santa ffee catolica, pasandose a ley dos Judeus, fazendo ritos e cerimonias da dita ley, e despois de asi ter confesado diminuir e retractar em effeyto, confesando cousas repunhantes e contrarias humas das outras, sem nunqua querer o reo asentar na verdade, nem verdadeiramente confesar tudo ho que era em cargo asi de sy como dos complices e participantes no mesmo crime de heresia... decramos ho dito Gil Vaz Bugalho aver sido e ser hereje apostata de nossa santa ffee catolica, e por tal herege apostata, pertinax, negativo, e por esta nosa sentença deffinitiva o condenamos, e que incorreo em sentença de excomunham mayor, e estar dela desliguado, e nas outras penas em direito estabelecida contra os herejes e apostas, e em confiscasam e perdimento de todos seus bens, os quaes apricamos aa camara e fisco real del Rey nossos Senhor, e relaxamos o dito Gil Vaz Bugalho aa justiça secular, etc.” *Processo do Desembargador Gil Braz Bugalho* apud AZEVEDO, Op. cit., p. 450.

das contigo, e agora me desconhecias por te falar portugues,⁵⁴³
 por gloria e louvor desta lingoa, pois em o Reino de Portugal sem
 escrúpulo sou recebido mais puramente que em alguma parte da
 Cristandade, quero tirar delle huu rústico e idiota pastor que
 guarda o gado da vocaçam matrimonial a que foy chamado⁵⁴⁴.

O pacifismo se fazia presente na tentativa de conversão sincera dos cristãos-novos no reino lusitano, que almejava ser mais cristão que os demais. Barros procura convencer o cristão-novo a acreditar verdadeiramente no Cristo. Com isso queria mostrar a via da iniciativa como a mais sensata, pois o mecanismo da ação pelo braço forte da Igreja era coercitivo, por não declarar outra saída, afirmando que, em Portugal, a única via seria a conversão pacífica ao Cristianismo.

Nesse sentido, Barros recorre a um paralelo entre Davi e Golias. O gigante Golias representa Talmud, sendo que, para atacar o gigante, Davi, representado por Evangelho, atacaria com as doze pedras que representam os seus artigos de fé, recorrendo a uma simbologia medieval em que as pedras aparecem como argumentos de força. Como destaca o personagem Evangelho:

E como David quando se vio em campo com o gigante Goliath, o derribou com as pedras do seu curram, e des y lhe cortou a cabeça com o proprio gládio delle, assy eu com doze pedras que este meu pastor traz em seu catolico curram, a que eu chamo artigos de fé, prévistos per os profetas e confirmados per mym, primeiro derribarei tua soberba e depois com tuas próprias armas que sam os antigos Rabbijs que te compuseram, cortarei a cabeça dos errores e malicia de todos los modernos que contra my em ty se levantaram. Por que como Paulo, per minha doutrina, a todos se fazia totalas cousas por salvar a todos, assi eu, immitando a Deos eterno que se fez humano por salvar os humanos, me farey Rabbi com os teus Rabbijs, por salvar a ty que es a soma e volume de todos elles⁵⁴⁵.

⁵⁴³ Teve forte influência de Frei Raimundo Martí, no entanto por meio de intermediários deformadores. “O feitor da Casa da Índia não revela as suas fontes, exceptuando um único caso, embora deixe perceber claramente que teve predecessores, sendo o Evangelho o encarregado de informa o leitor”. Conferir RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 90.

⁵⁴⁴ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 6.

⁵⁴⁵ Idem, p. 7.

É nessa passagem que João de Barros evidencia claramente a sua posição no decurso da argumentação ao longo do seu texto. A imitação dos rabinos antigos é a forma de mostrar que as suas interpretações eram falhas. O modelo serve, exatamente, para mostrar que os rabinos antigos erraram e que o *exempla* deve ser visto ao avesso. João de Barros recorre aos seguintes rabinos antigos: Rabi Hunna, Rabi Semlay, Rabi Iohanam e Rabi Haccados. Dessa forma, Barros declara que, “com tuas próprias armas que sam os antigos Rabbijs”, fato que esclarece a intenção em buscar os argumentos usados pelos próprios judeus para mostrar a falência da hipótese interpretativa sobre a vinda do Messias, a qual se manteve ainda no século XVI. Não são os antigos rabinos que ele quer atacar, mas pretende provar aos rabinos contemporâneos que a interpretação que defendem é equivocada para, em contrapartida, por meio das mesmas fontes, provar que Cristo é o verdadeiro Messias. Esse papel era anteriormente desempenhado pelos clérigos e, assim como os critica na *Ropicapnefma*⁵⁴⁶, Barros chama a si a responsabilidade de ser Paulo, função que os representantes da Igreja não estavam desempenhando. A crítica é implícita, buscando convencer os rabinos por meio de suas próprias fontes, pois eles é que são a cabeça em que se assenta todo o judaísmo. Para tanto, reforça-se a ideia de *imitando* a Cristo como saída mais sensata para a salvação eterna, pois esses elementos dariam credibilidade para concluir o *Diálogo Evangélico* com o chamado “sermão da vida eterna”⁵⁴⁷, que é a base da nova Jerusalém para a entrada de seus eleitos. Na *Cartinha pera aprender a ler*, Barros declara que os judeus não souberam reconhecer o verdadeiro Messias, pois Cristo “Éra luz verdadeira que alumia todo

⁵⁴⁶ Barros havia declarado, no *Diálogo da Viciosa Vergonha*, em 1540, que tinha medo das represálias pelo forte ataque que havia proferido aos clérigos portugueses na *Ropicapnefma*. Como destaca Barros no diálogo entre o Pai e seu filho, em que este declara: “Esse módo de plantár doutrina católica é permitido a todos, ou aos saçerdotes sòmente? Porque o outro dia me queria dár a entender um saçerdote que o Tratádo que vóssa merçe campos da Mercadoria Espirituál nam lhe convinha: pelo hábito e negóçio que tem”. BARROS, *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros*. Op. cit., p. 102.

⁵⁴⁷ Sobre a conclusão do *Diálogo Evangélico*, conferir RÉVAH, “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. Op. cit., p. 89. Segundo Révah, “Outra idéia muito original é a que consiste em opor aos doze artigos do Símbolo dos Apóstolos as treze ‘raízes’ do credo da Sinagoga, tal como foi formulado por Maimónides. Isto poderia ter originado um confronto geral muito interessante entre a fé judaica e a fé cristã, se João de Barros tivesse tido conhecimento da literatura talmúdica” (p.90), ficando apenas no confronto entre a primeira raiz e o primeiro artigo apostólico.

hómem que vem em este mundo. Em o mundo éra, e o mundo per ele foi feito e o mundo nam ô conheço⁵⁴⁸. Com isso, Barros sai em defesa de Cristo em grande parte de suas obras, assim como fez, em especial, no *Diálogo Evangélico*, externando seu projeto cristão para Portugal, pois a necessidade da unidade religiosa proporcionaria maior crédito a Portugal frente aos demais reinos⁵⁴⁹.

A munção argumentativa de João de Barros, ao defender Cristo como o verdadeiro Messias, segue, portanto, em várias frentes, nas quais se destacam os seguintes temas: a divina trindade, a virgindade de Maria, o pecado original de Adão, o deicídio, a circuncisão e a polêmica em torno da Ressurreição. Passemos a analisar essas questões.

3.2.2.1 – A divina trindade

João de Barros, por meio do personagem Talmud, apresenta as suas treze raízes que fundamentam o judaísmo e provoca a discussão referente à divina trindade, afirmando que a filiação de Cristo relacionada à trindade é falsa e será rebatida. Com isso, cria uma situação para responder, por meio de Evangelho, o argumento judaico em voga, expondo a seguinte argumentação:

Bem profetou de vos outros o mesmo Esaias dizendo: Ouvi ouvintes e nam queiraes entender, vede visam e nam queiraes conhecer, etc. Dize, se todolos patriarchas e profetas, em figuras e profecias, entenderam e confessaram este misterio da Trindade em Unidade, como o queres tu negar? Nam te glorias tu ser filho de Habraham? Pois este foi o primeiro que o confes[s]ou⁵⁵⁰.

Usando da própria argumentação de Talmud para provar a Trindade, Evangelho destaca que a essência se encontra na seguinte passagem do

⁵⁴⁸ BARROS, *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros*. Op. cit., p. 45.

⁵⁴⁹ Anteriormente ao século XVI ocorreu uma mudança em certas heresias, como é exemplar o caso de Álvaro Pais, o qual havia destacado que as pregações do franciscano Tomás Escoto em Lisboa contestavam a virgindade de Maria, negava Cristo, considerando-o como enganador e filho adotivo. De igual maneira pregava a vinda de um Anti-Cristo e negava ainda a Ressurreição. Conferir TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 110.

⁵⁵⁰ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 9.

Gênesis: “Façamos o homem à imagem e semelhança nossa”. Essas palavras, para o personagem Evangelho, seriam a comprovação da trindade em uma só pessoa, em especial as palavras “façamos” e “nossa”, por representarem a pluralidade das pessoas em uma só essência⁵⁵¹. Em várias partes da Escritura poderiam ser encontrados elementos que comprovariam a trindade, como o personagem Evangelho mostrou por meio de Isaias, de Davi e de Moisés.

Talmud novamente procura combater os argumentos do Evangelho, porém acaba por reforçá-los ainda mais ao demonstrar que as pedras, ao serem arremessadas, são a base do muro dos judeus, iniciando, assim, o ataque aos preceitos dos judeus no Talmud. Assim, Talmud responde que, amparado nas mesmas fontes, procura uma repetição que poderia imaginar a trindade, pois “E tomas por argumento aver em Deos tres pessoas, por o seu nome alguas vezes em a Escritura em hua mesma scentença ser repetido tres vezes”⁵⁵². Esse fato seria um engano do Evangelho, pois muitas vezes a repetição se dava entre quatro e seis vezes. Isso atacaria o preceito-base das treze raízes em que consta um só Deus. Evangelho responde:

Tu cometes nella dous erros, huu apontalla mal, trastrocando as palavras, e o outro, recitala segundo a trasladaçam dos Setenta Interpretes; pois es Hebreu, segue o texto hébraico, por nam termos depois contenda no que cada huu alegar da Escritura. Por que eu, nesta jornada que contigo fizer, sempre trabalharey pollo seguir, e tambem alguas vezes a trasladaçam caldaica, a que vos outros chamaes Targuum, onde achar o texto mais claro, a qual trasladaçam se alguem a negar acerca de vos outros, hé ávido por haeretico⁵⁵³.

Uma das grandes referências dos talmudistas é a obra *Livro das Bênçãos*, que apresenta algumas das regras que os judeus deveriam seguir, e que passa a

⁵⁵¹ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 9.

⁵⁵² Idem, p. 11.

⁵⁵³ Idem, p. 12. Sobre essa questão diz Révah: “Esta declaração de João de Barros não deve iludir-nos. Na realidade, o texto em que se baseia é o da Vulgata. Vai buscar nas suas fontes os argumentos a propóstio do texto hebraico e da paráfrase caldaica. Não há vestígios dum conhecimento especial do texto grego dos Setenta”. E mais à frente destaca que “O Targum é a tradução caldaica da Bíblia. Constitui umas das partes da literatura tradicional judaica. O Targum atribuído a Jonatham ben Uzziel é o que diz respeito aos livros dos Profetas” Idem, p. 130.

ser uma das bases para a argumentação do personagem Talmud. O Evangelho esclarece que,

Por tanto, nam entre em teu pensamento que a repetiçam do seu nome em a Escritura é modo de elocuçam e phrases da lingoa hébrea, mas espírito de Deos que fala, e assi o entenderam os teus antigos Rabbijis. E pois por tua salvaçam prometi de me fazer Rabbi com elles, quero trazer os seus testemunhos, por que a elles daras mais fe do que â tees comigo. E però que as mais de suas obras e sentenças estem incorporadas em ty, nam te alegarey sempre em o discurso da nossa pratica, somente o autor da sentença, e alguas vezes o lugar. E o primeiro dos teus Rabbis sera Rabbi Ibba. Expoendo o que Rabbi Symeon sente sobre estas palavras da Escritura que me arguiste: Ouve Israel, Deos, Deos nosso, Deos huu é. E Santo, Santo, Santo etc⁵⁵⁴.

Barros afirma, por meio de Evangelho, que os próprios rabinos antigos haviam entendido que a repetição tinha o sentido divino, por isso se quis fazer rabino para mostrar, como anteriormente já havia afirmado, como as mesmas fontes dão credibilidade à explicação cristã da divina trindade. Recorrendo aos rabinos antigos, como rabino Ibba e Rabi Symeon, procurou provar a repetição. Para Evangelho, as palavras “Ouve Israel, Deos” representam o sentido de Padre; “Deos nosso” representam o sentido de Filho, pois procede do Padre; e, por fim, “Deos” apresenta o sentido do Espírito Santo, que procede de ambos, e “huu é” representa o sentido de essência e substância ao mesmo tempo, porque só poderia ser entendido como tudo que existe, e um também existe no outro. Evangelho conclui dizendo pelas referências aos rabinos:

Todo foy, todo é, todo sera. Diz ahi mais Rabbi Symeon: Este segredo, filhos, nam sera revelado a cada huu até que venha o Messias: por que entam (como diz Isaias) será a terra chea de sciencia de Deos, como as agoas do mar que a cobrem. Diz tambem Rabbi Symeon sobre estas palavras: Santo, Santo, [Santo], etc: Santo, este é Padre. Santo, este é Filho. Santo, este é Spirito Santo. E Rabbi Jonatham, diz sobre ellas: Santo, Padre. Santo, Filho. Santo, Espirirto Sancto./⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 15-16.

⁵⁵⁵ Idem, p. 16.

Dessa forma, Barros procura mostrar que o não reconhecimento de Cristo como o verdadeiro Messias ocorreu por falha da interpretação das Escrituras. Talmud questiona falando que não havia encontrado tal afirmação do rabino Jonatham, mas teve como resposta do personagem Evangelho que nos livros modernos essa passagem não pode ser encontrada, por ter sido modificada, “falsificada”, pois o próprio Moisés e Salomão já haviam destacado que não deveriam acrescentar e nem diminuir palavras. Barros recorre a uma forte argumentação para convencer os judaizantes de seu tempo que as suas interpretações estavam equivocadas, por terem sido modificadas. Essas falsificações eram chamadas de *Ticcum sophrim*, que faziam referência a emendas nas Escrituras, ou *Ticcum sofrim*, que significava pôr na margem o contrário das palavras internas, exemplificando com o caso ocorrido com rabino Jonatham⁵⁵⁶.

Na sequência, Barros faz um amplo debate argumentativo para provar a origem da palavra Deus por meio do personagem Evangelho, entendido como *Heloim* em hebraico e outro nome de Deus das quatro letras chamado *Semhamenphoras*, .ss. Na palavra Deus, sempre se entenderia presente o mistério da divina trindade. Para provar essa argumentação recorre aos rabinos antigos, como: rabino Hunna, rabino Semlay, rabino Iohanam e rabino Haccados, entre outros rabinos cabalistas. Para eles, no nome das quatro letras estariam presentes muitos segredos da Lei que já eram conhecidos pelos católicos. A prolongação do nome é: IOD. HE. VAU. HE⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 16-17.

⁵⁵⁷ Erasmo de Rotterdam, na obra *Elogio da Loucura*, declara que os religiosos julgavam-se próximos de Deus quando saudados pelo título: *magister noster*. Essa expressão equivaleria ao tetragrama dos judeus. Conferir ROTTERDAM, *Elogio da loucura*. Op. cit., p. 73. O tetragrama seriam as quatro consoantes místicas que os judeus inscrevem dentro de um triângulo, ao contrário do que havia feito Barros, que as representou seguindo Pedro Afonso em um círculo. Dentro do triângulo era representado o nome secreto de Deus (Jeová), correspondendo às letras francesas *i,h,w,h*. Não existe mais a verdadeira pronúncia desse tetragrama, pois se perdeu, por isso não era mais pronunciado. Algumas pronúncias são, no entanto, bastante conhecidas, como a palavra equivalente *adonai*, que daria *iahowah*, ou então *elohim* que daria *eihowih*. Na versão dos Setenta ela seria substituída por *Kurios* (senhor), e na Vulgata pelo *dominus*, que significa a mesma coisa. Diodoro de Sicília seria transcrito por *iaô*, e Clemente de Alexandria por *iau*. (p.191).

Deus declararia os mistérios de sua palavra para que a doutrina recebida em segredo se manifestasse. Barros usa da demonstração da figura circular “que fez huu dos teus Rabbijis chamado Moses, natural de Espanha, depois de convertido e chamado per my Pedro Alfonso, o anno de mil e cento e seis, segundo elle cona em a sua conversam”⁵⁵⁸. Essas quatro letras representariam a unidade. A junção da primeira com a segunda formaria Iod + He = Iad, que seria uma prolongação hebreia que significa Deus. A junção da segunda com a terceira He + Vau = Hu, que significa Filho. A junção da terceira com a quarta Vau + He = Vehu, significaria Espírito Santo. A ligação entre as letras provaria uma ser consubstancial à outra⁵⁵⁹. Talmud questiona essa questão, mostrando que a substância estaria na forma literal da Escritura e não na forma alegórica com que os cristãos a ela recorriam. Evangelho responde:

Cégo es e guia de cégos, e se o cégo guia, todolos guiados com elle caíram em profundeza de todo error. [...] Se queres ver os de

⁵⁵⁸ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 21.

⁵⁵⁹ Idem, p. 21-22. O mesmo modelo aplicou Francisco Machado (1541), quando diz que: “Este nome Thetragramaton se compõe de quatro letras hebraicas, que são estas: iot, he, vau, he. Esta letra iot quer dizer principio, e sinifiqua ho Padre que he principio e começo de toda-las cousas. He, segunda letra, quer diz(er) ser, e sinifiqua ho Verbo eterno que daa ser a totalas cousas. Vau, terceira letra, quer dizer virtude, e sinifiqua ho Spiritu Santo, ho qual inspira todas as boas virtudes. He, letra derradeira, sinifiqua ha humanidade do Mexia, a qual se aiuntou com a diuindade. Assi que, neste nome se entende a Diuina Trindade com ha humanidade do Mexia. E, portanto, esta letra he se põe duas vezes porque numa sinifiqua na primeira ho Filho e sua diuindade, e na quarta letra he sinifiqua a sua humanidade. Onde se parece que ho Padre e ho Filho e ho Spiritu Santo são ab eterno, sem começo e principio e sem fim, e há humanidade do Mexia feita foi em tempo e tem começo e principio, e nom tera fim, porque ho Mexia pora todo sempre sera Deos e homem porquanto aquilo que elle tomou, que foi a carne, nunca mais aleixara.

E se vos quiserdes saber quanta virtude teem este nome e como he maravilhoso, leede aquele psalmo de Daud viii e voras como se espanta de ser nome que foi feito sem grande misterio. Isaias, no capitolo xxx, faz menção deste nome quando diz: ‘Ho nome do Senhor veem de longe’. No hebraico põese Thetragramaton, composto das quatro letras que ia dixemos, as quaes bem puntuadas e situadas noam este no Iohsua, ho qual se declina, no grego Iesus, no latim Ihesus, que quer dizer saluador. E, portanto, hos tresladores do hebraico en grego ou em latim, onde acauam Iohesu ou Iotsua, sempre tresladarão saluador ou saluatore ou Ihesus. Estes segredos e estes mistérios bem ho sabees vos outros e maiores ainda, mas nam nos queres descubrir por nom vo deguolardes com ho vosso mesmo cutelo. E quem descubrio este segredo deste nome Thetragramaton iudeu era. Porem, bem sei que tudo nom descubrio, mas muitas cousas pera si reseruo, no [m] querendo lançar quando tinha fora”. MACHADO, Francisco. *Espelho de Christãos Novos*. In: DORDICK, Mildred Evelyn. *An edition of the sixteenth-century portuguese manuscript "Espelho de Christãos Novos" by Frei Francisco Machado*. Ed. facsimilada da cópia microfilmada da edição de 1965. (Tese dout. Language and Literature, Univ. of Wisconsin, 1965). Ann Arbor, Michigan: UMI, 1997. p. 92-93.

tua salvação, toma a minha luz por guia que é a luz do mundo / por que aquelle que a seguir nam andara em trevas, mas terá lume de vida, e aqueles que a seguirem diz Deos per Isaias: Guiarey os cegos per via que nam sabem, e em caminho que inoráram os farey andar. Se este trino e huu queres saber: crê primeyro e depois entenderas. Por que a fe abre o caminho do entendimento, e a incredulidade o cerra, e precedendo esta fee, tens a elle por prêmio della⁵⁶⁰.

De toda forma, Barros tenta provar, por meio do personagem Evangelho, que os mistérios estão por detrás das palavras da Escritura, um mistério trino em uno que estava encoberto, apesar de Talmud, a todo o momento, querer contestar, chamando a trindade de “invenção” dos cristãos. A defesa da divina trindade elaborada por Barros também pode ser encontrada em suas obras anteriores, entre elas *Cartinha pera aprender a ler*, em que, na conclusão de sua *Oração ao Justo Juiz*, conclui pedindo “Cristo, filho de Deus, unigénito; amerçea te de mi, que te rógo, Senhor dos anjos, tu, dador do perdám, sei sempre de mi lembrado, Deus pádre, Deus filho, Deus Espirito Santo, que sempre um Deus e Senhor chamádo és. A ti seja virtude perdurável e honra pera sempre, Amém”⁵⁶¹. Nesta conclusão da *Oração do Justo Juiz*, Barros deixa clara a defesa da divina trindade como preceito para ensinar às crianças os verdadeiros preceitos da lei de Cristo.

A discussão, no *Diálogo Evangélico*, passa para a terceira fundação da raiz: sobre se Deus é incorpóreo ou não. Talmud defende a ideia de que Deus é incorpóreo, por isso não pode acreditar que “Deos tem filho”⁵⁶². Em contrapartida, Evangelho procura provar que Deus é corpóreo, consequentemente, acusando os cristãos-novos de promoverem a divisão entre o seu povo por não querer escutar. Com isso, Evangelho volta a contestar a ideia da vinda do Messias que os criptojudes ainda esperam para lhes mostrar que o Messias já viera e é Cristo, o “[...] verdadeyro Rey e Messias, que Israel nam conheceo”⁵⁶³. Para provar isso, utiliza-se dos próprios rabinos para a sua argumentação:

⁵⁶⁰ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 22-23.

⁵⁶¹ BARROS, *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros*. Op. cit., p. 47.

⁵⁶² BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 29.

⁵⁶³ Idem, p. 32.

E Rabbi Natham sobre estas palavras do Exodo: Santeficame todo primogenito, diz: Disse Deos a Moses: Da maneyra que fiz Jacob primogenito, como esta escrito no Exodo: O meu filho primogênito Israel, assi Eu farey o Rey Messias primogenito, como é dito no Psalmo: Disse Deos ao Messias: Tu es meu filho. Ves aqui o que sentem e dizem os teus Rabbijis deste Filho de Deos, confessando aver nelle duas naturezas, chamandolhe Messias⁵⁶⁴.

Dessa forma, conclui que, com as bases da argumentação do próprio Talmud, Evangelho prova ser Cristo o verdadeiro Messias, pois este já havia sido reconhecido pelos próprios mouros, segundo Mafamede, o Anticristo, o qual havia declarado, no Alcorão, que “Jesu, filho de Maria, é Verbo de Deos enviado pello Criador ao mundo pera que fosse face de totalas gentes neste mundo e no outro”⁵⁶⁵. Como alguns cristãos-novos acreditaram que Cristo era o verdadeiro Messias, ao incitar a conversão, declara Evangelho: “[...] alguus de sua naçam que se converteram a mi, os quaes com outros dos meus catolicos, a que elle chama hereges, entendem estas autoridades serem ditas do Filho de Deos, Christo Jesu”⁵⁶⁶. Barros está, portanto, se direcionando tanto aos cristãos-novos quanto aos cristãos velhos descrentes da pureza da fé.

3.2.2.2 – A virgindade de Maria e o pecado original de Adão

A virgindade de Maria era tema constante das polêmicas, tanto que no *Monitório* estava declarado como autor de crime de heresia e de apostasia aquele que negasse a virgindade ou a pureza de Maria, querendo, com isso, combater os que diziam que Maria não era virgem antes do parto e que, de forma nenhuma, se proclamasse que Jesus Cristo não era o verdadeiro Messias⁵⁶⁷, Seguindo essa polêmica de heresias, João de Barros faz a sua defesa.

⁵⁶⁴ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 32.

⁵⁶⁵ Idem, p. 36.

⁵⁶⁶ Idem, p. 31.

⁵⁶⁷ Inquisição em Lisboa apud TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Editorial Presença, 1987. p.194-199.

Na argumentação de sua terceira pedra, Barros declara que “Qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria Virgine”, para dar início à sua defesa da virgindade de Maria. Talmud passa a questionar a ideia da virgindade de Maria, por considerar infame a mãe do Nazareno, esposa de José: “concebeo este filho per obra do Espírito Santo, e nam de seu marido, e que pario ficando virgem”⁵⁶⁸. Barros não responde imediatamente a essa questão, direcionando-se, primeiramente, à polêmica sobre o pecado original de Adão, o que justificaria a vinda do Messias enviado pelo Espírito Santo e concebido pela virgem Maria.

Adão, por cometer o pecado, foi condenado a viver na terra até a sua morte, uma história de transgressão em que o seu pecado se estendeu a toda a humanidade⁵⁶⁹. Todos os que de Adão procedessem estariam condenados pelo pecado, sendo que somente Cristo poderia salvar a humanidade desse pecado, por ele ser o intermediário entre Deus e os homens.

Com isso declara Evangelho,

Por que como viste que, em a criação das cousas, Deos as criou opositas, porem destintas huas das outras, como luz das trevas, dia da noite, arvore da vida oposita á da morte, outra do bem e do mal, assi Adam criado sem baram e sem mulher, é [o]posto a elle o comum nacimiento de todolos outros humanos. E [a] Eva, nacida de baram sem mulher, se opos Christo Jesu, nacido de mulher sem baram, com que a Natureza ficou perfeyta e regulada em suas obras⁵⁷⁰.

Mais à frente declara Evangelho, mostrando que o próprio Moisés do Egito, tido pelos judeus como seu grande pregador, havia afirmado que:

⁵⁶⁸ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 38.

⁵⁶⁹ A transgressão de Adão é a marca inicial do pecado original, entendendo que o tempo histórico é pontuado pelos fatores que representam, nas sociedades cristãs, o pecado. A ação de Adão foi um ato de desobediência a Deus, podendo ser desencadeada, pela Encarnação no processo de salvação, uma libertação do pecado. O pecado de Adão é decisivo, sendo causa e princípio de outros pecados, pois, quando as pessoas nascem, sem mesmo ter cometido qualquer transgressão, elas já são pecadoras (concepção agostiniana). Nesse sentido, pena e culpa são separadas, sendo esta última erradicada pelo batismo, possibilitando participar do processo da redenção que teve início com o sacrifício de Cristo – o único homem sem pecado – restando apenas a pena, que poderia ser controlada pelas ações práticas das pessoas e avaliadas no Juízo Final. Conferir CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana. “Pecado”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. São Paulo: Edusc, 2006.

⁵⁷⁰ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 42.

Pois como quer que muitos individuos da humana natureza se acham gerados do ajuntamento e compostura de macho e femea, e vemos huu, que foy Adam, nacido sem macho e femea, e Eva, nacida [de baram] sem femea, convem que aja outro de femea sem baram, pera que com este nacimiento fique a Natureza perfecta, e este sera o nosso Rey Messias⁵⁷¹.

Assim, Evangelho destaca que o Messias, sendo nascido de uma virgem, isto justificaria a perfeição da natureza humana para salvar as pessoas do pecado original de Adão. Estaria declarado que uma virgem conceberia um filho, “[...] e o seu nome sera Deos com nosco”⁵⁷², o qual, tendo discernimento entre o bem e o mal, viria ao mundo para experimentar as dificuldades e as tentações para reprovar o mal dos que não creram, e seria ressurreição para salvar seu povo. Para, no entanto, alertar para o fato de que os judeus, aqueles que não acreditaram nele, sofreram as penas de Adão, este, ao cair em tentação, teria pecado em sua parte espiritual, tornando-se indigno do corporal, em consequência teria sido lançado do paraíso⁵⁷³.

A vinda de Cristo trazia a salvação a todos, sem distinção, pois, como declarava Paulo aos Gálatas, “Aquelles que em Christo Jesu sam bautizados, vistamse delle. E nam é judeu, nem grego, nem livre, nem macho, nem fêmea: mas todos sam feitos huu em Christo Jesu. E se sam de Christo, am de ser semente de Habram e herdeiros segundo a promessa que lhe foy feita”⁵⁷⁴. Com isso, Barros abre a possibilidade de uma conversão sincera dos cristãos-novos, pois sua intenção era a conversão ao Cristianismo de forma pacífica. Talmud questiona Evangelho, dizendo que este só queria mostrar que a redenção de salvação do gênero humano ocorreu em virtude de remediar o pecado de Adão. Para tanto, Evangelho destaca: “Por que ja atras te demostrey que por causa do pecado de Adam o Verbo de Deos tomou carne humana pera nella remir seu

⁵⁷¹ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 42.

⁵⁷² Idem, p. 44.

⁵⁷³ Idem, p. 44.

⁵⁷⁴ Idem, p. 45.

peccado, nam tratarey agora mais deste fundamento, / sómente pera conclusam delle te responderey com o que diz o teu Rabbi Iohanam”⁵⁷⁵.

Declara Evangelho que o “anjo Raziel” teria informado Adão que nasceria um homem justo e pacífico, em que no nome constariam quatro letras. Este abriria mão do “lenho da vida”, ou seja, entregaria sua vida em salvação dos pecados de todos. As doze tribos ficaram à espera desse grande Redentor. As escrituras estavam repletas de profecias sobre a vinda do Redentor, que teria duas naturezas: divina e humana, as quais estavam presentes em Adão antes de cometer o pecado. Destaca, portanto, Evangelho:

[...] este seu Redentor outras duas avia de ter: hua divina pera perdoar, e outra humana pera merecer este perdam. E como fora enganado per / hua virgem que depois foy madre de todo o genero humano, outra Virgem que ora é Madre dos filhos de Deos, comherdeiros de seu primogênito Christo Jesu, avia de restituir esta quebra humana⁵⁷⁶.

Nesse sentido, Barros ressalta a importância que teve a Virgem Maria, pois se uma virgem havia induzido o homem ao pecado, outra virgem deveria contribuir para que todos fossem salvos, fato que Barros reafirma por meio das palavras do personagem Evangelho em outras passagens do seu texto. Segundo Evangelho, “[...] em uma virgem foram punidos, como diz Jeremias: Humilharam as mulheres de Sion, e as virgees em a cidade de Judá; e em virgem sam consolados, como diz o mesmo profeta”⁵⁷⁷. Esta haveria, portanto, de gerar o Messias, que chegaria em forma humana para consolar e redimir, tal como já haviam alertado Salomão e Isaias, sendo que por outra virgem (Eva) haviam sido condenados. Sendo que,

[...] *lemarbe hasmira*, nestas duas palavras (segundo vossa escritura) esta o proprio nome da Virgem que é Maria Senhora, da maneyra que este Rabbi Haccados compoem este nome tirado das duas adições *lemarbe hasmira*, tu o podes sentir que es hebreu se quiseses ver o livro alegado. E no mesmo livro acharas o nome do Filho, que é Jesu, tirado tambem destas tres palavras da profecia *Javo Silo Uello*⁵⁷⁸.

⁵⁷⁵ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 47.

⁵⁷⁶ Idem, p. 50-51.

⁵⁷⁷ Idem, p. 51.

⁵⁷⁸ Idem, p. 52.

Isso comprova que o rabino Haccados já havia declarado ser esperada a virgem de nome Maria e o Messias de nome Jesus. A defesa de Cristo como Messias e da virgindade de Maria também foram assumidas por Barros em 1539, em sua *Cartinha pera aprender a ler*, na qual declara ser Cristo um justo juiz, que reina com o espírito santo e declara: “Tu, dos céos descendeste em o ventre da Virgem, donde, tomando verdadeira carne, visitáste o mundo, remindo tua feitura per teu próprio sangue”⁵⁷⁹. Assim, novamente afirma ser Cristo nascido de uma virgem.

A crença em Maria, mãe do verdadeiro Messias, era muito grande entre os cristãos do início da Época moderna, no entanto entre os judeus e depois entre os cristãos-novos, Maria não significava nada. Devido a esse fato, o “desrespeito” à Virgem seria ato de grande heresia para os cristãos velhos, assim como desrespeito à Cruz e ao Santíssimo Sacramento. Em contrapartida, os cristãos-novos apresentavam uma simbologia repleta de ações que assustavam os cristãos do Quinhentos. Entre essas ações é possível destacar a adoração ao bode e ao frango morto, depenado e crucificado⁵⁸⁰. As denúncias da descrença eram frequentes, em especial em relação à virgindade de Maria, como é exemplar o caso de Cecília do Rego, a qual havia ouvido da mãe de Duarte Cerveira que lhe contou que ouvira uma ironia referente à Virgem Maria e, rapidamente se apressou em ir contar aos inquisidores que “[...] uma mulher estava rezando junto de Nossa Senhora da Ribeira, quando passou Tovar, o gordo, cristão-novo que lhe disse: ‘asy he ella vyrgem como he a may que me pario’”⁵⁸¹. Outro caso interessante é da mulher de Paulo Manriques, caso relatado pelo testemunho da também cristã-nova Isabel Luís. A mulher de Paulo Manriques odiava as invocações que eram feitas ao nome de Maria, tanto que havia queimado com brasa o rosto de uma escrava que implorava à Virgem para que sua dona não mais lhe batesse. Segundo ela, “Tê-lo-ia feito porque ‘tu, cadella, chamas por esa

⁵⁷⁹ BARROS, *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros*. Op. cit., p. 46,

⁵⁸⁰ TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 93.

⁵⁸¹ Idem, p. 94. Com base em A. N.T.T. Inquisição do Porto, *Livro de denúncias*, fl. 19.

mulher', segundo era pública voz e fama"⁵⁸². O ódio de uma parcela considerável das cristãs-novas com relação às invocações à Virgem é bem significativo. As invocações eram também referentes ao parto. Quando era chegada a hora do nascimento, o parto era acompanhado pelas parteiras, entre outras pessoas que ajudavam. O caso das filhas de António Fernandes é mais uma prova dessas atitudes, pois teriam comentado entre si, elogiando a parteira que teria ajudado a sua mãe sem que, em momento algum, fosse invocada a Virgem Maria. Elas haviam comentado entre si: "Boa mulher esta que não chama pella ária"⁵⁸³. Isso, no entanto, teria sido ouvido pela vizinha, a qual denunciou tal fato à Inquisição.

Esses fatos sobre invocações à Virgem e sobre o desprezo das cristãs-novas era comum, pois não existia unidade na sociedade, embora teoricamente não existisse mais diferença entre a minoria cristã-nova e a maioria cristã velha desde o batismo forçado de 1497. Todos eram cristãos, no entanto nem todos praticavam o mesmo ritual. A discriminação religiosa era um fato muito presente, como é exemplar o caso de Francisca de Valença, que, em um testemunho de defesa, havia sido acusada pelos Távoras de querer se fazer parecer com as mulheres honradas e viúvas, fato que era comprovado por ela não se levantar na missa no momento que era proclamado o Evangelho, mantendo-se de joelhos. Esse fato permitiu que ela fosse comparada às mulheres cristãs honradas, porém, por ser uma cristã-nova, isso era sinal de heresia⁵⁸⁴.

Depois que rabino Haccados declarou serem esperados a virgem e o Messias que se chamaria Jesus⁵⁸⁵, Barros passa a concentrar o foco de sua argumentação na origem do nome Jesus. Talmud questionou, então, o nome de

⁵⁸² TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 94. Com base em A. N.T.T. Inquisição do Porto, *Livro de denúncias*, fls. 25-26.

⁵⁸³ Idem, p. 94. Com base em A. N.T.T. Inquisição do Porto, *Livro de denúncias*, fl. 19. v.º-20.

⁵⁸⁴ Idem, p. 95. Com base em A. N.T.T. Inquisição de Évora, n.º 7749, fls. 193-195. v.º Francisca de Valença era mulher do físico mestre António de Valença, que prestava serviços aos Távoras. Ela era uma das pessoas mais ricas e honradas de Mogadouro, mas não conseguiu fugir da ação da Inquisição, sob a acusação de heresia. Francisca de Valença acabou por morrer na prisão e o processo não teve sentença final.

⁵⁸⁵ "Ana, criada de Quitéria Navarra, fora denunciar os seus amos. Esta, costumava dizer, em desprezo da fé cristã: 'dou ao demo a casta que tão boa he que nem tem ley, nem tem fe, nem cre em Deus'. Quando ela, Ana, invocava Jesus, a filha dos seus patrões gritava-lhe furiosa: 'tanto as tu de chamar por ese nome de Jesuu até que te ha de tirar as trypas'". TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*. Op. cit., p. 95. Com base em A. N.T.T. Inquisição do Porto, *Livro de denúncias*, fls. 18-18. v.º

Jesus, dizendo que esse nome era comum para a época e destacava alguns exemplos. Evangelho responde que a origem do nome tem o significado em hebreu de “salvador”, no entanto destaca que apenas um pode ser chamado de salvador: Cristo Jesus, porque é o único que tem as duas naturezas, o da divindade e o da humanidade. Nesse sentido, Evangelho passa a destacar alguns exemplos bíblicos, além de afirmar que as profecias indicavam que o Cristo Jesus nasceria em Belém. Depois do nascimento do Cristo Jesus em Belém, muitos rabinos haviam declarado que o Messias já havia chegado, como o rabino Samuel Bernahamam, argumento utilizado por Barros, tendo por intenção mostrar, aos rabinos de seu tempo, que os seus próprios correligionários já haviam afirmado a vinda do Messias e que este era Cristo Jesus⁵⁸⁶.

Talmud procura, no entanto, mostrar que muitas são as opiniões sobre a vinda do Messias, mas apenas aquele que fosse ungido por Elias iria ser reconhecido como o verdadeiro, pois se casaria e espalharia sua prole pela terra. Respondendo a isso, Evangelho declara que são figurativos os símbolos apresentados. A imagem da rainha representa a Igreja e as filhas são as nações que buscam a fé. O que precisaria ser entendido, segundo o personagem Evangelho, é que a morte do verdadeiro Messias cumpriu a profecia de dar a vida pela salvação de todos, livrando-os do pecado original da Adão⁵⁸⁷.

3.2.2.3 – O deicídio

O deicídio é um tema clássico da literatura apologética antijudaica e não poderia faltar aqui. Na obra *Ropicapnefma* esse tema já aparece, talvez mais intensamente do que no *Diálogo Evangélico*, embora nessa obra venha circundado de uma série de outras questões polêmicas, que tomam mais espaço em sua obra, como os pontos anteriormente abordados referentes à Santíssima Trindade, à virgindade de Maria e ao pecado original de Adão.

⁵⁸⁶ Conferir BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 52-56.

⁵⁸⁷ Idem, p. 57.

O personagem Evangelho evoca sua quarta pedra, o “passus sub poncio pilato, crucifixus, mortuus et supultus”, querendo, com isso, dar início a uma discussão que envolve o deicídio, ou seja, a acusação de que os judeus teriam matado Cristo. Nas escrituras estaria dito, comenta Evangelho, que o anjo Gabriel teria saudado a virgem Maria, “[...] a qual per Espírito Sancto pario a Christo, sendo virgem e ficou / virgem. Cada huu em seu modo confessa ser Christo Jesu concebido pello Espírito Santo e nacer de Maria virgem pera Redençam do genero humano, e os teus mayores a quem Elle era prometido, em lugar de o receber o condenaram a morte”⁵⁸⁸.

Isso provaria novamente, por meio das Escrituras, os temas que João de Barros já havia evocado para a sua exposição. Os temas a que se refere são: Maria permaneceu virgem; a ação da divina trindade pelo Espírito Santo e a redenção das pessoas, querendo se referir ao pecado que Adão havia cometido. Por último, no entanto, introduz o tema do deicídio, ao afirmar que os judeus não aceitaram Cristo e, pior, o “condenaram a morte”.

Dessa forma, ele começa a destacar a necessidade da conversão⁵⁸⁹, pois se os antigos não acreditavam nas ações do Messias, não atingiam a “terra da promessa” por não crerem na redenção de muitos e em sua remissão dos pecados. Assim, Evangelho recorre à condenação de Cristo e à absolvição dos condenados por Pilatos – passagem clássica da Bíblia – a qual Evangelho retoma para destacar:

[...] mais quiseram derramar o sangue de Christo Jesu per juízo que per fé de beber delle e desta agoa que Elle clamou. Por que lavando Pilato as mãos de o derramar per scentença contra este justo, elles, com o furor de que tinha profetado Jacob, começaram clamar que o sangue delle fosse sobre elles e sobre seus filhos. Em as quaes palavras profetaram, por que depois em a destroçam de Jerusalem a cidade de Biter viram o seu próprio sangue e de seus filhos sobre sy em puniçam desta incredulidade, e veram te o dia final.

⁵⁸⁸ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 62. (*grifo meu*).

⁵⁸⁹ No início dessa discussão, declarava Barros por meio das palavras do Evangelho: “com que Deos acerca delles obrava suas missericordias” (p. 62), resgatando assim, como em outras passagens de seu texto, uma definição clássica da Baixa Idade Média, em que a misericórdia passa a ser a justificativa principal para a defesa Cristológica da Igreja Católica.

Com isso, Evangelho acusa os judeus de terem matado o verdadeiro Messias Cristo Jesus, utilizando-se da mais clássica passagem bíblica sobre deicídio, complementando que o castigo sofrido pelos judeus não foi apenas o da condenação ao exílio, mas o de uma punição em grande escala. Este fato é exemplificado com a destruição da “cidade de Biter”, em que grande parte da população de judeus foi sacrificada, alertando, dessa forma, sobre as penas que a recusa do verdadeiro Messias já vindo poderia sobre eles ainda acarretar, dentre as quais o Juízo Final. Para reforçar ainda mais o deicídio, bem como as penas impostas aos judeus em decorrência disso, sendo que a única saída seria a conversão, para que desse pecado fossem absolvidos, João de Barros destaca, por meio do personagem Talmud, o reconhecimento do deicídio, e reforça sua estratégia de convencer os rabinos dos erros que eles haviam cometido. Segundo Talmud:

Nam vas mais adiante, escusado é pera mim querereres agora estorear a condenaçam e morte do teu Nazareno, por que sabido está que padeceo morte qual se dava aos malfeytores. E nam tiveram os meus antigos padres tanto furor e zelo em lha dar como convinha ao castigo de huu tam grande crime como elle cometeo contra a honrra do mesmo Deos seu criador⁵⁹⁰.

E, continua mais à frente, esse reconhecimento do deicídio, afirmando:

[...] e esse profeta ou fingidor de sonhos seja morto etc. E por que á letra o teu Nazareno foy este sonhador de que nos Deos avisou, pois toda sua doutrina era amoestarmos deoses que nunca conheceramos, huu chamava Padre, e a assi mesmo Filho, e a outro nam sey como, com outras muytas novidades contra a Ley e preceytos de Deos, e quebrantando o Sábado e nossas cerimônias legaes, teveram os meus antigos padres conselho em o matar⁵⁹¹.

Assim, João de Barros procura atacar os cristãos-novos pelo próprio personagem que os representa no diálogo, dizendo que os judeus mataram Jesus

⁵⁹⁰ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 64.

⁵⁹¹ Idem, p. 64. (*grifo meu*).

por terem erradamente achado que as suas pregações eram falsas, convencendo pescadores ignorantes a segui-lo.

Evangelho declara que o homicídio cometido pelos judeus é pago pela pena do exílio, pois para ele “o módo do castigo é a medida do peccado”. As Escrituras estariam cheias desses exemplos, como declara o grande termômetro sobre essa discussão: “[...] os castigos e misericordias que obrou acerca de vos outros per os pecados e penitencias que fizestes. Os quais castigos e misericordias, primeyro que lhe sobreviessem, Deos lhos denunciou com limitaçam de tempo e circunstancias do caso”⁵⁹². O termômetro está estabelecido entre a dupla ação: o castigo e a misericórdia, destacando-se, principalmente, esta última, pois a misericórdia do Cristo Jesus garantiria aos cristãos-novos espaço no cristianismo, assim como todos os que quisessem se converter a lei do verdadeiro Messias já vindo.

Os castigos seriam compensados pela misericórdia do Cristo, como era exemplar o caso do segundo cativo da Babilônia, no qual, depois de cumpridos os 70 anos de jejuns e penitências, por meio de oração pediram a Deus e Ele lhes teria ouvido, pois declara Evangelho:

E nam somente obrou esta misericordia per seus profetas em o tempo que ereis seu pegulhal, mas ao tempo da vossa indinaçam contra seu proprio filho Christo Jesu, per Elle vos denunciou as mortes e castigos que por este pecado de nam conhecerdes a vossa visitaçam sobreviriam a Jerusalem, por que soubessem que nam matavam profeta sonhador (como tu dizes), mas aquelle que tinha dito per Moses⁵⁹³.

Novamente, após aplicar o castigo, Deus daria ao povo a misericórdia, a mesma que seria concedida a esse povo pelo pecado de não reconhecer o verdadeiro Messias, no entanto, depois da morte de Cristo, Deus teria dado um castigo de 40 anos, percebendo que os corações desses homens ainda permaneciam duros, fato que resultou em vingança. Os judeus haviam acreditado em vários falsos Messias sem nunca lhes pedir provas. As tribos se dividiram,

⁵⁹² BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 65. (grifo meu).

⁵⁹³ Idem, p. 66.

enquanto a maior parte seguia o profeta Moisés, outros poucos se converteram ao cristianismo. Os que permaneceram no judaísmo teriam feito parte da multidão que “disseram ante Pilato: Nam temos Rey senam Cesar”⁵⁹⁴. Os judeus, com isso, passaram a seguir os falsos Messias que surgiam ao mesmo tempo em vários lugares, acreditando que algum deles pudesse ser o verdadeiro salvador, continuando a negar Cristo como verdadeiro Messias. Mais à frente em seu texto, Barros reafirma, pelo personagem Evangelho, essa passagem da condenação de Cristo, dizendo:

O que Elle mesmo Christo, vivendo entrelles, testemunhou dizendo: Por que se cumpra a palavra que esta escrita na Ley delles: por que me tiveram odio da graça. E foy tamanho este odio que lhe tiveram que o tempo que ante Pilato foy apresentado, dandolhe elle per escolha qual de dous queriam que lhe soltasse, segundo costume da sua festa, se Jesu que pediam ser condenado á morte, se Barrabam, publico omecida e ladram, responderam: Barrabam, e redarguindoos Pilato de pedirem ser crucificado o seu rey disseram: Nam temos rey senam César. E depois quando lavou as mãos do sangue daquelle justo que lhe faziam julgar a morte, responderam: O seu sangue sera sobre nos e sobre nossos filhos, tendo por preceito da Ley: Inocente e justo nam mates. Pois gente que amou Barrabam e avorrece Christo, confessou César e nega o seu Deus, Rey e Messias, e pede que o seu sangue venha sobre elles e sobre seus filhos, sem nunca se arrepender deste pecado, que lhe pode vir senam o que delles disse o profeta Amos, e David em muytas partes dos seus Psalmos, e Jeremias, o qual antre as causas que da aos males que padecem diz: Por que negaram a Deos e disseram: Nam é esse, nem sobre nos vira guerra, e fome nam veremos, e os Profetas falaram vento, e nel-/les nam á verdade etc. E todas estas cousas aprova Rabbi Iodam, e Rabbi Hannania em seus comentários, alegando estas mesmas palavras de Jeremias⁵⁹⁵.

⁵⁹⁴ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 67.

⁵⁹⁵ Idem, p. 71. Marcus Borg e John Dominic Crossan destacaram em sua obra uma análise sobre a condenação de Jesus à morte. Da forma como é narrado em Marcos e nos demais evangelhos, levou, durante séculos, a maioria cristã a acusar os judeus pela morte de Cristo. É preciso alertar para algumas questões como: Em primeiro, a cena da morte de Jesus não teria sido presenciada por nenhum dos seus seguidores, portanto a cena do julgamento poderia representar uma criação cristã pós-páscoa, quando Marcos a narra pela primeira vez em 70 d.C. Segundo, na lei judaica era necessário ter duas a três testemunhas para a condenação, o que o texto prova não se fazerem presentes. Em terceiro, o episódio de Pilatos oferecendo a libertação de qualquer prisioneiro que a multidão pedisse, pois na prática isso seria muito difícil para uma província problemática como a Judeia. Entre a escolha pela libertação de Barrabás ao invés de Jesus, a multidão teria escolhido o primeiro. Isso pelo fato de a multidão que seguia Jesus provavelmente não ter permissão para entrar no palácio de Herodes. A multidão

A negação de Cristo, na argumentação de Barros, ganha força ao destacar que os rabinos disso já sabiam. Barros, no entanto, deixa claro, por intermédio de Evangelho, que “Ca nam quer a morte do pecador, mas que se converta e viva”⁵⁹⁶. Assim, demonstra seu pacifismo antijudaico, ora não violento, pois o interesse é apenas a conversão sincera dos cristãos-novos, mas também reforçar entre os cristãos velhos a fé por vezes abalada.

3.2.2.4 – A circuncisão

No debate sobre a circuncisão, Talmud destaca que essa prática é necessária, como um pacto com seu povo, pois evitaria que as criaturas fossem para o inferno. As filhas se salvariam por seus pais serem circuncidados e as mulheres por seus maridos, pois, para os judeus, o pecado original de Adão não lhes tiraria a liberdade, entretanto, pela circuncisão por Deus a Abraão, todos estariam livres dessa culpa, sendo a circuncisão entendida pelos judeus como um pacto de liberdade. Segundo o personagem Talmud, “[...] quando os meus Rabbis circuncidam alguus dos nossos, feita hua solene oraçam a Deos, / no fim della dizem estas palavras: Bento seja Senhor Deos de Israel que per esta circuncisam livrou esta creatura do Inferno”⁵⁹⁷. Evangelho esclarece, no entanto, que os judeus entendem que existem três formas que os salvam do pecado de Adão: por fé, por circuncisão e por observação dos preceitos. Dessa forma, Evangelho procura contestar, mostrando que essas três formas não seriam suficientes, devido à falta de elementos, pois a salvação estaria somente em Deus e em suas palavras, uma vez que Abraão não havia prometido remissão, como destaca Evangelho: “Vês

declarada por Marcos deveria ter sido, na verdade, pequena e montada pelas autoridades. Essa história faz sentido para o contexto de Marcos, pois 70 d.C., os dois eram tidos como revolucionários contra o poder imperial, por isso da pena de Crucificação. Mas a grande maioria eram revolucionários que seguiam uma ação violenta, ao contrário de Jesus, por isso também da adesão da multidão. Conferir BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Tradução de Alves Calado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007. p. 153-171.

⁵⁹⁶ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 73.

⁵⁹⁷ Idem, p. 78.

aqui como / Deos, por premio dos preceitos que Habraham e Isac guardaram, os bees que lhe prometeo. Donde podes entender que nem a fe, nem os preceitos, assi da circuncisam como todolos mais que receberam per Moses, de per se os justificou da primeira culpa”⁵⁹⁸. Assim, declara que, para tamanha redenção, as formas apresentadas por Talmud não eram suficientes, sendo que somente a vinda do Messias Cristo poderia salvá-los do pecado original de Adão, o qual, por conta do pecado que havia cometido, via-se nu, cobrindo sua vergonha com folhas de figueira, embora fosse coberto com vestidura de pele por Deus, pois, para Evangelho, Adão não tinha méritos para cobrir seus próprios pecados, apenas “pascoal Cordeyro que tira os pecados do mundo”. Assim, esclarece Evangelho:

Esta vestidura que Deos deu a Adam, e a circuncisam do prepúcio que mandou a Habraham, nam foy mais que huu sinal como se costuma antre aquelles que contratam de futuro, ora seja em casamento, óra em compra de qualquer preciosa cousa, em sinal de contentamento dam hum anel como penhor de sua verdade pera cumprir e consumir a obra em o tempo limitado⁵⁹⁹.

Barros, portanto, por meio desse argumento, declara que a circuncisão não era elemento suficiente para libertar os judeus do pecado de Adão, mas apenas um aviso da chegada do Messias. Com a morte de Cristo na cruz, foram “defuntas totalas figuras e cerimonias da Ley velha”, prevalecendo seus ensinamentos, pois destaca dizendo: “E por que cada huu dos patriarchas e profetas, em vida, como se a já passaram, em espírito viam esta redençam, como que testemunhando della, dizia David: Por que a tu misericordia é grande sobre my: tu me tiraste do inferno”⁶⁰⁰. Dessa forma, a redenção de Cristo seria para os que estavam vivos e para os que em alma estavam no limbo e poderiam ser salvos. A vida do Cristo tinha por objetivo relaxar o pecado original e abrir o caminho para o paraíso.

⁵⁹⁸ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 79.

⁵⁹⁹ Idem, p. 80.

⁶⁰⁰ Idem, p. 81.

3.2.2.5 – A Ressurreição

Ao tratar da Ressurreição, Barros declara, por meio de Evangelho, que a ressurreição se daria a partir do terceiro dia de sua morte, fato já destacado por seus profetas. Talmud prepara um questionamento que facilmente Evangelho poderá responder com muitos argumentos, seguindo uma estratégia de Barros para tal convencimento. Talmud declara que a ressurreição teria sido uma invenção dos apóstolos, os quais não puderam encobrir esse fato por ser período de solenidade da páscoa judaica. Os apóstolos teriam furtado o corpo para, depois, declararem que esse teria ressurgido, tendo apenas algumas mulheres pouco confiáveis como testemunhas. Evangelho responde destacando que Cristo, depois de três dias e três noites, teria ressurgido, sendo este um sinal, o qual se comprova quando as mulheres teriam se aproximado do túmulo e visto que ele não estava mais ali. Evangelho, depois de várias respostas prolongadas sobre esse tema, o qual parecia ser um entrave na conversão sincera dos judaizantes, destaca que:

E as[s]az de sinal te deve ser quantas vezes apareceo aos seus discipulos, em muytos sinaes e demonstrações per espaço de quarenta dias, comendo e bebendo com elles, e permitindo ao discipulo incrédulo que metesse os dedos em os furos dos clavos que tinha em as suas santas mãos. Por que estes eram ordenados per Deos serem testemunhas deste misterio de sua Resurreiçam por todo o universo mundo, e nam o povo incrédulo e os escribas e fariseus que, por encobrir esta Resurreiçam de Christo, subornaram com muyto dinheiro os guardas que guardavam o seu corpo, e mandaramlhe que dissessem que d noute, estando elles dormindo, os seus discipulos o vieram furtar. E però que eu veja estares tu tam sobornado dos presentes Rabbis como os guardas estavam dos passados, nam leixarey de te apresentar o que sentiram desta Resurreiçam aquelles de tua naçam, que a enveja e odio nam / cegou⁶⁰¹.

Tentado encobrir a Ressurreição de Cristo, os rabinos teriam subornado os guardas para mentirem sobre o desaparecimento de Jesus, porém muitos teriam

⁶⁰¹ BARROS, *Diálogo evangélico*. Op. cit., p. 89.

sido testemunhas do Cristo ressurgido, o qual, durante 40 dias, ter-se-ia feito presente entre o povo até voltar aos céus. Segundo Barros, o fato da Ressurreição de Cristo teria sido confirmado pelo historiador judeu Josepho. Segundo esse autor, o Cristo que havia sido acusado pelos príncipes de sua gente e condenado à morte na cruz por Pilatos teria aparecido vivo, depois de ter sido amarrado e mantido sob guarda. Os três dias declarados para a Ressurreição poderiam ser encontrados nas Sagradas Escrituras e confirmados por vários rabinos. Dentre eles destacaria rabino Haccados: “O fado da morte fenecera com sono tomado de tres dias, e entam saindo dos mortos vira a luz. A qual nam sómente per espaço de quarenta dias foy vista daquelles que nella criam, mas ainda dos espíritos angélicos em a subida aos ceos, como se prova neste seteno artigo seguinte”. Talmud se demonstra indignado, no entanto Barros não lhe dá nenhum argumento que possa fazer verdadeira defesa, fazendo-o apenas ouvir e, em poucos momentos, participar do diálogo.

O Evangelho declara que os profetas, ao falarem sobre a vinda do Messias, destacavam que viria para três coisas espirituais, e não temporais, entre as quais aponta: a primeira para informar sua doutrina, a segunda para livrar os homens do pecado, a fim de que pudessem se salvar e, terceira, para dar vida eterna e glória.

Dessa forma, Barros conclui sua discussão sobre a Ressurreição, retomada em alguns momentos, porém, com outra intencionalidade. A partir desse momento, Barros procura fazer esclarecimentos sobre a origem do conceito de Igreja, buscando definir se pertence aos judeus ou aos cristãos. Procura pontuar sua discussão com argumentos, mostrando que o conceito tem um duplo sentido. Depois de terminar de apresentar seus doze argumentos (as pedras), Barros destaca os que militaram na causa de Cristo, a começar pelo patriarca Jacob, seguido do profeta Isaias, do profeta Ezequiel, para, enfim, chegar no próprio Cristo, nascido de uma mulher. Na agonia da morte de Jesus, estiveram juntos Estevam, depois o divino secretário João e, por último, Paulo. Passa, assim, a descrever os três componentes de seu modelo: a cidade celeste e sua arquitetura; os cidadãos que habitam essa cidade por ordem hierárquica; e o fruto que receberam e o ofício ao que se ocupam.

O *Diálogo Evangélico* segue uma estratégia dialógica desenvolvida por João de Barros que procura, de várias formas, demonstrar a pureza da fé cristã, procurando efetivar a conversão sincera dos cristãos-novos depois de ter provado que os antigos rabinos haviam cometido falsas interpretações. Barros vai mais longe. Com essa estratégia procura estimular, entre os cristãos velhos, a verdade e a pureza da fé cristã, por vezes abalada pelas constantes mudanças no contexto português do século XVI.

3.3 – Paralelo entre João de Barros e Francisco Machado

No decorrer das pesquisas sobre João de Barros, dois textos sobre frei Francisco Machado fizeram refletir algumas questões nesta presente pesquisa. Os textos são: *Nicolau Clenardo e Francisco Machado*, de Israël-Salvator Révah, e “*Deixai a Lei de Moisés!*” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado, de Ronaldo Vainfas.

Por meio desses textos, puderam ser percebidas fortes semelhanças da obra *Espelho de Cristãos-Novos*, de frei Francisco Machado, com a obra de João de Barros intitulada *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, fato que levou a estabelecer um paralelo entre as duas fontes. Além de serem as primeiras obras escritas de cunho antijudaico após a instauração da Inquisição, foram também censuradas pelo Infante D. Henrique, o qual recusou a impressão das mesmas em nome do Santo Ofício. As obras foram impressas pela primeira vez apenas no século XX. O Infante D. Henrique já havia assumido o seu papel como Inquisidor-mor desde a segunda metade do ano de 1539, imprimindo um papel mais agressivo ao mecanismo mais forte da Igreja e do Estado: a Inquisição.

A recusa da impressão das obras *Diálogo Evangélico*, de Barros, e *Espelho*, de Machado, levou, por muito tempo, os intérpretes desses autores a suporem algumas hipóteses que haviam motivado essa censura. No caso de Machado, a explicação de Talmage para a recusa da impressão dessa obra seria

a de que a literatura antijudaica poderia servir para propósitos diferentes das intenções dos autores, como, por exemplo: ensinar o judaísmo, ao invés de proclamar o seu desuso. Um caso exemplar é destacado por Vainfas, quando demonstra o caso de Damião de Góis em *Fides, Religio, moresque Aethiopum* (1540). Nesse caso, o cardeal D. Henrique acreditava que alguns ritos etíopes eram semelhantes ao judaísmo, podendo assim servir para os cristãos-novos voltarem a aprender a judaizar. Essa era a convicção dos inquisidores, a de que, por detrás de todo cristão-novo, escondia-se um “judeu potencial”, como havia declarado Révah. Por esse motivo é que os inquisidores haviam se colocado em oposição a toda catequização sistemática e séria dos cristãos-novos, acreditando que utilizariam os conhecimentos teológicos para afirmar o seu judaísmo encoberto. Com isso, uma das hipóteses possíveis para a recusa da impressão das obras teria sido uma forma de a Inquisição se utilizar de outra arma, a catequização pelo medo⁶⁰². Outro possível motivo para a não aceitação da impressão da obra, nesse caso em especial a de Machado, poderia ter sido o fato de que no *Espelho* se fazem presentes muitas acusações aos inquisidores, tal como a que os denominam de “ovelhas perdidas”⁶⁰³. Para solucionar o problema do criptojudáismo, Machado havia sugerido o casamento entre as partes, para, com isso, conseguir eliminar o judaísmo, como declarou no capítulo quinto, que se “[...] christão velho se casasse com christaam noua, a fee de Christo estaria integra, porquanto a christaam noua nom ousaria de iudaizar”⁶⁰⁴. Essa questão parece não ter agradado D. Henrique.

O percurso de formação dos dois eruditos era totalmente diferente. Frei Francisco Machado era monge de Alcobaça, tendo estudado Teologia sagrada na

⁶⁰² STUCZYNSKI, Claude Bernard. Subsídios para um estudo de dois modelos paralelos de “catequização” dos judeus em Portugal. In: FABEL, Nachman; MILGRAM, Avraham; DINES, Alberto (Orgs.). *Em nome da fé: estudos in memoriam* de Elias Lipiner. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 175.

⁶⁰³ Como diz Frei Francisco Machado: “Vos comies ho leite, e vestieisvos de panos prezados, e comies ho melhor bocado, matando e roendo ho melhor guado. Porem nom pacies as minhas ovelhas, por quanto as enfermas e debiles ovelhas vos nom esforçáveis nem sarastes, e as quebradas nom consolidastes nem ajuntastes, e hás derramadas nom trouxestes pera [a] manada, as perdidas nom guainhastes nem nas buscastes, mas afligieylas e atromentaveilas com vosso poder forte e austero sujuguandoas”. Francisco Machado apud RÉVAH, Nicolau Clenardo e Francisco Machado. Op. cit., p. LXV.

⁶⁰⁴ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 47.

Universidade de Paris⁶⁰⁵. Seu manuscrito não tinha título, como bem destacou Israel-Salvator Révah, sendo o título dado por Barbosa Machado, presente em uma “adição marginal do autor”⁶⁰⁶, baseado na afirmação de Francisco Machado quando dizia: “[...] senão se vos conuerterdes, como espero, lendo uos este Espelho”⁶⁰⁷, pois as primeiras seis páginas do manuscrito estariam em branco. Já João de Barros, como apresentamos anteriormente, havia feito seus primeiros estudos na corte portuguesa, sem nunca chegar à Universidade. Ocupava funções burocráticas na administração do Reino, sem abandonar nas horas de folga seu ofício das letras. Seguiu um percurso diferente de Francisco Machado, o que não o impediu de escrever o *Diálogo Evangélico*, que em muito se assemelha ao *Espelho de Cristãos-Novos*.

A obra de Francisco Machado teria sido redigida rapidamente entre agosto e setembro de 1541. Um dos capítulos dessa obra combate a religião islâmica, que Ronaldo Vainfas chama de capítulo “derradeiro”, por ser adicionado em 1542 ao texto, tratando da fé dos mouriscos, pois Francisco Machado considerava que os mouros seguiam a falsa seita de “Mafamede”⁶⁰⁸, fato também declarado por Barros na *Ropicapnefma* e no *Diálogo Evangélico*, nos quais constava a ideia de que “Mafamede” era o anticristo. A obra de Machado é dirigida mais diretamente aos cristãos-novos – em 23 dos 24 capítulos – preocupando-se com o papel da

⁶⁰⁵ Ronaldo Vainfas, apoiado em Frank Ephraim Talmage – autor da introdução crítica e publicação da obra de Francisco Machado em 1977 – teria estudado no Colégio de Santa Bárbara, em Paris. “Estabelecimento subsidiado pela Coroa portuguesa e dirigido pelos irmãos Gouveia, dentre os quais um deles, Diogo de Gouveia, exerce enorme influência na corte, durando os reinados de D. Manuel e D. João III. Neles estudaram o primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, e ninguém menos que Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus”. VAINFAS, “*Deixai a lei de Moisés!*” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 245. Na dedicatória da obra a D. Henrique, Machado declara: “[...] frei Francisco Machado, doctor de Paris, deseia muita saude e a benaenturança eterna”. MACHADO, Op. cit., 1997, p. 2.

⁶⁰⁶ RÉVAH, Nicolau Clenardo e Francisco Machado. Op. cit., p. LIX.

⁶⁰⁷ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 39.

⁶⁰⁸ VAINFAS, Ronaldo. “Deixai a lei de Moisés!” *Notas sobre o Espelho de cristãos-novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. In: GORENSTEIN, L. & CARNEIRO, M. L. T. *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. 2 edição. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. p. 245.

conversão dos cristãos-novos, apesar de a posição adotada ser apenas uma “modesta contribuição”⁶⁰⁹.

O objetivo da obra estava declarado por Machado na dedicatória do manuscrito que fez a D. Henrique, dizendo:

Ho fim principal desta obra he, O clarissimo Senhor, persuadir e demostrar aos iudeus, polos seus doutores e rrabbijs, e polos talmudistas, e polos profetas, e pola sua Lei, que o Mexia ia he vindo; e são passados 1541 annos, e que todas as propriedades que erão escritas polos profetas e polos seus doutores do Mexia, todas forão communicadas e mais apropriadas a Christo, nosso Redentor e nosso Saluador, polo qual bem se domostrara andarem muito enganados e ceguos, vestidos com o veeo de Moises, ho qual nom se ha de tirar senão conuertendosse elles à fee de Christo⁶¹⁰.

Machado escreveu sua obra em português, o que não era tão comum assim, no entanto justifica dizendo que assim a obra seria de acesso mais fácil aos cristãos-novos. João de Barros faz o mesmo, escreve suas obras em português objetivando o acesso à leitura por parte dos seus. Entretanto, ao contrário da intenção de Machado, Barros não se restringe apenas a demonstrar a fé cristã aos cristãos-novos procurando sua conversão sincera, mas tenciona reforçar os preceitos cristãos entre os cristãos velhos que se afastavam de sua crença. Além disso, Barros procura combater o desenvolvimento do messianismo entre os cristão-novos e sua emigração para a Turquia muçulmana.

Esses dois eruditos portugueses escreveram suas obras no momento em que o Reino passava por muitas mudanças. O início da década de 1540 é considerado um marco temporal no qual a Inquisição passou a se utilizar de maior força, talvez com perspectivas de uma “economia da violência”, ou seja, o uso da força de forma concentrada e sistemática, tentando combater as heresias – nesse caso, em específico, o judaísmo – em pouco tempo. Ocorreu, no entanto, que o

⁶⁰⁹ RÉVAH, Nicolau Clenardo e Francisco Machado. Op. cit., p. LX. Algumas questões ainda não são muito claras. Na versão da obra de Francisco Machado aqui analisada, não aparece o chamado “capítulo derradeiro” fazendo referência aos mouros. O que aparece é um capítulo conclusivo em que Machado procura destacar como o Messias deveria tirar a idolatria do mundo, nesse caso fazendo referência aos gentios. Da mesma forma, a alegação de que eram 24 capítulos não está de acordo com a versão analisada, pois aparecem apenas 17 capítulos.

⁶¹⁰ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 3-4.

resultado foi concretamente o inverso, pois a Inquisição se prolongou por quase três séculos.

Na Espanha, o processo de conversão foi muito mais longo. Desde a segunda metade do século XIV já havia uma política de conversão. A Inquisição na Espanha só foi implantada quase um século depois, em 1478. Muitos trabalhos retratam o fato de a conversão fazer parte de uma política de unificação do Reino. Seguindo esse modelo espanhol, Portugal aplica uma política mais enérgica. Talvez isso justificaria a recusa da impressão das obras *Diálogo Evangélico*, de João de Barros, e *Espelho de Cristãos-Novos*, de frei Francisco Machado. No caso português, os judeus foram obrigados à conversão forçada e obrigados a permanecer no Reino. Segundo Vainfas, o ponto crucial é que, na Espanha, a perseguição aos conversos havia se dado desde 1478, sendo pelo menos o criptojudaísmo identificado como um problema nessa sociedade do século anterior. No caso português, contudo, levando em conta a conversão forçada de 1497 e as tentativas de uma ação mais enérgica, a implantação dos estatutos que garantiriam a limpeza ou pureza de sangue, “[...] o judaísmo, na prática, permaneceu ‘livre’ até os anos 1540, tempo em que a Inquisição portuguesa passou realmente a funcionar”⁶¹¹. A prova disso pode ser encontrada na obra de Francisco Machado, pois a existência de sinagogas, onde os cristãos-novos se reuniam, era conhecida por todos. Como comprova Machado: “[...] eu ouí falar em muitas sinaguoguas que se faziam em muitos lugares, ouuindo queixumes e querimonias”⁶¹².

Nesse sentido, o objetivo declarado de Francisco Machado e de João de Barros era convencer sinceramente os cristãos-novos ao cristianismo, pois ainda resistia uma cultura judaica, o que esclarece o ataque desses autores aos rabinos modernos. A diferença entre o *Espelho de Cristãos-Novos* e o *Diálogo Evangélico* está, entre outros elementos, no gênero de escrita dessas obras. Francisco Machado desenvolveu sua obra no gênero dos *speculum*, bastante comum na época. Trata-se de uma literatura que teria surgido nos meios eclesiásticos

⁶¹¹ VAINFAS, “*Deixai a lei de Moisés!*” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 247.

⁶¹² MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 2.

medievais, com fins doutrinários e composta por reflexões de orientação moral e política. Esse gênero literário não se manteve restrito aos ensinamentos de príncipes: a partir do século XV foram produzidas obras de conselhos para cortesãos e, no caso de Francisco Machado, como conselhos para a formação de um bom cristão, ou seja, apresentando as falhas doutrinárias da Lei de Moisés, com promessa de aliviar as suas penas no Juízo Final⁶¹³. Para Vainfas, a obra de Francisco Machado é um modelo de bom cristão para os conversos, discutindo assuntos doutrinários, direcionando seu foco, em especial, aos rabinos ainda existentes em grande número em Portugal no ano de 1540, mesmo que formalmente se apresentassem como convertidos⁶¹⁴. A obra é um verdadeiro espelho para os convertidos, combatendo as crenças judaicas em que se pregava, em especial, a vinda de um Messias, portanto diferente das obras catequéticas direcionadas aos cristãos velhos. Já João de Barros desenvolve sua obra em forma de diálogo, como esclarece o próprio título: *Diálogo Evangélico*. A forma dialógica era muito comum na literatura antijudaica, em especial no século XVI. O próprio João de Barros havia declarado que a melhor forma de tratar de temas tão complexos seria a forma de colóquios, por ser muito comum na sua época, como já mostramos anteriormente. A forma dialógica apresenta uma série de regras, como a cooperação e a distribuição da fala de forma igual, entre outros elementos. Uma competição entre os personagens é bastante comum, como pode ser observado no *Diálogo Evangélico*.

As influências que Machado e Barros tiveram em suas obras parecem ser bem evidentes. Segundo Israel-Salvator Révah, “Francisco Machado era absolutamente incompetente em questões talmúdicas”⁶¹⁵, pois havia confessado as suas fontes, conseqüentemente demonstrou a falta de originalidade. A influência no *Espelho de Cristãos-Novos* é marcada pelas contribuições de Santo Isidoro de Sevilha, em que havia escrito contra os judeus; seguindo com a influência do judeu convertido ao cristianismo chamado Pedrafonso, além de

⁶¹³ Conferir HAHN, Fábio André. Espelhos de Príncipes: considerações sobre o gênero. *História e-História*, atualizado em 13 de junho, p. 1-10, 2008.

⁶¹⁴ VAINFAS, “Deixai a lei de Moisés!” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 250-251.

⁶¹⁵ RÉVAH, Nicolau Clenardo e Francisco Machado. Op. cit., p. LXII.

Nicolau de Liera. Seguiu esses autores por achar que não estava preparado o suficiente para opinar com sentenças sobre esse tema, protegendo-se pelas referências da Escritura – tanto Evangelhos, como os livros vetero-testamentários –, fontes rabínicas, apesar de conhecê-las mal, como destacaram Révah e Talmage⁶¹⁶. Em contradição à afirmação de Révah, Ronaldo Vainfas, apoiado em Frank Talmage, destaca que Francisco Machado quase não cita as obras que utilizou e, quando o faz, aparece de forma incompleta, às vezes apenas com um sobrenome. Segundo Vainfas, a grande maioria eram teólogos da corte de D. João III, próximos da instituição da Inquisição. Destacam os espanhóis agostinianos Francisco de Vila Franca; João Soares, membro do Conselho Geral do Santo Ofício; Jerônimo Padilha; Juan Olmedo; e os portugueses Antonio Freire, dominicano; Jorge de Santiago dominicano; Álvaro Gomes, um dos primeiros censores do Santo Ofício⁶¹⁷. O modelo espanhol parece evidente, assim como a importância dos dominicanos portugueses, os quais, em sua grande maioria, assim como influenciaram a obra de Machado, estavam na base da Inquisição. Machado cometeu alguns erros de interpretação pela falta de domínio do Talmud, declarando que este teria sido composto no Cairo, por doutores que foram acusados de serem os falsificadores do Velho Testamento. A falta da compreensão do Talmud é evidente, pois não conseguiu fazer uso adequado dele para uma defesa da religião cristã⁶¹⁸. Não muito distante de Machado, João de Barros também não era nenhum estudioso de significativa habilidade no que dizia respeito aos estudos sobre a literatura rabínica. Em sua obra aparecem referências à Cabala, à Mishná e ao Talmud, entretanto o problema residia na escolha equivocada dos seus intermediários, que não poderiam ser considerados bons guias. Também fez uso largamente do Antigo Testamento, mas os argumentos usados já eram tradicionalmente conhecidos, demonstrando pouca originalidade nesse campo.

⁶¹⁶ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 3-4. Conferir também RÉVAH, Nicolau Clenardo e Francisco Machado. Op. cit., p. LXII; VAINFAS, “*Deixai a lei de Moisés!*” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 252.

⁶¹⁷ VAINFAS, “*Deixai a lei de Moisés!*” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 252. Conferir também MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 3.

⁶¹⁸ Conferir RÉVAH, Nicolau Clenardo e Francisco Machado. Op. cit., pp. LXII - LXIII.

Francisco Machado e João de Barros marcaram a literatura antijudaica de fundo evangelizadora, objetivando a conversão pacífica e sincera, distante da concepção de preconceito em relação à pessoa. É exatamente nesse ponto que Francisco Machado e João de Barros recorrem ao mesmo percurso argumentativo em defesa da conversão sincera. A obra, para Machado, deveria ser um guia para o caminho rumo ao cristianismo, no qual sua “obrizeinha” não deveria ser vista como uma desonra aos cristãos-novos, mas, ao contrário, um favor. Como ele mesmo diz: “Nem he a minha vontade maldizer dos christãos novos com ódio ou malquerencia que eu lhes tenha”⁶¹⁹. Isso também aparece na obra de Barros, o qual, em nenhum momento, destaca a força como principal solução, tanto que o próprio título já ressalta “Diálogo Evangélico”, Esse diálogo entre os personagens Evangelho e Talmud é finalizado pela chegada às proximidades de Roma, seguindo Talmud seu destino para a Turquia.

Passemos, então, a identificar os argumentos de maior semelhança entre as obras, procurando perceber os principais vetores que conectam as obras à polêmica antijudaica.

O livro de Machado apresenta as cinco idades do mundo – conhecidas de Adão até a vinda do Messias, com base em um modelo agostiniano – para, na sequência, tratar da vida dos Messias e de sua revelação divina⁶²⁰. Para Machado, a base do Evangelho estaria preconizada pelos profetas hebreus no Antigo Testamento. João de Barros parece seguir uma estratégia bem semelhante, pois também atenta aos elementos que caracterizam o messianismo. Se Machado trata Cristo como o verdadeiro Messias, Barros também o faz. Para Machado, o verdadeiro Messias teria vindo no “tempo determinado” pelos profetas e pelos talmudistas, chegando antes da segunda destruição do Templo de Jerusalém⁶²¹.

⁶¹⁹ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 7.

⁶²⁰ Essa é a base da discussão do seu primeiro capítulo. MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 8-13.

⁶²¹ “Eulo aqui; vem. la esta perto.’ Este tempo determinado estaua que antes da segunda destruição do Templo e da Santa Cidade, a qual foi feita por Tito”. Nessa discussão, Machado se alonga, desenvolvendo todo o quarto capítulo. Conferir MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 25; 27-41.

Francisco Machado, da mesma forma que João de Barros, trata de temas clássicos da literatura apologética antijudaica, como argumentos centrais, em que se podem destacar: o deicídio; Cristo ter nascido de uma Virgem e a defesa dos argumentos que questionam essa virgindade; a Santíssima Trindade, três pessoas em uma só essência; o pecado de Adão, do qual a morte de Cristo seria a remissão e a Ressurreição⁶²².

O primeiro tema em que os autores parecem mais próximos é o deicídio, juntamente com a tentativa de provar que Cristo é o verdadeiro Messias. Esses são os argumentos mais utilizados pela literatura antijudaica. Machado não dedica tanto espaço em seu texto a essa argumentação referente ao deicídio, mas não deixa de utilizar esse recurso. Como destaca Machado: “Aqui declara o anio a Daniel quantos anos correrão do tempo que a cidade foi edificada ates ho tempo que hos vossos predecessores matarão a Christo, verdadeiro Mexia”. Em outro momento novamente afirma “[...] que ho Mexia veo antes da destruição da Casa Santa, sabe por certeza, que como hos vossos antepassados matarão ho Mexia”⁶²³. O fato de os judeus não terem aceitado Cristo como Messias teria refletido no castigo da diáspora. João de Barros atribuiu valor maior ao deicídio em seu *Diálogo Evangélico*, declarando que os judeus não haviam aceitado Cristo como Messias e, em virtude disso, tê-lo-iam condenado à morte. Para dar maior força à sua argumentação, Barros recorre à clássica passagem bíblica da condenação de Jesus dada por Pilatos. Posto isso, Barros desenvolve o mesmo argumento de Machado, ao declarar que, para compensar as penas que teriam sido impostas aos judeus, a única saída seria a conversão, modo de absolver o pecado.

O segundo tema que aproxima os dois eruditos em suas obras é o argumento de Cristo ter nascido de uma Virgem. A esse tema Machado dedicou todo seu sexto capítulo. Para ele, os rabinos antigos alteraram algumas letras nas antigas escrituras, levando seu povo ao erro de interpretação. No hebraico haveria

⁶²² Conferir essa pluralidade temática como argumentos de Francisco Machado em: VAINFAS, “Deixai a lei de Moisés!” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 254-255.

⁶²³ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 33; 54.

três nomes que significariam uma só coisa: veara, betula e alma. A primeira significaria mulher menor, ou seja, levaria a crer que mulher de pouca idade seria virgem. A segunda corresponderia simplesmente por mulher virgem e a última (Alma), teria dois significados, ou seja, moça e virgem. Machado procura, portanto, provar que, toda vez que apareceria Alma, seria para se referir à mãe de Cristo, termo mais comum no hebraico, significaria sempre moça virgem e não apenas moça, como haviam mal interpretado os rabinos. Com isso, Machado retomava uma polêmica antijudaica tipicamente medieval. Machado declara que “[...] parece-me a mim que hos vossos antepassados bem entenderão estes mistérios, mas, porem, nam volos quizerão declarar nem descobrir, que foi grande mal pera vos e pera elles”⁶²⁴. Maria virgem teria parido o Messias, sendo virgem antes e depois do parto, pois “[...] vossos talmudistas, pera nom confessarem ho Mexias ser vindo, poserão outros pontos e fezerão voguar as letras d’outra maneira pera nom credes que ho Mexia auia de ser concibido duma virgem, sem pai”⁶²⁵. Quanto ao tema da virgindade de Maria, Barros declarou, em sua obra, que por uma virgem haviam sido condenados (Eva), mas por outra virgem seriam salvos (Maria). Tenta provar, por meio das afirmações de vários rabinos, que o Messias nasceria de uma virgem, mas não faz uma análise mais pontuada como Machado, ao provar que teriam ocorrido erros de interpretação de alguns termos comuns na época que diziam respeito à mulher virgem.

O quarto tema de aproximação é o argumento sobre a Santíssima Trindade, tema em que Machado desenvolve todo o seu sétimo capítulo. Procura ele provar, por meio de profetas e de talmudistas, que o Messias teria que ser Deus e Homem ao mesmo tempo. Acusa os “doutores” de esconder os grandes segredos, pois teriam feito isso depois de terem perdido muitos judeus para o cristianismo. Teriam mudado algumas letras em seu favor, evitando que os segredos fossem descobertos. Ao declarar isso, Machado comete um grande erro ao afirmar que “[...] esto veo depois que ho maldito Talmud foy composto polos vossos doutores no Cairo, no qual corromperão a Sagrada Escritura, e grosado

⁶²⁴ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 64.

⁶²⁵ Idem, p. 66.

falsamente ho Testamento Velho, e ali acabarão de vos meterem no inferno”⁶²⁶. Nesse momento, pela falta de domínio do Talmud, como haviam comentado anteriormente, alega que essa obra teria sido composta no Cairo. A Santíssima Trindade é provada por Machado por meio do “Thetragramaton”, que seria a junção das quatro letras hebraicas: iot, he, vau, he, que, juntas, significariam Salvador e, separadamente, têm o sentido de Pai, Filho e Espírito Santo, ou seja, a Santíssima Trindade. O mesmo argumento foi utilizado por João de Barros, o que muito provavelmente nos levaria a crer que eles teriam buscado o mesmo argumento em Pedro Afonso.

O quinto e último tema que elegemos para mostrar a semelhança de argumentos em que os dois autores parecem estar bem próximos é sobre o pecado de Adão, do qual a morte de Cristo seria a remissão e a Ressurreição. Para esse tema Machado dedica seu décimo terceiro capítulo. Em resumo, embasado em vários profetas e no Talmud, declara que Cristo morreu para salvar os homens do pecado de Adão. Segundo ele, “Christo assi morreo para que fosse tirar aqueles padres santos que estauão no limbo por amor do pecado de Adam que fechou ho paraíso, o qual o Mexia abriu depois da sua morte”⁶²⁷. A morte e a paixão do Messias seria a forma de redimir a geração humana do pecado. Com isso abre o capítulo seguinte, tratando do tema da ressurreição, tentando prová-lo pelos argumentos extraídos do Antigo Testamento, assim como demonstrar que os rabinos antigos já haviam confirmado a Ressurreição declarando que esse seria o fim dos sacrifícios, pois era uma lei nova que se apresentava, como se havia profetizado. Com a morte do Messias, a circuncisão deveria ser cessada, sendo o pecado original findado com o Messias. Segundo Ronaldo Vainfas, no *Espelho* de Machado a circuncisão toma espaço privilegiado, pois alerta para o fato de que, nos processos inquisitoriais, a circuncisão não era suficiente para acusação, pois acreditavam que esse costume havia sido abandonado entre os judaizantes⁶²⁸. Na polêmica sobre o pecado original de Adão, Barros declara que,

⁶²⁶ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 86. (*grifo meu*).

⁶²⁷ Idem, p. 122.

⁶²⁸ VAINFAS, “*Deixai a lei de Moisés!*” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 256-257.

pelo pecado cometido, Adão teve como condenação viver na terra no qual o pecado seria estendido a toda a humanidade, da mesma forma como Machado se utilizou do argumento. Quando, no entanto, faz referência à circuncisão, declara que ele não era um meio de libertar-se do pecado de Adão, mas apenas um aviso da chegada do Messias. Com tudo isso, entra também na polêmica sobre a Ressurreição de Cristo, na qual declara que os rabinos haviam subornado os guardas para mentirem sobre o desaparecimento de Jesus, ou seja, tentando encobrir os fatos. Entretanto, várias testemunhas teriam comprovado a Ressurreição de Jesus.

Esses são os principais temas que se aproximam na argumentação de Francisco Machado e de João de Barros. Cabe reafirmar que esses temas já foram utilizados como argumento pela literatura antijudaica que os precedeu, portanto longe estão de demonstrar originalidade nesse quesito. É exemplar o caso da obra *Corte Imperial*, escrita entre o final do século XIV e início do XV, que demonstra a presença dessa mesma argumentação. O principal objetivo da *Corte Imperial* seria o de converter os incrédulos e provar a verdade da fé católica, na qual o belo e o feio teriam funções bem claras dentro do discurso da obra⁶²⁹, ou seja, os cristãos como portadores da Verdade, caracterizados como o bem, que somente poderia ser o belo, puros e verdadeiros, em oposição ao feio associado aos judeus, que somente poderiam inspirar repulsa, e seriam caracterizados com relação ao mal, impuros, falsos, materialistas e diabólicos⁶³⁰. Os argumentos utilizados na *Corte Imperial*, como, por exemplo, ao tratar da Divina Trindade, no capítulo LX: “Como os lentyos creerom em deus trindade e os ludeus ficaram em duuyda E como teem o nome de deus tetagramatom”⁶³¹. Assim, também tratou sobre a encarnação no capítulo intitulado “Como a rrainha proua que deus he

⁶²⁹ CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. *O próximo como o “outro”*: cristianismo e judaísmo na Corte Imperial (Portugal, século XV). (Dissertação de Mestrado) Porto Alegre: UFRGS, 2005, p. 139.

⁶³⁰ Idem, p. 184.

⁶³¹ ANÔNIMO. O Livro da Corte Imperial. In: *Collecção de manuscriptos ineditos agora dados à estampa*. Real Biblioteca Publica Municipal do Porto. Porto: TYP. Progresso, 1910, p. 124. Esse tema da Divina Trindade é tratado também nos capítulos XIII; XIX; XXXVII; XLV; XLVII; XLIX; LV e CVI.

christo E christo he deus e a sua encarnação”⁶³². Referente à questão do pecado original de Adão, a discussão está no capítulo LXXI, em que destaca “Do pecado original e da natura humana E a que fim ho homem foy criado”⁶³³. E, por fim, sobre a virgindade de Maria, desenvolve, em especial, o capítulo LXXVIII: “Como a uirgem conçebeo e fycou senpre uirgem e lhezu christo dela nação E o creerom os lentyos”⁶³⁴. Como é possível perceber, os argumentos principais são os mesmos, por isso, certamente, essas obras tiveram as mesmas influências, em especial, como a mais perceptível, a influência de Pedro Afonso.

As intencionalidades de Francisco Machado e de João de Barros parecem serem as mesmas ao atacarem as resistências judaicas para provar a superioridade da fé cristã. Apresentaram uma perspectiva do judaísmo a ser erradicado, diferente em muitos aspectos dos elementos apresentados nos monitórios inquisitoriais. Frank Talmage procura demonstrar que a literatura em que estão incluídas a obra de Francisco Machado e *Diálogo Evangélico* de João de Barros não pode evidenciar um judaísmo ativo na metrópole portuguesa⁶³⁵, contudo, contrariamente a essa ideia, Israel-Salvator Révah considera que o *Diálogo Evangélico*, de Barros, demonstra um “judaísmo potencial”, pois as próprias evidências a respeito de Luis Dias e demais representantes de um messianismo insurgente comprovam essa hipótese, no início da obra. O mesmo pode ser destacado para o *Espelho*, de Francisco Machado, o qual apresenta textualmente, no início de sua obra, que existiam muitas sinagogas em várias partes do território luso naquele momento⁶³⁶.

⁶³² ANÔNIMO. O livro da Corte Imperial. Op. cit., p. 133. A Encarnação também é tratada nos capítulos LXV; LXXVII e LXLV.

⁶³³ Idem, p. 150. Também tratou sobre o pecado original de Adão nos capítulos LXX; LXXII e LXLIII.

⁶³⁴ ANÔNIMO. O livro da Corte Imperial. Op. cit., p. 167. Sobre esse tema, também tratou nos capítulos LXVI; LXXV; LXLI e CX.

⁶³⁵ Frank Talmage apud VAINFAS, “*Deixai a lei de Moisés!*” *Notas sobre o Espelho de cristãos-novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 258.

⁶³⁶ Em outra passagem afirma, tentando converter os cristãos-novos modernos: “Hora, venhamos aos modernos: seguos, obstinados, duros, asperos na sua saluação. Nom creem que veo ho Mexia, mas falsamente esperão por elle fazendo sinaguoguas, aiuntamentos, lendo Moises, ho qual nom entendem senão segundo a carne e nom segundo spiritu”. MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 6-7.

Machado queria combater os rabinos do seu tempo, como também deixou claro Barros no decorrer de seu *Diálogo*. Não são respostas aos tratadistas hebreus da Idade Média e talmudistas antigos. A intenção era atacar os rabinos modernos, que tinham forte influência nas comunidades mais simples. Em virtude disso, Ronaldo Vainfas afirma que Frank Talmage estava enganado ao afirmar que a literatura antijudaica era basicamente retórica, por considerar que, especialmente no *Espelho de Cristãos-Novos*, a frase final de cada capítulo era um convite e um pedido à conversão: “Esta é, pois, a nossa fé, peço-vos que também seja a vossa”; “esta é a nossa verdadeira fé católica, ó senhores (!), e esta seja a vossa. Amém”⁶³⁷. Podemos acrescentar, a essas afirmações, nesse mesmo sentido em que aparecem em praticamente todos os capítulos da obra de Machado, o seguinte argumento: “Polo qual me podes crer, que se eu fora iudeu, que visto tal exemplo e tão verdadeiro, loguo, sem mais tardança, me ouuera de tornar christão”⁶³⁸. Com isso, fica reforçada a ideia de um antijudaísmo pacífico, ausente de ódio, distante dos discursos racistas, ou seja, sem condenar os adeptos do judaísmo pelo fato da “pureza de sangue”, mas restringido-os a uma discussão doutrinária, de forma que a obra de Machado se assemelha em muitos aspectos à de Barros. O desejo de ambos os autores é que os cristãos-novos se salvem e, para tanto, se esforçam em mostrar o verdadeiro caminho da religião cristã. Combater pelos preceitos de fé parecia ser a única saída de Barros e de Machado, para os quais o ataque deveria ser direcionado aos rabinos modernos, questionadores dos preceitos de base do cristianismo: a Encarnação e o Messias do Novo Testamento, entre outros.

Ocorre que a obra de Machado, ao contrário do que ocorreu com Barros, saiu do obscurantismo e tomou as prateleiras de um grande número de leitores

⁶³⁷ VAINFAS, “*Deixai a lei de Moisés!*” *Notas sobre o Espelho de Cristãos-Novos (1541)*, de Frei Francisco Machado. Op. cit., p. 261.

⁶³⁸ MACHADO, Francisco. Op. cit., p. 90. Em outra passagem já havia afirmado que: “Afirmouos que se eu fora iudeu e leera esta profitia tão clara e manifesta da vinda do Mexia, que loguo, sem tardança, me ouuera de conuerter à fee de Christo, porque ella asaz demostra a vinda do Mexia ia ser comprida, e todas as cousas que nela se contem ia são passadas e acontecerão a Christo nosso Redentor e ho vosso Mexia, e a cidade de Ierusalem foi destruída por Tito e esta deseparada de vos outros. Assi que nom sei pera que queres debate nem duuida alguma da vinda do Mexia pois que ho anio assi tão manifestadamente declarou esta vinda do Mexia auer de ser comprida no tempo determinado”. p. 34.

com a sua versão adaptada e impressa em latim no ano de 1564. Machado suprimiu todas as exortações aos príncipes, prelados e inquisidores, elementos que revelavam o conflito de ideias internas na sociedade portuguesa daquele momento. Révah alerta para o fato de que essa nova versão, ainda dedicada a D. Henrique, teria sido impressa em Coimbra no ano de 1567, e diferia em outro aspecto: “a apologética já não se serve do Talmud, nem para o utilizar nem para o atacar”⁶³⁹. Enquanto isso, o *Diálogo Evangélico* permaneceu no obscurantismo por muito tempo, ainda hoje desconhecido de muitos leitores de João de Barros.

Enfim, os propósitos das obras de João de Barros e de Francisco Machado se aproximam significativamente, permitindo que se conclua que houve um movimento de ideias que enfatizava que os cristãos-novos judaizantes deveriam ser convertidos sinceramente. Assim, entendiam esses autores que a conversão sincera e pacífica era a melhor saída possível para um contexto de grandes mudanças em que estavam vivendo.

⁶³⁹ RÉVAH, Nicolau Clenardo e Francisco Machado. Op. cit., p. LXVI.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mudanças da cultura portuguesa na virada do século XV para o século XVI podem ser condicionadas a dois vetores. Esses vetores podem ser entendidos como uma conjunção entre as principais características do humanismo renascentista e alguns aspectos do classicismo que marcaram profundamente a sociedade portuguesa nesse contexto. Os novos gêneros literários atrelados ao papel da imprensa impulsionaram ainda mais uma mudança de paradigmas, que possibilitou visualizar novos horizontes de expectativas no passado de experiências. Esses novos valores ganharam grande parte das elites letradas, juntamente com toda a dimensão do humanismo cristão erasmiano, que pregava a valorização dos exemplos do Evangelho, intensificando o ideal da pureza da fé cristã. Essas influências tiveram ressonância, de forma mais significativa, na primeira metade do século XVI, quando a corte portuguesa marcava um espaço de abertura às inovações culturais, começando a se integrar, em vários aspectos, aos demais centros europeus. No final dessa primeira metade do século XVI, no entanto, as restrições a essa abertura começaram a se impor, inviabilizando, em vários aspectos, a consolidação desses novos valores.

Entretanto, as influências humanísticas já se haviam disseminado em meio à sociedade letrada portuguesa. Os autores humanistas haviam bebido das novas ideias, que, mesmo em uma sociedade ainda fechada ao conservadorismo e a certas tradições, possibilitaram que suas obras se alastrassem rapidamente. O

círculo de importantes eruditos se ampliava e João de Barros aparecia como produto dessas mudanças.

Inegavelmente João de Barros é um dos melhores exemplos desse contexto conturbado. Seguindo carreira no campo em que a mercadoria era seu objeto principal, encontrava tempo em seu gabinete para explorar novos campos do conhecimento. As encomendas vindas do Brasil, da África, das Índias e da China que o cercavam, juntamente com os clássicos greco-latinos e as novas ideias que se alastravam pelo reino, somente aumentavam ainda mais as possibilidades de esse autor enxergar, para além do seu tempo, em uma concepção macro, as novas possibilidades do reino em um futuro de possibilidades e expectativas criadas a partir das diversas experiências que lhe nutriam a imaginação a toda hora.

O resultado dessa avalanche de informações tão diversas inspirava João de Barros a propor contribuições e fazer alertas, papel que muitas vezes não lhe pertencia, mas lhe incomodava a ponto de não se conter, sabendo dos inconvenientes que suas declarações lhe poderiam causar. Para tanto, propôs um projeto cristão, perceptível quando entendido a partir do conjunto de suas obras. Um projeto que visava a unidade religiosa como possibilidade de fortalecimento do reino frente aos demais países do continente. Nesse projeto, Barros antecipa os primórdios da ideia de um futuro planejado, da combinação do espaço de experiências do passado e do horizonte de expectativas de futuro – um reino puramente cristão. Suas obras versam sobre vários aspectos desse projeto: a importância da linguagem, a exaltação de um poder forte e centralizado, a unificação religiosa, a expansão política, cultural e econômica, dentre outros elementos. Isso que evidencia que Barros deixou de considerar a sociedade a partir de um único ponto de observação – tarefa para um verdadeiro polígrafo.

Contrariamente a uma historiografia que defende João de Barros apenas como um cronista da expansão, sob o aspecto de uma concepção planetária, o objetivo nesta tese foi mostrar João de Barros por um viés ainda pouco explorado pela sua tradição interpretativa, saindo do ponto que Jean-François Sirinelli chamou de “ângulo morto”. Este novo viés parece ser o caso das dimensões de

sua literatura apologética antijudaica, como um fragmento essencial do seu projeto maior, conectando-o à tradição literária e política que ele tentou superar.

João de Barros defendeu um antijudaísmo pacifista, de fundo erasmiano – contrariando as afirmações de alguns historiadores –, evidenciando um evangelismo fundamentado na “res publica Christiana”. Isso foi demonstrado por meio das posições adotadas por João de Barros especialmente em duas de suas obras: *Ropicapnefma* e *Diálogo Evangélico*. Nessas obras, Barros se empenhou no ofício de converter a Cristo os que andavam distantes dele. É nesse ponto que reside o principal aspecto de originalidade desta tese. Ao analisar as intencionalidades de João de Barros em sua literatura antijudaica pacifista, foi possível perceber que esse autor propõe uma defesa da pureza da fé cristã, a fim de converter tanto os cristãos-novos que judaizavam secretamente e não haviam se comprometido com um cristianismo puro, quanto aos cristãos velhos, que se haviam desgarrado da fé cristã, levados a cometerem erros por não conhecerem a verdade dos preceitos cristãos. A intenção de João de Barros é, portanto, criar uma unidade religiosa entre os portugueses de Portugal, a fim de fortalecer o reino por meio de um elo comum a todos, sem, com isso, atacar violentamente os que não haviam compreendido os preceitos cristãos, mas procurando convencer para uma conversão sincera e para uma firmeza da fé cristã.

Para provar isso, João de Barros desenvolve uma estratégia dialógica em seus textos, passando a valorizar em maior medida a importância da linguagem como veículo condutor de sua mensagem. As obras, como destacou Roger Chartier, não são fixas e congeladas, pois elas são um encontro entre as formas e os motivos que dão sua estrutura e expectativas aos leitores. O leitor de João de Barros precisa identificar os agentes envolvidos e estudar as suas estratégias discursivas, além dos destinatários possíveis no momento da escrita do texto, considerando os diferentes contextos históricos. Ao escrever a *Ropicapnefma*, João de Barros ironicamente destaca as qualidades da lei mosaica, procurando, com isso, estabelecer um marco para as argumentações em defesa do cristianismo. Nessa argumentação destacam-se as acusações de usurários, de deicidas, de messianismo, para concluir com uma fervorosa defesa da lei de

Cristo, contrapondo claramente as qualidades expostas no início do texto. Da mesma forma no *Diálogo Evangélico*, ainda no início da obra estabelece, como havia feito na *Ropicapnefma*, um marco que, nesse caso, foi mais direto, enfatizando os falsos Messias, para, em contrapartida, estabelecer sua argumentação no decorrer da obra. Sua defesa de Cristo como verdadeiro Messias – preocupado com a fuga dos cristãos-novos do reino português – foi desenvolvida por meio das tradicionais argumentações da literatura apologética antijudaica, mas basilares para o cristianismo, como: a divina trindade, a virgindade de Maria, o pecado de Adão e o deicídio. Com tudo isso, é possível entender que as intenções de João de Barros, em sua literatura antijudaica, são marcadas pelo funcionamento do texto, tanto pelos efeitos estilísticos, quanto pelo gênero da escrita. A literatura antijudaica de Barros valoriza a mecânica do texto.

A maneira de se falar nunca é inocente, uma vez que revela toda uma estrutura mental, dominando e organizando a realidade. É preciso entender que a literatura antijudaica de João de Barros surge em um contexto de grandes modificações, declarando sua posição com relação aos conflitos entre os cristãos-novos e os cristãos velhos. A tentativa de moralizar a sociedade propondo uma unidade religiosa está voltada à conduta dos cristãos, portanto distante de um projeto voltado aos povos do além-mar, como quiseram mostrar alguns historiadores. A propagação de uma ortodoxia católica do reino, na perspectiva de João de Barros, é uma etapa posterior à unificação religiosa. Com isso, entendemos que as obras de Barros foram influenciadas por vários fatores, dentre eles podemos citar os movimentos antijudaicos que surgiam frequentemente na sociedade portuguesa, em especial o de maior violência que ocorreu em 1506. Um outro fato parece, porém, ter marcado mais significativamente a literatura antijudaica de Barros: a instalação do Tribunal do Santo Ofício. Para alguns historiadores, as mudanças mentais na primeira metade do século XVI mudam muito lentamente, mas um fator, contrariando essa hipótese, causou significativa alteração na relação estabelecida entre a minoria cristã-nova e a maioria cristã velha, que foi a Inquisição. A aceleração das leis e da tradição popular que excluía o cristão-novo foi evidenciada. Um bom exemplo, nesse caso, é a lei da “limpeza

de sangue”, que contaminava as representações mentais e efetivava a distinção em maior grau entre os cristãos-novos e os cristãos velhos. Em resposta a essas mudanças, Barros intensifica a tentativa de uma conversão sincera no *Diálogo Evangélico*, de forma mais pontuada e direta do que havia feito na *Ropicapnefma*, momento em que os cristãos-novos judaizantes ainda preservavam direitos na sociedade portuguesa. Com a ação da Inquisição, Barros reforça as argumentações, procurando provar que os rabinos antigos haviam cometido erros interpretativos, entendendo que esse recurso pudesse fortalecer o cristianismo e efetivar seu projeto cristão.

Em suma, a intenção de João de Barros, por meio de sua literatura antijudaica, é tratar da necessidade de uma conversão sincera por parte dos cristãos-novos judaizantes e reforçar os pilares católicos entre os cristãos velhos, como meio de criar unidade religiosa e conseqüente unidade nacional no reino. Dessa forma, fica como sugestão de estudo a transferência das ideias antijudaicas em longas frequências cronológicas, procurando avaliar a perenidade dessas ideias na primeira metade do século XVI. Alguns aspectos dessa análise foram demonstrados no paralelo realizado entre João de Barros e Francisco Machado, no entanto longe está a possibilidade de apresentar, neste texto, conclusões definitivas a esse respeito.

FONTES DE INVESTIGAÇÃO

ANÔNIMO. O Livro da Corte Imperial. In: *Collecção de manuscritos ineditos agora dados à estampa*. Real Biblioteca Publica Municipal do Porto. Porto: TYP. Progresso, 1910.

BARROS, João de. *Primeira parte da Crónica do emperador Clarimundo donde os reys de Portugal descedem*. Prefácio e notas de Marques Braga. 3 volumes. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1953.

_____. *Da Ásia de João de Barros e de Diogo do Couto: dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento dos mares e terras do Oriente*. - Nova ed. - Lisboa: Na Régia Officina Typografica, 1777-1788. - 24 v.: retr., map. desdobr.; 8º (18 cm) <http://purl.pt/7030>. - V. 1-8: Década 1-4 de João de Barros. A década quarta foi completada por João Baptista Lavanha. - V. 9: Vida de João de Barros por Manoel Severim de Faria e indice geral das quatro décadas da sua Ásia.

_____. *O descobrimento da India: Asia, decada I, livro IV*. Seleção, prefácio e notas de Manuel Rodrigues Lapa. Lisboa: Sa da Costa, 1977.

_____. *Panegiricos: (panegiricos de D. João III e da infanta D. Maria)* Texto restituído, prefácio e notas de M. Rodrigues Lapa. 2 edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1943.

_____. *Ropica pnfma*. 2 Vols. Leitura modernizada, introdução e notas de Israël-Salvator Révah. Lisboa: Instituto para a Alta cultura, 1983.

_____. *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros*. (Grammática da Língua Portuguesa; Cartinha pera aprender a ler; Diálogo em louvor da nossa Linguagem; Diálogo da Viçiosa Vergonha). Introdução, seleção, notas e leitura de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.

_____. *Diálogo de João de Barros com dous filhos seus sobre preceptos morais, em forma de jogo*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981.

_____. *Diálogo Evangélico sobre artigos de Fé contra o Talmut dos Judeus*. Introdução e notas de Israël-Salvator Révah. Lisboa: Livraria Studium editora, 1950.

CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. Trad. Nilson Moulin, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LUTERO, Martin. "Que Jesus Cristo nasceu judeu" (1523). In: ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo: Ática, 1994. p. 261-263.

_____. "Acerca dos judeus e de suas mentiras" (1543). In: ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo: Ática, 1994. p. 263-265.

MACHADO, Francisco. *Espelho de Christãos Novos*. In: DORDICK, Mildred Evelyn. *An edition of the sixteenth-century portuguese manuscript "Espelho de Christãos Novos" by Frei Francisco Machado*. Ed. facsimilada da cópia microfilmada da edição de 1965. (Tese dout. Language and Literature, Univ. of Wisconsin, 1965). Ann Arbor, Michigan: UMI, 1997.

MACHADO, Francisco. *Espelho de cristãos-novos*. Edição bilíngüe (inglês e português). Tradução, modernização, introdução e notas de Frank Ephraim Talmage e Mildred Evelyn Vieira. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1977.

ROTTERDAM, Erasmo de. *A guerra e Queixa da paz*. Tradução de António Guimarães Pinto. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *Educación del príncipe cristiano*. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. Madrid: Tecnos, 1996.

_____. *Elogio da Loucura*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira e revisado por Roberto Leal Ferreira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *O Manual do Cristão Militante (Enchiridion Militis Christiani)*. In: *A Filosofia de Erasmo de Roterdã*. Seleção, introdução e comentários de John Dolan. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004. p. 29-87.

_____. *O Protesto da Paz*. In: *A Filosofia de Erasmo de Roterdã*. Seleção, introdução e comentários de John Dolan. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004. p. 163-191.

_____. Uma Inquisição sobre a fé. In: *A Filosofia de Erasmo de Roterdã*. Seleção, introdução e comentários de John Dolan. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004. p. 196-206.

_____. Sobre a Imensa Misericórdia de Deus. In: *A Filosofia de Erasmo de Roterdã*. Seleção, introdução e comentários de John Dolan. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004. p. 211-250.

_____. Sobre a Ingestão dos Peixes. In: *A Filosofia de Erasmo de Roterdã*. Seleção, introdução e comentários de John Dolan. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004. p. 255-299.

_____. Sobre a Restauração da Paz na Igreja. In: *A Filosofia de Erasmo de Roterdã*. Seleção, introdução e comentários de John Dolan. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004. p. 305-356.

_____. *Carta de Erasmo a João Botzheim*, de 1523.

_____. Carta de Erasmo de Rotterdam a Martin Dorpius, exelente teólogo (maio de 1515). In: ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da Loucura*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira e revisado por Roberto Leal Ferreira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

USQUE, Samuel. *Consolação às tribulações de Israel*. Edição de Ferrara, 1553 com estudos introdutórios por Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALBUQUERQUE, Luis de. "Sobre o empirismo científico em Portugal no século XVI". In: *A sociedade e a cultura de Coimbra no Renascimento*. Coimbra: Epartur, 1982. p. 9-25.

AMEAL, João. *História de Portugal: das origens até 1940*. 7^o- edição. Porto: Livraria Tavares Martins, 1974.

AMORA, Antonio Soares. *Presença da Literatura Portuguesa – II. Era Clássica*. 4 edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974.

ANDRADE, António Alberto Banha de. *João de Barros: historiador do pensamento humanista português de Quinhentos*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1980.

ARRUDA, José Jobson; TENGARRINHA, José Manuel. *Historiografia Luso-Brasileira contemporânea*. Bauru: Edusc, 1999.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. 3 edição. Lisboa: Clássica Editora, 1989.

BAINTON, Roland H. *Erasmus da cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

BARRETO, Luis Filipe. *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983.

_____. *Caminhos do saber no Renascimento português*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y Espanha: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, s/d.

_____. *Erasmus y el erasmismo*. Traducción catellana de Carlos Pujol. Barcelona: Crítica, 2000.

BELLINI, Lígia. “Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI”. In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n^o 7, vol. 4. Julho 1999. p. 143-167.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Tradução de Alves Calado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. 6 edição. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. “A leitura: Uma prática cultural. Debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier”. In: CHARTIER, Roger (org). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

BOUZA, Fernando. Comunicação, conhecimento e memória na Espanha dos séculos XVI e XVII. In: LISBOA, João Luís. (orgs). *Livros e cultura escrita, Brasil, Portugal, Espanha*. Cultura. Revista de História e Teoria das Idéias, Ila. Série. Vol. XIV/2002, p. 108-109.

BUESCU, Ana Isabel. João de Barros: humanismo, mercancia e celebração imperial. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o-27- Julho-Setembro, 1996.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. Introdução. In: BARROS, João. *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros*. (Gramática da Língua Portuguesa; Cartinha pera aprender a ler; Diálogo em louvor da nossa Linguagem; Diálogo da Viçiosa Vergonha). Introdução, seleção, notas e leitura de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.

_____. ‘A quem não falecer matéria não lhe falecerão vocábulos’: João de Barros e a língua portuguesa. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o-27- Julho-Setembro, 1996.

BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

_____. *Uma História Social do Conhecimento*. De Gutenberg a Diderot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *A arte da conversação*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2006.

CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. *O próximo como o “outro”: cristianismo e judaísmo na Corte Imperial (Portugal, século XV)*. (Dissertação de Mestrado) Porto Alegre: UFRGS, 2005.

CARDIM, Pedro. Livros, literatura e homens de letras no tempo de João de Barros. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o- 27- Julho-Setembro, 1996.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. “História e análise de textos”. In: _____. *Domínios da história – ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana. “Pecado”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. São Paulo: Edusc, 2006.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

_____. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: UnB, 1994.

CHABOD, Federico. *Escritos sobre el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

CHIAVENATO, Julio José. *O Inimigo Eleito*. Os judeus, o poder e o anti-semitismo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

CIDADE, Hernani. *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina (séculos XV e XVI)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1963.

_____. *Lições de cultura e literatura portuguesa*. Volume I. (Séc. XV, XVI e XVIII). Coimbra: Coimbra Editora, Limitada, 1968.

_____. *Portugal histórico cultural*. Lisboa: s/e, 1972.

COELHO, António Borges. *Tudo é Mercadoria – Sobre o percurso e obra de João de Barros*. Lisboa: Editorial Caminho, 1992.

_____. “Cristãos-novos, judeus portugueses e o pensamento moderno”. In: NOVAIS, Adauto. (org). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Tópicos para o estudo da relação Universidade/Inquisição (séculos XVI-XVII). In: TENGARRINHA, José (orgs). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. João de Barros e a questão judaico-cristã-nova. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o- 27- Julho-Setembro, 1996.

CONTI, Lúcia Nassif. *Um projeto pedagógico às margens da expansão: João de Barros e seu ideal moralizador*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Unesp, 2006.

DELUMEAU, Jean. “Os agentes de Satã: II. O judeu, mal absoluto”. In: *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. “A promoção do Ocidente”. In: *A Civilização do Renascimento*. Vol. I. Lisboa: Estampa, 1984.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, vol. 1.

FALCON, Francisco. *Historiografia portuguesa. Um ensaio histórico-interpretativo. Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.1, 1988, p. 79-99.

FABEL, Nachman; MILGRAM, Avraham; DINES, Alberto. (orgs.) *Em Nome da Fé: Estudos in memoriam de Elias Lipiner*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

FARIA, Manoel Severim. “Vida de João de Barros” In: BARROS, João de. 1496-1570. *Da Ásia de João de Barros e de Diogo do Couto: dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento dos mares e terras do Oriente*. - Nova ed. - Lisboa : Na Régia Officina Typografica, 1777-1788. - 24 v.: retr., map. desdobr.; 8^o (18 cm) <http://purl.pt/7030>. - V. 1-8 : Década 1-4 de João de Barros. A década quarta foi completada por João Baptista Lavanha. - V. 9: Vida de João de Barros por Manoel Severim de Faria e índice geral das quatro décadas da sua Ásia. p. III-LXIV.

FEBVRE, Lucien. *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, S. A., 1971.

_____. “Rabelais, Erasmo e a filosofia de cristo”. In: *O problema da descrença no século XVI, a religião de Rabelais*. Lisboa: Editorial Início, 1970. p. 341-369.

_____. *O Homem do século XVI*. Conferência realizada na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo em 02 de setembro de 1949.

FEITLER, Bruno. "O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna". In: *Novos Estudos*, nº72. Julho 2005, p. 137-158.

FELDMAN, Sergio Alberto. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica*. (Tese de Doutorado) Curitiba: UFPR, 2004.

FERREIRA, Joaquim. *História da literatura portuguesa*. 4 edição. Porto: Domingos Barreiras, s/d.

FERREIRA, Joaquim. *História de Portugal*. 2 Edição. Porto: Editorial Domingos Barreira, 1951.

GARIN, Eugênio. *Ciência e vida civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Editora da Unesp, 1996.

GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: história, retórica e prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GUIMARÃES PINTO, António. Introdução. In: ROTERDÃO, E. *A guerra e Queixa da paz*. Lisboa. Edições 70, 1999.

GUIJARRO, Pedro Jiménez. Estudio Preliminar. In: ROTTERDAM, Erasmo de. *Educación del príncipe cristiano*. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. Madrid: Tecnos, 1996.

HAHN, Fábio André. História Intelectual: uma nova perspectiva. *História e-História*, atualizado em 06 de Julho, p. 1-16, 2007.

_____. João de Barros: a importância da linguagem na construção do projeto cristão. In: PIEREZAN, Alexandre; MILANEZ, Nilton. (Org) *História e Discurso*. Toledo: Coluna do Saber, 2008.

_____. Espelhos de Príncipes: considerações sobre o gênero. *História e-História*, atualizado em 13 de Junho, p. 1-10, 2008.

HALE, John. R. (Org.). *Dicionário do Renascimento Italiano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *A Europa durante o Renascimento 1480-1520*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

HELLER, Agnes. Terá havido um "Ideal Renascentista do Homem". In: *O homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1985. p. 09-27.

HELLER, Reginaldo Jonas B. *O exílio de boa memória, a portugalidade judaica – um estudo sobre a identidade dos judeus portugueses na diáspora sefardita ocidental nos séculos XVI, XVII e XVIII.* (Dissertação de Mestrado) Niterói: UFF, 2006.

HESPANHA, António Manuel. O debate acerca do “Estado Moderno”. In: TENGARRINHA, José (orgs). *A historiografia portuguesa, hoje.* São Paulo: Hucitec, 1999.

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, s/d.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal século XVI e XVII.* São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis.* 2 edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

LAPA, Rodrigues. Prefácio. In: Barros, João de. *Panegiricos: (panegiricos de D. João III e da infanta D. Maria)* Texto restituído, prefácio e notas de M. Rodrigues Lapa. 2 edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1943.

LINS, Ivan. *Erasmus, a Renascença e o Humanismo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIPINER, Elias. *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal.* Rio de Janeiro: Imago, 1993.

_____. *Os batizados em pé.* Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos novos em Portugal. Lisboa: Veja, 1988.

_____. O primeiro batismo compulsório coletivo ocorrido em Portugal. In: FABEL, Nachman; MILGRAM, Avraham; DINES, Alberto. (orgs.) *Em Nome da Fé: Estudos in memoriam* de Elias Lipiner. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

LOPES, Marcos Antônio. *Grandes nomes da História Intelectual.* São Paulo: Contexto, 2003.

_____. *Para Ler os Clássicos do Pensamento Político: um guia historiográfico.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

LOT, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média.* Lisboa: Edições 70, 1968.

MARTINS, José V. de Pina. *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI.* Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1973.

MARTINS, Jorge. *Portugal e os Judeus*. Dos primórdios da nacionalidade à legislação pombalina. Vol. I. Lisboa: Nova Vega, 2006.

MARTINS, Oliveira. *História de Portugal*. (1 edição em 1879) 16 edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1972.

MEDINA, João. A ditadura portuguesa do “Estado Novo” (1926 a 1974): síntese de ideologia e mentalidade do regime salazarista-marcelista. In: TENGARRINHA, José (orgs). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999.

MEIRELES, Mário M. *João de Barros: primeiro donatário do Maranhão*. São Luís, Alumar, 1996.

MOREIRA, Rafael; THOMAS, William M. Desventuras de João de Barros primeiro colonizador do Maranhão: o achado da nau de Aires da Cunha naufragada em 1536. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o- 27- Julho-Setembro, 1996.

NASCIMENTO, Maria Teresa. “Modelos clássicos no diálogo quincentista português”. In: *Actas do IV Congresso Internacional da associação portuguesa de literatura comparada*. Tradução, Tradições e Cânones. Vol. II, Maio 2001/Universidade de Évora.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. Political Zionism in the Portuguese Renaissance (Damião de Gois). In: Jodi Magness; Symour Gitin. (Org.). *Hesed ve-Emet: Estudos in Honor de Ernest Freriks*. Atlanta, Georgia: Brown Judaic Estudos, Scholars Press, 2000. p. 419-429.

OSÓRIO, Jorge A. “Plutarco revisitado por João de Barros”. *Agora. Estudos Clássicos em Debate*. Lisboa, (2001) 139-155.

PIMENTA, Alfredo. *D. João III*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1936.

POCOCK, John G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Unesp, 2003.

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

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

KRISTELLER, Paul O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. São Paulo: Edições 70, 1995.

RADULET, Carmen M. Os italianos em Portugal. In: (org) Michel Chandeigne. *Lisboa Ultramarina: 1415-1580. A invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 95-104.

RAMALHO, Américo da Costa. João de Barros, humanista. In: *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento*. n^o 27- Julho-Setembro, 1996.

_____. *Para a História do Humanismo em Portugal*. Instituto Nacional de Investigação Científica – Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1988.

_____. Ropicapnefma: um bibliónimo mal enxertado. *Humanitas*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1976. p. 201-208.

RÉVAH, Israël-Salvator. “O diálogo evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros”. In: Amiel, Charles (org.). *Études portugaises*. Paris: Centre Calouste Gulbenkian, 1975. p. 51-97.

_____. Nicolau Clenardo e Francisco Machado. In: BARROS, João de. *Diálogo Evangélico sobre artigos de Fé contra o Talmud dos Judeus*. Introdução e notas de Israël-Salvator Révah. Lisboa: Livraria Studium editora, 1950.

RODRIGUES, Teresa Ferreira. “As Grandes Crises”. In: MATTOSO, José. (dir.), *História de Portugal*, vol. 3, Lisboa: Editoria Estampa, 1993.

SANCHES, António Ribeiro. *Cristãos Novos e Cristãos Velhos em Portugal*. (1748). Universidade da Beira Interior, Covilhã-Portugal, 2003.

SANTOS, Georgina Silva dos. *Ofício e Sangue: a irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna*. Lisboa: Edições Colibri/Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 2005.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristão-novos*. 5 edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

_____. *A inquisição portuguesa*. 2 edição revista. Lisboa: Publicações Europa-América, 1956.

_____. & Oscar Lopes. “João de Barros e outros prosadores da primeira fase do século XVI”. In: *História da Literatura Portuguesa*. 17 edição. Porto: Porto Editora, 2000, p. 273-290.

_____. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1995.

_____. “João de Barros e a concepção planetária da História”. In: *Para a história da Cultura em Portugal*. Vol. II. 5 edição. Lisboa: Livraria Bertrand, 1982, p. 261-283.

SÉRGIO, António. *Breve interpretação da História de Portugal*. 12 edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1985.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. O século de outro (1495-1580). Volume III. Lisboa: Editorial Verbo, 1978.

SERRÃO, Joel. *Cronologia Geral da História de Portugal*. 4 edição. Livros Horizonte, 1980.

SICHEL, Edith. "O Renascimento das raças nórdicas". In: *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. As rotas de fuga: para onde vão os filhos da nação? In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana, (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. p. 161-177.

SILVA, Joaquim Carvalho da. *Dicionário da língua portuguesa medieval*. Londrina: EdueL, 2007.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SROUR, Alfredo. A expulsão que não houve. In: FABEL, Nachman; MILGRAM, Avraham; DINES, Alberto. (orgs.) *Em Nome da Fé: Estudos in memoriam de Elias Lipiner*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

STUCZYNSKI, Claude Bernard. Subsídios para um estudo de dois modelos paralelos de "catequização" dos judeus em Portugal. In: FABEL, Nachman; MILGRAM, Avraham; DINES, Alberto. (orgs.) *Em Nome da Fé: Estudos in memoriam de Elias Lipiner*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

TALMAGE, Frank. "To sabbatize in peace: Jews and New Christians in sixteenth-century Portuguese polemics". *Harvard Theological Review*, vol. 74, no 3, 1981, p. 265-85.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1970.

_____. *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982.

_____. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

_____. Linhas de força da História dos judeus em Portugal das origens a actualidade. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H.^a Medieval, t. 6, 1993, p. 447-474.

_____. *Sociedade e Cultura Portuguesas*. Disponível em http://file:///E:/3_4%20O%20antijuda%EDsmo.htm Acesso em: 21 nov. 2007.

TENGARRINHA, José Manuel. (org.) *História de Portugal*. 2 ed., São Paulo: Editora Unesp, 2001.

_____. (orgs). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999.

TORGAL, Luís Reis; MENDES, José Maria Amado; CATROGA, Fernando. (orgs). *História da História em Portugal*. Séculos XIX – XX. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

TORRÃO, João Manuel Nunes. Os prólogos de João de Barros: defesa de conceitos com tributo à antiguidade. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 2. Lisboa, (2000) 137-154.

VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana, (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. “Deixai a lei de Moisés!” Notas sobre o Espelho de cristãos-novos (1541), de Frei Francisco Machado. In: GORENSTEIN, L. & CARNEIRO, M. L. T. *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. 2 edição. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. p. 243-265.

VALENTIM, Carlos Manuel. *Uma família de cristãos-novos do Entre Douro e Minho: os Paz*. Reprodução familiar, formas de mobilidade social, mercancia e poder (1495-1598). (Dissertação de Mestrado em História Moderna). Lisboa: Universidade de Lisboa, 2007.

VAN ROYEN, Theda. “Contributo para revisão do conceito erasmismo e a sua influencia na literatura portuguesa do século XVI com base na ‘Rópica Pnefma’ de João de Barros”, *Ocidente*, Suplemento, vol.LXXIII, n. 354, Lisboa: 1967. p.1-35.

WOLFF, Philippe. *Outono da Idade Média ou Primavera dos Tempos Modernos?* São Paulo: Martins Fontes, 1988.

ZWEIG, Stefan. “Erasmus: grandeza e decadência de uma idéia”. In: *Os caminhos da verdade*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Editora Delta. S. A., 1960. p. 73-208.

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz: a “literatura medieval”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.