

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF
Programa de Pós-graduação em História – PPGH – UFF

Mestrado em História

VINÍCIUS DE FREITAS MORAIS

O menino mártir Simão de Trento, o antijudaísmo e as dinâmicas da difusão de um culto em incunábulo no final do século XV

Material apresentado para o Exame de Defesa no curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social, como parte dos requisitos necessários para obtenção do Grau de Mestre. Áreas de concentração: História Social – História Medieval.

Orientadora: Prof^{fa} Dr^a Vânia Leite Fróes

Niterói

2018

VINÍCIUS DE FREITAS MORAIS

**O MENINO MÁRTIR SIMÃO DE TRENTO, O ANTIJUDAISMO E AS DINÂMICAS
DA DIFUSÃO DE UM CULTO EM INCUNÁBULOS NO FINAL DO SÉCULO XV**

Material apresentado para o Exame de Defesa no curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social, como parte dos requisitos necessários para obtenção do Grau de Mestre. Áreas de concentração: História Social – História Medieval.

Banca examinadora

1ª Examinadora Prof^{ra} Dr^a Vânia Leite Fróes – Orientadora
Universidade Federal Fluminense (UFF)

2ª Examinadora Prof^{ra} Dr^a Maria Beatriz de Mello e Souza
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

3º Examinador Prof. Dr Edmar Checon de Freitas
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Niterói

2018

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço à minha mãe Sandra Santos de Freitas e à Clarice do Rosário Lopes e ao meu irmão Vitor de Freitas Moraes, pelo apoio incondicional em todas as minhas escolhas.

Agradeço à minha orientadora Vânia Leite Fróes pela confiança desde o início do Mestrado e por todo apoio prestado ao longo dessa trajetória, pela atenciosa orientação e pelo incentivo em realizar uma pesquisa *in loco* na Itália e na Alemanha.

Agradeço também à Maria Beatriz de Mello e Souza, orientadora da graduação e membro da banca de qualificação e defesa desta dissertação, pelo incentivo dado no início da graduação em trabalhar com gravuras europeias no Brasil e pela leitura desta dissertação.

Agradeço ao Edmar Checon de Freitas pela participação na banca de qualificação e de defesa e pela leitura deste trabalho.

Agradeço às minhas professoras de alemão Judith Schulde e Nadine Leptich do curso *Deutsch im Hochschulkontext* pela ajuda com o idioma e pelo incentivo em tentar a bolsa do *Winterkurs* oferecida pelo DAAD.

Agradeço à Andréa Casa Nova Maia pela disciplina lecionada sobre teoria de imagens e pelo apoio e encorajamento dado desde a graduação.

Agradeço aos meus queridos amigos e amigas: André Behrendt, Arycia Ribeiro, Edelson Parnov, Fernanda Costa, Patrícia Marques e Solange Oliveira pela paciência, dicas nas horas difíceis, as ajudas dadas de bom grado e pelo companheirismo.

Agradeço ao PPGH-UFF, à CAPES, ao DAAD e ao edital da FAPERJ nota 10 pelas bolsas que possibilitaram a execução e o aperfeiçoamento deste trabalho.

Agradeço à Biblioteca Comunale di Trento, à Bayerische Staatsbibliothek, à Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf que permitiram que eu consulasse os códices, as gravuras, as imagens e a bibliografia imprescindíveis para a realização deste trabalho.

Por fim, agradeço a todas pessoas que cruzam a minha trajetória e por ventura tenham me ajudado ao longo do mestrado de alguma forma. A todas e todos meus sinceros agradecimentos.

FICHA CATALOGRÁFICA

Morais, Vinícius de Freitas.

O menino mártir Simão de Trento, o antijudaísmo e as dinâmicas da difusão de um culto em incunábulo no final do século XV/ Vinícius de Freitas Moraes. Niterói UFF/ Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História – PPGH-UFF, 2018.

272 f.: il.

Orientadora: Vânia Leite Fróes

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História – PPGH-UFF, 2018.

Bibliografia: f. 236-242.

1. Crime Ritual. 2. Libelo de Sangue. 3. Profanação da Hóstia. 4. Xilogravura. 5. Incunábulo I. Fróes, Vânia Leite. Universidade Federal Fluminense – Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História – PPGH-UFF. O menino mártir Simão de Trento, o antijudaísmo e as dinâmicas da difusão de um culto em incunábulo no final do século XV.

RESUMO

MORAIS, Vinícius de Freitas. **O menino mártir Simão de Trento, o antijudaísmo e as dinâmicas da difusão de um culto em incunábulo no final do século XV**. Dissertação de Mestrado em História Social. Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2018.

Esta dissertação se orienta por dois objetivos: contextualizar a formação e a consolidação das lendas de crime ritual e libelo de sangue no Ocidente Medieval e demonstrar, a partir dos exemplos dos incunábulo *Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer genannt Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*, como o caso de Trento (1475) foi difundido na década de 1470. O primeiro códice que foi analisado se encontra na coleção da Biblioteca do Congresso Americano e o segundo na Biblioteca Estatal da Baviera. Por uma comparação de análise textual e iconográfica de ambos os livros, buscou-se demonstrar como o culto de Simão de Trento poderia se manifestar e a sua narrativa hagiográfica poderia mudar, em alguns detalhes, de acordo com a região. No caso desse estudo, nota-se algumas diferenças entre os livros supracitados. A hipótese defendida é que os livros de Simão de Trento não buscavam apenas serem um meio de difusão do antijudaísmo, uma vez que a lenda de crime ritual já era bem difundida no século XV e sim buscavam se constituir como um meio de devoção para os fiéis do “pequeno mártir”.

Palavras-chave: Crime Ritual, Libelo de Sangue, Profanação da Hóstia, Antijudaísmo, Xilogravura, Incunábulo.

ABSTRACT

MORAIS, Vinícius de Freitas. **The martyr boy Simon of Trent, the antijudaism and the dynamics from a diffusion of a cult by incunabula on the end of fifteenth century.** Master Dissertation on Social History. Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2018.

This dissertation has two aims: contextualizing the formation and the spread of the legends of ritual murder and blood libel on the Medieval Western, and demonstrating - by the examples from two incunabula, which are called *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon e Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* - how the case of Trent (1475) was spread during the decade of 1470. The first book, which was analyzed is part of the Library of Congress' collection and the second one from the Bayerische Staatsbibliothek. By a comparative image and textual analyze from both incunabula, it aims to demonstrate how the Simon of Trent's cult has manifested itself and how its hagiographic narrative could change, in some details, according to the region. In the case of this research, it is possible to notice differences in the books, which were mentioned above. The defended thesis from this work is how the books related to the case of Simon of Trent was not only a way to diffuse antijudaism - since the legend of blood libel were already well spread in Medieval Western by the fifteenth century – but also these sources were indeed devotional objects to the cult of the little “martyr” Simon.

Keywords: Ritual Murder, Blood Libel, Host Desecration, Antijudaism, Woodcuts, Incunable.

FAZIT

MORAIS, Vinícius de Freitas. **Der Märtyrer-Knabe Simon von Trient, der Antijudaismus und die Dynamik der Verbreitung eines Kultes durch Inkunabeln am Ende des 15. Jahrhunderts.** Masterarbeit in Sozialgeschichte. Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2018.

Diese Masterarbeit hat zwei Ziele: die Kontextualisierung der Entstehung und Verbreitung der Legenden des Ritualmordes und Blutbeschuldigung im mittelalterlichen Westeuropa, und die Darstellung der Verbreitung des Falles in Trient (1475) in den 1470er Jahren durch das Beispiel zweier Inkunabeln, die *Die geschicht und legend von dem seylygen kind und marterer genannt Symon* und *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* heißen. Das erste Buch, das analysiert wurde, liegt in der Sammlung der Library of Congress, Washington, USA und das Zweite in der Bayerischen Staatsbibliothek. Mittels einer vergleichenden Bild- und Textanalyse beider Wiegendrucke soll nicht nur gezeigt werden, wie der Kult um Simon von Trient sich entwickelt hat, sondern auch wie seine hagiographische Erzählung in einigen Details entsprechend der Region verändern wurde. Die verteidigte These dieser Arbeit soll beweisen wie die Bücher, die sich auf den Fall des Simons von Trient zum Thema haben, war nicht nur ein Mittel für die Verbreitung des Antijudaismus – sobald die Legend der Blutbeschuldigung bereits im 15. Jahrhundert im mittelalterlichen Westen schon sehr verbreitet geworden war – sondern auch wie diese Wiegendrucke als devotionale Objekte des Kultes des kleinen „Märtyrers“ Simon bezeichnet werden können.

Schlüsselwörter: Ritualmord, Blutbeschuldigung, Hostienfrel, Antijudaismus, Holzschnitt, Inkunabel.

RÉSUMÉ

MORAIS, Vinícius de Freitas. **L'enfant Martyr Simon de Trente, l'antijudaïsme et la dynamique de la diffusion d'un culte en incunables à la fin du XV^e siècle.** Dissertation de Master en Histoire Sociale. Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2018.

Cette dissertation est guidée par deux objectifs : la contextualisation de la formation et la consolidation des légendes du crime rituel et l'accusation de sang dans l'Occident médiéval et la démonstration, par les deux exemples des incunables qui s'appellent *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon* et *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*, comment le cas de Trente (1475) a été diffusé dans les années 1470. Le premier codex analysé figure dans la collection de la Library of Congress et le second se trouve dans la Bibliothèque d'État de Bavière. Par une comparaison faite à partir d'une analyse textuelle et iconographique des deux livres, il est montré comment le culte de Simon de Trente s'est développé et son récit hagiographique pourrait changer, en quelque détail, selon la région. Dans cette étude, les différences entre les livres mentionnés ci-dessus peuvent être remarquées. L'hypothèse défendue est que les livres de Simon de Trent n'étaient pas seulement destinés à répandre l'anti-judaïsme, puisque la légende du crime rituel était déjà répandue au XV^e siècle, mais aussi à être un moyen de dévotion pour les fidèles du « petit martyr ».

Mots Clés : Crime Rituel, Accusation de Sang, Profanation de l'Hostie, Antijudaïsme, Xylogravure, Incunable.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	12
LISTA DE TABELAS.....	16
INTRODUÇÃO.....	17
<i>Parte 1. A Formação da legenda de crime ritual na Idade Média e a técnica da imprensa no século XV.....</i>	<i>26</i>
Capítulo 1. O Crime ritual e o libelo de sangue: as dinâmicas da canonização local e a narrativa antijudaica entre os séculos XII e XV.....	27
1.1 A canonização e a estratificação da santidade a partir da reforma gregoriana ao século XV.....	28
1.2 A devoção popular e local: as crianças mártires dos judeus.....	31
1.3 As origens e a difusão inicial da acusação de crime ritual.....	35
1.3.1 O caso de Guilherme de Norwich e a formação da legenda.....	42
1.3.2 A difusão inicial e o papel dos beneditinos.....	52
1.4 O crime ritual e o libelo de sangue: os parâmetros entre a acusação e o dogma da transubstanciação	58
1.4.1 O surgimento da acusação de libelo de sangue e a posição da cúria papal e do imperador Frederico II.....	58
1.4.2 A transubstanciação, a profanação da hóstia e o libelo de sangue: parâmetros da violação do Corpo de Cristo.....	65
1.5 A consolidação da acusação de sangue e a pregação franciscana contra os judeus nos séculos XIV e XV.....	71
1.6 A legenda de crime ritual e as suas percepções e repercussões no final do século XV.....	78
Capítulo 2. Do copista ao impressor: o advento da imprensa em tipo móvel, a técnica e as funções da xilogravura do final do século XV.....	81

2.1. A formação da imprensa em tipo móvel: uma revolução na difusão do conhecimento ou uma dinâmica continuada?	82
2.2. A gravura em suporte de madeira: uma arte para o povo?	85
2.2.1. A técnica da xilogravura e suas fases no século XV.....	87
2.2.2. Dos mosteiros para as oficinas de impressão: a laicização da confecção de xilogravuras.....	89
2.3. A técnica de livro em bloco (1450-1480)	92
2.4. Os caracteres em tipo móvel e a confecção de incunábulos ilustrados entre 1470 – 1500.....	94
2.5. As funções das xilogravuras e dos incunábulos ilustrados.....	101
2.5.1 A xilogravura e a privatização das imagens devocionais no século XV.....	103
2.5.2 A reprodutibilidade do objeto impresso e a multiplicação do sagrado.....	110
2.6. Impressores, oficinas e a confecção de xilogravuras e incunábulos nas cidades de Augsburgo e Trento.....	115
2.6.1 A oficina de Günther Zainer.....	116
2.6.2 A oficina de Albert Künne.....	119

<i>Parte 2 O Caso de Trento (1475) O menino mártir Simão, as gravuras, os incunábulos e a formação do culto simoniano.....</i>	122
---	------------

Capítulo 3 A difusão da hagiografia simoniana e a formação do culto ao menino mártir Simão de Trento.....	123
--	------------

3.1 A difusão do culto de Simão de Trento pelas xilogravuras e incunábulos	123
3.2 As características dos incunábulos <i>Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer genannt Symon e Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes.....</i>	133
3.2.1 Autoria, produção e os exemplares atuais.....	134
3.2.2 A estrutura e o conteúdo do texto.....	135

3.2.3 Os ciclos iconográficos de Simão de Trento.....	145
Capítulo 4 - As narrativas textuais dos incunábulos <i>Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genant Symon</i> e <i>Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes</i>.....	156
4.1. A Narrativa textual simoniana e os seus aspectos devocionais.....	157
4.2 A estrutura narrativa do Livro <i>Die Geschicht und Legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon</i>	158
4.2.1 A Reunião na Casa dos Judeus e o Sequestro do menino Simão.....	159
4.2.2 O menino beato como o cordeiro sacrificado: aproximações entre o Martírio de Simão de Trento e a Crucificação de Cristo.....	165
4.2.3 O elogio à memória do menino mártir e o vitupério dos judeus.....	173
4.3 As singularidades da estrutura narrativa do livro <i>Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes</i>	176
4.3.1 A reunião dos judeus na sinagoga e o concílio anual judaico.....	176
4.3.2 O Martírio de Simão de Trento e “os cinco derrames do ensanguentado”.....	183
4.3.2.1 O primeiro derrame: a Circuncisão de Simão de Trento.....	183
4.3.2.2 O segundo derrame: o Corte da bochecha direta.....	185
4.3.2.3 O terceiro derrame: o Corte da perna direta.....	186
4.3.2.4 O quarto derrame: a Perfuração da santa pele.....	187
4.3.2.5 O quinto derrame: A Crucificação de Simão de Trento.....	188
4.3.3 A Repartição do sangue e o discurso de maldição dos judeus.....	189
4.3.4 O ocultamento e o encontro do corpo de Simão de Trento.....	193
4.3.5 O julgamento e a pena dos judeus acusados.....	195
4.3.6 Os milagres do beato e mártir Simão de Trento.....	197

Capítulo 5 – Os ciclos iconográficos dos incunábulos <i>Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon e Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes</i>	200
5.1 Corpus iconográfico e análise imagética seriada e comparada.....	200
5.2 A reunião na Casa dos Judeus e o Sequestro do Menino Simão.....	200
5.3 O Martírio de Simão de Trento.....	208
5.4 A Oferenda e a Ceia dos Judeus.....	214
5.5 O encontro do cadáver.....	218
5.6 A veneração do corpo de Simão de Trento na Igreja de San Pietro.....	222
5.7 O Suplício e a pena dos judeus.....	225
5.8 As funções dos ciclos simonianos.....	231
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 234
 REFERÊNCIAS	 236
Fontes.....	236
Referências bibliográficas.....	237
ANEXOS	243
ANEXO I.....	243
ANEXO II.....	255

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. São Sebastião entre três arqueiros. ca.1470 – 1475, Londres, Museu Britânico.....	87
Figura 2. Monograma de Cristo. ca.1470 – 1475, Londres, Museu Britânico.....	87
Figura 3 A Missa de São Gregório ca.1460. Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum.....	89
Figura 4. f. 9v. <i>Biblia Pauperum</i> ca.1465. Londres, Victoria & Albert Museum.....	93
Figura 5. Gravura que exemplifica uma prensa tipográfica. Jost Amman. Londres, Museu Britânico, 1568.....	95
Figura 6. Exemplo de tipos móveis tipo B-42.....	95
Figura 7. <i>Bíblia</i> de Mogúncia. Em latim. 1462, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.....	96
Figura 8. <i>Bíblia</i> de Mogúncia. Em latim. 1456, Biblioteca da Universidade de Gottingen.....	96
Figura 9. Michael Wolgemut e Hans Pleydenwurff. A vista da cidade de Nuremberg <i>A Crônica de Nuremberg</i> , 1493. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, f. 99v. – 100r.....	100
Figura 10. <i>Cristo pregado a Cruz, São Paulo, Anjos da Guarda e Santa Catarina</i> , xilogravuras em um manuscrito, Livraria Pública de Nova York, Manuscrito Ms. 77 fols. 9v – 10r.....	107
Figura 11. Israhel van Meckenem, <i>Imago Pietatis</i> , 1480. Viena, Albertina.....	112
Figura 12. <i>Imago Pietatis</i> c. 1380. Roma, <i>Basilica di Santa Croce in Gerusalemme</i>	112
Figura 13. <i>Madonna del Fuoco</i> , Xilogravura colorida, c. 1428. Forli, Acervo fotográfico.....	114
Figura 14. <i>Madonna del Fuoco</i> . Detalhe do altar, c. 1632. Forli, <i>Chiesa del Miracolo</i>	114
Figura. 15 Colofão do livro do <i>Meditationes Vitae Christi</i> f. 70 v. c. 1468 Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.....	116

Figura 16. <i>Legenda Áurea</i> f. 1r. c. 1471. Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.....	119
Figura 17. <i>Bíblia</i> f. 5r. c. 1475. Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.....	119
Figura 18. Simão deitado e os peregrinos, 1475. Xilogravura, Friedrich Creussner. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....	125
Figura 19. O Martírio de Simão de Trento ca.1475-1477. Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.....	128
Figura 20. Michael Wolgemut e Hans Pleydenwurff. O Martírio de Simão de Trento <i>A Crônica de Nuremberg</i> , 1493. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, f.254v.....	129
Figura 21. O Martírio de Simão de Trento c. 1475 - 1478. Ravenna: Biblioteca Classense.....	130
Figura 22. O Martírio de Simão de Trento c. 1475 – 1480. Roma: Biblioteca Angelica.....	130
Figura 23. O Martírio de Simão de Trento c. 1475 – 1480. Roma: Biblioteca Angelica.....	131
Figura 24. <i>Simon Triumphans</i> . c. 1476 Braunschweig. Museu Herzog Anton Ulrich.....	131
Figura 25. <i>Beatus Simon Mártir</i> , c.1479 Munique, Staatliche Graphische Sammlung.....	132
Figura 26. Selo de doação Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....	133
Figura 27. <i>Die geschicht und legend...</i> fol. 1 r. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....	135
Figura 28. <i>Die geschicht und legend...</i> fol. 10 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....	136
Figura 29. <i>Geschichte des zu Trient...</i> fol. 1r. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....	137
Figura 30. <i>Geschichte des zu Trient...</i> fol. 11r. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....	137
Figura 31. Colofão do livro <i>Geschichte des zu Trient...</i> fol. 14r. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....	138
Figura 32. A reunião dos judeus na sinagoga. <i>Geschichte des zu Trient...</i> fol. 1 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....	201

- Figura 33. A reunião dos judeus na Sinagoga.** *Die geschicht und legend...* fol. 1 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....201
- Figura 34. A recusa de Lazaro.** *Die geschicht und legend...* fol. 2 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....204
- Figura 35. A colaboração de Tobias.** *Die geschicht und legend...* fol. 3 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....204
- Figura 36. Simão é sequestrado e elevado a casa de Samuel.** *Geschichte des zu Trient...* fol. 1 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....206
- Figura 37. Simão é sequestrado e elevado a casa de Samuel.** *Die geschicht und legend...* fol. 3 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....206
- Figura 38. A Chegada de Simão à casa de Samuel.** *Die geschicht und legend...* fol. 4 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....209
- Figura 39. Maria procura o seu filho.** *Die geschicht und legend...* fol. 5 r. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....209
- Figura 40. A Circuncisão de Simão de Trento** *Geschichte des zu Trient...* fol. 3 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....211
- Figura 41. O Martírio de Simão de Trento** *Geschichte des zu Trient...* fol. 4 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....213
- Figura 42. O Martírio de Simão de Trento** *Die geschicht und legend...* fol. 6 r. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....213
- Figura 43. A Oferenda dos Judeus** *Geschichte des zu Trient...* fol. 5 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....215
- Figura 44. A Oferenda dos judeus** *Die geschicht und legend...* fol. 6 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....215
- Figura 45. A Ceia dos Judeus** *Geschichte des zu Trient...* fol. 6 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....217
- Figura 46. A Busca dos pais por Simão de Trento** *Die geschicht und legend...* fol. 7 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....217

- Figura 47. Os judeus ocultam o corpo de Simão de Trento** *Die geschicht und legend...* fol. 7 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....219
- Figura 48. Os judeus ocultam o corpo de Simão de Trento** *Geschichte des zu Trient...* fol. 7 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....219
- Figura 49. O Encontro e o Exame do corpo** *Geschichte des zu Trient...* fol. 8 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....221
- Figura 50. Simão é venerado na igreja de San Pietro** *Die geschicht und legend...* fol. 8 r. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....221
- Figura 51. Simão é venerado na igreja de San Pietro** *Geschichte des zu Trient...* fol. 9 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....223
- Figura 52. O suplicio dos judeus** *Geschichte des zu Trient...* fol. 10 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....226
- Figura 53. O suplicio dos judeus** *Die geschicht und legend...* fol. 8 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....226
- Figura 54. A Queima dos Judeus** *Geschichte des zu Trient...* fol. 11 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....228
- Figura 55. A Queima dos judeus** *Die geschicht und legend...* fol. 10 r. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.....228
- Figura 56. A Decapitação dos judeus convertidos** *Geschichte des zu Trient...* fol. 12 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.....230

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. A Estrutura do livro <i>Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon</i>	140
Tabela 2. A Estrutura do livro <i>Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes</i>	142
Tabela 3. Comparação entre as gravuras dos incunábulos <i>Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon</i> e <i>Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes</i>	147

INTRODUÇÃO

Por uma coincidência do calendário acadêmico, essa dissertação será defendida em uma Semana Santa, época importante para a liturgia católica. A partir do século XII, passou a ser contada tanto de forma oral como escrita a lenda¹ de crime ritual que é diretamente relacionada a esse período de celebração cristã da memória da Crucificação. A estrutura da lenda de crime ritual rege a narrativa do pequeno garoto chamado Simão que foi encontrado morto na Sexta Feira Santa de 1475, na cidade de Trento.

Simão de Trento que foi nomeado como beato, virgem, inocente e mártir faz parte do grupo de santos que Andre Vauchez denomina como *crianças ou adolescentes vítimas dos judeus*², que enumera doze meninos supostamente vítimas de um crime ritual entre os séculos XII e XV³. Nenhuma destas crianças foi canonizada pela cúria papal ao longo da Idade Média⁴ e a acusação de crime ritual e o libelo de sangue⁵ foram alvo de críticas em bulas papais já a partir do século XIII⁶. Em contrapartida, a estrutura narrativa dessas lendas continua a se propagar pela Europa e apenas alguns pequenos detalhes diferenciavam as acusações deste gênero ao longo do decorrer da Baixa Idade Média. Alguns pontos permaneceram essenciais: o sequestro de um menino cristão feito por um judeu ou por um cristão a serviço de um judeu, a analogia entre o martírio desses meninos com a Crucificação de Cristo e o sacrifício em prol da volta do povo judeu à Terra Prometida e da difamação da fé cristã.

Ao levar em consideração a complexidade da lenda de crime ritual e do libelo de sangue - as quais abordam questões como: santidade, canonização papal, devoção local e a

¹ Frequentemente nomeada pela historiografia norte-americana e inglesa como “legend” que poderia ser traduzido como lenda ou lenda. Se preferiu o segundo termo pelas narrativas de crime ritual, libelo de sangue e profanação da hóstia estarem ligadas à hagiografia e formação de cultos na Idade Média apesar do seu teor antijudaico e difamador. O historiador Hilário Franco define como lenda: “aquilo que deve ser lido, também tinha sentido como leitura da vida de santos”. Cf: FRANCO, Hilário. Apresentação in: VARAZZE, JACOPO. *Legenda Áurea: Vidas de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 12.

² Cf: *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198- 1431): Recherches sur les mentalités religieuses médiévales* Rome : École française de Rome : 2014. p.176- 177.

³ Vale lembrar que há registro de mais supostas vítimas de crime ritual que foram alvo de uma devoção local e não são mencionadas por Vauchez, dentre elas: Adão de Bistol, Santo Niño de la Guardia e algumas outras.

⁴ Afirmação consensual entre os historiadores que estudam o tema. Apenas Simão de Trento conseguiria uma beatificação oficial da cúria papal em 1588. Cf: HSIA, Ronnie Po-Chia. *Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial*. New Haven: Yale University Press, 1992. p.132.

⁵ O historiador Gavin Langmuir afirma que não há nenhuma documentação que menciona o suposto uso do sangue cristão pelos judeus antes de 1235, diferença essencial entre as acusações de crime ritual aquelas feitas entre 1150 e 1235 e as de libelo de sangue posteriores ao incidente de Fulda (1235) creditado como primeiro caso. Cf: LANGMUIR, Gavin. *Toward a definition of Antisemitism*. Los Angeles: University of California Press, 1990. p. 268. As diferenças entre crime ritual e libelo de sangue serão aprofundadas no primeiro capítulo.

⁶ Cf: GRAYZEL, Solomon. *The Church and the Jews in the XIIth Century: a study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*. Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933. p. 262-265.

dinâmica de conflitos entre judeus e cristãos - busca-se elucidar, no primeiro capítulo, brevemente a intercessão desses temas. A compreensão da formação e da consolidação dessas acusações é essencial para se analisar a narrativa hagiográfica de Simão de Trento, presente nos incunábulo *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon e Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*⁷.

No primeiro tópico do capítulo inicial, aborda-se a questão da tentativa de uma monopolização da canonização feita pela cúria papal a partir da Reforma Gregoriana. Uma das proposições do *dicatus papae* era conferir ao Papa, a prerrogativa de única pessoa capaz de realizar a canonização de um santo. No entanto, essa tentativa de normatização dos cultos que emergiam no Ocidente, vinda da cúria papal, não se efetivou na prática e a translação do corpo feita pelo bispo assumia um papel de oficialização local para um culto. Como mencionado anteriormente, nenhum suposto mártir dos judeus foi canonizado. Esses “santos” permaneceram no âmbito dos cultos locais que eventualmente atraíam fieis de regiões adjacentes. No entanto, já não mais credita-se à formação desses cultos a uma devoção “popular” assim como denominou Vauchez.

As críticas à noção entorno da devoção popular se constituem como o ponto principal do segundo tópico. Não parece ser possível diferenciar as devoções no Medievo por classes, assim como não cabe afirmar que as acusações de crime ritual teriam surgido a partir de uma concepção popular acerca do martírio⁸. Dessa forma, as origens da acusação, creditadas ao caso de Guilherme de Norwich (1144), serão discutidas na terceira parte desse capítulo. A partir da narrativa de Tomás de Monmouth, monge beneditino que escreveu um conjunto hagiográfico sobre o menino Guilherme, nota-se pontos importantes da acusação que permaneceriam até no caso de Trento (1475) dentre eles: a reunião dos judeus para decidir o rapto da criança, a flagelação da vítima, o martírio, a maldição dirigida à cristandade, a promoção da volta dos

⁷ Ao longo da dissertação os livros *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon e Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* serão chamados respectivamente de livros de Augsburg e Trento, locais onde foram reproduzidos.

⁸ Para autores que defendem um ponto de vista contrário ao proposto por Andre Vauchez, Cf: BALE, Anthony. *The Jew in the medieval book: English antisemitisms, 1350-1500* Cambridge: Cambridge University Press, 2006; HAMES, Harvey. The limits of conversion: ritual murder and the Virgin Mary in the account of Adam of Bristol. In: *Journal of Medieval History* 33 (2007) p. 43-59. HILLABY, Joe. The ritual-child-murder accusation: its dissemination and Harold of Gloucester. In: *Jewish Historical Studies*, Vol. 34 (1994-1996); LANGMUIR, Gavin L. *Idem*; p. 698-740; ROSE, E. M. *The Murder of William of Norwich: the origins of the blood libel in Medieval Europe* New York: University of Oxford Press, 2015. STACEY, Robert C. From ritual crucifixion to host desecration: Jews and the Body of Christ. In: *Jewish History*, Vol. 12 No. 1 (Spring, 1998). p. 11-28; TREUE, Wolfgang. *Der trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen* (1475 – 1588). Hannover: Hahnsche Buchlandlung, 1996; WASLIW, Patricia H. *Martyrdom, murder and magic: child saints and their cults in medieval Europe*. New York: Peter Lang Publishing, 2008; YARROW, Simon. *Saints and their communities: miracle stories in Twelfth-Century England*. New York: Oxford University Press, 2006.

judeus para a Terra Prometida, o parâmetro com os Santos Inocentes e a data da realização do sacrifício: a Semana Santa.

O surgimento da legenda de crime ritual foi um debate historiográfico importante formado desde o século XIX e retomado principalmente a partir do final da década de 1980. Os historiadores⁹ tendem a tomar as concepções do historiador Gavin I. Langmuir e assim creditam o primeiro caso de crime ritual ao caso de Norwich (1144). Essa corrente também foi adotada nesta presente dissertação. Outro ponto que ainda será abordado no terceiro tópico é o papel dos beneditinos na difusão inicial da legenda em questão pelos reinos inglês e francês, logo após essa disseminação primária surgiria a acusação de sangue ou libelo de sangue no século XIII.

A principal diferença entre o crime ritual e o libelo de sangue é que a segunda legenda credita aos judeus o uso do sangue das vítimas de seus rituais, acusação perceptível apenas após o incidente de Fulda (1235). Em suma, a confirmação do dogma da transubstanciação no IV Concílio de Latrão (1215) creditou uma grande importância ao sangue e corpo de Cristo. No mesmo período nota-se o surgimento de lendas, nas quais os judeus seriam articuladores da violência simbólica ao Corpo do Filho de Deus. Essa agressão poderia ocorrer pela profanação da hóstia ou pela tortura de meninos. No caso de Werner de Oberwesel (1287) ou do próprio Simão de Trento (1475), nota-se uma intercessão entre o libelo de sangue e a profanação da hóstia. A discussão dessa associação será essencial para o aprofundamento da prerrogativa do Simão como hóstia vivente, no subtópico 4.1.2.

Por fim contextualizei, nesta primeira parte, o papel da ordem franciscana que obteve um papel fundamental para a consolidação da narrativa de libelo de sangue. Seus sermões - que na maioria das vezes mencionavam os judeus como usurários e assim os relacionavam com a avareza e a ira - se constituíram como parte da cristalização do estereótipo negativo contra os judeus. Pregação desse gênero era recorrente no Sacro Império Romano Germânico. Já a partir do século XIV e na Península Itálica no século XV com as pregações de Bernardino de Siena. Vale lembrar que igualmente um franciscano de Trento Bernardino da Feltre estaria envolvido

⁹ Dentre eles, Cf: BALE, Anthony. Idem. HSIA, Ronnie Po-chia. *The myth of ritual murder: Jews and magic in reformation Germany*. New Haven: Yale University Press, 1988; PERINI, Valentina. *Il Simonino: Geografia di un culto*. Trento: Società di Studi Trentini di Scienze Storiche, 2012. STACEY, Robert C. Idem; TARADEL, Ruggero *L'accusa del sangue: storia politica di un mito antisemita*. Roma: Riuniti, 2002. TREUE, Wolfgang. Idem; WASLIW, Patricia H. Idem. YARROW, Simon. Idem. Autores contrários à proposta, acerca das origens da acusação de crime ritual, feita por Langmuir, Cf: MCCULLOH, John M. *Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth*. *Speculum* Vol 72, No 3 (Jul. 1997). p. 698-740; YUVAL, Israel Jacob. *Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the middle Ages*. London; Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

na trama do assassinato de Simão de Trento (1475) e ainda inegavelmente, como demonstra a historiadora Ferri Piccaluga, os frades franciscanos foram indispensáveis para a difusão do culto ao Simão de Trento.

As narrativas de libelo de sangue parecem ter encontrado um outro meio para a sua difusão e esse foi: a técnica de tipografia. A partir de gravuras e incunábulo a legenda do libelo de sangue passou a ser reconfirmada no final do século XV, o caso de Simão de Trento (1475) teria sido o primeiro na Idade Média a se beneficiar dos objetos impressos para efetivar sua difusão.

Simão de Trento teria sido um dos primeiros “santos tipográficos”¹⁰. Seu culto foi beneficiado pela difusão feita a partir de xilogravuras e incunábulo já a partir do ano de 1475. As técnicas de xilogravura e tipografia, necessárias para a confecção de um incunábulo ilustrado¹¹, emergiram no século XV. Nota-se a produção de gravuras, na Europa Ocidental, a partir do início do presente século. Já a invenção da tipografia é normalmente creditada à década de 1450 e seu inventor foi Johannes Gutenberg. Por volta de 1461, na cidade de Bamberg foi impresso o primeiro incunábulo ilustrado e logo a produção desse grupo de livros, que mesclavam as técnicas de xilogravura e tipografia, se tornaria comum na década posterior. Desta maneira é necessário abordar como se ocorria a produção de incunábulo e gravuras. Essas técnicas recentes para o período e, no entanto, conferiram diversas mudanças pontuais para o Ocidente já no final do século XV.

Apesar da imprensa ter se configurado como uma mudança já a partir de 1460, não é possível falar propriamente em uma revolução¹². Os historiadores que estudaram a difusão do culto de Simão de Trento, por vezes atribuíram uma importância demasiada aos incunábulo e as gravuras. No entanto autores como Peter Parshall, Peter Schmidt e Paul Needham relativizam como as técnicas de xilogravura e tipografia teriam mudado, de fato, questões como: hábitos de leitura, difusão de informação e até as funções das imagens devocionais¹³ ao longo do século

¹⁰ Termo sugerido pelo historiador italiano Ugo Rozzo Cf: ROZZO, Ugo. *Il presunto “omicidio rituale” di Simonino di Trento e il primo santo tipografico* Udine: Atti dell’Accademia di Scienze Lettere e Arti di Udine” 1998. p.223

¹¹ O significado do termo incunábulo será apresentado no tópico 2.4 da dissertação.

¹² Diversos autores criticam essa suposta revolução que os objetos impressos teriam trazido para o Ocidente no século XV, dentre eles: PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. *Early Woodcuts and the reception of the primitive*. In: PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. (Orgs.) *Origins of European Printmaking: Fifteenth-Century and Their Public* New Haven: Yale University Press, 2005; SCHANZE Frieder. *Der Buchdruck eine Medienrevolution?* In: HAUG, Walter. (Org.) *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Tübingen: De Gruyter Verlag, 1999. p. 286 – 311; SCHMIDT, Peter. *Gedruckte Bilder in Handgeschriebenen Büchern: Zum Gebräuch von Druckgraphik im 15. Jahrhundert*. Köln: Böhlau Verlag, 2003.

¹³ Cf: NEEDHAM, Paul. *Prints in the Early Print Shops*. In: PARSHALL, Peter. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe Op. Cit.* p.40.

XV. Inegavelmente, os incunábulos e as xilogravuras eram os sinônimos da diminuição de custeio e de uma relativa padronização produtiva¹⁴. No entanto, não é adequado relacionar o uso dos objetos impressos às classes menos favorecidas, já que há apenas vestígios de manipulação ou modificações feitas por clérigos ou leigos de setores das elites¹⁵.

A produção de livros tipográficos no século XV é distinta em relação ao século XVI pois contava com a interação entre três técnicas: os manuscritos, a confecção de gravuras e a tipografia. Ainda se nota, nesse período, como as xilogravuras eram coladas aos manuscritos e estas exerciam um papel similar ao das iluminuras¹⁶. Nesses casos os manuscritos ou eram decorados a partir de uma alternância entre iluminuras e gravuras ou apenas com o segundo suporte supracitado. Ao tomar em consideração essas intercessões entre técnicas, nota-se a complexidade tanto da confecção de objetos impressos, muitas vezes vistos como híbridos.

Essas singularidades e intercessões entre manuscritos e impressos conferiram uma gama de funções às gravuras e aos incunábulos ilustrados. No quinto tópico será abordada a questão das gravuras como imagens devocionais e como o seu uso poderia beneficiar, sobretudo, a experiência devocional mística de freiras em mosteiros agostinianos ou em conventos dominicanos. Artíficos como o verbo alemão “betrachten” conferiam intercessões entre imagem e texto. Essa junção não só sugerida em um manuscrito decorado com xilogravuras, mas também nos dois incunábulos referentes ao Simão de Trento¹⁷. No quinto tópico também será abordada a questão da “aura” das imagens e busca-se provar, na contramão do argumento de Walter Benjamin, como as xilogravuras não teriam mudado questões de percepção acerca da autenticidade ou diminuído o valor de culto das imagens.

Como último ponto do segundo capítulo, contextualizar-se-á a produção de incunábulos nas oficinas dos impressores Günther Zainer e Albert Künne que foram responsáveis pela confecção dos dois incunábulos que serão analisados nos capítulos III, IV e V. O primeiro impressor situava suas atividades na cidade de Augsburg. A partir do final da década de 1470, Zainer já era um importante impressor da região, possuía relações com o mosteiro local e fornecia incunábulos aos clérigos da região. Já Albert Künne foi o primeiro impressor da cidade de Trento¹⁸ e foi convocado pelo bispo Johannes de Hinderbach para confeccionar o primeiro

¹⁴ FUSSEL, Stephan. *Gutenberg und seine Wirkung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag: 1999. p. 9-12.

¹⁵ SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking... Op. Cit.* p.43

¹⁶ _____. *The Use of Prints in German Convents of the Fifteenth Century: the Example of Nuremberg. Studies in Iconography*, Vol. 24 (2003) p. 43.

¹⁷ SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image... Op. Cit.* p.44

¹⁸ Cf. DONATI, Lamberto. *L'inizio della stampa a Trento ed il beato Simone*. Trento: Edizioni del centro culturale, 1968 p.3; SAMM, Dieter. *Albert Künne aus Duderstadt: der Prtotypograph von Trient und Memmingen und die Produktion seiner Offizinen (ca. 1474 bis 1520)* München: Harrassowitz, 1991.

incunábulo ilustrado feito em Trentino-Alto Adige, ou seja, o *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. A partir de 1475, Künne começou a realizar seu ofício por alguns anos em Trento e produziu alguns livros na cidade.

O encontro do corpo morto do menino de 2 anos e meio, chamado Simão Lofendorbem, de fato trouxe uma rápida comoção para a cidade Trento na Semana Santa do ano de 1475. Os esforços do bispo local Johannes Hinderbach foram indispensáveis para a rápida formação do culto ao menino “mártir”. Rapidamente o corpo de Simão seria exposto no altar da Igreja San Pietro em Trento, onde havia sido batizado e lá ficou exposto aos eventuais fieis que se dirigiam de cidades próximas em direção a Trento para ver o cadáver do menino. O descobrimento do corpo foi a partida para a sucessão de eventos que ocorreriam entorno do infanticídio. A acusação dos culpados estava totalmente permeada pela narrativa do libelo de sangue, legenda já consolidada por diferentes regiões da Europa Ocidental.

A partir do encontro do corpo do menino na casa de Samuel de Nuremberg – aquela que contava com a única sinagoga de Trento – e com a posterior ordem vinda de Johannes de Salis com o apoio do bispo Hinderbach, se iniciaria o processo de inquisição contra às únicas três famílias judaicas que habitavam na cidade¹⁹. Como afirma o historiador Hsia, a partir das confissões forçadas feitas pelos judeus, os inquisidores buscavam os pormenores de um suposto ritual²⁰. A acusação contra os suspeitos era feita a partir da estrutura narrativa do libelo de sangue. Já se acreditava de antemão que Simão havia sido sequestrado, torturado e morto em um ritual para a blasfêmia da Crucificação de Cristo e para a maldição de toda a cristandade. O principal objetivo dos tribunais eram inquerir os pormenores do suposto ritual feito pelos judeus e do subsequente uso do sangue da vítima. Não havia possibilidades para a defesa dos réus. A partir dos testemunhos feitos sob tortura, buscava-se confirmar um enredo macabro de rapto, tortura e infanticídio realizado perto da Páscoa e que todos já conheciam de antemão²¹.

De fato, o tribunal inquisitorial ocorrido em Trento trouxe repercussões para as regiões adjacentes a Trentino Alto-Adige. O podestà em Veneza proibiria veemente a circulação de imagens e o pronunciamento de sermões sobre Simão de Trento. O bispo de Milão, por sua vez, declarou apoio a Johannes de Hinderbach. Já a cúria papal enviou o comissário Batista de Guidici para averiguar o caso. O dominicano Guidici foi analisar a formação do culto em setembro de 1475 e se posicionou conta tanto aos processos inquisitoriais como à santidade e ao título de mártir do menino Simão. O seu principal argumento pairava em torno da

¹⁹ Cf: HSIA, Ronnie Po-Chia. Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial. *Op. Cit.* p. 14-25.

²⁰ Idem. p. 43

²¹ HSIA, Ronnie Po-Chia. Trent 1475... *Op. Cit.* p. 43-44.

impossibilidade da morte de uma criança de dois anos se configurar como um martírio²². As proposições do comissário foram importantes para a medida inicial vinda da cúria papal que proibiu a circulação de imagens, assim como o culto a Simão de Trento já em 1475.

No entanto a proibição vinda da cúria em Roma não seria um empecilho para a difusão do culto que ocorreu rapidamente tanto ao sul, como ao norte dos Alpes, ponto que será abordado no segundo tópico do capítulo III. Para a difusão parecer ter sido essencial não só os sermões dos frades franciscanos²³, como também as gravuras em folha única e os incunábulo impressos tanto na Península Itálica como nas regiões da Baviera e da Francônia. Dentre esses incunábulo se encontram: *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. No último tópico, analisar-se-á características formais como: autoria, produção e os exemplares ainda existentes.

As relações entre texto e imagem já foram o ponto de discussão para diversos autores²⁴. No entanto, não se defende mais a tese proposta por Emile Male, a qual definia as imagens como a “bíblia dos iletrados”. A principal proposta dos últimos capítulos é sugerir como a relação entre o conteúdo textual e o ciclo iconográfico poderiam eventualmente contribuir na devoção de Simão de Trento. A partir da memorização dos momentos importantes da vida do menino beato como: o dia em que foi raptado, o seu martírio e, posteriormente, o triunfo como mártir no Paraíso.

Demonstrar-se-á os, nos capítulos IV e V, a partir de uma análise textual e imagética quais poderiam ser os principais aspectos da devoção simoniana. O primeiro se configura na analogia entre o Martírio de Simão e a Crucificação de Cristo. Graças a essa comparação as narrativas hagiográficas sugerem como Simão haveria enfrentado as mesmas dores de Cristo, assim como o menino haveria recebido igualmente as cinco chagas e sangrado por elas. O parâmetro entre o flagelo do menino com a profanação da hóstia aparece, de maneira mais evidente, no incunábulo de Augsburg. Nessa comparação se sugere implicitamente como Simão eventualmente teria substituído o lugar de Cristo no momento de seu flagelo e

²² GUIDICI, Batista de. *Apologia iudaeorum invectiva contra Platinam: propaganda antiebraica e polemiche di cúria durante il pontificato di sisto IV (1471-1484)* Edizione, traduzione e commento a cura di Diego Quaglioni. Perugia: Gestisa, 1987. p.14-32. Como veremos no capítulo III, o bispo Johannes Hinderbach utilizou-se do artifício do Martírio dos Santos Inocentes para defender que uma morte involuntária também poderia se configurar como um martírio.

²³ Para o papel dos franciscanos na difusão do culto a Simão de Trento, Cf: PERINI, Valetina. *Op. Cit.* p. 87-93.

²⁴ Dentre eles, cf: AREFORD, David S. *The viewer and the printed image in late medieval Europe*. Farnham: Ashgate, 2010; BASCHET, Jérôme. *L'iconographie médiévale*. Editions Gallimard. Paris.2008 ; BELTING, Hans. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter*. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1981; Idem. *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C. H. Beck, 1990; SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking... Op. Cit.*

posteriormente no de sua morte, assim como haveria ocorrido com os Santos Inocentes. Nesse sentido, busquei provar como o Corpo de Simão assumiria o lugar do Corpo de Cristo e dessa forma se tornaria similar ao sacramento da Eucaristia.

Em ambas as fontes, relaciona-se a ceia dos judeus a uma blasfêmia direcionada ao consumo simbólico do Corpo e do Sangue de Cristo na missa. Nessa suposta celebração judaica ocorreria a maldição destinada a toda a cristandade, na qual o judeu Moises de Würzburgo conclamaría as Dez Pragas que assolaram o Egito no tempo do profeta Moises. Logo após amaldiçoar todos os cristãos do mundo, os judeus comem o sangue do menino Simão misturado ao vinho com os pães ázimos e assim encerram a série de afrontas à fé cristã feita anualmente. Nota-se um parâmetro entre esse trecho da narrativa simoniana com o capítulo XII do livro Êxodo. Nessa analogia, nota-se como havia um parâmetro entre o sacrifício do cordeiro feito pelo profeta Moises e sua tribo, na narrativa bíblica com aquele supostamente feito por Moises e sua família de Samuel de Nuremberg em Trento. A razão para ambas celebrações parecia ser similar: a promoção da ida judaica à Terra Prometida. Os judeus só voltariam para Israel caso as pragas que assolaram o Egito, disseminassem também a Europa Ocidental. Ponto que sugere uma conexão entre acusação de crime ritual e uma má percepção da festa de Purim.

Em suma, é difícil sugerir funções precisas aos dois incunábulo em questão, embora historiadores como David Areford tentaram abarcar-las em suas pesquisas. No entanto, o texto sugere, por verbos como “betrachten”, relações entre o texto e a imagem. Dessa maneira, busco evidenciar como esse conjunto buscava dar importância a uma lembrança ao eventual fiel das dores de Simão de Trento. Diferentemente de vários autores italianos, não busquei relacionar o uso dos incunábulo analisados estritamente aos leigos. O texto em vernáculo, como foi demonstrado no tópico 2.5, não se caracterizava como sinônimo de uma leitura majoritariamente leiga.

A análise textual e imagética dos livros do Augsburgo e Trento cumpre também provar com a função destes livros não era apenas a de uma “propaganda antijudaica” como afirma a historiografia desde a década de 1960 e sim de ajudar os fieis rememorem as dores simonianas a partir de uma estrutura narrativa, que já era bem difundida na Europa Ocidental, com fundo antijudaico. Como as lendas de crime ritual, de libelo de sangue e da profanação da hóstia já se inscreviam na escala da *longue durée*, muito possivelmente os textos e imagens de Simão de Trento não buscavam expandir o enredo dessas lendas, já bem difundido no Ocidente Medieval no século XV e sim rememorar aos fieis e aos clérigos as razões da santidade do pequeno Simão.

No decorrer do desenvolvimento da estrutura narrativa das três lendas em questão, nota-se progressivamente um local de embates de significados ritualísticos, onde o dogma da transubstanciação, confirmado no IV concílio de Latrão (1215) era posto em xeque pelos judeus. Esta transgressão judaica à hóstia consagrada está intrinsecamente ligada a um suposto desejo de difamação da memória da Crucificação de Cristo. Buscou-se ao longo dos últimos capítulos demonstrar como a narrativa hagiográfica de Simão de Trento demonstrava ecos do ápice de um acirramento entre judeus e cristãos recorrente no final do século XV.

Os métodos utilizados para a análise da narrativa textual e imagética nos capítulos IV e V foram: a análise de conteúdo qualitativa e o método interpretativo sugerido por Erwin Panofsky²⁵. Para esta análise foram utilizados majoritariamente os livros Augsburgo e Trento que foram produzidos no ano de 1476 e em 1475 respectivamente. Por uma perspectiva comparada, pode-se notar algumas nuances que a devoção de Simão de Trento poderia apresentar dependendo da região onde a mesma ocorria. No entanto a limitação do tempo do mestrado não possibilitou uma análise mais aprofundada sobre como essa diferença poderia se manifestar em imagens, orações, sermões e relatos de milagres haja vista a abundância de documentos sobre o culto do pequeno “mártir” de Trento, a qual não se tem acesso no Brasil.

Ao final do texto encontra-se a transcrição integral dos incunábulo de Augsburgo e de Trento não feita antes por nenhum historiador ou filólogo, devido a falta de acesso a um léxico adequado, a tradução completa dessas narrativas não foi realizada e sim diversos trechos citados nos capítulos IV e V foram convertidos para o português pelo autor da dissertação a partir da consulta de dicionário online dos dialetos do alemão do século XV²⁶.

²⁵ PANOFSKY, Erwin. Significado nas artes visuais. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 47-89.

²⁶ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* acesso em 07 de fevereiro de 2018: <http://dwb.uni-trier.de/de/>

PARTE I

A formação da legenda de crime ritual na Idade Média e a técnica da imprensa no século XV

CAPITULO 1. O CRIME RITUAL E O LIBELO DE SANGUE: AS DINÂMICAS DA CANONIZAÇÃO LOCAL E A NARRATIVA ANTIJUDAICA ENTRE OS SÉCULOS XII E XV

O assassinato do menino Simão Lomferdom²⁷, de apenas dois anos e meio, se tornou motivo para a comoção local de cristãos na cidade de Trento em 1475. Seu corpo transfigurado, com marcas visíveis de tortura, apareceu, sem explicação aparente, na única sinagoga da cidade na Semana Santa; após o *podestà* da cidade ter sido notificado, pelos pais da vítima, sobre o sumiço do seu filho. O cadáver de Simão foi levado para a igreja onde havia sido batizado logo no dia seguinte, foi alvo da veneração local. No mesmo momento, o bispo Johannes Hinderbach (1418-1486) se configurou como principal promotor do culto simoniano. Os judeus foram culpabilizados pelo assassinato do garoto e acusados como articuladores de um ritual macabro que envolvia o sacrifício e o consumo de sangue infantil na época da Páscoa. Acusação reforçada por Giovanni Mattia Tiberino (1420-1497) graças às visíveis feridas no corpo da vítima.

Aparentemente a morte de Simão e a sua subsequente rápida veneração local, promovida por gravuras e incunábulos, podem parecer atípicas e singulares. No entanto toda acusação e promoção da santidade do beato mártir estava pautada na narrativa de acusação de crime ritual. Uma corrente considerável afirma que essa lenda surgiu no século XII com o caso de Guilherme de Norwich (1144), via também adotada no presente trabalho. A estrutura acusatória da narrativa de crime ritual manteve pontos principais em seu enredo, identificáveis a partir da hagiografia do menino Guilherme escrita pelo monge beneditino Tomás de Monmouth em 1150²⁸.

Desde o caso de Guilherme de Norwich, o primeiro do gênero, identifica-se uma promoção de culto feita por clérigos locais baseada em uma acusação de crime ritual. Essas canonizações locais não são reconhecidas pelo Papa, principalmente a partir do século XIII quando se nota um estreitamento da cúria papal no reconhecimento de novos santos, sobretudo no de novos mártires. Identifica-se uma negação de uma canonização oficial de qualquer santo infantil oriundo de morte atribuída ao suposto ritual judeu. Já a partir do incidente de Fulda (1235), o qual motivou o pronunciamento papal a partir de bulas que condenavam essas

²⁷ O aprofundamento do caso do assassinato do menino Simão de Trento será feito no capítulo III.

²⁸ Os objetivos gerais do capítulo se configuram em destacar: as origens da acusação (Cf: tópico 1.3), circunscrever suas características para então demonstrar que a lenda de crime ritual se alastra em uma perspectiva de longa duração no Ocidente Medieval, Cf: tópicos 1.4 e 1.5.

acusações contra os judeus. Em suma, a legenda de crime ritual e o posterior libelo de sangue²⁹ articulam questões como santidade local e oficial, as dinâmicas de conflito entre judeus e cristãos e as diferentes percepções acerca do martírio e da questão do Santos Inocentes entre os séculos XII e XV³⁰.

1.1 A Canonização e a estratificação da santidade a partir da reforma gregoriana ao século XV

O período entre os séculos XIII e XV marca o apogeu do culto aos santos no Ocidente³¹. Este recorte temporal foi proposto por André Vauchez em seu estudo sobre os santos, em sua maioria confessores, que surgiram no período em questão³². A pesquisa desse historiador foi de grande importância para uma análise sistemática sobre as narrativas hagiográficas, os processos de canonização e os aspectos da devoção local. As análises destes documentos possibilitam a percepção dos signos e das características que permeavam a santidade no final da Idade Média³³.

A partir do século XI, percebe-se uma tentativa da cúria papal em regulamentar os cultos locais por toda a Europa Ocidental³⁴, principalmente após o início da Reforma Gregoriana. Durante o pontificado de Gregório VII (1073-1085), o bispo de Roma reafirma a sua prerrogativa de herdeiro dos poderes do apóstolo Pedro. Desta forma, uma das funções do *Dictatus Papae* era enfatizar a santidade hereditária que os sucessores de Pedro possuíam, independentemente dos seus próprios méritos. Esta herança justificaria o Papa exercer o seu poder tanto sobre os assuntos seculares como sobre os celestes. Ao pontífice era atribuído o *divina potestas*, e esse o tornava a única pessoa capaz de pronunciar sobre a santidade dos servidores de Deus³⁵.

Contudo foi apenas no século XII que os esforços da cúria papal para regulamentar a canonização no Ocidente se concretizaram em normas canônicas³⁶. Ao longo da segunda

²⁹ As definições e diferenças acerca dos termos “crime ritual” e “libelo de sangue” serão realizados posteriormente, a partir do segundo parágrafo do tópico 1.4.1

³⁰ Pontos essenciais para se aprofundar posteriormente o caso de Simão (1475) e os incunábulo que versam sobre a sua hagiografia e que serão analisados nos capítulos III e IV.

³¹ VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198- 1431) : Recherches sur les mentalités religieuses médiévales* Rome : École française de Rome : 2014. p.1

³² Ibid. p.6.

³³ Ibid. p.7.

³⁴ O termo “canonizare” aparece escrito pela primeira vez no ano de 1014 em uma carta endereçada pelo Papa Bento VIII (980-1024) ao conde de Mantoue, na qual o bispo de Roma ratifica o culto de São Simeão de Padolirone. Cf: Ibid. p.25

³⁵ Ibid. p. 26-27.

³⁶ Ibid. p. 27.

metade do mesmo século, a canonização papal entrou em disputa com a transladação do corpo feita pelos bispos. Aos poucos, esse último ato litúrgico foi perdendo seu valor canônico. Como aponta Vauchez, alguns santos que já haviam tido seus cultos confirmados localmente pelo episcopado foram, no entanto, submetidos igualmente ao julgamento da cúria papal, para assim obter um maior prestígio e reconhecimento das suas respectivas santidades³⁷.

O ano de 1234 seria então um divisor de águas para a validação de uma “canonização local” feita pelos bispos. Nos decretos do Papa Gregório IX (1227-1241), o período de imprecisão em relação à canonização termina³⁸. A monopolização papal sobre o direito de canonizar os santos é finalmente inscrita na legislação da Igreja. No seu comentário nomeado *Audivimus*, Gregório IX afirma que é pela canonização que o culto de um determinado santo é oficializado e então esse último seria posto em uma das subdivisões existentes como: a dos mártires, a dos confessores e a das virgens³⁹. Contudo vale lembrar que canonizar se constituía ainda nessa altura, mais como um ato de concessão litúrgica do que de autorização de um culto público de fato⁴⁰.

Ainda, ao longo do século XIII, os bispos continuaram a proceder regularmente as transladações *in loco decentiori*. Até o século XVI, essa celebração era facilmente confundida com a canonização feita pela cúria papal, já que os leigos atribuíam maior importância às transladações dos restos mortais dos respectivos santos locais⁴¹. Na Baixa Idade Média, apenas um pequeno número de santos conseguia alcançar a canonização e muitos cultos regionais não eram nem aprovados ou proibidos, permaneciam, portanto numa zona de tolerância e se desenvolviam de maneiras dispare, na maioria das vezes sem as intervenções negativas ou positivas vindas da cúria⁴². Vale lembrar, no entanto, o importante papel da *vox populi* na efetivação de um culto ao santo. André Vauchez cita o exemplo de Pedro de Castelnaud, um cisterciense que foi assassinado em 1208 a pedido do conde de Toulouse e logo, posteriormente, foi canonizado como mártir pelo Papa Inocêncio III (1198-1216). Contudo, a incredulidade local em relação à santidade de Pedro, fez com que poucos milagres fossem associados aos seus restos mortais⁴³.

³⁷ VAUCHEZ, André. Op. Cit. p. 28.

³⁸ Ibid. p.35.

³⁹ Ibid. p.35.

⁴⁰ Ibid. p.35.

⁴¹ Ibid. p.36.

⁴² Ibid. p.37.

⁴³ Ibid. p.43.

A canonização constituía-se como um lugar privilegiado do confronto entre as demandas dos leigos, do clero local e da exigência do papado⁴⁴. Ao longo do século XII esse processo se tornou uma forma de bloquear o número crescente de cultos que surgia no Ocidente. Esse desencorajamento frente à canonização de novos santos se constituía por um alongamento do processo que cada vez mais adquiria novas fases e rejeitava a oficialização de boa parte dos cultos recentes⁴⁵. Este aumento no tempo da análise de uma documentação para a efetivação da canonização de um santo, não só tornava o processo mais criterioso, como também, por muitas vezes, isentava o Papa de se pronunciar sobre a efetiva santidade de algum cristão recém morto⁴⁶.

Não só o processo de canonização se tornou mais complexo ao longo do século XIII, mas também a nomenclatura para subdividir os santos. Durante a Baixa Idade Média, a diferença entre os termos *sancti* e *beati* foi se acentuando até alcançar uma consolidação no final do século XVI e início do XVII⁴⁷. Ainda no século XIII, a principal diferença estabelecida entre santos e beatos era que: o primeiro grupo se constituía pelos santos já canonizados pela Igreja romana e o segundo dizia respeito aos que a cúria papal não havia se pronunciado sobre o seu *status* de santidade⁴⁸.

Já na metade do século XIV, os beatos seriam definidos como o grupo que não poderia se beneficiar de um culto público. Contudo, como aponta Vauchez, esta regra não era posta em prática, já que é possível constatar várias oferendas, feitas aos beatos pelos fieis, em conventos das ordens mendicantes nesse período⁴⁹. A beatificação, como processo legítimo apenas feito pelo pontífice, consolidou-se no papado do Urbano VIII (1568-1644) no ano de 1634. Na Baixa Idade Média, o ato de beatificar ainda era apenas um consenso do clero local acerca de um cristão recém-morto alvo da devoção leiga e cabia muitas vezes apenas ao bispo da cidade, nesse período, pronunciar se algum cristão poderia ser visto como beato⁵⁰.

Tornar-se beato era, naquele momento, o primeiro passo para a efetiva canonização. Desta forma, embora ninguém questionasse a hierarquia existente entre santos e beatos, os fiéis e até mesmo os clérigos locais viam na canonização apenas um ato oficial de aprovação da Igreja romana a um culto, por muitas vezes, já consolidado por décadas. No século XV, nota-se o ápice do caráter contraditório das canonizações. Embora essas reuniões contassem com a

⁴⁴ VAUCHEZ, André. Op. Cit. p. 44.

⁴⁵ Ibid. p.87.

⁴⁶ Ibid. p.87.

⁴⁷ Ibid. p.114.

⁴⁸ Ibid. p.102.

⁴⁹ Ibid. p.111.

⁵⁰ Ibid. p.114.

atenção de vários homens cultos pertencentes à cúria papal - encarregados de averiguar as documentações que comprovassem a efetiva santidade de um cristão - esse processo, cada vez mais, era visto pelos fieis apenas como um acessório. A oficialização de culto estaria progressivamente atrelada a um resultado do esforço de um clero ou uma comunidade local com fundos monetários necessários para dar entrada em um pedido de santificação junto ao papado ou um eventual culto que se destacou em alguma região. Apenas os cultos mais conhecidos conseguiam efetivamente um posterior pronunciamento do bispo de Roma⁵¹.

Ao estudar o tema relacionado à santidade e à devoção na Baixa Idade Média, por diversas vezes, os autores entres as décadas de 1950 e 1980 recorreram aos termos vagos como “cultura popular e erudita”, “religião”, “superstição”, “paganismo” e “folclore”⁵². A seguir, busca-se não só uma contextualização das devoções locais no Ocidente, mas também uma crítica a esta oposição veemente feita entre: cultura popular e erudita, tradição escrita e oral.

1.2 Devoção local: leigos e clérigos em conflito?

Uma mudança na dinâmica das relações sociais advindas de um crescimento da Europa Ocidental entre os séculos XII e XIII, foram também responsáveis por uma transformação do cristianismo no Ocidente. O surgimento das ordens mendicantes seria a síntese dos anseios em renovar as estruturas da Igreja, a partir de um conjunto de práticas que buscava uma moralização do clero, pelo voto de pobreza e pela aproximação entre os clérigos e os leigos graças a uma ênfase nas pregações. Somado a esse anseio de reforma, os leigos da Idade Média Central possuíam interesse em ter um papel mais ativo em suas respectivas salvaçãoes⁵³. O cristianismo, nesse período, teria deixado de ser uma religião das elites graças às mudanças socioeconômicas. Georges Duby afirma que, no século XIV, percebia-se uma desclericalização que tornou possível para o cristianismo se tornar uma “religião popular”⁵⁴.

Com a popularização de uma efetiva devoção leiga e privada, o culto aos santos igualmente se expandiu no Ocidente e com essa expansão, como alega Vauchez, nota-se uma vulgarização acerca da santidade. Se anteriormente, os santos mais comuns no Ocidente eram os que estavam presentes em livros litúrgicos ou se constituíam pelos grandes pensadores como

⁵¹ VAUCHEZ, André. Op. Cit. p.115.

⁵² SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p.128.

⁵³ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: Séc (VIII – XIII)* Lisboa: Editorial Estampa: 1995. p.75.

⁵⁴ Termo que já foi problematizado pela historiografia e será discutido neste tópico. DUBY, Georges. *Le Temps des Cathédrales : L’art et la société (980-1420)* Paris : Éditions Gallimard, 1975. p.261.

Agostinho de Hipona (354-450) e Gregório Magno (540-604); na Baixa Idade Média, por sua vez, os leigos passariam a preferir os intercessores mais próximos de seu espaço e tempo⁵⁵. Para os fiéis seria mais verossímil criar um vínculo afetivo com aquilo que era contemporâneo e familiar. Muitas vezes um santo venerado localmente fazia parte do cotidiano daquela comunidade. Essa proximidade possibilitaria um afeto especial dos leigos diante dos mortos exemplares conterrâneos. Desta forma esses intercessores se demonstravam mais eficazes aos fiéis do que um santo já consagrado por vários séculos⁵⁶.

Nos estudos de André Vauchez, a santidade popular está diretamente associada a uma pequena localidade, já que, como mencionado anteriormente, para as classes populares, era mais comum tomar santos locais como seus efetivos protetores. Esse autor faz capítulos separados para os termos de santidade local e popular respectivamente sem, no entanto, estabelecer com precisão os aspectos que as diferenciam, tornando possível a utilização dos dois adjetivos em conjunto para caracterizar este comportamento específico dos cristãos na Baixa Idade Média⁵⁷.

O aspecto principal que diferenciaria esse tipo de santidade “local e popular” seria que os seus respectivos cultos não ultrapassariam os limites de uma cidade ou de uma pequena região e as suas manifestações públicas estariam sujeitas: “à construção de um pequeno oratório ou de uma capela, à formação de peregrinações, quase sempre regionais e à ocorrência de festas populares⁵⁸”. Vauchez defende que haveria pouca documentação acerca deste grupo de santos e então caso o historiador queira estudá-lo precisaria recorrer às crônicas universais e à iconografia. Quando há uma *Vita* composta em honra ao santo ou outro texto de caráter hagiográfico, os mesmos já são tardios e foram apenas escritos quando a devoção já estava bem consolidada na localidade⁵⁹.

Aparentemente todos os santos pertencentes ao grupo da devoção popular teriam sido alvo de uma morte excepcional, a qual justificaria não só os seus respectivos postos como mártires, mas também as devoções que lhes eram lembradas⁶⁰. Como afirma Vauchez, a mentalidade popular estava atrelada a uma importante prerrogativa do cristianismo primitivo: apenas os mártires são os verdadeiros santos⁶¹. O espetáculo do sofrimento de um inocente, como denomina este último historiador, provocaria um choque profundo nas classes subalternas,

⁵⁵ VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198- 1431)* Op. Cit. p.155.

⁵⁶ Ibid. p.155.

⁵⁷ Cf : Cap I e II *La sainteté populaire et la sainteté locale*.

⁵⁸ Ibid. p. 173.

⁵⁹ Ibid. p. 174.

⁶⁰ Ibid. p. 178.

⁶¹ Ibid. p. 178.

tornando as vítimas de assassinatos violentos dignas de serem veneradas como mártires. Dois aspectos seriam então fundamentais para esses cultos: a efusão de sangue e a injustiça travada na morte desses cristãos: “As vítimas se tornavam mártires, logo santas pois, aos olhos da opinião leiga, estas duas noções se interligavam”⁶².

Logo esses acontecimentos, fora do ordinário, ocorridos em uma comunidade, desencadeavam em um processo que seria como uma “lei” da “afetividade popular” na qual “a pena gera piedade”. Perseguidos por oposição política⁶³, trabalhadores mortos em seus respectivos afazeres⁶⁴, peregrinos assassinados⁶⁵ e crianças vítimas dos judeus⁶⁶, todos esses personagens possuíam algo em comum em suas biografias: uma morte causada por um assassinato perverso. Aparentemente estes cultos dos mártires, canonizados localmente, estariam atrelados às regiões fracamente urbanizadas, às pequenas cidades ou vilarejos. As classes subalternas destas regiões economicamente e politicamente periféricas possuíam uma própria dinâmica original de criação, já que esses leigos eram indiferentes às figuras santas trazidas pelos clérigos vindos dos grandes centros urbanos, em especial aquelas propostas pelos franciscanos⁶⁷.

A devoção como um termo que mescla as convicções, as emoções e os rituais de um determinado grupo é uma criação do século XVIII⁶⁸. Como defende o historiador Klaus Schreiner: “Na Idade Média, a devoção não designa o comportamento dos indivíduos ou dos grupos que conduz sua vida em função de uma representação do mundo”⁶⁹. Os autores de língua alemã, nesse período, limitavam-se a traduzir o termo *devotio* como ternura (*ynnekeit*) ou súplica (*andechtheit*). Esses dois estados acompanharia a fé do fiel na veneração de Deus e um homem íntegro e respeitável poderia ser classificado como piedoso ou devoto (*fromb*)⁷⁰.

⁶² VAUCHEZ, André. *La Sainteté...* Op. Cit. p. 178.

⁶³ Como exemplo: “Simão de Montfort conde de Leicester e chefe da oposição política ao rei Henrique III, morto em 1265 na batalha de Evesham”. Cf: VAUCHEZ, André. *La Sainteté* Op. Cit. p.175.

⁶⁴ Como exemplo: “Honoré de Théneay, mercador de bestário assassinado pelos seus dois funcionários no século XIII”. Cf: Ibid. p.175.

⁶⁵ Como exemplo: “Nantvin um peregrino alemão que se dirigia à Roma e foi queimado vivo por ser acusado de pederastia pelos camponeses de Wolfratshausen”. Cf: Ibid. p.176.

⁶⁶ Apesar de haver registros de um maior número de crianças consideradas como mártires dos judeus, André Vauchez cita apenas os doze casos principais; desde do caso de Norwich no século XII até o final do século XV a saber: Guilherme de Norwich (1144), Ricardo de Paris (1179), Herbert de Huntingdon (1180), Dominique de Val (1250), Hugo de Lincoln (1255), Werner de Oberwesel (1287), Rodolfo de Berna (1294), Conrad de Weissensee (1303), Luis de Ravensburg (1429), André de Rinn (1462), Simão de Trento (1475) e Lorenzino Sossio (1485). Cf: Ibid. p. 176-177.

⁶⁷ Ibid. p.183.

⁶⁸ SCHREINER, Klaus. La dévotion comme pratique sociale, littéraire et visuelle. In : SCHMITT Jean-Claude ; OEXLE, Otto-Gerhard. (Orgs.) *Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2002. p. 188.

⁶⁹ Tradução livre do autor do trecho: « Au Moyen Âge, la dévotion ne désigne pas le comportement des individus ou des groupes qui conduisent leur vie en fonction d’une représentation du monde. » Ibid. p. 188.

⁷⁰ Ibid. p. 188.

Ao tomar como parâmetro o sentido moderno da devoção que se refere ao comportamento de um grupo baseado em uma série de condutas guiadas por uma moral pautada em dogmas, não é possível fazer uma distinção clara entre as formas da devoção popular e da aristocracia⁷¹. No final da Idade Média, nota-se apenas uma preocupação dos teólogos em distinguir as ações de veneração a Deus e de culto aos santos entre verdadeiras e falsas, mas não há registros que marquem uma diferença significativa entre classes subalternas e dominantes na questão de vivência de sua fé e espiritualidade.

Ainda no século XVIII, nota-se como os imperadores, príncipes e membros da alta burguesia participavam de peregrinações e veneravam os santos e suas respectivas relíquias. A noção de devoção popular só é identificável a partir do final do mesmo século quando os teólogos ou outros escritores buscaram diferenciar uma religiosidade pautada em um racionalismo associado às classes burguesas educadas e uma antagônica que caberia às classes populares. As práticas de culto das “massas iletradas” estariam atreladas, aos olhos das elites, à superstição, aos resquícios do paganismo e a uma excessiva importância dada à veneração aos santos⁷².

Mesmo que seja identificável um aumento da devoção privada percebida nos séculos XIV e XV, não é possível pensar uma devoção própria ligada a diferentes grupos sociais. Nesse momento, os direcionamentos dos comportamentos cristãos diante do sagrado ainda se pautavam majoritariamente por um viés da “religiosidade comunitária”⁷³: “As procissões urbanas permitiam ao conjunto da população se comunicar em um só ritual religioso, embora simultaneamente as hierarquias políticas e sociais nelas se exprimissem⁷⁴”.

Apesar de reconhecer em estudos posteriores que as santidades das crianças mártires dos judeus, em especial os casos de Guilherme de Norwich (1144) e Simão de Trento (1475), foram apoiadas por clérigos locais⁷⁵; André Vauchez ainda identifica esses cultos como populares principalmente devido à noção de martírio que os permeava. Contudo, um amplo estudo sobre a noção de martírio na Idade Média, o culto dos Santos Inocentes e a difusão da lenda de crime ritual demonstra que não é possível fazer um corte regional e nem de classe para

⁷¹ SCHREINER, Klaus. Op. Cit. p. 189.

⁷² Ibid. p. 190 – 191.

⁷³ Ibid. p.192.

⁷⁴ Tradução livre do autor do trecho do trecho: « *Les processions urbaines permettent à l'ensemble de la population de communier dans un seul rituel religieux, bien que simultanément des hiérarchies politiques et sociales s'y expriment.* » Ver : Ibid. p.193.

⁷⁵ VAUCHEZ, André. *Saints, prophètes et visionnaires : le pouvoir surnaturel au Moyen Age*. Paris: Éditions Albin Michel: 1999 p. 216-218.

caracterizar a formação desse grupo de santos e muito menos afirmar que a questão do martírio que permeava as acusações de crime ritual é oriunda dos meios populares.

1.3 As origens e a difusão inicial da acusação de crime ritual

As acusações de crime ritual passaram a ser objeto de estudo no final do século XIX, quando intelectuais como Hermann Strack (1848-1922) buscaram desqualificar a acusação por pesquisas que percebessem não só a origem da acusação, mas também como ela haveria se difundido ao longo dos séculos no Ocidente. A partir de uma densa averiguação sobre as *crenças pagãs* acerca dos variados possíveis usos do sangue humano, Strack busca descobrir as origens dessa lenda que ainda em sua época trazia repercussões negativas aos judeus. Em suma, os estudos iniciais sobre o presente tema buscavam, a partir da percepção de suas origens, provar como a acusação era apenas uma *superstição*⁷⁶.

Em 1889, dois anos antes da publicação do livro *Der Blutbergglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*, foi encontrado um manuscrito proveniente de um mosteiro cisterciense da região de Norfolk em uma coleção privada de um antiquário⁷⁷. Logo o códice foi doado para biblioteca da Universidade de Cambridge e dois intelectuais chamados Augustus Jessopp e M. R. James propuseram-se a analisar o seu conteúdo e fazer uma tradução do latim para o inglês em conjunto a uma grande introdução condizente ao contexto de produção desse documento em questão. O manuscrito descoberto em 1887, e analisado pelos intelectuais Augustus Jessopp e M. R. James, trata-se de um conjunto de livros hagiográficos chamado *A Vida e a Paixão de Guilherme de Norwich*. Esse exemplar condiz a uma cópia feita por monges cluniacenses no início do século XIII e que teria sido escrita originalmente pelo beneditino Tomás de Monmouth entre 1150 e 1173⁷⁸. A tradução em conjunto com a introdução crítica, no entanto, seria lançada cinco anos após a obra de Strack.

Os intelectuais Augustus Jessopp e M. R. James, marcaram uma divisão importante para os estudos da lenda de crime ritual. Ambos propuseram que a acusação feita em Norwich foi baseada em um trecho da obra *Contra Apidão*, escrita por Flávio Josefo no séc. I d.C. A passagem mencionaria que a cada sete anos os judeus capturariam um gentio, o torturariam, comeriam a carne da sua vítima e fariam um discurso de maldição contra todos os gregos. No entanto

⁷⁶ Cf. STRACK, Hermann. *Der Blutbergglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus* Munique: C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1892. p. 25.

⁷⁷ LANGMUIR, Gavin L. *Toward a definition of antisemitism*. Los Angeles: University of California Press, 1990 p.210

⁷⁸ *Ibidem*. p.209

posteriormente, Jessopp conclui como Teobaldo de Cambridge se constituiu como o principal culpado para a formação da lenda. Sua hipótese se baseia no momento quando Teobaldo, judeu convertido descreveu o simbólico enforcamento do rei Hamã feito na festa de Purim ao monge Tomás. Jessopp afirma que a partir de uma distorção interpretativa desta comemoração judaica, feita por Tomás de Monmouth, este monge haveria criado a acusação de crime ritual em seu livro hagiográfico⁷⁹.

Uma mudança significativa dos estudos acerca da acusação de crime ritual só pode ser percebida com as proposições de Gavin I. Langmuir que ainda são levadas em consideração ou questionadas por estudos recentes do tema. A historiadora Emily Rose, por exemplo, ainda assume várias constatações do último autor em seu livro publicado recentemente em 2015. Em suma, Gavin Langmuir não se distânciava muito da proposta dos autores anteriores e o presente historiador ainda se ocupa com as possíveis origens do crime ritual. Apesar de enfatizar não estar preocupado em encontrar um possível culpado para a morte de Guilherme nas narrativas feitas pelo monge Tomás de Monmouth, Langmuir retoma essa questão ao longo do seu capítulo intitulado *Thomas of Monmouth: detector of ritual murder*. Se anteriormente, James e Jessopp teriam posto Teobaldo de Cambridge como bode expiatório para as perseguições entre os séculos XII ao XIX que essa narrativa, identificável a partir do caso de Norwich (1144), teria proporcionado, Langmuir transfere toda a responsabilidade para o monge Tomás de Monmouth ao afirmar:

Tomás foi uma figura influente na formação da cultura ocidental. Ele não alterou o curso das batalhas, da política ou da economia. Ele não resolveu problemas de ordem filosófica ou teológica. Ele não foi conhecido por possuir uma santidade ao longo de sua vida ou por promover o ofício monástico. Com a ajuda de um outro judeu convertido comum, ele criou um mito que afetou a mentalidade ocidental dos séculos doze ao vinte e causou mais mortes do que o assassino de Guilherme poderia jamais sonhar em cometer⁸⁰.

⁷⁹ JESSOPP, Augustus; JAMES, Montague Rhodes. The Cult and Iconography of William of Norwich In: *The Life and Miracles of William of Norwich*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1892.

⁸⁰ Tradução livre do autor do trecho: “*Thomas of Monmouth was an influential figure in the formation of Western culture. He did not solve no philosophical or theological problems. He was not even noteworthy for the holiness of his life or promotion to monastic office. Yet with substantial help from an otherwise unknown converted Jew, he created a myth that affected Western mentality from the twelfth century and caused, directly or indirectly, far more deaths than William’s murder could ever dreamt of committing.* LANGMUIR, Gavin I. Op. Cit. p. 234 – 235.

A tese de Langmuir, no entanto, não deve ser completamente descartada haja vista os fortes indícios demonstrados por esse historiador para sustentar como a difusão da lenda em questão teria ocorrido a partir do assassinato de Guilherme e da narrativa do monge Tomás. Langmuir argumenta como uma crescente referência às acusações de crimes rituais nas crônicas universais, escritas em diferentes regiões na Europa, é perceptível, apenas a partir de meados do século XII. A expansão da lenda teria como ponto de partida o reino inglês e posteriormente se difundiria, no decorrer das décadas, pelo reino francês, no Sacro-Império Romano Germânico e na Península Ibérica⁸¹. Esses indícios evidenciariam o pioneirismo do caso de Norwich (1144).

O ponto mais importante das considerações de Langmuir é como Tomás de Monmouth teria sido o primeiro a escrever uma acusação, na qual os judeus seriam articuladores de uma crucificação de cristãos⁸². O autor não nega que os judeus tenham sido alvo de discursos acusatórios que envolviam o infanticídio durante a Antiguidade e a Alta Idade Média, e, no entanto, vê uma descontinuidade entre as proposições do monge Tomás com outras anteriores lendas de gênero similar e desta forma nega que a acusação seja inspirada na obra *Contra Apíão*, escrita por Flávio Josefo⁸³. Como a associação de um infanticídio a uma crucificação ainda não era comum na época, a mesma não teria sido mencionada por alguns cronistas ingleses e franceses que citaram o incidente de Norwich (1144). Em seus escritos, feitos no final do século XII, eventualmente afirmava-se que Guilherme havia apenas sido assassinado pelos judeus, mas não crucificado⁸⁴. Em contrapartida, nota-se uma evidente difusão relativamente rápida que se configurou em outras acusações, pautadas nas mesmas premissas do monge Tomás, como as de Harold de Gloucester (1168), Ricardo de Pontoise (1179) e Roberto de Bury (1181)⁸⁵.

A partir da década de 1990 outros autores forneceram diferentes vias interpretativas para a contextualização da lenda de crime ritual a partir do século XII. Historiadores como Israel

⁸¹ LANGMUIR, Gavin I. Op. Cit. p. 284 – 287.

⁸² Ibid. p. 282 – 283.

⁸³ Langmuir argumenta como cópias desta obra eram raras no Ocidente Medieval e como o texto tinha uma relevância pífia no século XII e provavelmente o monge Tomás não teve acesso a obra. Cf: Ibid. p. 212 - 215.

⁸⁴ Assim como haveria assassinatos, atribuídos, nos quais a acusação de crime ritual não é mencionada - dentre estes: Wützburg (1147), Blois (1171), Gloucester (1168) e outros. Cf: Ibid. p.284. Além da menção da acusação de crime ritual, Langmuir argumenta como a *Anglo-Saxon Chronicle*, escrita entre 1154 e 1155, cita a morte de Guilherme de Norwich como uma crucificação e, no entanto, atribui o crime ao ano de 1137. Esse erro de datação seria um indício para provar como este cronista se baseou em rumores para escrever esse acontecimento em sua crônica. Cf: Ibid. p.283. Em contrapartida, o autor também enumera o expressivo número de casos em que os cronistas utilizam a palavra crucificação para qualificar os infanticídios, tanto o de Guilherme, como os posteriores já ocorridos no século XII Cf: Ibid. p. 284- 285.

⁸⁵ Ibid. p. 234 – 236.

J. Yuval e John McCulloh relativizam a questão da percepção das origens e da difusão da legenda proposta desde o final do século XIX. Yuval propõe que o Kidush HaShem, o autosacrifício coletivo, feito pelos judeus, afim de evitar as conversões forçadas ocorridas principalmente na região do rio Reno em 1096, teria sido mal interpretado pelos cristãos. Essa má-interpretação teria resultado na formação da legenda de crime ritual, identificável a partir de meados do século XII. A autoimolação e o sacrifício coletivo realizado pelos judeus no ano de 1096, facilmente poderia ser convertido para acusação de assassinato de crianças cristãs. Nessa inversão, apenas o que se modificaria seria quem era sacrificado; no caso já não seria mais os próprios filhos dos judeus e sim os dos cristãos. Como afirma Israel Yuval:

Nos dois casos, os judeus são descritos como articuladores de um rito que envolve sacrifício humano, no primeiro eles sacrificam suas próprias crianças, e isto é considerado um ato exemplar; no outro eles matam uma criança cristã e isto é considerado um ato repugnante. [...]. Enquanto os judeus do século XII contavam entre si as heroicas histórias dos seus mártires nas perseguições de 1096, era comum, da mesma forma, rumores e os contos sobre os atos dos judeus do lado cristão. [...] A acusação de crime ritual é um eco distorcido de uma exegese cristã que demonstra uma consciência de uma batalha do judaísmo contra a cristandade a partir de uma luta universal com uma dimensão messiânica⁸⁶.

Yuval discorda que o caso de Guilherme tenha motivado a primeira acusação de crime ritual no medievo ao afirmar como o primeiro caso, na verdade, teria ocorrido em Würzburgo em 1147⁸⁷. O assassinato de um homem chamado Teodorico, que teria sido martirizado pelos judeus, haveria sido registrado em uma crônica local. Como o caso reportado é cronologicamente anterior à escrita do livro do monge Tomás de Monmouth (1150 – 1173), Yuval conclui como, na verdade, a narrativa de crime ritual teria emergido do continente europeu e não a partir do caso de Norwich e Tomás de Monmouth teria se inspirado nos rumores

⁸⁶ Tradução livre do autor do trecho: In both cases, the Jews are described as engaging in a rite involving human sacrifice: in the one, they sacrifice their own children, and it is considered an exemplary act; in the other, they kill a Christian child, and it is considered a loath-some act. [...] Just as the Jews of the twelfth century told one another the heroic stories of the martyrs of the pogroms of 1096, so were rumors and tales and tales of the deeds of the Jews common on the Christian side, [...]. The ritual murder libel is a distorted echo of the Christian exegesis, which demonstrated awareness of Judaism's battle against Christianity as a universal struggle with a messianic dimension." Cf: YUVAL, Israel Jacob. *Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the middle Ages*. London; Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2006. p.164 O autor se baseia nas considerações do monge Tomás, a partir da confissão de Teobaldo de Cambridge, para afirmar que a acusação de crime ritual seria "uma batalha do judaísmo contra a cristandade a partir de uma luta universal com uma dimensão messiânica"; questão que será abordada no tópico II deste capítulo. Cf: págs. 83-84.

⁸⁷ YUVAL, Israel Jacob. *Two nations in your womb...* Op. Cit. p. 167 – 168.

desse assassinato para escrever sua narrativa hagiográfica⁸⁸. A partir dessa consideração o autor inverte a origem e a difusão da acusação em questão.

No entanto, algumas críticas são feitas a essa proposta, dentre elas: a falta de uma menção direta nas narrativas de crime ritual acerca destes sacrifícios coletivos, as possibilidades remotas de tais acontecimentos tenham chegado ao conhecimento monge Tomás. Além disso, Yuval não consegue desmentir uma das considerações principais que sustentam a tese Gavin Langmuir, ou seja, a identificação da difusão de referências aos casos de crimes rituais em crônicas universais escritas a partir da década de 1150. John McCulloh busca em seu artigo articular as ideias desses dois últimos historiadores⁸⁹.

John McCulloh almeja provar, em seu artigo na revista *Speculum*, como a lenda de crime ritual teria surgido, na verdade no continente europeu de maneira similar a Yuval. Como meio de provar a sua hipótese, McCulloh buscou demonstrar alguns indícios que provassem como Tomás de Monmouth não teria feito uma acusação inédita em seu livro. O último historiador citado não descarta algumas das afirmações de Israel Y. Yuval, dentre elas: a lenda de crime ritual foi o resultado de uma má interpretação cristã acerca do Kidush HaShem. No entanto, não identifica o caso de Würzburgo (1147) como a primeira acusação de crime ritual documentada⁹⁰. Logo na introdução do seu artigo, McCulloh afirma a falta de possibilidades em se identificar as origens da acusação de crime ritual apenas com a documentação disponível e como, esse esforço na verdade é injustificável⁹¹.

Em sua argumentação, não haveria uma origem identificável para a lenda e sim um sincronismo de narrativas acusatórias que mudam alguns pontos em suas estruturas. Estas modificações tornariam identificável, um suposto surgimento da lenda de crime ritual a partir de meados do século XII⁹². Ao tentar não personalizar um culpado para a criação da lenda, McCulloh propõe, a partir do livro do monge Tomás, provar que a acusação de crucificação do menino Guilherme teria vindo de instancias populares, de um “rumor coletivo” e não se formado por uma acusação consciente de um indivíduo⁹³. No entanto, logo no decorrer do seu artigo, o autor muda as proposições iniciais e associa a atribuição do assassinato contra os judeus, no caso de Norwich, ao padre Godwin⁹⁴, sem mencionar que o livro de Tomás não

⁸⁸ Idem. *Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations*. Tel Aviv: *Zion* 58 1993. p. 33-90.

⁸⁹ MCCULLOH, John M. Op. Cit. p. 699 - 700.

⁹⁰ Ibid. p. 731.

⁹¹ Ibid. p. 699.

⁹² Ibid. p. 738.

⁹³ Ibid. p. 733.

⁹⁴ Ibid. p. 734.

relaciona diretamente este clérigo, parente de Guilherme⁹⁵, à acusação de uma crucificação e sim de apenas um simples assassinato⁹⁶.

Apesar dos estudos de McCulloh proporem não só uma discussão dos pontos frágeis da historiografia acerca do crime ritual, como também uma análise de um vastíssimo número de documentos para defender algumas de suas premissas secundárias⁹⁷, os argumentos principais de sua teoria ficam, no entanto, passíveis de críticas ou permeados por contradições. Ao tentar se posicionar em um relativismo, o autor parece concluir, em tom hesitante, as hipóteses que motivaram seu estudo. A sua principal fraqueza é não evidenciar quais os indícios provariam a sua teoria sincretista acerca da formação da lenda de crime ritual ou como caso de Norwich não se constituiria como a primeira acusação deste gênero. McCulloh, ao tentar desmontar todas as bases da teoria de Langmuir, esquece que seus argumentos principais são envolvidos por indícios mais fracos do que aqueles apresentados pelo autor que critica. Por esta razão, não é difícil de se concluir o porquê das pesquisas mais recentes, sobre a lenda de crime ritual ou o culto de Guilherme, são pautadas, em sua maioria, pelas premissas propostas por Langmuir⁹⁸.

Apenas com os estudos das historiadoras Theresa Tinkle, Patricia Healy Wasyliw e Emily Rose, na década de 2000, a associação entre a lenda de crime ritual e as considerações teológicas na Idade Média sobre os Santos Inocentes começou a ser estudada, ponto essencial que teria sido esquecido por praticamente boa parte dos estudiosos do tema nos séculos XIX e XX. Diferentemente de Langmuir que associaria um ineditismo na acusação de Tomás por associar o assassinato de Guilherme a uma reconfiguração da Crucificação de Cristo; esta associação só seria possível e, aceita por parte do clero, graças à comparação feita, pelo monge Tomás, com a questão do Massacre dos meninos de Belém. Os autores anteriores não haviam notado como Guilherme e todas as posteriores supostas vítimas de crime ritual eram vistas por um viés de equidade em relação aos Santos Inocentes. Os pequenos mártires vítimas dos judeus, assim como os meninos de Belém, teriam sido sacrificados no lugar de Cristo⁹⁹ em

⁹⁵ Na narrativa, Tomás afirma que o padre Godwin era marido da tia de Guilherme.

⁹⁶ No livro do monge Tomás, cronologicamente, o padre Godwin é o primeiro a levantar a suspeita contra os judeus, no entanto o padre não menciona nenhum ritual. O beneditino, autor do livro, deixa implícito que este ato dos judeus é uma descoberta feita graças a um conjunto de evidências que ele mesmo haveria selecionado para provar como os judeus realizam anualmente a crucificação de meninos cristãos.

⁹⁷ Dentre elas: a datação errônea de Langmuir para atribuir o período que Tomás de Monmouth escreveu seu livro Cf: MCCULLOH, John M. Op. Cit. p. 706 – 709; levadas em conta, posteriormente por Simon Yarrow e E. M. Rose em seus estudos para também sugerir datas possíveis para a escrita da narrativa hagiográfica.

⁹⁸ Dentre estes os das autoras Patricia Wasyliw, E. M. Rose e do autor Simon Yarrow, já citados ao longo da dissertação.

⁹⁹ O sacrifício no lugar de Cristo que as crianças vítimas dos judeus assumiam está relacionado com a memória da Paixão que era feita ao longo da Semana Santa, momento em que o suposto ritual ocorreria.

mortes não voluntárias e, no entanto, teriam sido agraciados com a coroa do martírio pela graça divina.

As fragilidades iniciais ao entorno da questão do martírio dos Inocentes tornou-se um ponto de discussão para importantes pensadores cristãos. A celebração no dia 28 de dezembro, já consagrada desde o século VI no calendário, se reafirmou e importantes clérigos como Tomás de Aquino (1225-1274), Jacopo Varazze (1228-1298) e Bernardo de Claraval (1090-1153) escreveram importantes considerações baseadas nas formulações feitas, em sua maioria, na Antiguidade Tardia. Suas contradições pareciam estar em um invólucro apologético, cada ponto de divergência que poderia negar o culto a esses meninos parecia ter sido apontado. No entanto, a partir do século XII, a passagem bíblica que abordava mais detalhadamente a infância de Jesus ganhou uma importância considerável. Uma figura mais humanizada de Cristo trouxe, também, com ela uma ênfase na representação do Menino Jesus¹⁰⁰.

O culto aos Inocentes tornou-se um importante enredo para as dramatizações organizadas em dias de festas da Igreja. Nestas encenações, os garotos cantavam versos como “Por que nosso sangue não foi defendido” e, então, um anjo os dizia que eles deveriam esperar seus irmãos no Paraíso. Nessas performances, os meninos de Belém passariam pela Ressurreição, um artifício para enfatizar como esses pequenos mártires haveriam se dirigido diretamente ao Céu sem precisar esperar pela volta do Salvador¹⁰¹.

Como defende Emily Rose, o culto dos Santos Inocentes raramente foi estudado a partir do contexto das relações conflitantes entre judeus e cristãos no medievo¹⁰². “A nova popularidade do culto dos *Innocenti* se desencadeou numa dramática inversão a qual permitiu que bebês judeus mortos por soldados romanos fossem vistos, na exegese medieval como os garotos cristãos mortos pela ordem de um judeu¹⁰³”. A ênfase na crueldade de Herodes passou a se constituir como ponto principal nas narrativas sobre o Massacre dos meninos de Belém, assim como se nota na *Legenda Áurea*. A partir do reforço de um rei louco, autoritário e judeu se fez uma via para relacionar todos os judeus a infanticidas em potencial¹⁰⁴. A legenda de crime ritual se configuraria como esta inversão das vítimas de Herodes. Em um ritual anual, os judeus reconfigurariam a Crucificação de Cristo com um infanticídio na Semana Santa. As

¹⁰⁰ Cf. Introdução In: DZON Mary; KENNEY, Theresa M. *The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et O!* Toronto: University of Toronto Press, 2012.

¹⁰¹ ROSE, E. M. Op. Cit. p. 217

¹⁰² Ibid. p. 216

¹⁰³ Tradução livre do autor do trecho: “*The newfound popularity of the cult of the innocent required a dramatic inversion so that Jewish babies killed by Roman soldiers were regarded in medieval Christian exegesis as Christian boys killed on the command of a Jew.*” ROSE, E. M. Op. Cit. p. 216.

¹⁰⁴ Ibid. p.216.

crianças cristãs, em especial os meninos, seriam sacrificadas e por fim se tornariam mártires assim como os Santos Inocentes pois em ambos os casos as vítimas tomaram o lugar de Jesus na hora de sua morte.

A complexa definição de martírio, advinda de considerações teológicas de importantes clérigos, abria margens para interpretações diversas acerca deste tipo de morte. Durante os séculos XII e XV, nota-se como algumas lacunas permitiam a alguns clérigos como Tomás de Monmouth em 1150 e, posteriormente, Johannes de Hinderbach em 1475 a desenvolver e padronizar o discurso de crime ritual a partir de uma exegética própria sobre o Massacre dos Inocentes. Se Herodes havia sacrificado todas os meninos menores de dois anos para tentar matar Cristo, na Idade Média, os meninos cristãos é que tomariam o lugar de Jesus para satisfazer a necessidade dos judeus em reconfigurar a Crucificação.

Em suma é improvável reduzir as acusações de crime ritual a uma manifestação da devoção popular. Associar a atribuição do título de mártir a esses garotos a uma noção do povo - atrelada a uma sensibilização frente a uma morte que resultou em uma injusta efusão de sangue – também não é viável, uma vez que essa lenda provavelmente teria surgido no meio beneditino. As discussões acerca das origens e da difusão dessa acusação são fundamentais para se entender o contexto no qual os dois incunábulo, que serão analisados nos últimos capítulos, foram produzidos e serão os pontos dos próximos tópicos.

1.3.1 O caso de Guilherme de Norwich e a formação da lenda antijudaica

Diversos aspectos apontam para uma origem *de facto* para lenda de crime ritual, com o caso do assassinato de Guilherme de Norwich¹⁰⁵. Dentre essas evidências, a mais importante e supracitada seria como as crônicas universais, a partir da década de 1150, começaram a citar progressivamente casos pontuais dessas acusações contra os judeus¹⁰⁶. A historiografia, no final do século XIX, ainda preocupada em provar a não veracidade das acusações de crime ritual, por vezes teve sua atenção desviada para tentar averiguar se havia culpados para os infanticídios ou apenas criar longas listas que enumeravam os casos ocorridos entre os séculos XII e XIX em diferentes regiões da Europa. Apenas na década de 1980, com o historiador Gavin I. Langmuir houve a preocupação de estudar o teor acusatório da lenda em questão.

Ao analisar o livro *Vida e Paixão de Guilherme de Norwich*, Langmuir busca defender como o texto hagiográfico *Vida e Paixão* escrito por Monmouth se constituía como a primeira

¹⁰⁵ ROSE, E. M. Op. Cit. p.4.

¹⁰⁶ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p.284

fonte, que sobreviveu até atualidade, a fazer uma descrição detalhada de uma acusação de crime ritual¹⁰⁷. Esse historiador não nega que os judeus foram vistos eventualmente como infanticidas ao longo da Alta Idade Média, porém busca comprovar como o crime ritual foi uma criação do século XII, feita a partir do assassinato de Guilherme de Norwich (1144), na qual Tomás de Monmouth teria sido o principal articulador.

Evidentemente, o monge Tomás propôs uma narração detalhada de como teria sido o sequestro e a morte de Guilherme de Norwich, um menino de doze anos, aprendiz de curtidor e filho de uma mãe viúva chamada Elviva. A partir de conversas individuais com algumas pessoas que conheciam o Guilherme, Tomás realizou uma densa averiguação para provar como o menino teria sido crucificado na Semana Santa e se tornado um mártir. No prólogo do livro, Tomás adverte aqueles que eventualmente possam não acreditar na veracidade daquilo que está escrito em sua obra:

Se você é esse tipo de pessoa, então escute atentamente a isto. Pois embora nem tudo possa ser do conhecimento de todos, ainda diferentes coisas podem ser conhecidas por diferentes pessoas e você mesmo não teve ainda a oportunidade de ouvir ou ver essas coisas conhecidas por tantos outros¹⁰⁸.

O caso do assassinato de Guilherme obteve poucas repercussões após o enterro do garoto, no entanto a morte do judeu Eleazer e o consequente julgamento do cavaleiro do bispo de Norwich chamado Guilherme de Turbe trouxeram de volta esse caso que já havia sido encerrado. O cavaleiro Simão de Novers havia sido acusado pelo assassinato do usurário Eleazer, uma medida desesperada como tentativa de quitar os seus débitos. Simão de Novers é levado a julgamento, em 1146¹⁰⁹, primeiro em Norwich e posteriormente em Londres para depor sobre seu crime à corte real¹¹⁰. Na defesa do réu, o bispo Turbe cita o caso não solucionado do assassinato de Guilherme e, afirma, como os judeus haviam sido culpados pela morte do menino e não haviam comparecido ao julgamento, devido ao apoio prestado pelo xerife corrupto local. Tomás de Monmouth afirma como esta fala haveria desestabilizado os

¹⁰⁷ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p. 211.

¹⁰⁸ Tradução livre do autor do trecho: *"If you are this sort of person, then listen carefully to this. Because even if not everything can be known by everyone, yet different things can be known by different people, and you yourself have been unable to hear or see these things known to many [others]."* MONMOUTH, Thomas of. *The Life and Passion of William of Norwich*. Edição traduzida do latim para o inglês por Miri Rubin. London: Penguin Books, 2014. p.5.

¹⁰⁹ YARROW, Simon. *Saints and their communities miracle stories in Twelfth-Century England*. New York: Oxford University Press, 2006. p.144.

¹¹⁰ ROSE, E. M. Op. Cit. p.72.

judeus a ponto deles tiraram a queixa contra o cavaleiro e subornar os bispos e os barões presentes no tribunal, temendo um novo julgamento acerca do assassinato de 1144¹¹¹. O julgamento, como aponta a historiadora Emily Rose, havia ocorrido por volta do ano de 1146, antes do hagiógrafo beneditino em questão ter chegado em Norwich¹¹².

Apenas cinco milagres haviam sido associados ao corpo de Guilherme até 1150¹¹³. Os esforços do monge Tomás são identificados como essenciais para a promoção do culto a Guilherme a nível local¹¹⁴ e diversos pontos de sua narrativa destacam essa possibilidade: a enumeração dos milagres e as intervenções feitas pelo beneditino para as múltiplas transladações do corpo de Guilherme até a sua última, onde os restos mortais do menino ficaram postos em uma capela, presente na catedral de Norwich, dedicada aos santos mártires¹¹⁵. No entanto, a tentativa de promover não só sua santidade, mas também o seu martírio foi o ponto essencial para os seus dois livros iniciais.

Tomás não esconde que a santidade de Guilherme foi alvo do ceticismo local, não só de clérigos, mas também de leigos e principalmente dos judeus. É mencionado, no decorrer do texto, como as pessoas não estavam certas, se quer de como havia sido o assassinato do menino, apenas conheciam a sua má condição de vida e sua morte atípica:

Quando os primeiros frutos dos milagres, através dos méritos do São Guilherme, tornaram-se conhecidos, havia muitos - ou ingratos pelos favores divinos ou céticos dos sinais de Deus - que desacreditavam dos milagres quando estes foram tornados públicos, eles clamaram que os mesmos eram fictícios. Essas pessoas possuíam, de fato, corações duros e eram resistentes à fé, elas acreditavam que o abençoado menino Guilherme não possuía nenhum mérito depois de sua morte, ele, quem eles haviam tomado conhecimento por ter sido um pobre garoto, insignificante em vida, havia outros que o viam com desdém, pois eles o haviam conhecido como o garoto pobre e rude que trabalhava o tanto quanto podia na arte de costurar para garantir o seu sustento¹¹⁶.

¹¹¹ MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit. p. 70 – 71.

¹¹² ROSE, E. M. Op. Cit. p.70.

¹¹³ LANGMUIR, Gavin I. Op. Cit. p. 223.

¹¹⁴ ROSE, E. M. Op. Cit. p. 93 – 130.

¹¹⁵ LANGMUIR, Gavin I. Op. Cit. p. 223.

¹¹⁶ Tradução livre do autor do trecho: *And so, as the first fruits of the miracles through the merits of Saint William became known, there were many, either ungrateful for divine favours or skeptical of divine signs, who disparaged the miracles when they were made public and claimed they were fictitious. These people were indeed hard of heart and slow to believe, and they reckoned that the blessed boy William was lacking in any merit after death, he who they heard had been but a little poor boy, insignificant in life, And there were others who held him in contempt, because they knew him to have been a poor little ragged boy, working for his living as far as he could in the art of tanning*". MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit. p. 56.

Apesar de Tomás não citar diretamente quem era os cétricos em questão, o beneditino menciona como a máxima escrita por Agostinho de Hipona “*Non enim facit martyrem poena, sed causa*” (Não é o suplício que faz o mártir, mas a causa) era evocada pelos questionadores. Ao que aparentava, a dúvida pairava ao redor do assassinato de Guilherme. Mesmo ao assumir que o pobre menino havia sido sacrificado pelos judeus, como provar que a sua morte foi um ato voluntário em prol da fé cristã? Essa questão é mencionada pelo hagiógrafo:

Embora vejam com os seus próprios olhos e escutem dos outros ou leiam no presente texto que ele foi cruelmente assassinado, ainda dizem: “nós estamos certos de sua morte, mas por quem, por que e como ele foi morto, nós duvidamos inteiramente; por conseguinte não presumiríamos dizer que ele seja um santo ou um mártir. Ao assumir que *não é o suplício que faz o mártir, mas a causa*, mesmo que ele tivesse sido morto numa punição feita pelos judeus ou por outros, quem acreditaria, além desta dúvida, que ele desejou morrer por Cristo ou que ele sofreu pacientemente por Cristo quando esta tortura lhe foi infligida”¹¹⁷.

Tomás nomeia poucas pessoas contrárias ao culto de Guilherme, uma delas foi o guia do seu mosteiro, o abade Elias. Numa solenidade que teria sido feita na quarta-feira, dia 12 de abril de 1150, após o Domingo de Ramos, com o apoio e consentimento de outros monges, Tomás coloca um pano sobre a tumba do menino e acende uma vela em sua homenagem. Quando Elias soube do ato, ordenou, imediatamente, que tirasse os objetos postos na tumba e que nenhuma oferta ou rito fosse mais realizado em nome do menino Guilherme. Tomás afirma que todo o mosteiro ficara escandalizado com as ordens arbitrárias de Elias¹¹⁸.

O ceticismo dos judeus é também apresentado por Tomás de Monmouth. Um comentário irônico seria, aos olhos do hagiógrafo, a maior prova da culpa dos judeus do assassinato de Guilherme. Gavin Langmuir associa este comentário a uma incredulidade e, até mesmo, uma falta de preocupação dos judeus frente à acusação que ainda, aos olhos da opinião pública, era inusitada, pouco provável e difundida de forma incipiente e que, no entanto, traria muitas perseguições futuras¹¹⁹. Tomás afirma que os judeus, quando questionados sobre o assassinato do filho de Elviva, diziam:

¹¹⁷ Tradução livre do autor do trecho: “*Despite seeing with their eyes or hearing from others or reading in the present text that he was cruelly slain, still say: ‘We are sure of his death, but by whom, why or how he was killed we doubt entirely; hence we would not presume to say he is a saint or martyr. And since suffering does not make a martyr, but rather its cause [does], even if it is shown that we was killed in punishment by the jews or by others, who would believe beyond doubt that in life he desired to die for Christ or that he suffered death patiently for Christ when it was inflicted?’*.” MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit. p.56.

¹¹⁸ MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit. p.83.

¹¹⁹ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p. 212.

Enquanto o rei Estevão reinava, os judeus se tornaram mais confidentes, graças ao edito real e ao suporte do xerife João e adquiriram o habito de insultar-nos com coragem dizendo: “Vocês nos devem os mais sinceros agradecimentos, pois nós fizemos um santo e mártir para vocês. Nós fizemos algo muito benéfico, que vocês usam contra nós nomeando de crime. Nós fizemos algo que vocês não poderiam por si sós¹²⁰.

Em suma, Tomás haveria reunido todas as provas que foi capaz de encontrar entre os anos de 1150 e 1154 para escrever o segundo livro que demonstra as diversas evidências aos eventuais cétricos. Embora já tivesse mencionado, na primeira parte de sua obra, os detalhes do ritual feitos pelos judeus antes do assassinato de Guilherme. Nessa segunda parte da narrativa hagiográfica, abre-se uma possibilidade para este rito que precedeu a morte do menino santo. O testemunho do monge beneditino Teobaldo de Cambridge, judeu recém-convertido, foi essencial para Tomás de Monmouth afirmar que os judeus, anualmente, realizavam uma reunião na cidade de Narbone com representantes de todas as comunidades judaicas ao redor do mundo. Um dos principais objetivos deste encontro seria sortear, por meio de lotes, qual cidade ou vilarejo ficaria responsável pelo sacrifício da próxima criança cristã:

Desta forma, os líderes e rabinos dos judeus que habitam na Espanha em Narbone, [...] se encontram e dividem as regiões que os judeus vivem em lotes. Seja qual for a região escolhida por lote, a capital da mesma tem que sortear a cidade ou vilarejos e o lugar, cujo o nome for sorteado ficará encarregado de realizar o negócio decretado¹²¹.

Teobaldo teria afirmado que o rito já estava presente em antigas escrituras dos judeus, a sua motivação principal seria simular a Crucificação de Cristo, a principal razão da diáspora judaica, para então blasfema-la. Dessa maneira, seria necessário derramar sangue cristão, como forma de sacrifício ao Deus dos judeus para se promover a volta dos judeus à Terra Prometida:

¹²⁰ Tradução livre do autor do trecho: “*While King Stephan reigned, both by royal edict and by the support of the sheriff John, the Jews, having now become more confident, were in habit of insulting us boldly, saying: ‘You should pay us great thanks, because we have made a saint and martyr for you. We have done something very beneficial for you, which you twist against us by making it a crime. We have done something that you yourselves could not do for yourselves.*” MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit. p. 62.

¹²¹ Tradução livre do autor do trecho: *Therefore the leaders and rabbis of the Jews who dwell in Spain, at Narbonne, [...] meet together, and cast lots of all regions where Jews lived. Whichever region was chosen by lot, its capital city had to apply that lot the other cities and towns, and the one whose name comes up will carry out that business, as decreed.* MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit. p. 61-62.

Nós, também, interpomos como argumento de fé e verdade o que escutamos do Teobaldo, um homem que já foi judeu e mais tarde tornou-se um de nossos monges. Ele nos contou que nos escritos antigos de seus ancestrais estava registrado que os judeus não poderiam alcançar a sua liberdade ou retornar a terra de seus pais sem que derramassem sangue humano. Então foi decidido, há muito tempo atrás, que a cada ano, para a vergonha e afronta a Cristo, um cristão em algum lugar na Terra deveria ser sacrificado para o mais alto Deus deles para então se vingar as injúrias feitas a Ele, cuja a morte é a principal razão para a expulsão judaica da sua terra natal e o posterior exílio como escravos em terras estrangeiras¹²².

Tomás relata posteriormente que a principal razão que motivou a conversão de Teobaldo teria sido os rumores dos milagres de Guilherme de Norwich. O monge recém-convertido alegou que o crime era de seu conhecimento já que participara da reunião e que, na ocasião, estava entre todos os representantes dos judeus do reino inglês. No encontro, o lote sorteado havia sido o de Norwich, desta forma, a comunidade judaica local teria ficado como responsável pelo sacrifício naquele ano. Após sentir medo e consultar sua consciência, Teobaldo teria se convertido ao cristianismo. Tomás conclui que esse testemunho tinha um valor ainda maior, pois havia vindo de um “inimigo convertido” disposto a revelar os segredos dos judeus¹²³.

Os esforços de Tomás de Monmouth para provar como Guilherme não havia sido apenas morto, mas martirizado em um rito judeu de sacrifício em prol da volta para Israel e da blasfêmia da memória da Crucificação de Cristo, se demonstram desde o início de sua obra. O monge faz uma descrição detalhada do momento do Martírio de Guilherme no quinto capítulo intitulado *Como depois de entrar na casa dos judeus ele foi capturado, torturado e morto*¹²⁴ presente no primeiro livro. Após sair de casa junto com o homem que havia trazido uma promessa de emprego, Guilherme havia sido seguido pela sua prima, a menina o vê entrar na casa dos judeus, logo após Tomás inicia em detalhes os pormenores da tortura:

Então os judeus receberam o menino docemente, como um inocente cordeiro levado para o abate, e ele desconhecia o que estava sendo preparado para ele, e ele foi mantido

¹²² Tradução livre do autor do trecho: *We also interpose as an argument of faith and truth what we have heard told by Theobald, a person who was once a Jew and later one of your monks. He told us that in the ancient writings of their ancestors it was written that Jews could not achieve their freedom or even return to the lands of their fathers without shedding of human blood. Hence it was decided by them a long time ago that every year, to the shame and affront of Christ, a Christian somewhere on earth be sacrificed to the highest God, and so they take revenge for the injuries to Him, whose death is the reason for their exclusion from their fatherland and their exile as slaves in foreign lands.* MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit. p. 61-62.

¹²³ Ibid. p.62.

¹²⁴ Tradução livre do autor para o título: *How after entering the jews' house he was captured, mocked and killed.* Ibid. p.16

lá até o amanhecer. E então, após o nascer do sol, o qual condizia com a Páscoa deles naquele ano, depois do fim dos apropriados cantos para aquele dia na sinagoga, os líderes dos judeus se encontram na casa do já mencionado judeu, enquanto o garoto Guilherme estava comendo, não temendo ameaça alguma, de repente eles o puxaram com força, humilharam-no de várias formas miseráveis¹²⁵.

Somados aos flagelos que seriam impostos ao menino Guilherme, diretamente associado ao cordeiro que havia sido posto ao abate, Tomás afirma que o pequeno mártir havia recebido espinhos em sua cabeça como uma analogia à Coroação de espinhos feita a Cristo. Há uma ênfase em demonstrar como o menino teria sangrado pelas suas chagas:

Mas a crueldade das torturas, não poderia ser satisfeita mesmo por aqueles tormentos e eles acionaram dores ainda piores. De fato, após terem raspado sua cabeça, eles feriram-na com um infinito número de espinhos pontiagudos e fizeram o garoto sangrar miseravelmente pelas suas feridas inflamadas¹²⁶.

Logo após a flagelação viria o ápice do ritual, o momento da sentença da Crucificação de Guilherme. Para sacrificar o menino, os judeus proferiram uma maldição na qual fica evidente uma analogia entre a Crucificação de Cristo e o Martírio de Guilherme. Nesta sentença o menino era condenado à mais vergonhosa morte a mesma que os antepassados dos judeus haviam condenado o Senhor Jesus. A partir desta condenação haveria então uma equidade entre os sofrimentos de Guilherme e de Cristo:

E então, enquanto os inimigos do nome de Cristo correram juntos ao redor do garoto em grande espírito do mal, havia outros entre eles, os quais, em escárnio à Paixão da Cruz, sentenciaram o menino para a crucificação. Uma vez feito, então eles disseram: “Igual nós condenamos Cristo à mais vergonhosa morte, logo condenamos um cristão, então punimos ambos o Senhor e o seu servo em uma punição de desgraça, aquela, a qual, eles nos reservam, nós vamos infligir a eles”. E então, conspirando a execução de tamanha malícia, eles puxaram para perto a inocente vítima com as suas mãos

¹²⁵ Tradução livre do autor do trecho: “*Then the Jews received the boy kindly, like an innocent lamb led to the slaughter, and he was ignorant of what business was being prepared for him, and he was kept until the morrow. And so, following daybreak, which was their Pascha that year, after the appropriate chants of the day were finished in the synagogue, the leaders of the Jews, and while the boy William was eating, fearing no treachery, they suddenly seized him and humiliated him in various wretched ways.*” . MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit. p.17.

¹²⁶ Tradução livre do autor do trecho: “*But the cruelty of the tortures could not be satisfied even by these torments and they added even worse pains. Indeed, having shaven his head, they wounded it with an infinite number thorn pricks and made him bleed miserably from the inflicted wounds.*” Ibid. p.17.

sangrentas e levantaram-na do chão. Ele foi posto na cruz e então eles competiram entre si mesmos em rivalidade para matar o garoto¹²⁷.

Ao terminar a descrição da tortura e assassinato de Guilherme, Tomás enfatiza como o filho de Elviva havia deixado esse mundo em uma morte permeada por sofrimentos e desgraças para ser coroado, no Paraíso, com o sangue do seu Martírio. O beneditino não esquece de relatar que os seus retos mortais eram um meio de milagres intercedidos por Deus para os fiéis do mártir:

E então o glorioso menino e mártir de Cristo, Guilherme, morrendo neste mundo pela desgraça da morte do nosso Senhor, foi coroado com o sangue do glorioso Martírio e atingiu o reino da eterna gloria, vivo para a eternidade. Sua alma é exaltada e está cheia de alegria no paraíso entre os ilustres santos hospedeiros; e seu corpo trabalha as maravilhas gloriosamente na Terra pela onipotência da graça divina¹²⁸.

Ao iniciar sua argumentação contra os céticos a favor do Martírio de Guilherme. Tomás discorda, inicialmente, que a infância seja antagônica à santidade já que as idades de São Pantaleão, São Pancrácio e São Celso não foram um fator de empecilho para que recebessem a coroa do martírio¹²⁹. No entanto seu argumento central, para sustentar que o Martírio de Guilherme, foi uma morte feita pelos judeus, a qual teria possuído a mesma motivação que o Massacre dos Inocentes, ou seja, a graça de Cristo. Desta forma, a máxima “não é o suplício que faz o mártir e sim a sua causa” não causaria contradição ao título de mártir atribuído ao menino. Da mesma forma que os Santos Inocentes teriam sido mortos no lugar de Cristo e o seu batismo de sangue os tornaram mártires graças à vontade divina. A vontade divina se configura antagonicamente, em ambos os casos, não só como a motivação do sacrifício, mas também como a razão para o recebimento da coroa dos mártires. Guilherme seria o cordeiro

¹²⁷ Tradução livre do autor do trecho: “*And so, while the enemies of the Christian name ran riot around the boy in such a spirit of evil, there were others among them who, in mockery of the Passion of the Cross, sentenced him to be crucified. Once they did so they said: ‘Just as we have condemned Christ to a most shameful death, so we condemn a Christian, so that we punish both the Lord and his servant in the punishment of reproach; that which they ascribe to us we will inflict them’.* And so, conspiring to execute such execrable malice, they next seized the innocent victim with bloody hands and raised him from the ground. He was put upon the cross and they competed among themselves in rivalry to kill him.” MONMOUTH, Thomas of. Op. Cit.. p. 17.

¹²⁸ Tradução livre do autor do trecho: “*And so the glorious boy and martyr of Christ, William, dying this world the disgrace of the death of the Lord, was crowned with the blood of glorious martyrdom and achieved the kingdom of the eternal glory, alive for eternity. His soul is exalted joyfully in heaven among the illustrious host of saints; and his body works wonders gloriously on earth by the omnipotence of divine mercy.*” Cf: Ibid. p.18.

¹²⁹ Ibid. p.57.

sacrificado em um ritual que buscava reconfigurar a Crucificação e, de uma forma análoga aos meninos de Belém, tomaria o lugar de Cristo no momento de sua morte¹³⁰:

E então, depois de tantas e tão grandes provas que foram postas para demonstrar a verdade, não pode haver mais quaisquer dúvidas, na minha opinião, de que o abençoado mártir Guilherme tenha sido morto pelos judeus. O que é posto em oposição – não é o suplício que faz o mártir e sim a sua causa – nós aceitamos como verdade. Todo mundo sabe que nós vimos as marcas de tortura no corpo do São Guilherme, a causa destas aparenta ser Cristo, como um insulto nele quem foi morto como punição. E, de forma similar, pela mesma razão, a gloria do martírio não foi conferida, aos Santos Inocentes, pelo sofrimento deles, mas pela graça de Cristo, que foi também a causa da morte deles¹³¹.

Os outros cinco livros, escritos entre 1154 e 1173, narram os milagres atribuídos a Guilherme e as sucessivas transladações dos seus restos mortais, até a quarta quando o corpo seria posto na capela dedicada aos santos mártires presente na catedral de Norwich no dia 5 de abril de 1154¹³². Apesar do culto permanecer em instancias locais e se prolongar até a Revolução Anglicana, Emily Rose afirma que o importante legado deixado pelas considerações do monge Tomás de Monmouth não está ligado ao sucesso do culto de Guilherme fora da região de Norfolk e sim na difusão, que ocorreria ao longo de meados do século XII e início do XIII¹³³, tanto da morte do menino mártir e, principalmente, da legenda de crime ritual.

Simon Yarrow compara as ideias propostas por Gavin I Langmuir e John McCulloh¹³⁴ e concorda com uma proposição, comum a ambos os autores: o culto de Guilherme não foi espontâneo, tendo assim o clero local um papel importante na sua formação. Ao deixar a questão das origens do crime ritual de lado, Yarrow propõe estudar um possível público alvo das narrativas hagiográficas de Tomás de Monmouth e ver os efeitos e a conjecturas que permeavam o culto de Guilherme de Norwich na região de Norfolk.

¹³⁰ De forma similar o bispo Johannes de Hinderbach, quando questionado pelo dominicano Batista de Guidici, vai utilizar o mesmo argumento de Tomás e defender a santidade de Simão de Trento, a partir da questão do Martírio dos Santos Inocentes. Esta questão será aprofundada no capítulo III.

¹³¹ Tradução livre do autor do trecho: “*And so, after many and such [great] proofs have been put forward to manifest the truth, there can be no longer any doubt in my opinion that the holy martyr William was killed by the Jews. What it is put in opposition – suffering does not make a martyr, but rather its cause – we ourselves accept as true. Everyone knows that we have seen the marks of torture on Saint William’s body, the cause of which appears to be Christ, as an insult to whom he was killed as punishment. And, similarly, for the same reason, the glory of martyrdom was not conferred on the Holy Innocents by their suffering, but by the Grace of Christ, who was the cause of their death.*” Ibid. p. 63.

¹³² YARROW, Simon. Op. Cit. p.129.

¹³³ Para abordar a difusão da legenda de crime ritual do reino inglês para o continente europeu, a autora dedica os caps. V, VI, VII e VIII de sua obra. Cf: ROSE, E. M. Op. Cit. p. 133- 234.

¹³⁴ YARROW, Simon. Op. Cit. p.138.

Se ainda, no início do ano de 1150, a comunidade monástica ainda estava hesitante sobre a promoção do culto de Guilherme, os consequentes esforços do monge Tomás tornaram possível a segunda transladação do corpo do menino. A ida dos retos mortais do garoto, para a catedral de Norwich, teria sido essencial para uma maior visibilidade dos milagres atribuídos ao pequeno mártir. Sem os esforços de Tomás para investigar o crime ocorrido em 1144, esta transladação não teria sido viável¹³⁵. Simon Yarrow afirma, com precisão, que o abade Elias se constituía como o principal empecilho, para Tomás de Monmouth conseguir promover a santidade de Guilherme de Norwich e desta forma o culto a esse menino continuou sendo um tema de controvérsias para o clero local. A morte de Elias em outubro de 1150 tornou possível as transladações mais importantes do corpo de Guilherme que ocorreram em 1151 e 1154¹³⁶. Essas duas últimas significaram um realinhamento do culto para os leigos e tornaram possível um auge para quantificação de milagres feita pelo próprio Tomás.

No entanto Yarrow não atribui todos os resultados da formação do culto ao Guilherme ao monge beneditino, esse último historiador não esquece do interesse vindo do bispo Guilherme de Turbe na promoção da santidade do pequeno mártir. Bispo Turbe teria sido o primeiro clérigo interessado na promoção do culto a Guilherme e o principal indício dessa afirmação seria o argumento utilizado para proteger o seu cavaleiro chamado Simão em 1146¹³⁷. Embora o bispo parecia ter falhado em promover o culto haja vista as objeções do monge Elias responsável como guia da comunidade beneditina, onde Guilherme estava enterrado, o bispo Turbe encontra, no recém-chegado Tomás, uma possibilidade em promover a santidade do menino.

Os esforços do bispo Turbe, somados ao do monge Tomás resultaram na formação de um novo culto que parecia atender os anseios de uma aristocracia local e uma classe mercantil ao motivar uma identidade local baseada na veneração de Guilherme como mártir e um dos patronos da cidade. Yarrow afirma que a maior parte dos devotos viriam das regiões de Norfolk e identifica poucos casos de peregrinos vindos de outras adjacências do reino inglês e apenas um da Europa continental¹³⁸. Em suma, o primeiro culto de uma vítima de crime ritual não teria surgido em meio popular, pois havia sido promovido por clérigos locais a partir de uma exegese teológica complexa que permitiu uma comparação do sacrifício de Guilherme com o Massacre

¹³⁵ YARROW, Simon. Op. Cit. p.139.

¹³⁶ Ibid. p.140.

¹³⁷ Ibid. p.156.

¹³⁸ Ibid. p. 150 – 153.

dos Inocentes e a Crucificação de Cristo. Mesmo após receber uma certa repercussão da opinião pública, o culto a Guilherme tornou-se comum em meios aristocráticos e de comerciantes.

A análise do caso de Guilherme de Norwich (1144), assassinato ocorrido três séculos antes do Assassinato de Simão de Trento (1475), é essencial para se circunscrever o teor da acusação de crime ritual. Nenhum manuscrito anterior ao *Vida e Paixão de Guilherme*, ao menos não do conhecimento historiográfico, menciona os pontos utilizados por Tomás para se sustentar uma acusação de que os judeus realizavam anualmente uma crucificação de um menino cristão; sacrifício que ocorreria em prol da volta judaica à Terra Prometida e da blasfêmia à memória do sacrifício de Jesus Cristo. Tomás não postula apenas as bases de uma acusação, mas também confere argumentos para o Martírio involuntário de Guilherme.

A reunião entre os judeus é um ponto igualmente importante, que também permanece na narrativa hagiográfica do beato Simão de Trento¹³⁹. Esse encontro, organizado por comunidades judaicas ao redor do mundo, denotaria que todos os judeus teriam conhecimento do sacrifício. A partir dessa prerrogativa se sugeriria que o sacrifício não só se repetiria todo ano como também poderia ser feito por qualquer judeu. Dessa forma era necessário que os cristãos tomassem conhecimento para então estarem em um constante estado de vigília. Essa possibilidade de repetição anual, já presente na narrativa de Tomás de Monmouth, é o principal traço que a conferiu o seu aspecto de longa duração. Uma vez que era possível que qualquer judeu pudesse ser o próximo infanticida, a narrativa se reformulou ao longo dos séculos adicionando alguns detalhes ao longo de sua trajetória de difusão pelo Ocidente. Nessa dispersão inicial não foi o povo, como afirmou Vauchez, e sim os beneditinos que desempenharam um papel essencial.

1.3.2 A difusão inicial e o papel dos beneditinos

Os resultados das acusações de crime ritual durante os séculos XII e XV são dispare. Não há contagens completamente seguras para quantificar o número de casos neste período. A *Jewish Encyclopedia* lista 47 acusações ocorridas na Idade Média. No entanto, nem mesmo da metade destas se resultariam em cultos¹⁴⁰, ou ao menos, apenas uma pequena parte deles ainda possui documentos ou vestígios que identifiquem as venerações resultantes desses supostos

¹³⁹ Narrativa presente nos incunábulo e que será analisada posteriormente nos capítulos IV e V.

¹⁴⁰ WASLIW, Patricia H. *Martyrdom, murder and magic: child saints and their cults in medieval Europe*. New York: Peter Lang Publishing, 2008 p.121.

crimes¹⁴¹. Mesmo que houvesse pontos em comum em todas essas acusações, alguns detalhes divergiam, não há critérios que determinem como um infanticídio relacionado a um crime ritual poderia se resultar em um culto, mas alguns pontos pareciam ser essenciais como: o grupo responsável ser judeu¹⁴², a vítima ser um menino¹⁴³, e o sacrifício ser relacionado à Crucificação e ao Massacre dos Inocentes. Outros elementos eram variáveis até mesmo, alguns principais como: a data da morte da criança, que as vezes não era na Semana Santa¹⁴⁴ e o encontro do corpo delito¹⁴⁵.

Nessa fase inicial da difusão da legenda de crime ritual, os beneditinos se constituíram como principais entusiastas dos cultos aos meninos mártires. Já no século XII, pode-se identificar três casos, no reino inglês, que obtiveram a participação beneditina e cisterciense: Guilherme de Norwich (1150), Haroldo de Gloucester (1168) e Roberto de Bury (1180)¹⁴⁶. Apesar de não haver um consenso historiográfico, os rumores do assassinato de Norwich chegaram rapidamente em Gloucester já na década posterior¹⁴⁷. Havia uma ligação tanto de parentesco como por razões econômicas e políticas entre os monges de Gloucester e as pessoas influentes de Norwich como, por exemplo: o abade local cisterciense Gilberto Foliot era um parente do xerife João de Chesney¹⁴⁸. As duas fontes, ainda existentes, que dariam algum detalhe sobre o Martírio de Haroldo de Gloucester, foram escritas apenas entre 1273 e 1295 e

¹⁴¹ Muitos documentos e imagens dessas crianças mártires foram alvos de iconoclastia no reino inglês a partir da Reforma Anglicana e nos séculos posteriores. Cf: JESSOPP, Augustus; JAMES, Montague Rhodes. *The Cult and Iconography of William of Norwich* in: *The Life and Miracles of William of Norwich*. Cambridge: Cambridge University Press, 1892. A Reforma Protestante também motivou uma iconoclastia das imagens desses mártires vítimas dos judeus e, no entanto, a legenda de crime ritual não deixou de existir no Sacro-Império Romano Germânico após o século XVI, a narrativa, aos poucos se tornaria laica. Cf: Cap. VII *Christianity Disenchanted* in: HSIA, Ronnie Po-chia. *The myth of ritual murder: Jews and magic in reformation Germany*.

¹⁴² O crime ritual poderia se estender para os heréticos, já no século XIII Cf: LANGMUIR, Gavin I. Op. Cit. p. 272 – 274. Posteriormente, a partir de meados do século XV, para as bruxas. No entanto não há registro de culto as supostas vítimas desses grupos. Cf: GINZBURG Carlo. *Le Sabbat des sorcières*. Paris : Gallimard, 1989. p.273

¹⁴³ Há registros de acusações com vítimas femininas como o a menina Meilla encontrada morta em Valréas em 1247. O corpo dela teria sido encontrado no dia 26 de março e resultou no julgamento e sacrifício dos culpados. Uma bula papal escrita por Inocêncio IV direcionada ao arcebispo de Viena condenou o caso. O assassinato de uma garota de sete anos em Pforzheim em 1247 foi reportado por dois dominicanos e, no entanto, falhou tanto na tentativa de fazer um julgamento contra os judeus ocorrer, como também em indicar um novo culto. Cf: WASLIW, Patricia H. Op. Cit. p.126.

¹⁴⁴ Como o caso do Hugo de Lincoln que teve o seu corpo encontrado possivelmente entre final de julho a final de agosto de 1255 e, no entanto, a data não foi um empecilho para o culto. Cf: Ibid. p.124.

¹⁴⁵ O culto ao Niño de La Guardia que se formou, possivelmente, após os processos de inquisição em 1490 e, no entanto, não havia um corpo delito. A falta do cadáver não foi um empecilho tanto para o julgamento do Santo Ofício como também para a formação do culto como sugerem as fontes. Cf: PERCEVAL, José María. *Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de La Guardia*. In: *Historia* 16, 202. Fev. 1993. p. 44-58; BARRAL, Paulino Rodríguez. *La Imagen del judío en la España Medieval: el conflicto cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Barcelona: Publicaciones i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2009.

¹⁴⁶ BALE. Anthony. *The Jew in the medieval book: English antisemitisms, 1350-1500* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 109.

¹⁴⁷ ROSE, E. M. Op. Cit. p. 134.

¹⁴⁸ Ibid. p. 134.

1383 e 1412. Ambas as narrativas foram feitas por cluniacenses do mosteiro local de São Pedro, os títulos das mesmas, em ordem cronológica: *The History of the Monastery of St. Peter's* e *History of St. Peter*¹⁴⁹. Apenas no segundo livro, haveria os detalhes sobre a morte e a descoberta do corpo do menino.

Um pescador no dia 18 de março de 1168 teria encontrado o corpo de Haroldo no rio. Após a descoberta, uma grande multidão haveria se juntado para observar o corpo da pequena vítima. Posteriormente uma autópsia do corpo, que foi feita pelos monges cistercienses, se concluiu que as feridas no corpo do garoto sugeriam que sua morte foi feita com brutalidade. Após ser tostado com o fogo, Haroldo também teria sido cuspidos pelos seus assassinos. As marcas de tortura seriam suficientes para atribuir a culpa aos judeus e afirmar o Martírio do pequeno menino¹⁵⁰. No entanto, a possível tentativa de criar um culto promovida pelos cistercienses fracassou, à medida em que não atendeu as expectativas locais para a formação de um santo local. O corpo de Haroldo teria, por alguma circunstância, falhado na manifestação de milagres¹⁵¹.

Como aponta Emily Rose, o caso de Gloucester não teria inspirado um culto e nem mesmo um julgamento ou ataque contra os judeus, no entanto, a autora não coloca como uma possibilidade a não-ocorrência desse infanticídio¹⁵². As principais motivações que teriam gerado a tentativa de formação deste culto seriam: uma motivação do clero local em propiciar uma peregrinação local e a aquisição de dinheiro para pagar dívidas feitas com usurários locais¹⁵³. Diferentemente do caso de Norwich essa acusação não teria surgido diretamente de um conflito entre judeus e cristãos e, no entanto, seria um indicio de uma rápida difusão da legenda de crime ritual pelo reino inglês. Apesar deste culto não ter obtido sucesso, outro infanticídio na cidade de Bury, em duas décadas depois, produziria uma narrativa feita por beneditinos que resultaria em um culto local.

¹⁴⁹ HILLABY, Joe. The ritual-child-murder accusation: its dissemination and Harold of Gloucester. In: *Jewish Historical Studies*, Vol. 34 (1994-1996). p.74.

¹⁵⁰ Trechos da fonte são citadas por Hillaby, Cf: Ibid. p.76.

¹⁵¹ ROSE, E. M. Op. Cit. p. 144.

¹⁵² Como é o caso de outros meninos mártires que possuem uma hagiografia muito posterior às datas de suas mortes dentre eles: a morte de Adão de Bristol com morte atribuída no final do século XII e, no entanto, as primeiras narrativas do santo foram escritas apenas após cem anos. Cf: HAMES, Harvey. The limits of conversion: ritual murder and the Virgin Mary in the account of Adam of Bristol. In: *Journal of Medieval History* 33 (2007) p. 43-59. O assassinato de Dominguito de Val que supostamente teria sido morto em 1250 e, no entanto, teria apenas narrativas hagiográficas a partir do século XVI. Cf: FORCÉN, Carlos Epsi. El corista de "Inglaterra": ¿San Guillermo de Norwich, San Hugo de Lincoln o Santo Dominguito de Val de Zaragoza? In: *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXII (2008) p. 51-64.

¹⁵³ ROSE, E. M. Op. Cit. p. 146.

Bury St Edmunds foi, em 1190, a primeira cidade a expulsar os judeus no reino inglês. Após esta expulsão, outras ocorreriam, de maneira pontual, pela Grã-Bretanha até a oficial ser decretada em 1290, um século depois¹⁵⁴. Este fato diverso é mencionado na crônica do Juscelino de Brakelond. Neste trecho o beneditino menciona como o abade local ameaça de excomunhão qualquer cristão local que, por ventura, desse abrigo a um judeu na cidade de Bury: “Quando eles foram escoltados para fora e levados para várias outras cidades, por uma tropa armada, o abade ordenou solenemente excomungar de todo altar e de toda a igreja, aqueles que eventualmente recebessem ou hospedassem judeus na cidade de St. Edmund¹⁵⁵”.

O historiador Joe Hillaby vê na formação do culto a Roberto de Bury, um resultado de um antijudaísmo local, sancionado pelo abade Samson em suas tentativas de promover o culto a Roberto de Bury. No entanto, Anthony Bale coloca em dúvida o real início do culto a esse menino, graças à proximidade das datas sugeridas pelo cronista Juscelino entre o infanticídio e a expulsão dos judeus. A partir desta constatação, Bale questiona se a veneração local desse pequeno mártir teria motivado a emigração judaica forçada nove anos depois, ou se esse culto teria sido uma criação dos clérigos locais para reforçar a necessidade da ausência de judeus em Bury St. Edmunds¹⁵⁶ durante o século XIII.

Essa questão, no entanto, não diminui a importância local do recém-formado culto, em uma região próxima à Norfolk. De uma maneira similar a Guilherme de Norwich, Roberto de Bury seria um santo que atrairia devotos de regiões adjacentes e manteria de forma local fieis até a revolução anglicana no século XVI. Roberto seria tema de orações, de pequenas narrativas hagiográficas e inclusive de uma iluminura em um livro de horas confeccionado no século XV¹⁵⁷.

Logo na década de 1170, a lenda de crime ritual atravessaria o Canal da Mancha e as acusações contra os judeus podem ser identificadas em cidades como Loches-sur-Indres, Éperney, Janville, Blois e Pontoise. Poucos detalhes sobreviveram sobre estes episódios de tensão entre cristãos e judeus, no entanto, a pouca documentação restante permite uma análise dos últimos dois casos¹⁵⁸. A rápida difusão, como apontado anteriormente, pode ser notada por

¹⁵⁴ ROSE, E. M. Op. Cit. p.109 -110.

¹⁵⁵ Tradução livre do autor para o trecho: “*Et cum emissi essent, et armata manu conducti ad diversa oppida, abbas jussit sollemniter excommunicari per omnes ecclesias et ad omnia altaria omnes illos, qui de cetero receptarent Judeos vel in hospitio reciperent in villa Sancti Aedmundi.*” Cf: Ibid. p.110.

¹⁵⁶ Ibid. p. 110 – 111.

¹⁵⁷ A iluminura de Roberto de Bury foi posta entre a Adoração dos Magos e a Transfiguração de Cristo. Anthony Bale identifica esta escolha de posição da iluminura como um deslocamento da Natividade e da Infância de Jesus o que aparenta ser uma sugestão de analogia temporal que buscava interligar o sacrifício de Cristo com o do menino Roberto. Cf: BALE, Anthony. Op. Cit. p.125.

¹⁵⁸ ROSE, E. M. Op. Cit. p. 151 - 152.

crônicas escritas por clérigos franceses que já mencionavam os infanticídios logo no final do século XII. Emily Rose afirma como a expedição de relíquias, organizadas pelo clero de Norfolk, obtiveram um papel primordial nessa difusão rápida tanto do culto ao Guilherme como do suposto ritual judeu¹⁵⁹.

Os destinos das expedições de relíquias organizadas pelo bispo de Norwich Guilherme de Turbe possuíam o norte do reino francês como sua destinação. Rose argumenta que possivelmente o bispo Guilherme foi, em conjunto com os monges beneditinos locais, por volta de 1170, em uma expedição com a finalidade de angariar fundos para a reforma da catedral de Norwich. O sucesso da empreitada havia sido imediato e evitou a cobrança de uma taxa dos habitantes locais para angariar fundos para a obra¹⁶⁰. Como essas expedições eram frequentes, Rose conclui como graças a essas peregrinações dos beneditinos, a lenda de crime ritual rapidamente chegou ao continente europeu¹⁶¹.

O incidente de Blois em 1171 foi a primeira acusação ocorrida no reino francês e apesar de ter falhado em formar um novo culto, o infanticídio atribuído aos judeus da localidade motivou um tribunal e a posterior pena, na qual ficaria imposta a queima de parte da comunidade judaica local¹⁶². No entanto, logo por volta de 1180, o caso de Ricardo de Pontoise é mencionado na crônica do reinado Felipe II de França (1180 – 1223) escrita por Rigord. Possivelmente, após os judeus terem sido expulsos do domínio real, o cronista escreveu como os malfeitores haviam, mais uma vez, sacrificado uma criança na Semana Santa em uma caverna. O incidente de Blois (1171) é mencionado indiretamente no trecho quando o cronista afirmou como aqueles, que realizaram tamanha maldade, já haviam sido queimados em outras ocasiões:

Felipe havia escutado muitas vezes dos meninos, que foram criados com ele no palácio – e elogiado à memória – aquilo que dizia como os judeus que viviam em Paris cortavam a garganta de um cristão no subsolo escondido das cavernas todo ano na Quinta-feira Santa ou durante a Semana Santa de penitencia, e que eles faziam esse tipo de sacrifício em desprezo à religião cristã, nada que muitos, os quais por um longo

¹⁵⁹ ROSE, E. M. Op. Cit. p. 153.

¹⁶⁰ Ibid. p. 153.

¹⁶¹ Esta hipótese de difusão não é nova pois já havia sido sugerida pelos intelectuais M. R. James e Jessopp. No entanto Emily Rose defende que os autores erraram ao atribuir a responsabilidade para o bispo Eborard de Calne (1121 – 1145) quando não há registro que comprovem idas do mesmo à França. Cf: Nota 17 do Cap VI In: Ibid. p.306.

¹⁶² A queima como pena não era tão comum antes do incidente de Blois (1170), no entanto, logo no IV concílio de Latrão 1215, esta punição seria progressivamente implementada à hereges e outros grupos como, no caso, os judeus. Cf: Ibid. p.172.

tempo persistiram nesse tipo de maldade pela sedução diabólica, foram queimados no tempo de seus pais¹⁶³.

Felipe II de França (1165-1223) assumiu o trono quando tinha quinze anos e uma de suas primeiras medidas foi colocar as sinagogas sob a vigilância real e eventualmente fazer os judeus de refém para pagar taxas extras ao seu reino¹⁶⁴. No ano seguinte, os judeus seriam oficialmente expulsos do reino francês em um edito pronunciado pelo rei, no entanto a expulsão não seria permanente e dezesseis anos após o decreto, os judeus retornaram. Emily Rose conclui que o culto a Ricardo de Pontoise se formou posteriormente à expulsão judaica de 1182 dos domínios franceses e desta forma, a veneração ao santo não foi uma causa para esta emigração compulsória e sim um resultado, ponto que também pode ser observado na formação do culto a Roberto de Bury na década posterior.

Poucos indícios do culto a Ricardo de Pontoise sobreviveram, a narrativa mais detalhada do seu Martírio é uma oração fúnebre escrita em 1498 por Roberto Gaguin, chefe da Ordem francesa da Sagrada Trindade dos Cativos. Neste escrito posterior, a morte de Ricardo é atribuída ao ano de 1179¹⁶⁵. Apesar de alguns pontos importantes acerca de uma possível devoção já serem mencionados na crônica de Rigord como: o local da tumba de Ricardo e a inclinação positiva do rei Felipe II com o culto em questão, estes detalhes são apenas aprofundados por Roberto Gaguin, a partir de fontes que não estão mais disponíveis. Estas lacunas tornam difícil sugerir como o culto funcionava e qual papel desempenhava para a região de Pontoise no norte de Paris já no final do século XII.

Emily Rose afirma que o culto a Ricardo não vinha de instâncias populares pois há uma incipiente evidência de uma veneração leiga a este suposto mártir. Essa historiadora, igualmente, aponta que não há registros deste santo em nenhum calendário litúrgico parisiense do período e a sua tumba não aparece em nenhum plano de igreja¹⁶⁶. Apenas há uma menção na crônica de Rigord que Ricardo havia sido enterrado no cemitério dos Santos Inocentes, este detalhe sugeriria, como no caso de Guilherme de Norwich e Roberto de Bury, há uma conexão do culto de Ricardo com os meninos de Belém¹⁶⁷.

¹⁶³ Tradução livre do autor do trecho: “Philip had heard many times from the boys who were fostered with him in the palace – and commended to memory – that the Jews who lived in Paris slit the throat of one Christian in the hidden underground caverns every year on Maundy Thursday or during the Holy Week of penitence, and that they did so as a kind of sacrifice in contempt of the Christian religion, nothing that many who had long persevered in this kind of wickedness by diabolical seduction had been burned in his father’s time.” ROSE, E. M. Op. Cit. p. 209 - 210. Apud. RIGORD *Gesta Philippi* 1:15.

¹⁶⁴ Ibid. p. 219 – 220.

¹⁶⁵ STOW, Kenneth. *Jewish dogs: an image and its interpreters*. California: Stanford University Press, 2006. p.76

¹⁶⁶ ROSE, E. M. Op. Cit. p. 226.

¹⁶⁷ Ibid. p. 226.

Nesta fase inicial de difusão da legenda de crime ritual, nota-se, em todos os casos, o esforço de clérigos locais na formação de cultos aos meninos mártires sacrificados pelos judeus. Alguns exemplos obtiveram sucesso em atrair fieis como: o Guilherme de Norwich e Roberto de Bury. Outros infanticídios como o de Haroldo de Gloucester e Ricardo de Paris não obtiveram muita repercussão local e progressivamente ficaram em uma linha tênue entre o esquecimento e possíveis reaparecimentos promovidos por clérigos com um interesse em reafirmar um culto enfraquecido. Nesse período, a acusação de crime ritual andava sempre em conjunto com eventuais expulsões dos judeus como as ocorridas em Bury e no reino francês ou com punições da comunidade judaica como aquela feita no incidente de Blois.

Em suma, a narrativa de crime ritual tomou a configuração, que permaneceria presente até o século XX, a partir do caso de Norwich (1144) que possibilitou através de ações dos beneditinos a formação de um novo grupo de santos nos reinos inglês e francês a partir de uma acusação até então inusitada para boa parte da população. Logo no século posterior nota-se uma expansão da legenda para outras regiões como o Sacro Império Romano Germânico e a Península Ibérica. O incidente de Fulda (1235) traria um outro aspecto importante que se somaria à acusação de crime ritual e permaneceria presente em todas os casos posteriores, ou seja, o uso de sangue das vítimas. Diferentemente de Guilherme de Norwich que teria sido apenas crucificado, Simão também teve seu sangue utilizado em uma ceia judaica feita na Páscoa. O uso de sangue infantil só se integrou a acusação de crime ritual a partir do século XIII.

1.4 O crime ritual e o libelo de sangue: os parâmetros entre as narrativas acusatórias e o dogma da transubstanciação

1.4.1 O surgimento da acusação de sangue e a posição da cúria papal e do imperador Federico II

Entre o final do século XII e meados do XIII, nenhum culto a uma criança vítima de crime ritual se formou nem na Grã-Bretanha e nem no continente europeu¹⁶⁸. No entanto no século XIII importantes modificações na dinâmica das relações entre judeus e cristãos ocorreriam e outras duas lendas novas surgiriam são elas: o libelo de sangue e a profanação da hóstia.

¹⁶⁸ STACEY, Robert C. From ritual crucifixion to host desecration: Jews and the Body of Christ. In: *Jewish History*, Vol. 12 No. 1 (Spring, 1998) p. 23.

Robert Stacey e Gavin Langmuir identificam a confirmação do dogma da transubstanciação no IV Concílio de Latão (1215), como a principal causa para a emergência das duas supracitadas narrativas acusatórias. Essas lendas teriam suas origens a partir do incidente de Fulda (1235) e da suposta hóstia roubada em Paris (1290), respectivamente.

Langmuir afirma que a historiografia, por diversas vezes, confundiu as acusações de crime ritual feitas no período entre 1150 a 1235 nos reinos francês e inglês com o libelo de sangue que só é identificável a partir do infanticídio ocorrido no natal de 1235 nas proximidades do mosteiro de Fulda¹⁶⁹. Apesar dos autores Hermann Strack, Joshua Trachtenberg¹⁷⁰ e Cecil Roth¹⁷¹ apontarem em seus estudos que havia uma diferença entre *blutbeschuldigung* (libelo de sangue) e *ritual murder* (crime ritual), a historiografia do século XX teria se prendido ao verbete *blood accusation* presente na *The Universal Jewish Encyclopedia* que afirma como o primeiro caso de libelo de sangue teria sido o assassinato de Guilherme de Norwich (1144)¹⁷².

A definição de crime ritual seria, de acordo com Langmuir, basicamente “como o assassinato de um humano, não meramente por motivações de ódio religioso, mas de uma maneira que a *forma* do assassinato é, ao menos, em parte determinada por ideias alegadamente ou, na verdade, importantes na religião dos assassinos ou das vítimas”¹⁷³. Ao escrever essa definição, o autor tomou como referência a acusação presente no livro do monge Tomás. Como apontado anteriormente, a morte de Guilherme de Norwich foi motivada por um rito que não era apenas baseado no ódio religioso dos judeus, mas também por questões importantes para os próprios praticantes, a principal dela seria: o sacrifício de crianças cristãs promoveria a volta judaica para a Terra Prometida.

O libelo de sangue seria a acusação que afirma como os judeus matavam uma criança para adquirir o seu sangue para então usá-lo em outros rituais ou por fins medicinais¹⁷⁴. Na esteira de Hermann Strack, Langmuir afirma que não há nenhuma documentação que afirmasse o suposto uso do sangue cristão feito pelos judeus antes de 1235¹⁷⁵. Por esse viés o incidente de Fulda em 1235 seria primordial para uma possível origem desta acusação que logo após permaneceria em simbiose com a lenda de crime ritual.

¹⁶⁹ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p. 266.

¹⁷⁰ TRACHENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*. New Haven: Yale University Press, 1943.

¹⁷¹ ROTH, Cecil. The Feast of Purim and the Origins of the blood accusation Chicago: *Speculum* Vol. 8 N.4, 1933. p. 520 – 526.

¹⁷² Ibid. p.267.

¹⁷³ Tradução livre do autor do trecho: “as the killing of a human, not merely from motives of religious hatred, but in such a way that the form of the killing is at least partly determined by ideas allegedly or actually important in the religion of the killers or the victims.” Ibid. p.240.

¹⁷⁴ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p.240.

¹⁷⁵ Ibid. p. 268.

O mosteiro de Fulda foi fundado em 744, na região de Hesse, por Sturmi, um dos seguidores do Bonifácio de Mogúncia (675 – 754). Fulda contava com o privilégio da isenção papal, o que garantia aos monges uma autonomia em relação ao poder regional tanto o episcopal quanto o secular e rapidamente tornou-se um dos maiores possuidores de terra no reino franco logo no século VIII¹⁷⁶. No reino de Carlos Magno, o mosteiro ainda mantinha relações com os monges ingleses, a imponência da comunidade se demonstrava pela sua longa extensão de terras, 15000 hectares que se espalhavam desde os Alpes até o Mar do Norte¹⁷⁷. Essa comunidade religiosa não só se destacava pelos seus aspectos econômicos, Fulda se caracterizava como centro de excelência para estudos na região germânica e possuía uma rica biblioteca com importantes manuscritos até o século XII quando começou a entrar em uma lenta decadência¹⁷⁸.

Seria nas proximidades do mosteiro de Fulda que ocorreria o crime, que é relatado pelo dominicano em Erfurt. Do lado de fora dos muros da cidade próxima do mosteiro, cinco corpos de criança haviam sido encontrados nas ruínas à beira do rio, no dia de Natal de 1235. Os judeus da localidade foram acusados pelo infanticídio e, após o julgamento, eles teriam confessado que dois deles teriam matado os garotos e retirado o sangue deles e posteriormente colocado em sacolas amarradas¹⁷⁹. A punição ocorreria logo três após, no dia 28 de dezembro na celebração dos Santos Inocentes, quando os cruzados mataram trinta e quatro judeus responsáveis pelos infanticídios. No entanto, outro clérigo oriundo de Marbach, ao escrever sobre esse ocorrido, afirma que os habitantes de Fulda que se encarregaram de punir e matar os acusados. Esse segundo cronista também afirma que os judeus teriam coletado o sangue para fins medicinais e religiosos¹⁸⁰.

Apesar desta acusação não ter se resultado em um culto, a mesma chamaria a atenção do imperador Frederico II (1194-1250). Numa assembleia na primeira de 1236, Frederico II afirmaria que tanto a *Bíblia* como o *Talmude* deixam claro que os judeus condenavam o consumo de qualquer sangue, principalmente o humano. A partir desta constatação o imperador proclamou a acusação como falsa e em julho do mesmo reafirmou - por meio de uma bula imperial que se estendia a todos os judeus do Sacro Império Romano Germânico - os privilégios garantidos por Frederico I para a comunidade judaica da região de Worms. Após uma

¹⁷⁶ RAAIJMAKERS, J. E. *Sacred time, sacred space, history and identity in the monastery of Fulda (744 – 856)* PhD thesis in Amsterdam Institute for Humanites Research 2003. p. 3-4.

¹⁷⁷ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p. 263.

¹⁷⁸ Ibid. p. 263.

¹⁷⁹ Ibid. p. 264.

¹⁸⁰ Ibid. p. 264.

investigação, declarou os judeus de Fulda como inocentes e proibiu que qualquer acusação desse gênero fosse feita novamente¹⁸¹. Todas essas medidas foram tomadas após se averiguar que não havia um consenso satisfatório sobre o crime ocorrido no Natal daquele ano anterior:

Como consequência do assassinato de alguns meninos em Fulda, uma dolorosa acusação foi trazida contra os judeus que viviam na localidade, e, conseqüentemente, uma ameaçadora opinião pública cresceu contra o restante dos judeus na Germânia graças a esse triste evento. Apesar da ação do crime secreto não ter sido revelada, nós resolvemos - em ordem de esclarecer a verdade a respeito de já mencionada acusação - reunir os príncipes, magnatas e nobres de todos os cantos do império, assim como os abades e eclesiásticos e questiona-los. Agora que há diferentes opiniões sobre o ocorrido, e como não podemos chegar a uma conclusão satisfatória em relação a isto¹⁸².

As repercussões do caso de Fulda (1235) são notáveis, a partir do momento que se assume como o crime ocorrido a alguns metros da cidade se disseminou o suficiente para resultar num pronunciamento do imperador do Sacro Império sobre o ocorrido. Outro ponto que devemos nos atentar no trecho anteriormente citado é a menção de não existir um consenso para o infanticídio de Fulda (1235) e, a partir, de uma dúvida Federico II impõe-se não só o silêncio à questão, mas também a proibição da propagação tanto do caso, como da acusação de sangue. As proibições oficializadas, na bula imperial, não foram suficientes para frear os libelos de sangue, na contramão dos ensejos do imperador, essas narrativas ganharam mais força ao longo do século XIII e se consolidaram na Baixa Idade Média.

No dia 26 de março 1247, os judeus de Valréas, uma cidade próxima de Avignon foram acusados por dois franciscanos de crucificar uma menina de dois anos chamada Meilla e tirar o seu sangue para fins rituais. A acusação veio inicialmente da mãe da menina que alegou como sua filha teria sido vista pela última vez na rua dos judeus. O barão local chamado Draconet se recusou a procurar a menina e, no entanto, logo o corpo da criança é encontrado em um poço. Em seguida três judeus foram presos e, em julgamento, após algumas seções de tortura, confessaram aos clérigos o suposto crime, ou seja, o ritual anual que era feito por sorteio em

¹⁸¹ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p. 265.

¹⁸² Tradução livre do autor do grifo do autor: *“As, in consequence of the matter of some boys at Fulda, a grievous accusation was brought against the Jews then living there, and hence a menacing public opinion arose generally against the rest of the Jews in Germany on account of the sad event, although the traffic in secret crime was not revealed, we, in order to clear up the truth in respect of the aforementioned accusation, resolved to summon before us from every quarter princes, magnates, and nobles of the empire, as well as abbots and ecclesiastics, and to question them. Now as these were of different opinions about the matter, and could not arrive at a satisfactory issue in relation to it.”* LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p. 280.

lotes. A cidade de Valréas haveria ficado responsável, naquele ano, pelo sacrifício e pela coleta do sangue da vítima que posteriormente seria distribuído pela comunidade judaica da região¹⁸³.

Uma bula papal seria emitida no dia 28 de maio do mesmo ano, uma crítica direta, tanto à acusação de sangue contra os judeus, como ao julgamento e à morte dos acusados, motivada graças a uma reclamação que teria sido levada pelos judeus à cúria papal:

Portanto foi tanto o zelo indigno como a detestável crueldade por parte dos cristãos, que cobiçam as possessões dos judeus e estão sedentos pelo seu sangue. Eles roubam, torturam e os matam sem nenhum julgamento legal, contraindo a clemência da religião católica que os permite a viver no meio dos cristãos, a mesma que decretou tolerância aos seus ritos. Os judeus que moram em seu distrito trouxeram recentemente ao trono apostólico a triste reclamação que certos prelados e nobres daquela província, causaram um abalo entre eles. Eles culpam os judeus pela morte de uma certa menina que diz ter sido secretamente morta em Valréas. Alguns entre os judeus, pensaram que não estavam nem legalmente convictos, nem haviam confessado e, no entanto, foram cremados desumanamente na estaca¹⁸⁴.

Apesar do Papa Gregório IX não ter se pronunciado sobre o incidente de Fulda, o Papa Inocêncio IV (1227-1254) numa bula destinada a “todos os cristãos com fé” menciona diretamente o infanticídio de 1235, no qual os judeus foram injustamente acusados de consumir sangue humano em seus ritos, apesar de estar evidente no *Antigo Testamento* a proibição de consumo de sangue de qualquer animal, principalmente o humano¹⁸⁵. Após falsear a acusação, Inocêncio IV categoricamente ameaça, quem eventualmente continuasse com essa acusação, de excomunhão ou perda de seu cargo:

Ninguém deve desenterrar corpos mortos e nem acusar os judeus de usar sangue humano em seus ritos, já que no *Antigo Testamento* eles foram instruídos a não usar

¹⁸³ Resumo do caso baseado nas considerações do intelectual Grayzel presentes na nota de rodapé II Cf: GRAYZEL, Solomon. *The Church and the Jews in the XIIIth Century: a study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period.* Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933. p. 264 – 265.

¹⁸⁴ Tradução livre do autor do trecho: “*Propterea Christianorum est aut illaudabilis zelus aut detestanda crudelitas qui, rerum cupidi vel avidi sanguinis eorundem, ipsos contra Catholice religionis mansuetudinem, que illos in suam cohabitationem admittens in propriis decrevit ritibus tolerandos, sine judicio spoliand, lacerant et occidunt. Sane Judei degentes in tua provincia flebilem nuper ad Sedem Apostolicam querimoniam detulerunt quod quidam prelati et nobiles ejusdem provincie, ut in ipsos haberent materiam seviendi, eis cujusdam puelle que apud Valria furtim perempta dicitur interitum imponentes, quosdam ipsorum non convictos legitime nec confessos flammis ignium inhumaniter cremaverunt.*” Cf: Bula CXIII in: GRAYZEL, Solomon. Op. Cit. p.262.

¹⁸⁵ Cf: Levítico 17: 14 “*Porquanto a vida de toda a carne é o seu sangue; por isso tenho dito aos filhos de Israel: Não comereis o sangue de nenhuma carne, porque a vida de toda carne é o seu sangue, qualquer um que o comer será extirpado*”.

sangue de nenhum tipo, muito menos sangue humano. Mas em Fulda e em vários outros locais, muitos judeus foram mortos por causa desta suspeita, nós, pela autoridade destas cartas, estritamente proibimos a recorrência de algo similar no futuro. Se alguém, que conheça o conteúdo deste decreto, Deus o proíba que tente se opor ao mesmo pois ele correrá o perigo de perder sua honra e ofício, ou posto sob excomunhão, ao menos que ele proponha emendas para sua própria preposição¹⁸⁶.

As proibições enfáticas, vindas do imperador Frederico II e da cúria papal, seriam tentativas pontuais oriundas das instancias oficiais para frear os conflitos, progressivos do século XII, entre judeus e cristãos. Neste período, nota-se os resultados de um processo iniciado, nos séculos XI e XII de ordenação e exclusão da sociedade. Como aponta Iogna-Prat, os anos entre 1049 e 1122 foram primordiais na construção da instituição eclesial e caracterizaram-se como um período importante para que o Ocidente medieval definisse seus excluídos e postulasse mecanismos de perseguição, como a Inquisição e as Cruzadas, contra os que eram considerados como infiéis e ameaçadores da fé¹⁸⁷.

Uma sociedade persecutória, como denomina o historiador inglês R.I. Moore¹⁸⁸, estabeleceu-se graças ao desenvolvimento da teologia dogmática, da sistematização da lei canônica e do crescente número de regras inferidas à vida cristã. Desta forma poderia definir-se, de melhor maneira, o que era ortodoxo e o que estava fora dos interesses da afirmação do poder da Igreja. Ordenar e excluir se tornava as duas faces de uma mesma dinâmica¹⁸⁹, já que a medida que se buscava, era organizar a sociedade cristã; para esta ordenação se fazia necessário lutar contra às ameaças que se encontravam em seu interior e exterior.

Os clérigos teriam instaurado um duplo movimento de *dilatatio*, ou seja, a luta contra os inimigos exteriores e *purgatio*, a purificação e a luta interior¹⁹⁰. A luta contra os infiéis toma uma nova dimensão com as duas primeiras cruzadas (1096 – 1099; 1146 – 1149). Em ambas as cruzadas, nota-se uma perseguição sistemática aos judeus e massacres pontuais por diversas

¹⁸⁶ Tradução livre do autor do trecho: “*corpora hurnata effodere, nec etiam aliquis eis obiciat, quod in ritu suo humano utantur sanguine, cum tamen in veteri testamento preceptum sit eis, ut de humano sanguine taceamus, quod quolibet sanguine non utantur, cum apud Fuldam et in pluribus aliis locis propter huiusmodi suspicionem multi Judei sunt occisi; quod auctoritate presentium, ne deinceps fiat, districtius inhibemus. Si quis autem decreti hujus tenore cognito, temere, quod absit, contraire temptaverit, honoris et officii sui periculum patiat, aut excommunicationis ultione plectatur, nisi presumptionem suam digna satisfactione correxerit.*” Cf: Bula CXVIII in: GRAYZEL, Solomon. Op. Cit. p.274.

¹⁸⁷ IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure* : Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’Islam (1100-1150) Paris : Champs Flammarion, 2000 p.31.

¹⁸⁸ BLOCKMANS, Win; HOPPENBROUWERS, Peter. *Introdução à Europa Medieval: 300 – 1550*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012. p. 236 – 237.

¹⁸⁹ BASCHET Jérôme. *La civilisation féodale : de l’an mil à la colonisation de l’Amérique*. Paris : Champs Flammarion, 2006. p.301.

¹⁹⁰ IOGNA-PRAT, Dominique. Op. Cit. p.32.

regiões na Europa Ocidental¹⁹¹. No primeiro período da segunda cruzada, se formaria a acusação de crime ritual, que como visto no tópico anterior, provavelmente obteve como meio de difusão, as pregações realizadas pelo baixo clero durante essa grande peregrinação.

A partir dos estereótipos como praticantes do mal e causadores da ira divina, começou-se a traçar a demonização dos excluídos como: os hereges, os sarracenos e os judeus. Esta postura cristã é exemplificada pelo livro *Contra Petrobrusianos, aduersus Judaeos, contra sectam Sarracenorum*¹⁹². Essa obra teológica, escrita pelo abade cluniacense Pedro o Venerável (1092-1156), é um exemplo de como através da delimitação de grupos não pertencentes à Eclésia; sugeria-se a purificação da cristandade por meio da alteridade. A partir do parâmetro do cristão retido na fé definia-se os hereges e os infiéis para que então se efetivasse a perseguição e a expulsão de forma eficaz.

Apesar de Inocêncio IV realizar sucessivas bulas papais para proteger os judeus em seu pontificado, é necessário lembrar a proposição dita pelo Papa Inocêncio III no IV Concílio de Latrão que estabelecia como os judeus deveriam carregar um símbolo distintivo em suas roupas afim de distingui-los dos cristãos e, no entanto, no mesmo concílio o pontífice proibia que os cristãos, e especialmente os cruzados matassem os judeus¹⁹³. Ao tomar uma posição ambígua diante dos judeus, o papado no século XIII se encontrava numa linha tênue entre a necessidade progressiva de distinguir os judeus e, em contrapartida, protege-los dos resultados de suas próprias medidas que instigavam uma perseguição cada vez mais intensa ao “outro”, no caso: os dissidentes, os sarracenos e os judeus. Dentre essas políticas motivadoras de uma perseguição sistemática, vindas do alto clero, a principal se constituía na instituição do Tribunal do Santo Ofício em conjunto com a fundação da Ordem dominicana. A Inquisição seria o tribunal que ajudaria o clero na luta contra as seitas dissidentes ou heréticas, umas das preocupações principais do alto clero neste período em questão.

Uma vez constado o surgimento do libelo de sangue no início do século XIII, Gavin Langmuir se questiona qual mudança dessa época sugeriria a criação e a difusão da acusação dos judeus como coletores de sangue cristão. Apesar dos esforços de Hermann Strack para sugerir as razões para o surgimento do libelo de sangue, Langmuir afirma que uma história geral sobre as crenças em torno das propriedades curativas do sangue desde a Antiguidade até a Idade Média Central não explicaria essa questão de maneira satisfatória¹⁹⁴. Uma diversidade

¹⁹¹ Cf. Caps. II e III in: COHEN, Jeremy. *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

¹⁹² IOGNA-PRAT, Dominique. Op. Cit. p.32.

¹⁹³ Cf. GRAYZEL, Solomon. Op. Cit. p. 140 – 143.

¹⁹⁴ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p. 269.

de crenças sobre o sangue é identificável no Ocidente Medieval do século XIII, no entanto, apenas uma era comum a todos os cristãos: a Salvação só poderia ser obtida graças ao Sangue e ao Corpo de Cristo. O ritual que disponibilizava esse sangue era justamente a consagração da hóstia.

1.4.2 A transubstanciação do corpo de Cristo e o libelo de sangue no século XIII

O rito que transforma o pão e o vinho no Corpo e Sangue de Cristo, um pequeno e frágil disco feito de trigo em Deus, dentre os sacramentos, a partir do século XII, era de longe o principal. A consagração da hóstia se constituía como a principal celebração na missa¹⁹⁵. Compartilhar e ver o Sangue e o Corpo de Cristo transubstanciado no pão e no vinho era, sobretudo, um ato que conferia uma noção de pertencimento de *comunidade* aos cristãos. Neste momento da celebração da missa, a vestimenta em conjunto com uma profusão de gestos clericais eram artifícios utilizados para reforçar a aura da eficácia sacramental e sacerdotal a partir da reconfiguração da Última Ceia¹⁹⁶.

Durante a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média, a eucaristia era celebrada com o objetivo de memorizar as palavras de Cristo aos seus apóstolos. O pão e o vinho eram apenas símbolos do Corpo, do Sangue do filho de Deus e serviam para comemorar o seu sacrifício. Para Agostinho de Hipona, a eucaristia possuía uma função simbólica, Cristo estaria presente nesse sacramento apenas como signo do corpo divino¹⁹⁷. Contudo, no século XI a eucaristia ganharia um novo significado. Essa reorganização da doutrina eucarística, como afirma Baschet, é um indício da reorganização espacial da Cristandade¹⁹⁸.

O clérigo Berengário de Tours (999-1088), ao tentar reafirmar - em um dos seus textos na década de 1050 - as proposições de Agostinho, é confrontado por importantes teólogos como Lanfranco de Bec (1005-1089) e Guitmondo de Aversa, que contavam com o apoio do Papa Leão IX (1049-1054). Frente à pressão, Berengário afirma um consenso entre os teólogos do período: a hóstia não era apenas um símbolo do pão e o vinho, pois ao serem consagrados durante a missa, tornavam-se o verdadeiro Corpo e Sangue de Deus que seriam consumidos pelos fiéis¹⁹⁹. Logo, a eucaristia deixava de ser um ato consagrador da memória dos cristãos e

¹⁹⁵ RUBIN, Miri. *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture*. Londres : Cambridge University Press, 1991. p. 1 - 3.

¹⁹⁶ Ibid. p. 2

¹⁹⁷ BASCHET Jérôme. *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris : Champs Flammarion, 2006. p.506.

¹⁹⁸ Ibid. p. 506.

¹⁹⁹ Ibid. p. 507.

passava a ser a portadora da real presença divina e uma unidade entre as três formas do Corpo de Cristo passa ser percebida ou seja: a hóstia consagrada, o corpo histórico e a Igreja²⁰⁰.

A doutrina da transubstanciação foi apresentada pela primeira vez pelo teólogo Roberto Pullus por volta de 1140. A partir dos gestos consagrados pelos sacerdotes durante a missa, o pão e o vinho se transformavam no Corpo e no Sangue de Cristo embora a aparência de ambos continuasse a mesma²⁰¹. O IV concílio de Latrão (1215) oficializaria a doutrina da transubstanciação da hóstia, o que sugeriu, como aponta Baschet, um maior controle do monopólio da intermediação do sagrado pelo clero. Caberia aos sacerdotes, através dos gestos para a consagração da eucaristia, transformar um simples pedaço de pão e uma porção de vinho no verdadeiro corpo e sangue de Cristo. O monopólio da articulação gestual do clero no momento da transubstanciação reforçava a sua importância na sociedade cristã.

Além de reafirmar o papel do clero como intermediador entre a Terra e o Céu, a eucaristia, como defende Baschet, tornava sagrado o local onde a transubstanciação ocorria, graças à presença divina que se encontrava na hóstia²⁰². O sacramento eucarístico igualmente se configurava como um rito comunitário e tornava visível a todos os cristãos presentes o próprio sacrifício do Senhor. A partir do século XIII, esta consagração passou a ocorrer em todas as paróquias do Ocidente e manifestava, através desse ritual, uma união entre os cristãos em sua multiplicidade do corpo social²⁰³. Nesse período foram estabelecidas festas relacionadas a este sacramento como a de *Corpus Christi* oficializada pelo Papa Urbano IV (1261-1264) em 1264. Durante essa festividade, o Corpo de Cristo era exposto em um ostensório aos fiéis que saíam em procissão pela cidade²⁰⁴. Estas comemorações ganharam grande importância posteriormente no século XIV e além de confirmarem a importância da hóstia passaram a se caracterizar como um período de tensão entre os cristãos e os “infieis”.

As dúvidas sobre a efetiva real presença do Corpo de Cristo na hóstia permearam as discussões, principalmente feitas no decorrer dos séculos XI e XII. Esses questionamentos foram alvos de silenciamentos como a confirmação do dogma da transubstanciação no IV Concílio de Latrão (1215)²⁰⁵, medida que se traduz na ênfase da tentativa da Igreja em atribuir uma importância crescente aos sacramentos. Como apontado anteriormente, essa política reforçava o papel do clero na sociedade. Os grupos que evidenciavam as dúvidas sobre a

²⁰⁰ BASCHET Jérôme. Op. Cit. p. 508.

²⁰¹ Ibid. p. 515.

²⁰² Ibid. p. 515.

²⁰³ RUBIN, Miri. *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture*. New York: Cambridge University Press, 1991. p. 2.

²⁰⁴ BASCHET Jérôme. Op. Cit. p. 510.

²⁰⁵ LANGMUIR, Gavin L. Op. Cit. p. 307.

transubstanciação do Corpo de Cristo eram basicamente os dissidentes²⁰⁶ e os judeus. Os primeiros seriam alvo de uma perseguição oficial da Igreja oficializada por instâncias como a Inquisição, já o segundo grupo permanecia numa fronteira entre as repressões pontuais vindas de clérigos locais e as tentativas protecionistas vindas da cúria papal. Como defende Langmuir, os heréticos e os judeus serviriam como uma válvula de escape para o extravasamento das dúvidas reprimidas pelos cristãos acerca da real presença do Corpo de Cristo na hóstia consagrada²⁰⁷. A partir do libelo de sangue e da posterior acusação de profanação da hóstia que surgiria no final do século XIII²⁰⁸, os judeus são acusados de torturar o Corpo de Cristo, seja pelo roubo de hóstias consagradas ou por consumir o corpo e o sangue cristão com o ritual de sacrifício de crianças na Semana Santa.

À medida em que a transubstanciação se tornou essencial para o rito cristão a partir do século XIII, no mesmo período, as acusações de profanação da hóstia começaram a ser relatadas²⁰⁹. Embora o sacramento da eucaristia tivesse como principal objetivo portar a real presença de Deus na hóstia e lembrar aos cristãos o triunfo de Cristo diante à sua morte, o seu corpo manifestava sacralidade pela oposição entre sua vulnerabilidade e seu poder. Desta forma, a hóstia sempre triunfaria apesar de estar suscetível a possíveis profanações, estando a sua vitória relacionada à justiça dos fiéis cristãos e à derrota dos incrédulos²¹⁰.

O alvo principal destas acusações eram os judeus, apesar da mesma também ser lançada aos dissidentes²¹¹. O IV Concílio de Latrão (1215), além de postular a doutrina da transubstanciação como um dogma, também estabeleceu medidas para limitar as esferas de contato entre os cristãos e judeus como por exemplo: a proibição do casamento entre os dois grupos. Um ponto essencial a ser observado é como a presença judaica nas ruas, durante a Semana Santa, também foi proibida no mesmo concílio, o que demonstra um certo receio de possíveis profanações da eucaristia ou da quebra de crucifixos²¹². Apesar desse concílio não ter traçado uma conexão estrita entre os judeus e a exposição da hóstia, os esforços feitos para garantir uma separação entre a comunidade judaica e a presença do Corpo de Cristo

²⁰⁶ Dentre estes principalmente os cátaros que questionavam a veracidade dos sacramentos. Cf: VAUCHEZ, André. *Les Hérétiques au Moyen Âge : Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents ?* Paris: CNRS Éditions, 2014. p.167.

²⁰⁷ Argumentação pautada sobretudo no conceito do “retorno do recalcado” porposto por Sigmund Freud. No entanto, Langmuir não menciona Freud em nenhum momento, Cf: *Doubt in Christendom e Medieval Antisemitism*. Esta conclusão é apresentada no segundo capítulo mencionado. Cf: Ibid. p. 306 – 308.

²⁰⁸ Cf: RUBIN, Miri. *Gentile Tales: the narrative assault on late medieval Jews*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999. p. 40-44.

²⁰⁹ Ibid. p. 40-44.

²¹⁰ HSIA, Po-Chia R. *Trent 1475: stories of a ritual murder trial*. New Haven: Yale university press, 1992. p.4.

²¹¹ RUBIN, Miri. Op. Cit. p. 40.

²¹² Ibid. p. 29.

demonstram mais uma vez o acirramento das relações entre os judeus e os cristãos no período em questão.

Possivelmente a primeira acusação de profanação da hóstia foi feita em 1290, na cidade de Paris e está mencionada no livro *Chronicon ecclesiae sancti Dyonisii*²¹³. A narrativa se baseia numa mulher cristã que haveria vendido uma hóstia que obteve por intermédio de um padre para um judeu na Semana Santa. Este último homem, após várias tentativas de quebrar a hóstia consagrada utilizando martelo e pregos, não conseguiu desintegrar o signo do corpo divino. Logo após a tentativa de profanar o corpo de Cristo, o judeu veria o milagre do escorrimento do sangue vindo do sacramento que havia comprado. Uma outra mulher após tomar conhecimento do milagre relata o ocorrido para o bispo da cidade. O desfecho é a morte do judeu profanador, a punição da mulher má, a glorificação da relatora e a construção de uma capela no lugar do suposto crime. Em julho de 1295, o Papa Bonifácio VIII (1295-1303) manda uma carta ao bispo de Paris Raynier Flaming permitindo a construção dessa igreja²¹⁴.

Como aponta Miri Rubin, na maioria das narrativas da profanação da hóstia, uma mulher consegue a eucaristia para os judeus, uma outra mulher relataria o abuso e então um padre faz o intermédio para o retorno e o tratamento apropriado para a hóstia milagrosa²¹⁵. Há uma oposição de vícios e virtudes sugerida por estas histórias. A mulher que compra o sacramento de um padre, neste caso ambos cristãos visam ao lucro pessoal por meio de sua venda ilícita feita aos infiéis. Por conseguinte, esses personagens são associados ao vício da usura, defeito associado geralmente aos judeus. No caminho oposto, há a mulher que relata a profanação e o milagre da hóstia assim como o padre que investiga o caso. Esses dois últimos são vistos como a fiel e o clérigo exemplares por disporem um tratamento adequado ao sacramento e por punir os cristãos e judeus envolvidos. A esses bem-aventurados, salvadores da hóstia roubada e vendida aos judeus, é associada a virtude da coragem²¹⁶. A punição final para essas narrativas seria a morte do profanador, que sempre era um homem judeu. Por sua vez os seus filhos e sua mulher seriam subjugados à conversão²¹⁷; punições idênticas àquelas decretadas pelos processos de inquisição contra as três famílias judaicas de Trento em 1475.

As narrativas do libelo de sangue e da profanação da hóstia estariam pautadas em um reforço da aura sagrada do sacramento da Eucaristia atrelada à real presença do Corpo e Sangue de Cristo. À medida em que os judeus eram vistos como os céticos desse importante momento

²¹³ RUBIN, Miri. Op. Cit. p. 40.

²¹⁴ Ibid. p. 41 – 44.

²¹⁵ Ibid. p.73.

²¹⁶ Ibid. p.79.

²¹⁷ STACEY, Robert C. Op. Cit. p. 15.

da missa, era necessário conferir aos ritos judeus parâmetros de comparação com aqueles feitos pelos cristãos. Uma vez que se assumisse que o momento da consagração da Hóstia era feito como uma memória ao sacrifício de Cristo, a profanação da hóstia e o crime ritual possuiriam o papel inverso. Nessa inversão, de maneira progressiva, enxergava-se o exercício dos rituais judeus como uma constante ameaça à fé cristã. Nesse embate de significados de rituais, em uma mesma medida, se garantia não só a noção de pertencimento e união cristã, mas um afastamento aos dissidentes e aos judeus, ponto que explicaria um acirramento nas relações entre ambas as partes a partir do século XIII e o seu posterior ápice no século XV.

De maneira similar, nota-se progressivamente como as narrativas do libelo de sangue e da profanação da hóstia poderiam se mesclar em alguns pontos. O primeiro seria os objetos de tortura utilizados pelos judeus em ambos os rituais. Na violação da hóstia assim como no momento da flagelação do corpo dos meninos eram utilizados pregos e martelos. Em ambos os casos, o resultado era o sangramento, a consequência da violação do Corpo de Cristo. O sangue jorrado da hóstia confirmava a real presença de Cristo no sacramento. De forma similar, no crime ritual a partir do momento em que a criança sangrava, confirmava-se como a pequena vítima tomava o lugar de Jesus na hora de sua morte. De maneira progressiva, os judeus eram estritamente atrelados não só mais como destruidores do corpo histórico do Filho de Deus²¹⁸, mas também como uma afronta direta ao próprio Corpo de Cristo que se tornava presente pelo sacramento da eucaristia. A associação da violação a Cristo pela profanação da hóstia era direta, já que como abordado anteriormente, a consagração realizada no momento da missa, tornava literalmente presente o Corpo do Filho de Deus em um simples disco de pão. No entanto a complexa relação simbólica entre o Menino Jesus e a eucaristia, conferida a partir do século XIII, parece denotar as pistas de como as pequenas vítimas dos judeus assumiam implicitamente um papel similar ao da hóstia no momento de suas respectivas torturas.

A associação entre o Menino Jesus e a hóstia tornou-se comum a partir do século XII. Havia um conflito de significados para o momento da eucaristia, no qual havia uma mescla entre a memória do Encarnação de Cristo e da sua posterior Crucificação²¹⁹. Muitas narrativas que abordam os milagres da hóstia fazem a relação entre o sacramento e a aparição do Menino Jesus. O historiador Sinanoglou cita o exemplo do *Vita Patrum* dedicado a um monge egípcio ancião. Um trecho desse texto narra como o clérigo cético à real presença do Corpo de Cristo na hóstia se converteria a partir do milagre da aparição do Menino Jesus. Quando a hóstia é

²¹⁸ STACEY, Robert C. Op. Cit. p. 11-12.

²¹⁹ SINANOGLU, Leah. The Christ Child as Sacrifice: A Medieval Tradition and the Corpus Christi Plays. *Speculum* Vol. 48 (Jul. 1973) p.491.

posta pelo padre no altar parecia, aos três monges, que um pequeno garoto estava presente naquele momento. Quando o padre quebrava a hóstia simultaneamente, um anjo descia do céu e esfaqueava a criança com uma faca e recolhia seu sangue com um cálice. Logo em seguida, o padre quebra o sacramento em pequenos pedaços e os monges enxergam o anjo desmembrando o pequeno garoto. Como desfecho o monge cético tenta pegar parte da hóstia e um pedaço da carne sangrenta lhe é oferecido. Aos prantos, esse último homem clama a Deus e afirma acreditar na real presença do Sangue e do Corpo de Cristo naquele pedaço de pão²²⁰. O supracitado historiador menciona também um milagre de um gênero similar, no qual um judeu visualiza no lugar da elevação da hóstia, durante uma missa, um menino nas mãos do padre que era posto em sacrifício²²¹.

A celebre passagem bíblica: “Eu sou o pão vivo que desceu do céu” (Jo: 6:51) tornou-se, como aponta Sinanoglou, uma via para associar o momento da Eucaristia com a Encarnação de Cristo²²². O Menino Jesus renasceria a cada momento da cerimônia da consagração da hóstia. Assim como o Filho de Deus, que naquele momento, escondia todo o seu poder em seu manto, a hóstia também ocultaria sua força em uma aparente fragilidade²²³. Essa última relação apresentada é sugerida em um sermão feito pelo abade Elredo de Rievaulx no século XII:

Neste presépio esta Jesus enrolado em seu manto. O invólucro do manto é a cobertura do sacramento. Nesse presépio, em forma de pão e de vinho, está o verdadeiro Corpo e Sangue de Cristo. Acredita-se que lá se encontra Cristo o próprio, mas ele está envolvido por um manto, isto é, invisível no próprio sacramento. Nós não possuímos nenhum outro maior e mais evidente signo da Natividade de Cristo além do momento em que consumimos diariamente, no altar sagrado, o Corpo e seu Sangue Dele. Ele que nasceu por nós de uma Virgem e que, todos os dias, se sacrifica por nós²²⁴.

Em suma a Eucaristia era a consagração realizada em memória da Encarnação e da Crucificação de Cristo, as acusações de crime ritual, libelo de sangue e da profanação da hóstia eram realizadas também realizadas em prol da lembrança desses dois momentos. No rito cristão,

²²⁰ SINANOGLU, Leah. Op. Cit. p. 491-492.

²²¹ Ibid. p. 493.

²²² Ibid. p. 494 - 499.

²²³ Ibid. p. 495.

²²⁴ Apesar do autor traduzir o texto para o inglês, preferi traduzir o trecho do latim após notar algumas imprecisões. Cf: Ibid. p.495. Tradução livre do autor do trecho: “*In hoc praesepio est Jesus pannis involutus. Involutio pannorum est tegumentum sacramentorum. In hoc praesepio in specie panis et vini est verum corpus et sanguis Christi. Ibi ipse Christus esse creditur; sed involutus pannis, hoc est invisibiliter in ipsis sacramentis. Nullum tam magnum et evidens signum habemus nativitatis Christi, quam quod in sancto altari sumimus quotidie corpus et sanguinem ejus; et quod illum, qui semel pro nobis natus est de virgine, quotidie cernimus pro nobis immolari.*” Ibid p.495. Apud. *Sermo II*, PL CXCIV, col, 297.

o objetivo era efetivar uma exaltação ao sacrifício feito por Jesus pela humanidade; já nos supostos rituais judaicos era realizada a difamação e a afronta tanto a Crucificação e ao Corpo do filho de Deus. Na missa, como sugerido no sermão acima, o Corpo e o Sangue de Cristo eram consumidos pela congregação seja pelo olhar ou literalmente no momento da comunhão. De forma similar, no libelo de sangue, os judeus consomem o corpo e o sangue da vítima posteriormente ao momento em que o menino inocente assume o papel de memória ao sacrifício de Jesus; similar ao da hóstia. Robert Stacey notou parâmetros de comparação entre a profanação da hóstia e do libelo de sangue, o objetivo principal de ambos seria reconfigurar a violação do Corpo de Cristo²²⁵. No entanto, esse historiador não percebe como, a partir, das acusações contra aos judeus em questão, se sugeria um embate entre ritos com o propósito similar de rememoração da Paixão de Jesus. Esse embate está, sobretudo, pautado em motivações antagônicas da memória do sacrifício de Cristo em uma oposição entre o bem, praticado pelos cristãos e do mal exercido pelos judeus.

Nessa luta simbólica, criada pelos próprios cristãos, se colocava em pauta o significado da Eucaristia e do consumo literal do Corpo e do Sangue de Cristo realizado durante missa. Esses supostos rituais judaicos que se constituíam como uma inversão da consagração feita pelo padre obtinham como desfecho a punição secular e divina dos judeus envolvidos. A partir dessa divergência, sugerida por essas narrativas acusatórias, se confirmaria não só os preceitos da fé cristã, mas também se colocava em descrédito aqueles da fé judaica. A presente desqualificação se efetivava por meio dessas legendas que criavam uma demonização dos ritos praticados na Páscoa judaica (*Pessach*), prerrogativa que Langmuir denomina como fantasias irracionais²²⁶. Por esse viés, percebe-se um estreitamento progressivo nas relações entre judeus e cristãos baseados em má-interpretações ou analogias duvidosas acerca do exercício cotidiano dos preceitos do judaísmo. Uma consolidação dessas acusações, no Ocidente Medieval, ocorre durante os séculos XIV e XV graças, em grande medida, as pregações antijudaicas feitas pelos franciscanos.

1.5 A consolidação da acusação de sangue e a pregação franciscana contra os judeus nos séculos XIV e XV

A pregação das ordens mendicantes tornou-se uma parte importante na religiosidade da Idade Média Central. Os sermões se intercalavam com o anseio dos leigos em uma participação

²²⁵ STACEY, Robert C. Op. Cit. p. 15.

²²⁶ LANGMUIR, Gavin. Op. Cit. p. 302.

mais efetiva em suas respectivas salvaçãoes. A fala publica dos frades unia um grande número de fiéis e por meio de artifícios como os *exempla*, conferia-se um tom didático aos sermões a partir de histórias edificantes e oferecia-se as chaves de um ensinamento da ortodoxia através de exemplos salutareos que buscavam ser convincentes e de fácil entendimento. A partir de uma ênfase em diversos temas, os sermões normalmente eram proferidos em uma festa de comemoração a algum santo ou a um ponto das vidas de Jesus e da Virgem. As pregações acompanhavam o calendário litúrgico e, conseqüentemente, relembra os temas importantes de uma data específica. A fala dos frades além de sugerir um direcionamento aos preceitos da ortodoxia católica, também buscava coordenar as ações dos fiéis a partir da memorização de questões caras à fé cristã como: a Paixão de Cristo, a Anunciação, a Natividade. Orientar as ações dos leigos e sugerir uma preocupação progressiva com o Destino Final era uma das prerrogativas principais das Ordens Menores²²⁷.

A fundação da Ordem dos dominicanos surgiu após Domingos de Gusmão (1170-1221) ter tomado consciência da heresia cátara no início do século XIII. Com o aval do Papa Inocêncio III (1198-1216), a primeira pequena comunidade de pregadores se instalou em Toulouse em 1215 e logo se dispersou para importantes cidades como Paris e Bolonha. Pedro de Verona, membro da Ordem, tomou para si o objetivo de pregação contra os cátaros²²⁸. Como a sua hagiografia sugere que o avido pregador haveria sido morto em uma armadilha planejada pelos cátaros em 1252. Em apenas alguns anos Pedro de Verona seria canonizado pelo Papa como mártir, tornando-se ao lado de Tomás Becket (1118-1170) um dos poucos exemplos de mártires canonizados ao longo da Idade Média Central. Se a morte do dominicano Pedro de Verona, motivada pela pregação contra heresia, tornou-se a razão para a rápida canonização do frade, torna-se evidente os anseios de toda a Igreja na pregação contra os dissidentes.

O discurso normatizador dos sermões mendicantes podem se configurar como uma das faces ao aumento da perseguição a grupos desviantes dos ensinamentos da Igreja. Como aponta Jeremy Cohen, já a partir do século XIII, nota-se uma progressiva associação entre judeus,

²²⁷ BEAULIEU, Marrie-Anne Polo de. Prédication in : LE GOFF Jacques ; SCHMITT Jean-Claude. (Orgs.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris : Fayard 1999 p. 910.

²²⁸ O início do movimento cátaro está diretamente ligado à região campestre do sul da França, esses dissidentes se expandiram para as regiões do norte da península itálica no final do século XII, instalando sua primeira igreja em Concorezzo, vilarejo próximo a Milão. A presença de um outro importante grupo de cátaros em Desenzano, lugar não distante de Verona, fez da localidade a cadeira para uma outra igreja cátara. Milão foi a cidade onde mais se desenvolveu o catarismo. O movimento cátaro na região italiana estava, majoritariamente, associado ao ambiente urbano, já que ao longo do século XIII cidades como Milão, Verona e até Florença se tornaram um certo refúgio para este grupo de heréticos. Cf: VIOLANTE, Cinzio. Hérésies urbaines et hérésies rurales em Italie du (11^e au 13^e siècle). In : LE GOFF, Jacques (Org.) *Hérésies et sociétés : dans l'Europe pré-industrielle (11^e au 18^e siècles)* Paris : Mouton, 1968. p. 179-180.

hereges e pagãos, sobretudo na pregação franciscana²²⁹. Ao exemplo dos sermões do frade Davi de Augsburg (1200-1272), nos quais se afirmava como os hereges e os judeus conferiam as mesmas afrontas e injúrias a Cristo e a Virgem Maria, enganavam os cristãos pobres e dirigiam uma série de maldições à Cristandade²³⁰.

Os hereges e judeus, assim como sugerido no tópico anterior, conferiam uma suposta ameaça aos sacramentos cristãos. O descrédito vindo desses grupos, em relação à eficácia da eucaristia e do batismo, era convertido em acusações de rituais que supostamente buscavam deturpar a fé cristã e violar não só Corpo de Deus, mas também todo o corpo social da Cristandade. Aos dissidentes e judeus cabiam o lugar da corrupção dos valores e das virtudes. A pregação sugeria essas minorias como um contraexemplo ao que devia ser feito para se obter a salvação eterna. Por esse viés, a tolerância aos judeus, preconizada por Agostinho de Hipona, ruía-se. A partir da associação entre judeus e hereges traçava-se uma linha, cada vez mais tênue, de diferenciação entre esses grupos. Dessa forma tanto os leigos como parte do clero sugeriam uma perseguição sistemática às comunidades judaicas. No mesmo patamar dos dissidentes, os judeus passaram a serem vistos como os responsáveis pela disseminação do mal no plano terrestre.

Dentre os diversos exemplos de frades que encorajavam o antijudaísmo em suas pregações durante o século XIII e XIV, Jeremy Cohen cita alguns como: Berthold de Regensburg (1220-1272), Giordano de Rivalto (1260-1311) e Matfre Ermengaud²³¹. O primeiro e o terceiro atuavam nas regiões germânicas e o segundo na Península Itálica. Bernardino de Siena (1380-1444) foi um franciscano que se destacou, durante o século XV, pelas suas pregações por diversas cidades ao sul dos Alpes. O pregador atraía grandes multidões por sua ênfase na instrução moral e na exortação penitencial. Seus discursos possuíam uma grande carga de experiência em narrar histórias e se pautavam no entretenimento teatral²³². A sua pregação prometia um manto de proteção contra o mal, ensinamentos para se fugir do Inferno e uma preocupação excessiva de como se evitar o Diabo. Sua fala enfatizava a necessidade dos fieis cristãos de estarem sempre atentos em relação as suas atitudes, a vida era basicamente, na sugestão de Bernardino de Siena, uma escolha constante entre o bem e o mal, a salvação e a danação:

²²⁹ COHEN, Jeremy. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca: Cornell University Press, 1982. p. 235.

²³⁰ Ibid. p. 236.

²³¹ COHEN, Jeremy. Op. cit. p. 226 – 244.

²³² Ibid. p.1.

Oh! Quantos presentes aqui hoje que dirão: “Eu não sabia o que eu estava realmente fazendo. Eu pensava que estava realizando o bem ao invés do mal” E então, lembrando-se deste sermão, eles dirão para si mesmos: “Ah! Agora está claro em minha mente o que eu fiz.” [...] E agora quando você firmar um contrato, será o primeiro a pensar e dizer para si: “Agora o que o frade Bernardino disse? Ele falou tanto e tanto: isto é o mal e não deve ser feito; isso é o bem; isso é o que eu vou escolher²³³.

Naturalmente, os dissidentes e principalmente os judeus foram o alvo das pregações feitas por Bernardino de Siena. O IV Concílio de Latrão (1215) postulou não só a vigilância dos judeus na Semana Santa afim de evitar possíveis violações ao sacramento ou iconoclastias, mas também o uso de distintivos para a identificação das comunidades judaicas. Os sermões de Bernardino enfatizavam a necessidade de separação entre os judeus e os cristãos, ponto que demonstram o acirramento nas relações entre ambos. Por meio de uma lista o frade enumera proibições e restrições feita aos cristãos dentre elas:

- É uma sina mortal comer e beber com judeus.
- É uma sina mortal procurar ajuda a um doutor judeu.
- Os Cristãos não estão permitidos a tomar banho na companhia de judeus.
- Os judeus não podem construir novas sinagogas, nem a aumentar as antigas.
- Os judeus devem estar sob vigilância durante a Semana Santa “Deixe-os murmurar sobre a Paixão de Cristo”
- Os judeus devem vestir algum sinal ou distintivo que os identifique como judeus.
- Dinheiro, em qualquer caso, não deve ser aceitado por usurários judeus por tais serviços obstétricos, pois este dinheiro na verdade pertencente ao outro²³⁴.

Não há nenhum ponto atípico nas proposições de Bernardino, mas evidentemente um destaque à questão da usura era sugerido pelo frade em questão. A relação entre o pecado da usura e o judeu foi fortemente presente ao longo dos séculos XIV e XV. Na iconografia, os

²³³ Tradução livre do autor do trecho: “*Oh! How many will there be here today who will say: “I didn’t know what I was really doing. I thought I was doing good and instead I was doing evil.” And then, remembering this sermon, they will say to themselves: “Oh! Now my mind is clear about what I have to do” ...And when you go to draw up a contract, you will first do some thinking and say to yourself: “Now what did friar Bernardino say? He said such and such: this is evil and mustn’t be done; this is good; this is what I’m going to choose.”* MORMANDO, Franco. Op. cit. p.3.

²³⁴ Tradução livre do autor do trecho: “*It is a mortal sin to eat or drink with Jews. It is a mortal sin to seek help from a Jewish doctor. Christians are not allowed to bathe in the company of Jews. Jews may not construct new synagogues, nor enlarge old ones. Jews must be under curfew during Holy Week “lest they murmur about the Passion of Christ”. Jews must wear some sign or badge identifying them as Jews. Money, in any case, must not be accepted from usurious Jews for such obstetric services, because this money in reality belongs to another.”* Ibid. p.170.

judeus ocasionalmente eram representados com uma bolsa de moedas em sua cintura, símbolo direto ao ofício do usurário. O empréstimo de dinheiro sob juros era visto como uma blasfêmia a Deus e a todos os cristãos. A usura estava estritamente associada à avareza, pecado capital. Para Tomás de Chobham haveria duas maneiras de se cometer o supracitado pecado, de forma velada ou aparente, à usura cabia o patamar de forma mais evidente para se exercer a avareza²³⁵. Peyraut, ao escrever a *Suma sobre vícios e de virtudes*, afirmou que haveria dedicado um longo capítulo apenas a avareza por acreditar que o combate a esse pecado fosse uma das partes mais importantes de qualquer pregador²³⁶. Se ao longo dos séculos X e XI, o pecado da soberba era um dos que possuíam a maior visibilidade, uma mudança lenta de um *ethos* econômico no Ocidente Medieval tornou a avareza o centro das atenções do que deveria ser combatido²³⁷. De fato, não era apenas o judeu que lucra a partir dos empréstimos a juros ou pelo comércio. No entanto - a partir do arquétipo do judeu como ameaça ao corpo da Cristandade - era possível creditar a esse grupo minoritário, o posto do enriquecimento ilícito a partir do roubo das riquezas que deveriam pertencer aos cristãos:

E esta concentração de riquezas na mão de poucos é perigosa para a saúde da cidade, isto é ainda mais perigoso quando esta riqueza e dinheiro está concentrado e mantido na mão dos judeus. Neste caso, o natural calor da cidade – por aquele que a riqueza representa – não está voltando para o coração para dar assistência ao invés disso se apressa de um abscesso para uma hemorragia mortal, desde então todos os judeus, especialmente aqueles que são usurários, são os arqui-inimigos de todos os cristãos²³⁸.

Bernardo de Siena, como visto no trecho anterior, denota uma analogia entre os usurários e a responsabilidade por uma hemorragia mortal. Já no século XIII, Jacques de Vitry qualificava os homens que emprestavam dinheiro a juros como os seres repugnantes que invadiram as cidades. Aos que exerciam esse ofício, Vitry compara com o parâmetro das sanguessugas já que os usurários empobreciam os mais humildes, saqueavam as igrejas e inundavam as rotas das peregrinações com o sangue inocente²³⁹. Ao sangue interno era conferido na Idade Média

²³⁵ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des Péchés Capitaux au Moyen Âge* Paris : Éditions Flammarion, 2009. p.155.

²³⁶ Ibid. p.156.

²³⁷ Ibid. p.157.

²³⁸ Tradução livre do autor do trecho: “*And this concentration of wealth in the hands of the few is dangerous to the health of the city, it is even more dangerous when this wealth and money is concentrated and gathered into the hands of the Jews. For in that case, the natural warmth of the city – for that its wealth represents – is not flowing back to the hearth to give it assistance but instead rushes to an abscess in a deadly hemorrhage, since all Jews, especially those who are moneylenders, are the chief enemies of all Christians.*” MORMANDO, Franco. Op.cit. p.189.

²³⁹ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Op. Cit. p. 163-164.

o sentido similar ao de vida e ao sangue externo, o de morte²⁴⁰. Ao associar, os usurários às sanguessugas se afirmava que os praticantes desse ofício roubavam as vidas dos cristãos ou lhe tiravam uma parte de sua força vital.

Como apontado no tópico anterior, no século XIII se consolidou uma tensão entre os cristãos e os judeus na Semana Santa graças à confirmação do dogma da transubstanciação. Bernardino de Siena demonstra, em uma de suas pregações, esse receio dos cristãos da exposição do sacramento e do descrédito judaico na rememoração da Paixão de Cristo. Em seu sermão, Bernardino afirma que os judeus não respeitariam o sofrimento cristão durante a Semana Santa e postula que os judeus não deveriam circular nas ruas durante esse momento do calendário litúrgico. Só por meio dessa proibição se evitaria as insultas e as blasfêmias que a comunidade judaica supostamente costumava a fazer à celebração da Páscoa cristã:

Eles não devem aparecer em público em todos os dias da lamentação e no domingo de Páscoa; pois alguns deles nestes dias, como nós já ouvimos, não se envergonham de desfilar com ornamentados vestidos e não possuem medo de afrontar os cristãos que estão presenciando o memorial da mais sagrada Paixão e mostrando sinais de aflição. O que nos é mais estritamente proibido, no entanto, é aquilo que eles se atrevem, de qualquer maneira, em fazer para o escárnio da Redenção. Nós ordenamos os príncipes seculares a restringir com punições condignas aqueles, os quais se atrevam a fazer, a fim de que eles não se atrevam a blasfemar, de qualquer forma, aquele que foi crucificado por nós desde então nós não devemos ignorar os insultos contra Ele que se maculou por nossos erros²⁴¹.

Apesar de Bernardino de Siena não ter feito uma menção direta às acusações de crime ritual e de libelo de sangue, os seus sermões e suas proposições foram vitais para o aumento do antijudaísmo na Península Itálica ao longo da primeira metade do século XV²⁴². Sua pregação reforçou, como demonstrado, estereótipos dos judeus como sanguessugas de riquezas materiais, avarentos, blasfemadores da fé cristã em potencial e um perigo eminente à comemoração da Páscoa. As palavras deste franciscano se constituíram como um parâmetro para que outros

²⁴⁰ BYNUM, Caroline Walker. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. p. 17.

²⁴¹Tradução livre do autor do trecho: “*They shall not appear in public at all days of lamentation and on Passion Sunday; because some of them on such days, as we have heard, do not blush to parade in very ornate dress and are not afraid to mock Christians who are presenting a memorial of the most sacred passion and are displaying signs of grief. What we most strictly forbid, however, is that they dare any way break out in derision of the Redeemer. We order secular princes to restrain with condign punishment those who do so presume, lest they dare to blaspheme in any way him who was crucified for us since we ought not to ignore insults against him who blotted out our wrongdoings.*” Apud MORMANDO, Franco. Op.cit. p.175.

²⁴² Ibid. p.178.

frades também proferissem, posteriormente, discursos contra os judeus. Após sua atividade de aproximadamente quarenta anos, Bernardino de Siena deixou muitos discípulos quando morreu em 1444²⁴³.

O caso de Simão de Trento ocorreria por volta de trinta anos após a morte de Bernardino de Siena. Um franciscano posterior, conhecido pelas suas pregações contra os judeus, foi Bernardino da Feltre (1439-1494). Seus sermões mencionavam além da necessidade de um cuidado dos cristãos com o consumo de sangue feito pelos judeus, a possibilidade da ocorrência de crimes rituais no final do período da Quaresma²⁴⁴. A historiadora Valentina Perini afirma que os sermões proferidos por Feltre, são indícios de como a Ordem franciscana obteve um papel considerável na disseminação do culto e da santidade de Simão de Trento²⁴⁵. A fundação do *Monte di Pietà* - organização criada pelos franciscanos, na década de 1470, no norte da península itálica, para emprestar dinheiro aos mais necessitados a juros baixos - constituía-se como uma outra medida da Ordem menor ao combate à usura²⁴⁶.

Se inicialmente a legenda de crime ritual se constituiu no meio beneditino e se propagou graças aos esforços dos monges ingleses, a narrativa acusatória rapidamente se expandiria pela Europa continental logo no século XII e posteriormente tomaria para si outros significados, sem, no entanto, mudar as suas bases. A partir do século XIII, o dogma da transubstanciação conferiu uma excessiva importância na memória não só da Paixão de Cristo, como também de sua Encarnação. À hóstia não era conferida apenas o momento de sacrifício do Filho de Deus, de uma maneira similar o sacramento se parecia ao Menino Jesus devido à sua mescla de fragilidade e poder.

Logo no mesmo período, quando se nota a importância do consumo literal do Corpo e do Sangue de Cristo, assim como um aumento da perseguição aos dissidentes e judeus, em mesma medida se vê como esses grupos minoritários se constituíam como uma válvula de escape para se atenuar as repressões das dúvidas cristãs acerca da eficácia da consagração da hóstia. As fantasias irracionais, criadas pelos cristãos como forma de desqualificar os ritos dos judeus, encontraram nas pregações franciscanas ao longo dos séculos XIV e XV um de seus meios de difusão. O judeu como o contraexemplo do que ser seguido para se obter a salvação foi progressivamente sugerido como uma das causas de todo o mau existente no mundo.

²⁴³ Cf. PERINI, Valentina. *Il Simonino: geografia di un culto*. Trento: Società di studi trentini di scienze storiche, 2012 p.87.

²⁴⁴ Ibid. p.89. O papel da pregação de Bernardino da Feltre e dos franciscanos na difusão do culto do Simão de Trento serão aprofundados nos capítulos III e IV.

²⁴⁵ Ibid. p. 89.

²⁴⁶ Para aprofundamento sobre a fundação do Monte di Pietà, Cf. MUZZARELLI, Maria Giuseppina. *Il Denaro e la Salvezza: l'invenzione del Monte di Pietà* Bologna: Il Mulino, 2001.

1.6 A legenda de crime ritual e as suas percepções e repercussões no final do século XV

Ronnie Hsia aponta que uma multiplicidade de formas haveria caracterizado a transmissão da acusação de crime ritual e do libelo de sangue, as que se destacariam no século XV seriam: a oralidade, os objetos impressos e a iconografia²⁴⁷. Numa perspectiva de longa duração, essas acusações se estenderam a partir de suas origens nos séculos XII e XIII respectivamente e obtiveram uma consolidação e auge nos XIV e XV²⁴⁸. O século XV traria mudanças significativas para Europa, bases para o posterior dinamismo econômico da parte ocidental do continente. A invenção das técnicas de xilogravura e da tipografia trouxe inicialmente modificações pontuais na forma da difusão de informação e nos hábitos de leitura. Por este viés, a partir da década de 1470, nota-se como o libelo de sangue e acusação da profanação da hóstia teriam se beneficiado deste novo meio para efetivar a sua difusão.

Ao falar de objetos impressos, referimo-nos a objetos feitos nos espaços urbanos acessíveis, ao menos ao longo do século XV, majoritariamente aos burgueses com recursos suficientes, seja para ser o confeccionador de livros e gravuras ou simplesmente um comprador ou leitor dos mesmos. Hsia nota como essas narrativas acusatórias estariam atreladas aos anseios e aos receios dos cidadãos em relação aos judeus. Por esse viés é considerável creditar que a difusão dessas lendas se deve, ao menos neste momento, aos esforços de intelectuais leigos como Hartmann Schedel (1440-1514). Schedel foi um importante humanista da cidade de Nuremberg²⁴⁹ que ao compilar a celebre *Crônica de Nuremberg* enumerou três casos de crimes rituais dentre eles: Guilherme de Norwich (1144), Ricardo de Pontoise (1179) e Simão de Trento (1475). Também são mencionados alguns casos de profanação da hóstia ocorridos em: Passau (1477), Regensburg (1478), Breslau (1478) e Sternberg (1492); este último é descrito com alguns detalhes e os outros três primeiros são apenas mencionados.

Ao abordar sobre os diferentes casos de crimes rituais ocorridos na Europa, a partir do caso de Guilherme de Norwich, Hartmann Schedel se constitui como indicio de como setores de uma população instruída obtinha o conhecimento de como a acusação de crime já, no século XV, se circunscrevia em um contexto de longa duração. Para Schedel não bastava apenas narrar, no folio CCLIV da *Crônica de Nuremberg*, o caso de Simão de Trento (1475). O humanista

²⁴⁷ HSIA, Ronnie Po-chia. *The myth of ritual murder: Jews and magic in reformation Germany*. Op. Cit. p. 46.

²⁴⁸ Ibid. p. 4.

²⁴⁹ Schedel, assim como outros membros das classes abastadas de Nuremberg, seguiu uma importante trajetória nos estudos acadêmicos. Quando tinha apenas dezesseis anos, passou a frequentar a universidade de Leipzig, onde estudou até 1460 e ao sair obteve o grau de bacharel e mestre em Artes Liberais. Logo depois, ao decidir estudar medicina, viajou para à península itálica e na universidade de Pádua onde obteve o seu título de doutor em 1466. Cf. RÜCKER, Elisabeth. *Hartmann Schedels Weltchronik* München, Prestel-Verlag, 1988. p.20.

também conferiu espaços em seu texto para os casos pontuais dos supostos crimes que os judeus realizaram contra a cristandade e a maioria dessas afrontas são descritas, de maneira cronológica, a partir do caso de Guilherme de Norwich em sua crônica universal²⁵⁰. Diferentemente do século XII, quando a acusação de crime ritual haveria surgido, na Baixa Idade Média se havia uma expectativa, ao menos por parte da população, de que os judeus possivelmente matariam outra criança cristã. A narrativa já consolidada além de se firmar nas propostas iniciais feitas pelo monge Tomás de Monmouth, também se beneficiava, nesse momento, de sua própria exaustiva repetição feita ao longo de três séculos.

Schedel, a partir da enumeração desses casos, buscava conferir como os judeus eram uma ameaça eminente à cristandade e poderiam agir de maneira similar no futuro próximo em prol do prejuízo de todos os cristãos. A consolidação dessas narrativas demonstra o ápice do acirramento das relações entre judeus e cristãos. No reino inglês, local onde haveria surgido tal legenda, os judeus seriam expulsos pioneiramente em 1290. Já em outras regiões como o Sacro Império Romano Germânico ou a Península Ibérica, essa consolidação ocorreria apenas no século XV e conferiria o mesmo resultado²⁵¹.

O caso de Simão de Trento (1475), de fato, se formou nessa presente fase de difusão da acusação de crime ritual, por ser uma legenda já consolidada no Ocidente Medieval, facilmente se propagou nas regiões ao entorno dos Alpes. A difusão da santidade do menino mártir de dois anos que foi morto na cidade de Trento seria evidentemente beneficiada pelos objetos impressos. No entanto não devemos nos esquecer como a longa duração da legenda foi responsável pela cristalização por toda Europa ocidental de uma narrativa acusatória que conferia às crianças cristãs mortas, supostamente pelos judeus, o título de mártires. Em suma Simão de Trento, como veremos posteriormente, teve sua santidade apoiada por meio não só mais de sermões ou de hagiografias manuscritas; mas também por meio de incunábulo e

²⁵⁰ A Crônica de Nuremberg narra a História da humanidade e a divide em sete Eras. A Primeira Era se configura de Gênesis até o Dilúvio, a segunda até o Nascimento de Abraão, a terceira até o reinado de Davi, a quarta até o cativeiro dos judeus na Babilônia, a quinta até o Nascimento de Jesus, a sexta até o Apocalipse, a sétima até o Juízo Final. Esta divisão era comum para um gênero de livros conhecidos como “crônicas universais” presentes no Ocidente desde da Alta Idade Média. O conceito cristão de “crônica universal” foi formulado pelo bispo Eusébio de Cesareia, o biógrafo do imperador Constantino. Em seu livro, *Chronicarum Canones*, há uma listagem de datas desde os assírios, hebreus, egípcios, gregos e romanos até o ano de 325. Este texto foi traduzido para o latim por São Jerônimo e deste então esta cronologia, proposta por Cesareia e baseada em fatos considerados como anteriores ao Nascimento de Jesus, tornou-se parte da narrativa referente à Quinta Era destas crônicas durante o período medieval. Cf: ZAHN, Peter. Introduction In: WILSON, Adrian. *The making of the Nuremberg chronicle* Amsterdam: Nico Israel, 1976 p. 19.

²⁵¹ Diferentemente do caso do reino de Castela que oficializou a expulsão dos judeus em 1492, o Sacro Império Romano Germânico contava com expulsões pontuais e locais dos judeus a partir do século XIV. Essas expulsões eram a razão para a constante mobilidade das comunidades judaicas na região, como o exemplo das três famílias judaicas envolvidas no caso de Simão de Trento, ponto que será aprofundado no terceiro capítulo.

gravuras. Essas técnicas eram recentes na Europa e este suporte possuía diversas minúcias tanto em sua produção como para os seus usos e funções.

CAPÍTULO 2 – DO COPISTA AO IMPRESSOR: O ADVENTO DA IMPRENSA EM TIPO MÓVEL, A TÉCNICA E AS FUNÇÕES DA XILOGRAVURA NO FINAL DO SÉCULO XV.

Simão de Trento teria sido um dos primeiros “santos tipográficos”²⁵². Seu culto foi beneficiado pela difusão feita por xilogravuras e incunábulo já a partir do ano de 1475. As técnicas de xilogravura e tipografia, necessárias para a confecção de um incunábulo ilustrado²⁵³, emergiram no século XV. A partir das duas técnicas supracitadas, o libelo de sangue encontrou mais um meio de difusão. O caso de Trento (1475), foi a primeira acusação do gênero que teria se beneficiado dos objetos impressos para a sua disseminação. Confeccionar incunábulo constitui-se como uma das medidas que o bispo local Johannes de Hinderbach encontrou para promover a santidade do menino Simão.

Busca-se não só contextualizar as origens da imprensa no século XV, mas também descrever como as técnicas eram exercidas nas oficinas, as quais, de maneira progressiva, eram abertas em diferentes regiões do Sacro Império Romano Germânico e da Península Itálica. Os ofícios de gravador e impressor ainda não eram oficialmente reconhecidos nesse período em questão. Esses artesãos eram classificados como marceneiros ou ferreiros e não possuíam uma guilda própria que lhes conferia vantagens ou uma segurança para manter seus negócios. Demonstrar-se-á também como na fase inicial de formação das oficinas de impressão, o apoio de clérigos locais foi essencial vide os casos das cidades de Augsburgo e Trento²⁵⁴.

As gravuras e os livros tipográficos, produzidos no século XV, possuíam suas especificidades atreladas a um período de transição de uma produção de códices majoritariamente manuscritos para os que eram impressos. Normalmente nota-se uma mescla entre manuscritos e impressos, esse caráter híbrido conferiu tanto às gravuras como aos incunábulo uma gama de funções²⁵⁵. As gravuras parecem servir, principalmente nos conventos e mosteiros, como um meio para beneficiar uma experiência devocional mística. Os “incunábulo ilustrados²⁵⁶” ou os manuscritos decorados com xilogravuras podem sugerir intercessões entre texto e imagem que buscavam ajudar o leitor no processo de imaginação e

²⁵² Termo sugerido pelo historiador italiano Ugo Rozzo Cf: ROZZO, Ugo. *Il presunto “omicidio rituale” di Simonino di Trento e il primo santo tipografico* Udine: Atti dell’Accademia di Scienze Lettere e Arti di Udine” 1998. p.223

²⁵³ O significado do termo incunábulo será apresentado no tópico 2.4 da dissertação.

²⁵⁴ Cidades onde os incunábulo, que serão analisados nos capítulos III e IV, foram produzidos.

²⁵⁵ Pontos que serão apontadas no quinto tópico do presente capítulo.

²⁵⁶ Termo classificatório que será utilizado ao longo da dissertação para diferenciar os livros impressos que possuem ilustrações.

de rememoração dos momentos bíblicos ou das histórias de santos, pontos imprescindíveis para o momento privado de oração.

2.1 A formação da imprensa em tipo móvel: uma revolução na difusão do conhecimento ou uma dinâmica continuada?

O título deste tópico é uma pergunta que envolve a historiografia que se ocupa com as questões da imprensa em tipo-móvel no final do século XV²⁵⁷. Por vezes, alguns autores enfatizaram um aspecto inovador e revolucionário na invenção de Johannes Gutenberg (1398-1468) na década de 1450. Basicamente, o impressor habitante da cidade de Mainz haveria criado a técnica de tipos moveis para a impressão de livros, que permitiu uma aceleração na impressão de textos em papel. A mobilidade das letras cunhadas individualmente possibilitava uma maior variação nos moldes de impressão e, dessa forma, mais livros poderiam ser impressos a partir de um gasto menor com material.

A historiografia sobre a técnica de xilogravura e da tipografia possui uma longa tradição iniciada no final do século XVIII, Karl-Heinrich Heineken foi primeiro historiador a sistematizar de fato esse tema. Esse autor foi responsável por contribuições nos estudos sobre oficinas de impressão no século XV e uma extensiva análise e catalogação dos livros em bloco em seu catálogo publicado em francês no ano de 1771 chamado: *Idée générale d'une collection d'estampes avec une dissertation sur l'origine de la gravures et sur les premieres livres d'image*²⁵⁸. Seus estudos tiveram uma grande importância para obras posteriores e principalmente sua tese de que as cartas usadas em jogos, que se tornavam comuns no final do século XIV, possibilitaram uma posterior confecção de gravuras de santos que seriam distribuídas pelo clero²⁵⁹.

Durante o século XIX, importantes avanços seriam feitos para o estudo do tema, dentre eles: o a confecção do *Hain Repertorium Bibliographicum*, catálogo publicado em quatro volumes entre os anos de 1826 a 1838. Apesar de já ter sido atualizado ao longo do século XX,

²⁵⁷ O artigo de Frieder Schanze aborda essencialmente esta pergunta que já é feita pela historiografia sistematicamente desde a década de 1970, Cf: SCHANZE Frieder. Der Buchdruck eine Medienrevolution? In: HAUG, Walter. (Org.) *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuanätze*. Tübingen: De Gruyter Verlag, 1999. p. 286 – 311.

²⁵⁸ PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. Early Woodcuts and the reception of the primitive. In: PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. (Orgs.) *Origins of European Printmaking: Fifteenth-Century and Their Public* New Haven: Yale University Press, 2005. p.5

²⁵⁹ Ibid. p.6

em especial pelo *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*²⁶⁰, a catalogação feita por Ludwig Hain ainda é parâmetro para a confecção de referências para o setor de incunábulo de diversas bibliotecas ao redor do mundo, dentre elas a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro²⁶¹. Em seu catálogo, Hain identifica 16246 cópias de diferentes incunábulo impressos pela Europa, em especial nas regiões do Sacro Império Romano Germânico²⁶². Somado ao desejo de catalogação - os historiadores do século XIX que se ocupavam com o advento da tipografia, da técnica de xilogravura e com os incunábulo - buscavam não só creditar uma importância à origem da imprensa²⁶³ como também atribuir à invenção de Gutenberg²⁶⁴ um aspecto intrinsecamente revolucionário²⁶⁵.

No entanto é difícil perceber os aspectos revolucionários enfaticamente abordados por autores como Max Lehrs, Paul Heitz e Wilhelm Ludwig Schreiber no início do século XX e que seriam posteriormente criticados a partir da década de 1950²⁶⁶. Peter Parshall aponta como a simplicidade das técnicas de xilogravura e da tipografia não podem ser confundidas com uma ampla difusão dos objetos impressos pela Europa Ocidental, uma vez que não é possível mensurar uma produção em larga escala nesse estágio inicial²⁶⁷. Francis Bacon reconheceria, na imprensa em tipo móvel, um dramático avanço que permitiria uma eficiente disseminação de imagens e textos em um futuro próximo²⁶⁸. Dessa forma, ao levar em consideração que o visconde Bacon projetava - ainda no início do século XVII - os potenciais do advento da tipografia para os séculos vindouros, torna-se problemático enxergar na produção de

²⁶⁰ HAEBLER, K. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* Leipzig: 1925. No entanto o projeto de catalogação continua a ser realizado pela Staatbibliothek zu Berlin e pode ser consultado online em: <http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/GWDE.xhtml>. Acesso em 03 de junho de 2017.

²⁶¹ Cf. ZAHER, Celia Ribeiro. (Org.) *Catálogo de Incunábulo da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Departamento de referência e difusão, 1998. As referências feitas por Hain também serão utilizadas ao longo deste trabalho.

²⁶² Número da última referência do catálogo. HAIN, Ludwig. *Repertorium Bibliographicum: in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD*. Vol II Par. II. Stuttgart: Jul. Renouard, 1838. p. 518.

²⁶³ PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. *Early Woodcuts and the reception of the primitive Op*. Cit. p.3

²⁶⁴ Peter Parshall aponta que o posto de Gutenberg como inventor da tipografia já teria sido alvo de questionamento dos humanistas holandeses que creditavam, no século XVI, a invenção para o impressor Jan Laurens Coster (c. 1370- c.1440), discussão que permaneceria até o século XX, como uma importante discussão e disputa entre uma historiografia alemã e holandesa pelos créditos de uma origem da Imprensa. Cf: Ibid. p.3

²⁶⁵ SCHMIDT, Peter. *Gedruckte Bilder in Handgeschriebenen Büchern: Zum Gebräuch von Druckgraphik im 15. Jahrhundert*. Köln: Böhlau Verlag, 2003. p. 2 - 4.

²⁶⁶ No celebre livro do Lucien Fevre e Henri-Jean Martin, os autores já mencionam em seu prefácio que apesar das grandes mudanças que o livro impresso poderia trazer para a Europa de forma progressiva, essa transformação não poderia ser chamada propriamente de "Revolução". Ver : FEVRE, Lucien, MARTIN, Henri-Jean. *L'apparition du livre* : Paris : Éditions Albin Michel, 1958. p.11.

²⁶⁷ PARSHALL. Peter. Introduction: The Modern Historiography of Early Printmaking In: Idem. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe* New Haven: Yale University Press, 2009. p.9

²⁶⁸ Ibid. p. 9.

incunábulo e de gravuras na Baixa Idade Média, um meio para uma difusão extremamente significativa de conhecimento e de imagens devocionais.

Um cuidado maior é percebido pelos historiadores com o tema a partir da década de 1990. Os seus estudos, baseados em contextos específicos e pautados em análises guiadas pela micro-história, buscam sugerir possíveis funções aos objetos impressos. Dentre essas pesquisas menciono, as importantes considerações de Jeffrey F. Hamburger, que ao tomar como fontes diversas xilogravuras pertencentes aos mosteiros beneditinos femininos, tenta sugerir os usos e funções dessas imagens para as freiras das regiões da Baviera e da Francônia no século XV²⁶⁹. Outros autores tomaram a mesma metodologia afim de nortear suas pesquisas dentre eles: David S. Areford e Ursula Weekes. O primeiro autor que fez importantes considerações sobre as especificidades da reprodução e do seu significado social no período em questão²⁷⁰. Já Weekes escreveu, em seu livro *Early Engravers and their Public*, acerca do funcionamento das oficinas de gravadores na região das margens do Rio Reno e da sua relação com a demanda local por ilustrações entre 1450 e 1500²⁷¹.

Considerações, que partem de objetos específicos assim como de rastros deixados por antigos donos de gravuras, são enfatizadas nesses estudos contemporâneos. Dentre esses vestígios caracterizam-se: escritas feitas no verso ou nas bordas dessas ilustrações, a colagem de gravuras em manuscritos ou em pequenos textos²⁷². Essas análises evitam generalizações e reducionismos praticados pela historiografia ao longo dos séculos XIX e XX. Ao levar em consideração as concepções específicas de clérigos ou de pessoas pertencentes a setores das elites, perde-se o contexto globalizante e adota-se uma percepção um pouco mais limitada e, no entanto, mais consistente sobre as efetivas funções destes objetos impressos no século XV. A partir de um contexto local, posicionado em corte temporal de apenas duas décadas, o principal objetivo dos próximos capítulos será sugerir as possíveis funções dos incunábulo ilustrados que abordam o Martírio de Simão de Trento, impressos nas regiões de Trentino Alto-Adige e da Francônia.

²⁶⁹ Dentre os principais estudos deste renomado historiador da arte Cf: HAMBURGUER, Jeffrey F. *Nuns as Artists: the Visual Culture of a Medieval Convent*. Saint Francisco: University of California Press, 1997.

²⁷⁰ AREFORD, David S. *The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe*. Farnham: Ashgate Publishing, 2010.

²⁷¹ WEEKES, Ursula. *Early Engravers and their Public: The Master of Berlin Passion and Manuscripts from Convents in the Rhine-Mass Region*, ca. 1450- 1500. Turnhout: Brepolis Publishers, 2004.

²⁷² Considerações apontadas de forma resumida no artigo de Peter Schmidt, Cf: SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking, between Old Theories and New Approaches*. In: PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. *Early Woodcuts and the reception of the primitive Op. Cit.* p. 44 – 46.

No século XV, nota-se uma transição gradativa do *scriptorium* para as oficinas de impressão²⁷³, assim como de uma interação entre três técnicas: os manuscritos, a confecção de gravuras (xilografuras, buril²⁷⁴ e livros em bloco) e, por fim a tipografia²⁷⁵. Graças a essa complexa junção, Paul Needham credita, aos livros produzidos entre 1450 e 1500, uma rica diversidade que não pode ser percebida naqueles confeccionados no século XIV, que eram essencialmente manuscritos, ou naqueles impressos no XVI que eram, em sua maioria, tipográficos²⁷⁶. Para se aprofundar o estudo dos dois livros, fontes principais desta dissertação, buscar-se-á, nos próximos tópicos, apontar as especificidades das duas técnicas supracitadas. Esta contextualização é essencial para se entender como os incunábulo ilustrados começaram a ser produzidos na década de 1470.

2.2 A gravura em suporte de madeira: uma arte para o povo?

Os autores ainda no século XIX retomavam as palavras de Vassari (1511-1574) para descrever as xilografuras como “pertencentes a um segundo estilo”, “rudemente gravadas”, “para chamar a atenção dos vulgares”, considerações presentes nos estudos do inglês John Lanseer em sua obra *Lectures of the art of engraving*²⁷⁷ e frequentemente propagadas por diversos autores²⁷⁸. Nesse período, as diversas tentativas de se criar uma identidade alemã, principalmente após a unificação da Alemanha ocorrida em 1871, podem ser percebidas em uma historiografia que buscava enaltecer pontos importantes da História creditada às regiões germânicas dentre eles: a formação do Sacro Império Romano Germânico, a Reforma Protestante e sobretudo a criação das técnicas da xilografia e da tipografia.

A necessidade de associar a criação da técnica de xilografia com um aspecto cultural comum ao povo alemão fez com que a historiografia do século XIX afirmasse a prerrogativa dos objetos impressos como uma expressão de uma “piedade popular” ou uma “arte para o

²⁷³ EISENSTEIN, Elisabeth. *The Printing Press Revolution in Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press, 2005. p.3

²⁷⁴ Técnica também desenvolvida no século XV que garantina aos moldes, traços mais sutis e com isso um maior número de detalhes se comparado as formas da xilografia. Diferentemente do bloco de madeira que era talhado com uma faca, o molde de metal era cortado com o buril, ferramenta com uma ponta afiada em forma de bisel. O buril, antes de ser utilizado para a presente técnica, já fazia parte do arsenal das oficinas dos ourives para se desenhar detalhes em joias. Para um aprofundamento das diferenças entre a xilografia e a feita a partir do buril, Cf: LANDAU David, PARSHALL, Peter. *The Renaissance Print: ca. 1450 – 1550*. New Haven: Yale University Press, 1994. p. 21 – 28.

²⁷⁵ NEEDHAM, Paul. Prints in the Early Print Shops. In: PARSHALL, Peter. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe* Op. Cit. p.40.

²⁷⁶ Ibid. p. 40.

²⁷⁷ PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. *Early Woodcuts and the reception of the primitive*. Op. Cit. p.6

²⁷⁸ Dentre os quais citados por Parshall nas notas 407 e 408 in: Ibid. p.15.

povo”. Esses pontos que já eram, por vezes, citados pelos autores anteriores e que, no entanto, foram veemente enfatizados no período em questão. O autor Rudolf Becker, por volta da década de 1810, logo na introdução de livro, afirmava como a xilogravura possuiria o potencial de atingir uma vasta audiência e posteriormente esse estudioso teria sugerido uma importante junção entre a imprensa e a Reforma Protestante. Dois momentos cruciais, na opinião do historiador supracitado, para a constituição da identidade nacional alemã²⁷⁹.

No século XVII, o Karl-Heinrich Heineken propôs como as cartas, utilizadas para um jogo árabe, que teriam se tornado comum na Europa Ocidental a partir da década de 1370, foram o primeiro ímpeto para a produção de xilogravuras já no final do século XIV. No entanto, não há exemplos atuais de cartas de jogos impressas em bloco de madeiras anteriores à 1440/1450, ou outros vestígios que comprovem a teoria de Heineken²⁸⁰. Logo a tese que afirma como a técnica de xilogravura começaria a ser aplicada no início do século XV, para confeccionar figuras em folhas de papel relacionadas à iconografia cristã, é mais plausível. Em importantes catálogos de xilogravuras²⁸¹, nota-se como aquelas anteriores à década de 1440 são, em grande parte, relacionadas aos santos, à Paixão de Cristo e às cenas da Vida da Virgem²⁸².

Paul Kristeller já no início do século XX, não achava razoável falar de origens para a confecção de xilogravuras e sim uma gradual fusão de técnicas já existentes e materiais disponíveis que possibilitaram uma multiplicação destas ilustrações no século XV²⁸³. Considerar como ocorreu uma adaptação da técnica de impressão que, anteriormente, era empegada em tecidos²⁸⁴, para ser utilizada papel não é algo possível pois há poucas evidências para se elucidar como ocorreu, de fato, essa mudança. No entanto é inegável como a partir de

²⁷⁹ PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. *Early Woodcuts and the reception of the primitive*. Op. Cit. p. 6 Apud BECKER, Rudolf. *Holzschnitte alter deutscher Meister in den Original-Platten gesammelt von Hans Albrecht von Dreschau*. Leipzig: 1808 – 1816. p.2.

²⁸⁰ SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking, between Old Theories and New Approaches*. Op. Cit. p.40

²⁸¹ Dentre estes catálogos, dos mais clássicos como organizado na década de 1920 por Wilhelm Ludwig Schreiber. Cf: SCHREIBER, Wilhelm Ludwig. *Handbuch der Holz- und Metallschnitte des XV. Jahrhunderts 8 Vols. Leipzig: Karl W. Hiersemann: 1926-1930. E alguns mais recentes como aquele organizado por Peter Parshall e Rainer Schoch a partir da exposição realizada em 2005 na National Gallery of Art in Washington e no Germanisches Nationalmuseum*.

²⁸² Idem.

²⁸³ KRISTELLER, Paul. *Über die künstlerische Selbständigkeit der ältesten Holzschneider* in: *Stizungberichte der Kunstgeschichtlichen Gesellschaft zu Berlin* Vol. 8: 1905 p. 51 – 55.

²⁸⁴ Dentre os exemplos de tecidos decorados a partir de moldes de madeira, há o celebre exemplo do *Sion Textile* que representa a legenda de Édipo e foi confeccionado por volta da metade do século XIV no norte da península itálica. A obra é objeto de estudos da historiadora Teresa K. Nevins que fez importantes considerações sobre a confecção da peça que se encontra atualmente no Historisches Museum Basel, Cf: NEVINS, Teresa K. *Picturing Oedipus in the Sion Textile* In: PARSHALL, Peter. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe* Op. Cit. p. 17 – 38.

uma técnica relativamente barata, simples e eficiente, efetivou-se um novo meio de replicação de ilustrações²⁸⁵.

2.2.1 A técnica da xilogravura e as suas fases no século XV

A origem etimológica da palavra “xilogravura” possui origem grega “*xilon*”, madeira e, “*graphos*”, escrito, ou seja, “escrito em madeira”. Basicamente a técnica de xilogravura se constituía no isolamento de linhas feita com uma faca ou outro instrumento similar²⁸⁶ em um bloco de madeira. Apesar da técnica ter sido aprimorada ao longo do século XV, Richard S. Field afirma que o modo de cunhagem dos moldes permaneceu constante até a metade do século XIX²⁸⁷. Com a ajuda da faca, retirava-se as áreas do molde que não apareceriam na estampa. As linhas escuras, salientes por finas arestas, seriam responsáveis por dar contornos às figuras

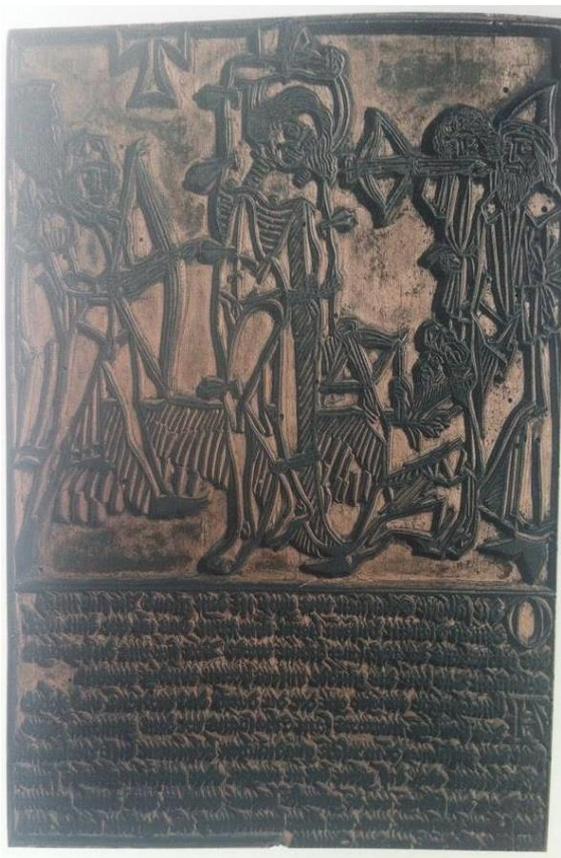


Figura 1. São Sebastião entre três arqueiros. ca. 1470 – 1475, Londres, Museu Britânico.



Figura 2. Monograma do Cristo. ca.1470 – 1475 Londres, Museu Britânico.

²⁸⁵ FIELD, Richard S. *Early Woodcuts: The Known and the Unknown*. In: PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. *Early Woodcuts and the reception of the primitive*. Op. Cit. p. 21.

²⁸⁶ Apesar do cinzel e buris serem utilizados para dar um tom de sombra em áreas que não seriam gravadas no papel, Cf: FIELD, Richard S. *Early Woodcuts: The Known and the Unknown* Op. Cti. p. 25.

²⁸⁷ *Ibid.* p. 25.

e os personagens da gravura²⁸⁸. O planejamento e a manufatura dessas xilogravuras requeriam, basicamente, algumas ferramentas similares aos dos marceneiros, ferreiros e escultores²⁸⁹.

As figuras 1 e 2 demonstram um exemplo dos mais antigos blocos de madeira existentes até os dias atuais. Esse molde, que possui frente e verso, foi feito aproximadamente na década de 1470. O seu verso é referente à cena de São Sebastião entre os três arqueiros e a frente representa visualmente o Monograma de Cristo. Por serem relativamente frágeis poucos desses blocos sobreviveram até o nosso século; esse em questão encontra-se no acervo do Museu Britânico²⁹⁰. Um negativo em madeira poderia ser utilizado, em média, apenas em cem impressões, já os que possuíam menores dimensões eram mais resistentes e poderiam confeccionar por volta de mil cópias²⁹¹.

Nas primeiras décadas do século XV a tinta utilizada para produzir as xilogravuras era invariavelmente preta e feita a partir do carvão e da fuligem. Este pigmento era diluído em goma-arábica e posteriormente posto nas arestas dos moldes em madeiras com o calcanhar da mão pela ajuda de um pano ou uma bola de tecido. Após aplicada a tinta, o bloco de madeira era pressionado contra o papel e assim se formava a gravura. A tinta feita à base de óleo de linhaça, no entanto só seria comum para essa técnica a partir da década de 1440²⁹². Na região de Flandres, percebe-se também a utilização de tinta marrom, em gravuras impressas por volta da década de 1460 em diante. Como se pode observar na figura 3 uma xilogravura da Missão de São Gregório, o tom marrom confere linhas mais contínuas e uma harmonia melhor com o fundo das ilustrações. Além desses pontos positivos, o uso deste tom evitava a mancha acentuada no verso do papel²⁹³. No entanto é necessário lembrar que a maioria das gravuras foi confeccionada com a tinta preta ao longo do século em questão, como é o caso das imagens dos dois incunáveis referentes a Simão de Trento.

A confecção de xilogravuras no século XV é comumente dividida em três fases, desmembração proposta por Paul Kristeller em seu livro *Kupferstich und Holzschnitt in vier Jahrhunderten* e ainda adotada pela historiografia²⁹⁴. A primeira condiz com os anos de 1400 até 1440, neste período nota-se uma emergência da confecção de gravuras, como há poucos exemplos que sobreviveram até a atualidade se conclui que a produção ainda era esparsa e

²⁸⁸ GOMBRICH, Ernst. *The Story of Art*. London: Phaidon Press, 1995. p.282

²⁸⁹ LANDAU David, PARSHALL, Peter. *The Renaissance Print...* Op. Cit. p.7

²⁹⁰ PARSHAL Peter; SCHOCH, Rainer. (Orgs.) *Catalogue N° 4* Op. cit. p.70 - 71

²⁹¹ FIELD, Richard *Early Woodcuts: The Known and the Unknown*. Op. Cit. p. 19.

²⁹² Ibid. p. 25.

²⁹³ Ibid. p. 26.

²⁹⁴ Richard Field, Peter Schmidt e Peter Parshall adotam essa divisão. Cf: Ibid. p.20

possuía pouco alcance²⁹⁵. O segundo estágio, que vai até o ano de 1470, é marcado por um vasto salto na produção, uma diminuição das dimensões da gravura e uma expansão de associações de imagens e textos o que inclui o surgimento dos livros em bloco. Já o último período que se estenderia até 1500 foi marcado pela associação da técnica de xilogravura com a de tipografia o que permitiu a produção de incunábulos ilustrados. Nesta terceira fase, nota-se um aprimoramento da técnica e uma inicial padronização do ofício que permitia uma acomodação das gravuras em conjunto com moldes que contavam com a presença de caracteres moveis²⁹⁶.



Figura 3 A Missa de São Gregório ca.1460. Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum.

2.2.2 Dos mosteiros para as oficinas de impressão: a laicização da confecção de xilogravuras

²⁹⁵ Field discorda que o número escasso de exemplares anteriores a 1440 seja explicado por uma destruição ao longo dos séculos, já que a quantidade de gravuras dos anos entre 1140 a 1500 é bem superior em número. Cf: FIELD, Richard S. *Early Woodcuts: The Known and the Unknown*. Op. Cit. p. 26 – 27.

²⁹⁶ FIELD, Richard S. *Early Woodcuts: The Known and the Unknown*. Op. Cit. p. 20.

A divisão do trabalho é perceptível já na primeira fase da produção de xilogravuras. Em uma oficina, o processo de produção se dividia entre os desenhistas das formas da ilustração, o cunhador dos moldes e o responsável pela impressão no papel. Alguns historiadores²⁹⁷, majoritariamente ao longo do século XX, afirmaram que inicialmente não havia uma rede de trabalho complexa para a confecção de gravuras e a mesma pessoa ficava responsável por todas as etapas do processo. No entanto, Field argumenta como seria improvável que um grupo considerável tivesse o conhecimento das propriedades e das limitações de diversos materiais como: a madeira, a tinta; assim como a habilidade para manusear a faca ou buril e, ainda, poder desenhar os protótipos que seriam transferidos para o bloco de madeira²⁹⁸.

Neste primeiro estágio, confere-se uma grande importância aos conventos e aos mosteiros pela produção de gravuras, há muitos exemplos e as coleções dessas comunidades religiosas já foram objetos de pesquisa dos historiadores Jeffrey F. Hamburger, Peter Schimdt dentre outros. Como aponta Peter Parshall, essas gravuras ocasionalmente produzidas por frades, freiras e monges não ficavam restritas aos clérigos, mas também chegava nas mãos de um público leigo²⁹⁹. Neste primeiro momento, nota-se vestígios de como as gravuras eram acrescentadas aos manuscritos, utilizadas como objetos devocionais e empregadas a lugares de peregrinação. Neste último caso seja substituindo uma imagem em outro suporte, seja pela distribuição em pequena escala para alguns fieis que buscavam adquirir uma imagem relacionada a uma tumba de um santo ou a uma eventual imagem que já houvesse produzido alguns milagres³⁰⁰.

Logo por volta da década de 1450, nota-se: uma laicização da confecção de gravuras e um salto na produção destes objetos impressos que se constituíram em conjunto com a formação de oficinas que progressivamente tornavam-se especializadas nesta técnica³⁰¹. No entanto é inadequado creditar aos gravadores o título de artistas, já que este ofício, aos olhos da sociedade da época, era similar ao de um artesão³⁰². Esta associação é perceptível graças aos documentos de guildas da época, os gravadores comumente se identificavam como pintores ou marceneiros quando se associavam a estes grupos. Vale lembrar como, ainda no século XV, não havia associações próprias de impressores ou de gravadores. A falta de uma regulamentação do ofício neste período pode ser mais facilmente percebida no caso de Nuremberg, uma cidade que se

²⁹⁷ KRISTELLER, Paul. *Die Apokalypse: Älteste Blockbuchaussgabe in Lichtdrucknachbildung*. Berlin: 1916.

²⁹⁸ FIELD, Richard S. *Early Woodcuts: The Known and the Unknown*. Op. Cit. p. 24.

²⁹⁹ No entanto, as únicas evidências que este público leigo fosse majoritariamente de setores das elites.

³⁰⁰ LANDAU David, PARSHALL, Peter. *The Renaissance Print...* Op. Cit. p. 2.

³⁰¹ Ibid. p.5.

³⁰² Ibid. p. 8-9.

constituiu, desde meados do século XV, como um importante centro para a produção de incunábulos e gravuras e, no entanto, não possuía uma guilda própria para o ofício de gravador.

Com a proibição da formação de guildas em Nuremberg desde o século XIII, só duas organizações eram permitidas: as das artes livres e dos ofícios jurados. Havia uma forte diferença hierárquica entre as duas, a segunda poderia eleger um mestre para cada ofício, estes homens eleitos seriam os representantes dos interesses desses artesãos no conselho da cidade. Desta forma garantia-se, portanto, uma proteção a esse segundo grupo feita pelas instâncias do poder local que articulavam uma série de políticas protecionistas dentre elas, a mais importante, seria a limitação da importação de produtos de outras regiões. Já a organização das associações das artes livres que abarcava pintores, escultores, gravadores e impressores estava isenta de taxas. No entanto essa última não contava com a proteção vinda das instancias locais, assim como não possuía representatividade no conselho de Nuremberg. Por essa razão nota-se um esforço, vindo principalmente dos impressores e gravadores, em serem reconhecidos como marceneiros ou ferreiros. Essa aspiração de adentrar na categoria de ofícios jurados se justificava pelas vantagens de ordem econômica e pelo prestígio social que a denominação conferia aos seus membros³⁰³.

Dessa maneira os gravadores e impressores buscavam o reconhecimento do seu ofício ao longo dos anos de 1450 e 1500 e posteriormente no século XVI. Pela falta de uma guilda própria, esses artesãos se juntavam às guildas dos marceneiros e ferreiros para atingir um certo reconhecimento social como é observado não só no caso de Nuremberg, mas também de outras cidades como Basileia, Ulm, Colônia, Munique, Augsburgo e Estrasburgo³⁰⁴. No entanto, a situação dos impressores era variável até mesmo nas regiões germânicas e a liberdade existente em Nuremberg não era praticada em Augsburgo, uma cidade relativamente próxima. Nesta última, como aponta Peter Parshall, o importante impressor local Günther Zainer, que confeccionou o livro *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genant Symon*³⁰⁵, não poderia adquirir moldes de madeira vindos de outras regiões para utiliza-los em incunábulos impressos em sua oficina³⁰⁶.

A partir da laicização tornaria se possível o início da produção de incunábulos ilustrados com a junção da técnica da tipografia. No entanto teria surgido, no mesmo período, a técnica

³⁰³ LANDAU David, PARSHALL, Peter. *The Renaissance Print...* Op. Cit. p. 10-11.

³⁰⁴ Ibid. p. 10-11.

³⁰⁵ Incunábulo que será analisado nos próximos capítulos.

³⁰⁶ Ibid. p.10.

de livros em bloco que logo seria descontinuada antes do final do século XV, está técnica não se diferencia da aplicada para a produção de xilogravuras e será brevemente abordada a seguir.

2.3 A técnica de livro em bloco (1450 – 1480)

Muitas vezes vista como uma pré-figuração da tipografia, a técnica de livros feitas a partir de blocos de madeira é, na verdade, uma ramificação daquela utilizada para a confecção das xilogravuras e não pode ser relacionada com a criação de Gutemberg³⁰⁷. Apesar dos historiadores Paul Kristeller e Arthur M. Hind relacionarem as origens dos livros em bloco à década de 1430, Wilhelm Schreiber, em seu importante catálogo, atribui a todo esse grupo de impressos uma datação posterior à década de 1450³⁰⁸. Desta forma é razoável considerar como a técnica de livros em bloco surgiu na mesma época da invenção da tipografia. Em contrapartida, esta forma de reprodução foi abandonada progressivamente já a partir de 1475 e os incunábulo ilustrados, feitos a partir da junção de caracteres moveis e de gravuras, ganharam mais espaço nas demandas do final do século XV e ao longo do XVI³⁰⁹.

Algumas das características do livro xilogravado podem explicar o rápido abandono da técnica. Para a confecção destes objetos impressos era necessário preparar um molde para cada duas páginas do livro. O bloco de madeira era um pouco menor do que o papel, desta forma era possível se criar margens, no entanto, estas últimas eram pequenas; diferentes daquelas que estão presentes em manuscritos ou em incunábulo³¹⁰. A impressão desses livros era feita ocasionalmente com tinta marrom, o molde de madeira era embebido com o pigmento e pressionado contra o papel. Logo após, o verso era friccionado com um tecido de couro para tirar as manchas. Essa fricção dificultava a utilização da parte de trás do papel.

A disposição das páginas impressas desses livros se configurava como uma alternância de duas páginas com conteúdo e duas deixadas em branco. O início do texto começa no verso do primeiro fólio e seguia para a parte da frente do segundo, as páginas 2v. e 3r. eram deixadas em branco e assim a ordem se construía sucessivamente³¹¹. Em apenas alguns casos as folhas, deixadas em branco, eram unidas por uma colagem, pois como aponta Paul Needham, as páginas sem conteúdo serviam para os seus donos fazerem anotações ou escreverem

³⁰⁷ NEEDHAM, Paul. *Prints in the Early Print Shops*. In: PARSHALL, Peter. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe* Op. Cit. p.45.

³⁰⁸ Ibid. p. 45.

³⁰⁹ Ibid. p. 45.

³¹⁰ Ibid. p. 49.

³¹¹ Ibid. p. 50.

considerações sobre a obra³¹². Em contrapartida vale lembrar que apesar da dificuldade, alguns livros xilogravados possuem folhas impressas em ambos os lados como é o caso dos exemplares do *Anticristo* impressos na década de 1470 em Nuremberg por Hans Sporer³¹³.

Uma quantidade pequena de livros em bloco se encontra em bibliotecas nas principais bibliotecas dos Estados Unidos e da Europa. Paul Needham credita esse insipiente número de exemplares a uma má conservação e uma destruição que ocorreu ao longo de cinco séculos. Contudo é possível afirmar como esse número pequeno a uma esparsa disseminação da técnica,



Figura 4. f. 9v. *Biblia Pauperum* ca.1465. Londres, Victoria & Albert Museum.

que majoritariamente permaneceu apenas em algumas regiões do Sacro Império Romano Germânico e em Flandres³¹⁴. Gêneros comuns de livros do século XV foram impressos nessa técnica dentre eles: a *Ars Moriendi*, a *Biblia Pauperum* e o *Apocalypse*³¹⁵.

Na figura 4 encontra-se o exemplo do verso do nono fôlio da *Biblia Pauperum* impressa por volta de 1465 na região de Flandres. A gravura representa duas importantes cenas bíblicas

³¹² NEEDHAM, Paul. *Prints in the Early Print Shops*. Op. Cit. p. 50.

³¹³ Ibid, p. 54.

³¹⁴ Ibid, p. 46 - 48.

³¹⁵ Ibid, p. 50 - 51.

são elas de uma ordem da esquerda para a direita: Esaú e Jacó, A Tentação de Cristo e A Tentação de Adão e Eva. Esta página, como a maioria deste exemplar combinava texto e imagem, característica típica dos livros xilogravados³¹⁶. As dificuldades de realização dessa técnica explicam o seu rápido desaparecimento dentre elas: o uso demasiado de papel - era necessário o dobro se comparado à confecção dos incunábulos - e a falta de legibilidade das letras cunhadas nos moldes de madeira, neste aspecto os caracteres moveis de Gutenberg também estavam em vantagem. A produção de livros ilustrados a partir da junção da técnica de tipografia e da xilogravura será o assunto a seguir.

2.4 Os caracteres em tipo móvel e a confecção dos incunábulos ilustrados entre 1470 - 1500

Os caracteres em tipo móvel, criados por Gutenberg, se constituem como uma ideia simples e, mesmo assim, singular que mudou a forma como o texto era impresso em papel ou eventualmente em pergaminho. Se a técnica de livros em bloco requeria que os textos das páginas fossem cunhados individualmente por moldes; os caracteres, feitos a partir de uma liga de metais, permitiam uma rapidez no processo na organização dos blocos de cada página. As vinte e seis letras do alfabeto eram organizadas na ordem do texto da página que seria impressa, a principal inovação é que cada letra era independente e poderia ser reorganizada posteriormente para a impressão de outras partes do livro (Figuras 5 e 6). Desta forma, propiciava-se não só o menor gasto com material, mas também um menor tempo para a produção de todos os moldes que seriam utilizados no processo da impressão dos incunábulos³¹⁷.

A atribuição da invenção da tipografia a Johannes Gutenberg é basicamente baseada em um trecho da *Chronik der Stadt Köln* escrita por Johann Koelhof em 1499 que menciona: “Nos anos de Nosso Senhor, em que se escreveu 1450 – isto é um ano de jubileu – o homem começou a imprimir, e o primeiro livro, que o homem imprimiu foi a *Bíblia* em latim, que foi impressa em folha de formato grande, aquela utilizada somente para imprimir missais³¹⁸”. O livro mencionado é a *Bíblia* impressa por Gutenberg em Mogúncia (Mainz), entre os anos de 1450 e

³¹⁶ No entanto há livros em bloco sem ilustrações Cf: NEEDHAM, Paul. *Prints in the Early Print Shops*. Op. Cit. p.50.

³¹⁷ FUSSEL, Stephan. *Gutenberg und seine Wirkung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag: 1999. p. 9-12.

³¹⁸ Tradução livre do autor do grifo do autor: “*In den Jahren unseres Herrn, da man schrieb MCCCCL, war ein goldenes Jahr; da begann man zu drucken, und das erste Buch, das man druckte, die Bible in Latein, ward gedruckt in einer groben Schrift, mit der man nun Messbücher druckt.*” Ibid.. p. 13.

24 de agosto de 1456³¹⁹. Há apenas 49 exemplares da *Bíblia de Mogúncia*³²⁰, dentre os quais dois se encontram no setor de obras raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro³²¹.

A partir da disposição do livro, alguns especialistas concordam como o exemplar confeccionado na oficina de Gutenberg pretendia se assemelhar, o máximo possível com um manuscrito. Para forjar essa semelhança, usaram-se vários artifícios que podem ser notados no



Figura 5. Gravura que exemplifica uma prensa tipográfica. Jost Amman. Londres, Museu Britânico, 1568.



Figura 6. Exemplo de tipos móveis tipo B-42

primeiro fólio do exemplar (figura 7). Dentre eles: a presença de duas capitulares decoradas, uma maior que está presente à direita do fólio referente à letra i e a segunda localizada na coluna à direita da página, referente à letra p. As linhas em vermelho, como aponta Füssel, são adições manuscritas, detalhes que eram comuns à decoração dos livros de horas e ajudavam na proposição pretendida de semelhança estética com os manuscritos³²².

Além desses aspectos, Gutenberg também adotou a divisão do texto em duas colunas dispostas entre 42 a 48 linhas, quantidade que variava de acordo com a página em questão ou o

³¹⁹ FUSSEL, Stephan. *Gutenberg und seine Wirkung*. Op. Cit. p. 14.

³²⁰ Número citado por Stephan Füssel. Cf. Ibid. p. 17.

³²¹ Os exemplares da Biblioteca Nacional se tratam de uma tiragem feita em 1462, na qual o texto do livro é distribuído em duas colunas com 48 linhas cada. Para detalhes sobre as diferenças entre os exemplares restantes da *Bíblia de Mogúncia*. Cf. Ibid. p. 13 - 20.

³²² Ibid. p. 15.

se o exemplar era da tiragem de 1456 ou 1462³²³. Ao todo foram utilizados 290 moldes de caracteres que se distribuíam em 47 capitulares, 63 letras minúsculas, 92 abreviações, 83 ligaduras ou letras mistas e 5 sinais de pontuação (Figura 6). Em conjunto, estima-se que foi necessário a cunhagem de aproximadamente 100000 caracteres a partir das 290 matrizes³²⁴.

Apesar do exemplar da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro possuir poucas decorações de margens adicionais, outros se destacam mais neste aspecto como se pode perceber na figura 8 condizente à *Bíblia de Mogúncia* da coleção da Biblioteca de Universidade de Göttingen. Nesta cópia nota-se como a capitular ganhou um maior número de cores dentre elas: verde, dourado, rosa, lilás, azul e vermelho e a decoração das margens presentes tanto do lado esquerdo como na parte superior e inferior da página, em oposição à figura 7 onde há apenas uma decoração mais simples do lado esquerdo do fólio. Desta forma, a partir destes dois exemplos, nota-se como os exemplares da Bíblia de Gutenberg – apesar se serem livros impressos – contavam com uma singularidade graças às adições manuais que eram feitas após o processo de impressão. Como apontado anteriormente, os livros impressos durante 1450 e 1500 possuíam diversas singularidades justamente graças a uma mescla de técnicas³²⁵.



Figura 7. Bíblia de Mogúncia. Em latim. 1462, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro



Figura 8. Bíblia de Mogúncia. Em latim. 1456 Biblioteca de Universidade de Göttingen

³²³ FUSSEL, Stephan. *Gutenberg und seine Wirkung*. Op. Cit. p. 17 – 20.

³²⁴ Ibid. p. 12.

³²⁵ Cf: nota 393.

Incunábulo é uma classificação concebida por Bernard von Mallinckrodt em 1639³²⁶ e originária da palavra em latim *incunabulum*. Ao dividirmos a mesma, encontra-se: *in* + *cuna* que significa, em uma tradução literal, no berço e o sufixo *bulum* relacionado a uma noção de lugar³²⁷. Logo os incunábulos são os livros produzidos entre 1450 e 1500 por muitas vezes considerados como a cultura material do berço da imprensa³²⁸. Vale lembrar que o termo só se encaixa para os exemplares confeccionados com a técnica da tipografia, logo os livros em bloco ou xilogravados estão de fora dessa classificação³²⁹. A inovação de Gutenberg se difundiu rapidamente para outras regiões, não só do Sacro Império Romano Germânico, mas também para Flandres logo na década de 1460 e posteriormente para a Península Itálica e os reinos francês e inglês por volta de 1470³³⁰. Logo no início desta difusão da técnica, os incunábulos ilustrados já começariam a ser impressos inicialmente na região da Francônia.

Contudo, vale relembrar que, apesar de sua larga abrangência geográfica, essa expansão seria pontual criando poucas oficinas por cidades espalhadas pelo continente europeu. Seu alcance inicial não é grande e os livros manuscritos ainda possuíam uma relevante importância e ocupavam um importante espaço na confecção de cópias no século XV. Apesar da técnica da tipografia ter reduzido os custos com a questão de moldes, a prensa requerida para imprimir com caracteres moveis era cara, assim como o investimento inicial - com a cunhagem dos moldes das letras, muitas vezes comprados com um ferreiro – era alto³³¹. Certamente os impressores, que tomavam as rédeas do ofício, assumiam um risco elevado em seus primeiros anos, devido ao investimento e à possibilidade de não rentabilidade dos recursos iniciais empregados³³². Além disso não devemos creditar aos incunábulos, uma revolução para os hábitos de leitura - sobretudo dos leigos – uma vez que 80% dos exemplares impressos entre 1450 e 1500 ainda eram versões em latim³³³.

³²⁶ Afirmação feita pelo historiador Aldo Chemelli. Cf: CHEMELLI, Aldo. *Trento nelle sue prime testimonianze a stampa*. Trento: Collegio di Trento, 1975. p. 4 Apud. MALLINCKDORT, Bernard von. *De ortu et progressu artis Typographicae* Köln: 1639.

³²⁷ DRIVER, Martha. *The Image in Print: Books Illustrations in Late Medieval England and its Sources*. London: The British Library, 2004. p.6

³²⁸ ANSELMO, Artur. *Origens da imprensa em Portugal* Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981. p.21

³²⁹ NEEDHAM, Paul. *Prints in the Early Print Shops*. Op. Cit. p. 53.

³³⁰ Para alguns dos pormenores desta difusão ver o Capítulo *Die Ausbreitung der Buchdruckerkunst* In: FUSSEL, Stephan. *Gutenberg und seine Wirkung*. Op. Cit. p. 39 – 49.

³³¹ FUSSEL, Stephan. *Gutenberg und seine Wirkung*. Op. Cit. p. 10.

³³² DRIVER, Martha. *The Image in Print: Books Illustrations in Late Medieval England and its Sources*. Op. Cit. p.6 Stephan Füssel afirma como Gutenberg obteve apoio financeiro de terceiros para montar sua oficina, que demandou um alto investimento. Cf: FUSSEL, Stephan. *Gutenberg und seine Wirkung*. Op. Cit. p. 15.

³³³ O autor afirma que aproximadamente trinta mil exemplares foram impressos neste período, dentre eles 80% ainda em latim. Cf: Ibid. p. 76.

O primeiro incunábulo ilustrado creditado pela historiografia foi confeccionado em 1461 em Bamberg, cidade próxima de Nuremberg e Augsburg. O livro chamado *Der Edelstein* foi concebido na oficina do impressor Albrecht Pfister, a partir da junção da tipografia e da técnica de xilogravura³³⁴. Logo na década de 1470 a produção de incunábulos ilustrados começaria a crescer progressivamente, principalmente nas regiões da Francônia e da Baviera. O impressor Günther Zainer³³⁵, logo em 1471, teria sido um dos primeiros impressores a confeccionar livros ilustrados em Augsburg, muitos dos quais a pedido do mosteiro local³³⁶. Dentre os seus livros ilustrados, um deles foi referente ao Assassinato de Simão de Trento, impresso em 1476, como já mencionado anteriormente. Por volta de 1470 até 1500, a região da Francônia seria reconhecida pela sua produção de livros ilustrados, dentre todas as cidades, Nuremberg se destacaria nessa produção. A partir de uma política ambígua que garantia uma liberdade e, no entanto, nenhuma proteção aos impressores e gravadores, formou-se em Nuremberg uma importante escola de impressão que garantiria uma melhora progressiva tanto nas técnicas como também no *status* social local desse ofício em questão³³⁷.

Um dos primeiros impressores de Nuremberg foi Anton Koberger. Este homem confeccionou as primeiras cópias do livro *Manuale Confessorum* do teólogo Johannes Nider em 1471, no mesmo ano em que se tornaria padrinho do recém-nascido Albrecht Dürer³³⁸. Koberger possuía uma imensa rede de associações com pessoas importantes da elite local dentre elas: o humanista Conrad Celtis e o doutor Hartmann Schedel, responsável por compilar os conteúdos da *Crônica de Nuremberg*, o maior incunábulo ilustrado impresso por Koberger. Este impressor tornou-se, já na década de 1480, o mais importante de toda a Baviera e era conhecido pelos seus livros com grande quantidade de ilustrações dentre eles: *Biblia latina cum postillis* impressa em 1481 que contava com 23 xilogravuras, *Bíblia* em alemão com 107 gravuras e posteriormente uma versão da *Legenda Áurea* que possuía 262 imagens³³⁹.

As obras feitas na oficina de Koberger estavam presentes por várias feiras do Sacro Império Romano Germânico com destaque para a que ocorria em Leipzig na região da Saxônia. Esse impressor mantinha relações fortes com Paris e possuía, nesta cidade, um agente correspondente chamado Johann Sanderbruck já no ano de 1476 e a sua agencia administrada por Sanderbruck atingiria seu auge em 1499. Para o envio dos livros se usava o transporte com

³³⁴ NEEDHAM, Paul. *Prints in the Early Print Shops...* Op. Cit. p. 55.

³³⁵ Os detalhes sobre a vida de Günther Zainer, os exemplares impressos em sua oficina serão abordados no tópico 2.6.

³³⁶ LANDAU David, PARSHALL, Peter. *The Renaissance Print: ca. 1450 – 1550*. Op. Cit. p. 34.

³³⁷ Ibid. p.10.

³³⁸ WILSON, Adrian. *The Making of the Nuremberg Chronicle* Amsterdam: Nico Israel, 1976. p. 178.

³³⁹ Ibid. p. 179.

cavalos e os exemplares eram postos em barris, devido às limitações das estradas, o trajeto até o reino francês durava cerca de dez dias³⁴⁰. Há também vestígios que comprovem que Koberger também possuía outros agentes para vender seus exemplares em cidades como Milão, Veneza, Lübeck, Antuérpia e Cracóvia³⁴¹. No entanto, não devemos confundir este exemplo atípico de um impressor que obteve um amplo alcance de dispersão de seus incunábulo pelo continente europeu, com os exemplos de Günther Zainer ou Albert Künne que imprimiram os livros referentes a Simão de Trento em Augsburg e em Trento respectivamente e não possuíam uma ampla rede de contatos.

O auge do empreendimento do Koberger foi a realização da impressão do imponente incunábulo ilustrado *A Crônica de Nuremberg*³⁴², vista pelos historiadores como o resultado de um processo de aperfeiçoamento da técnica. Esse livro foi impresso em duas versões: uma em latim e outra em alemão; ambas editadas no mesmo ano com apenas alguns meses de diferença. *A Crônica de Nuremberg* possui 288 fólios e 1809 ilustrações vindas de 645 blocos de madeira³⁴³. Esse livro foi o resultado de um trabalho em grupo de importantes humanistas de Nuremberg como Hartmann Schedel, dos financiadores Sebolt Schreyer e Sebastian Kammermeister, do impressor Anton Koberger e dos gravadores Michael Wolgemut e Wilhem Pleydenwurff³⁴⁴.

A Crônica compilada por Hartmann Schedel era sobretudo um projeto grandioso que buscava promover a cidade de Nuremberg, a partir da confecção de um livro, que devido a sua grande quantidade de ilustrações fugia dos padrões da época³⁴⁵. Entre as 1809 ilustrações a de maior dimensão³⁴⁶ era aquela que representava visualmente a vista panorâmica da sua cidade de origem (figura 9). Peter Zahn aponta que aproximadamente 1500 exemplares da *Crônica* em latim e 1000 na versão em alemão foram impressos na oficina de Koberger³⁴⁷, um número

³⁴⁰ WILSON, Adrian. Op. Cit. p.177. Apud THIEL, Helmut. Die Post zur Zeit Albrecht Dürers, Nürnberg: Fränkische Postgeschichtsblätter, April, 1971

³⁴¹ Ibid. p. 178.

³⁴² *A Crônica de Nuremberg* - tradução do português vinda do título em inglês *Nuremberg Chronicle, Liber Chronicarum* em latim ou *Weltchronik* em alemão. Há 4 exemplares na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 3 em latim e 1 em alemão.

³⁴³ FÜSSEL, Stephan. *The book of chronicles*. Köln: Taschen, 2013. p.8; J. GREEN (2008) Text, Culture, and Print-Media in Early Modern Translation: Notes on the Nuremberg Chronicle (1493), in: DuBruck, E.E. and Gusick, B.I. (eds.) *Fifteenth-Century Studies*: Boydell & Brewer, p. 114–132.

³⁴⁴ WILSON, Adrian. Op. Cit. p.8

³⁴⁵ Este ponto é abordado em detalhes no meu artigo *A cidade real e ideal: a paisagem de Nuremberg na Crônica de Hartmann Schedel e a sua concepção de Espaço Urbano* que será publicado no próximo periódico Num. 23 *Cuadernos Medievales* organizado pelo Centro de Estudios Históricos de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Mar del Plata.

³⁴⁶ A única gravura do livro que ocupa integralmente duas páginas. Em meu artigo faço uma análise detalhada desta ilustração.

³⁴⁷ Há por volta de 800 exemplares ainda existentes em coleções privadas e de bibliotecas ao redor do mundo. Cf: WILSON, Adrian. Op. Cit. p.239

elevado de cópias se considerarmos as proporções do final do século XV. Com a sua rede bem estabelecida de agentes representantes pela Europa, este livro possivelmente foi vendido em diversas regiões e obtido um alcance significativo principalmente possibilitado pela sua versão em alemão traduzida por Gregor Alt, que alcançaria um público leitor leigo de setores das elites³⁴⁸.

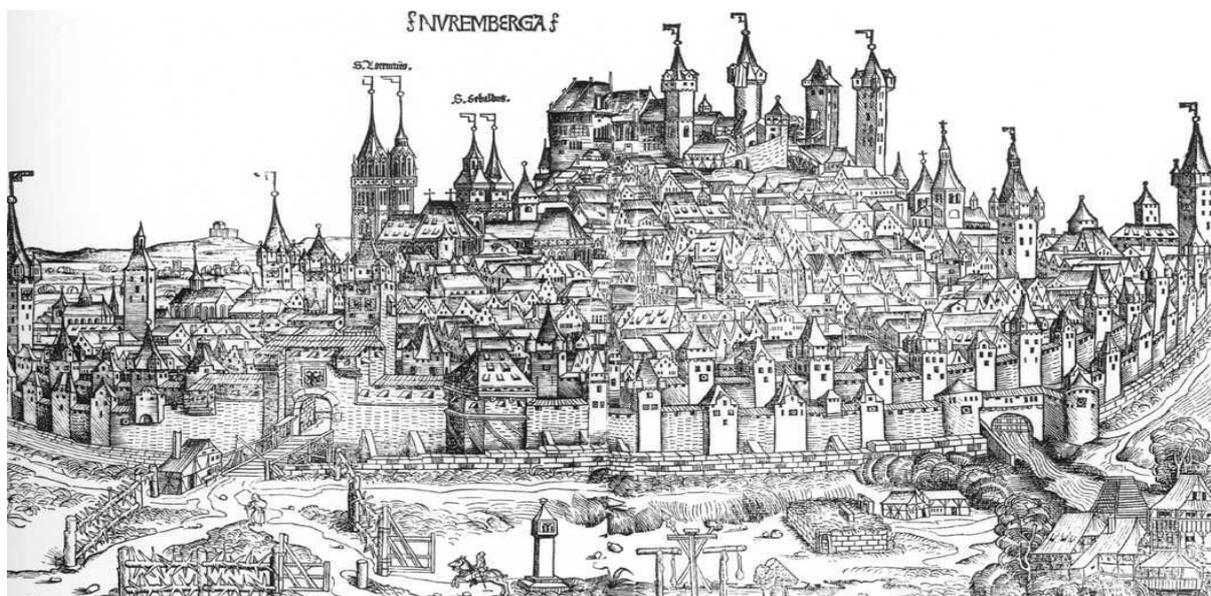


Figura 9. Michael Wolgemut e Hans Pleydenwurff. A vista da cidade de Nuremberg *A Crônica de Nuremberg*, 1493. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, f. 99v. – 100r.

Estima-se que um terço dos livros impressos entre os meados e o final do século XV é ilustrado, a junção da técnica da tipografia com a de xilogravuras proporcionou uma crescente e mais especializada produção que resultava tanto em pequenos incunábulo³⁴⁹, como também em grandes exemplares como foi o caso da *Crônica de Nuremberg*. As oficinas criadas neste período poderiam assumir grandes proporções, mas também poderiam sumir por motivos eventuais em apenas alguns anos, como foi o caso da oficina de Anton Koberger. Após o seu falecimento em 1513, seu filho Anton II não viu meios de continuar os negócios da família e foi obrigado a fechar as portas em 1523 e retornar ao ofício de ferreiro³⁵⁰. Se mesmo a oficina de Koberger que não só havia superado a atividade de Peter Schöffer, um dos colaboradores de Gutenberg, mas também estabelecido uma ampla rede de contatos por diversas áreas do continente europeu não conseguiu escapar da falência, é razoável afirmar que outros

³⁴⁸ Os contratos estabelecidos para a venda do livro demonstram que os exemplares em alemão obtiveram uma maior venda em números percentuais, ao passo que sobraram apenas 49 cópias da versão em alemão, 509 exemplares em latim não foram vendidos. Cf: WILSON, Adrian. Op. Cit. p. 236.

³⁴⁹ Como é o caso dos que serão analisados no próximo tópico

³⁵⁰ Ibid. p.178.

impressores com produção menor também corriam o risco de subitamente encerrar suas produções.

Desta forma cabe-se considerar que os impressores do final do século XV viam os efeitos de seus empreendimentos ligados às variáveis da demanda local, aos investimentos de terceiros e às políticas de apoio vindas de instâncias do poder dos conselhos das cidades. Esse conjunto de variáveis poderia mudar rapidamente e causar eventuais perdas ou ganhos e ser fatal para a continuação das atividades de suas oficinas, ponto que desestabiliza a teoria de que a expansão da imprensa no final do século XV tenha sido gradual, progressiva e sobretudo revolucionária. Além de sugerir como se estabelecia as redes de contato dos impressores e as técnicas que envolviam a confecção dos objetos impressos, a historiografia também se preocupa, desde o século XIX, a conferir funções aos incunábulos e às gravuras deste período, este debate será o tema a seguir.

2.5 As funções da gravura em suporte de madeira e dos incunábulos ilustrados

O uso mais célebre creditado pela historiografia às xilogravuras é o devocional. O livro *kleines Andachtsbild*³⁵¹, escrito por Adolf Spamer e publicado em 1930, creditou o maior jargão historiográfico do tema³⁵² ao relacionar as gravuras a um sinônimo de pequenas imagens devocionais. Contudo, de que forma as gravuras poderiam se constituir como objetos devocionais? Quais eram os seus receptores principais? Qual era a classe desses devotos? Essas foram algumas das perguntas que nortearam as pesquisas ao longo do século XX e posteriormente foram problematizadas por David S. Areford, Peter Schmidt e Richard S. Field³⁵³.

Um primeiro ponto que se deve levar em consideração seria a associação entre os traços simples que as gravuras possuíam, até pelo menos a década de 1480, com uma suporta destinação ao “povo” ou às “pessoas comuns”³⁵⁴. Nestas proposições, os objetos impressos expressariam uma *Volkstümlichkeit* (popularidade) graças ao seu formato de baixo custo e de fácil confecção. No entanto, como defende Peter Schmidt, não há evidências que comprovem

³⁵¹ Kleines Andachtsbild que seria literalmente pequena imagem devocional.

³⁵² SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking...* Op. Cit. p.41.

³⁵³ Cf: Os três primeiros artigos do Vol. 24 *Studies in Iconography* (2003) p. 5 – 137.

³⁵⁴ Considerações principalmente postuladas pelos historiadores Wolfgang Brückner e Edith Nockemann. Cf: Idem. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking...* Op. Cit. p.42 . Apud Brückner, Wolfgang. *Massenbilderforschung, Bd.I: Die traditionellen Gattungen der populären Druckgraphik des 15. bis 19. Jahrhunderts.* „Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 4 (1979). p. 130- 178. NOCKEMANN Edith Wolters, *Der Einblattholzschnitt des 15. Jahrhunderts und seine Beziehung zum spätmittelalterlichen Volksleben.* Köln: Bottrop, 1940. p. 1 – 66.

se as classes menos favorecidas possuíam gravuras³⁵⁵ o que desmente as considerações de uma historiografia que se ocupa com “uma história vista de baixo” e toma as xilogravuras como objeto de estudo para as suas considerações. Peter Schmidt afirma que não é possível associar um vago aspecto estilístico como a simplicidade de linhas e credita-lo a uma classe específica. Ainda, vale lembrar, como as categorias de “povo” ou “homem comum”, termos normalmente empregados por medievalistas marxianos, não determinam com precisão a configuração social no medievo³⁵⁶.

Os termos “povo” e “popular” contribuem pouco para se indagar um possível grupo receptor das xilogravuras, assim como o conceito de “devoção popular” igualmente não é satisfatório para classificar os usos e funções desses objetos impressos³⁵⁷. Todas essas teorias que relacionavam as gravuras com uma cultura popular carecem de provas e de uma minuciosa análise histórica. Como as evidências das funções dos objetos impressos são incipientes, é necessário reconstitui-las ou indaga-las a partir de microanálises feitas a partir dos rastros deixados pelos seus antigos donos³⁵⁸. Em contrapartida, o maior número desses vestígios, como mencionado anteriormente, é oriundo de manuseios feitos por clérigos como: monjas beneditinas, freiras dominicanas e frades franciscanos da Baviera, ou de leigos que pertenciam aos setores das elites e possuíam uma extensa coleção de xilogravuras como: Hartmann Schedel³⁵⁹, o mais renomado humanista de Nuremberg e o notário Jacopo Rubieri que vivia em Roma³⁶⁰. Notavelmente o uso de objetos impressos é também identificado nos altos estratos da nobreza já no século XV como exemplo o livro de orações, ilustrados com gravuras, pertencente à Bianca Maria Sforza, mulher do imperador Maximiliano I ou alguns dos exemplares do imperador Ferdinando I que igualmente era ilustrado com o mesmo suporte em questão³⁶¹.

A característica mais elusiva das gravuras é a sua mobilidade, estas ilustrações poderiam facilmente ser manejadas, transportadas e, desta forma, os seus usos poderiam ser diversos e, muitas vezes, serem feitos sem uma elaboração prévia³⁶². Desta forma o mais importante

³⁵⁵ SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking...* Op. Cit. p.43

³⁵⁶ Ibid. p.43.

³⁵⁷ Como apontado no tópico 1.2 *Devoção local: leigos e clérigos em conflito?* o historiador Klaus Schreiner afirma como o conceito devoção popular não se aplica satisfatoriamente à Idade Média, já que não é possível se identificar uma diferença entre hábitos devocionais baseados em uma diferença de classes anterior ao século XVIII.

³⁵⁸ SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking...* Op. Cit. p.43 - 44.

³⁵⁹ Para um aprofundado estudo sobre os usos e manuseios feitos por Hartmann Schedel com sua coleção de xilogravuras, Cf: HERNAD, Béatrice. *Die Graphiksammlung des Humanisten Hartmann Schedel*. München: Prestel-Verlag, 199º. p. 66 – 73.

³⁶⁰ Ibid. p. 43.

³⁶¹ Ibid. P. 43.

³⁶² SCHMIDT, Peter. *The Early Print and the Origins of the Picture Postcard* in: PARSHALL, Peter. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe* Op. Cit. p. 241.

atributo das gravuras é exatamente o que torna difícil realizar as considerações sobre seus usos. No entanto, nos casos em que essas imagens são postas em livros, em manuscritos ou em painéis de madeira, as xilogravuras são protegidas contra as ações do tempo, ou do manuseio e assim tornou-se possível que sobrevivessem por mais tempo. A maior parte das xilogravuras que possuímos até os dias atuais se conservou destas maneiras, ou seja, por ter sido acoplada a um outro suporte. Estas associações constituem-se como importantes vestígios que tornam possíveis considerações sobre as funções das gravuras no final do século XV³⁶³.

Alguns escritos feitos por freiras, monjas e frades são encontrados em versos de xilogravuras. Em geral esses pequenos textos traziam orações, agradecimentos à Virgem Maria, às Chagas de Cristo³⁶⁴ ou a diferentes santos. A colagem de gravuras em manuscritos também é identificada por especialistas do tema, nesta decoração se havia uma preocupação em adicionar imagens que se relacionassem com o conteúdo da passagem textual³⁶⁵. Por essas associações poderia se exercer um benefício da devoção desses clérigos e assim essas ilustrações se conferiam propriamente como *Andachtsbilder* (imagens de devoção). Ao elucidar e aprofundar os usos percebidos na coleção de objetos impressos do Katherinenkloster torna-se possível indagar as minúcias dessa função específica exercidas pelo observador. O aprofundamento tanto do conceito *Andachtsbild* e os exemplos específicos que demonstram a gravura como objeto utilizado na devoção serão os assuntos a seguir.

2.5.1 A xilogravura e a privatização das imagens devocionais no século XV

Os séculos XIV e XV são classificados, pelo renomado historiador Hans Belting, como *Die Ära des Privatbildes* (A era da imagem privada). Neste período, a imagem de culto de caráter público parece entrar em uma disputa com a imagem devocional de aspecto privado. À medida que o primeiro grupo parecia realizar uma manutenção de suas antigas prerrogativas como enfatizar o ritual de um altar, as imagens de culto tornavam-se cada vez mais um meio de promover uma paróquia, igreja ou local de peregrinação, nesta promoção havia um claro

³⁶³ SCHMIDT, Peter. *The Early Print...* Op. Cit. p. 241.

³⁶⁴ Para um exemplo geral, Cf: *The Use of Prints in German Convents of the Fifteenth Century the Example of Nuremberg. Studies in Iconography* Vol. 24 (2003) p. 43-69. HAMBURGUER, Jeffrey F. *The Uses of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans. The Art Bulletin*, Vol. 71 (Mar, 1989) p. 20-46. Para um estudo específico sobre o papel das xilogravuras com o tema da Morte da Virgem, Cf: FIELD, Richard S. *A Fifteenth-Century Woodcut of the Death of the Virgin in a Manuscript of Der Stachel der Liebe. Studies in Iconography* Vol. 24 (2003) p. 71 – 137.

³⁶⁵ No entanto, não afirmo que as imagens serviriam para ilustrar esses manuscritos. As especificidades das imagens, que as diferenciam do texto, serão abordadas no próximo subtópico.

ensejo competitivo entre as comunidades cristãs³⁶⁶. O segundo grupo, no entanto, desafiava a primazia do primeiro não só por privatizar os temas iconográficos oficiais da Igreja, mas também, principalmente, por conferir uma possibilidade de manipulação dos fiéis que o contemplavam, diferentemente das imagens de culto que negavam essa possibilidade³⁶⁷.

Os estudos de Hans Belting são essenciais para se pontar uma discussão sobre o conceito *Andachtsbild*, esse último autor parece tomar as considerações de Karl Schade como ponto de partida para as suas premissas³⁶⁸. Schade afirma como a imagem devocional teria como principal função através “de meios visuais declamar e apelar para os sentimentos do observador; seja por gestos demonstrativos, pela *Pathos* da expressão, pela encenação de um animo, pela apresentação de um sentimento e pela demonstração de um convite à imaginação dessas emoções”³⁶⁹. Nesta proposição, a função da *Andachtsbild* está intrínseca a um fundo psicologizante, no qual a emoção do fiel que observa a imagem exerce um papel fundamental na experiência da devoção.

Erwin Panofsky teria sido um dos primeiros a teorizar o conceito de imagem devocional e relaciona-lo com uma função psicológica vinculada a uma experiência mística³⁷⁰. Panofsky toma como campo de observação o horizonte dos mosteiros femininos da região da Baviera para identificar uma mudança da função das imagens na Baixa Idade Média. As *Andachtsbilder* seriam um instrumento de um indivíduo³⁷¹ para a contemplação religiosa³⁷². As chamadas “novas imagens devocionais³⁷³” conferiam uma narrativa coerente pelas formas das expressivas

³⁶⁶ Uma imagem de culto era, em sua maioria, relacionada a um retábulo de altar que possuía relíquias de um santo. Neste sentido o culto a esse santo é visto como um símbolo desse corpo social. A competição de imagens se dava por aspectos estilísticos como: o valor do material empregado na imagem, a habilidade do mestre que as confeccionava. Cf: BELTING, Hans. *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C. H. Beck, 1990. p. 504. Há uma tradução para o português do livro coordenada pela prof^a Dr^a Maria Beatriz de Mello e Souza, Cf: BELTING, Hans. *Semelhança e Presença: a história da imagem antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.

³⁶⁷ Ibid. p. 457 – 459.

³⁶⁸ KAMMEL, Frank Matthias. *Imago pro domo: Private religiöse Bilder und ihre Benutzung im Spätmittelalter*. In Idem. (Org.) *Spiegel der Seligkeit: Privates Bild und Frömmigkeit im Spätmittelalter*. Nürnberg: Verlag des germanischen Nationalmuseums, 2000. p. 15

³⁶⁹ Tradução do trecho: „mit visuellen Mitteln deklamiert und an die Gefühle des Betrachters appelliert, mit demonstrativer Gestik, dem Pathos des Ausdrucks, der Inszenierung einer Stimmungslage, dem Vorführen und der Einladung zum Nachvollzug dieser Emotionen ausgestattet ist.“ Cf: Ibid. p. 15.

³⁷⁰ BELTING, Hans. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*. Berlin: Gebr, Mann Verlag, 1981. p. 92.

³⁷¹ Termo que por diversas vezes já foi criticado por medievalistas e que, no entanto, é empregado por Panofsky para considerações sobre a noção de indivíduo na Idade Média, diferente daquela proposta a partir do século XVIII Cf: IOGNA-PRAT, Dominique. (Org.) *L'individu au Moyen Age : Individuation et individualisation avant la modernité*. Paris : Editions Aubier, 2005.

³⁷² Idem. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter...* Op. Cit. p. 69.

³⁷³ “New and old devotional Images” termos utilizados por Panofsky para destacar uma mudança de funções de imagens identificadas a partir do século XIV, a qual Hans Belting também aprofunda em seus estudos. Cf: Ibid. p. 86.

aproximações do grupo de lamentadores que está ao redor de Cristo, no caso da *Imago Pietatis* (Senhor das Dores). As formas dessas imagens transmitiam o conteúdo da narrativa bíblica através de artifícios que beneficiassem a contemplação e não se configuravam apenas como um aglomerado de noções teológicas construídas ao redor da figura do Cristo, como aquele presente nas “velhas imagens devocionais”³⁷⁴.

Os conventos do sul da Germânia se constituíam como centros de um movimento místico perceptível desde do início do século XIV, na época em que a fundação de novas ordens passa a ser vetada e as mulheres religiosas iniciavam a sua procura de um abrigo nos conventos dominicanos³⁷⁵. Os místicos buscavam, por meio de textos e novas práticas de devoção, regular as vidas espirituais dessas monjas e freiras. Nesse contexto, nota-se uma grande ênfase atribuída à meditação da oração, na qual a experiência com Deus se dava a partir de degraus ou níveis onde a visão seria o último estágio. Essa progressão estava associada com uma maior proximidade divina, na qual o seu último nível era um privilégio de poucos. A visão, que seria o sinônimo da presentificação das personagens sagradas, comumente não era vivenciada por leigos. À camada não pertencente ao clero caberia vivenciar, através da imagem, apenas o estágio intermediário (meditação ou devoção) e a rememoração propiciada pelos artifícios estilísticos e iconográficos³⁷⁶.

Na concepção defendida por Panofsky, a *Andachtsbild* garantiria às mulheres religiosas, aos clérigos e aos leigos, um instrumento pessoal que permitiria conceber, no ambiente privado, devoções não institucionalizadas pela Igreja, ou seja meandros para se contornar uma prerrogativa normativa imposta pelos dominicanos que propriamente ensinavam as gradações da experiência mística a esses grupos. No entanto, essa afirmativa, como postula Hans Belting, estaria apenas em parte correta, pois as atribuições feitas pelos observadores às imagens e as suas significações dependiam mais de um fenômeno sócio-histórico de um período, do que desvios feitos por eventuais fieis³⁷⁷. Em suma, não se é possível creditar como uma função, as eventuais interpretações e significados dados por um sujeito. As funções das imagens estariam atreladas mais às prerrogativas existentes em um contexto de uma comunidade que eram concebidas e modificadas em conjunto³⁷⁸. Em seu sentido, a função é o oposto de um uso atribuído individualmente, pois os aspectos funcionais de uma imagem perpassam por uma normatização dos seus usos e interpretações. Uma vez que um aspecto herético fosse

³⁷⁴ BELTING, Hans. *Bild und Kult...* Op. Cit. p. 86.

³⁷⁵ Ibid, p. 463.

³⁷⁶ Ibid. p. 462.

³⁷⁷ Idem. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter...* Op. Cit. p. 92 – 93.

³⁷⁸ Ibid. p. 103.

identificado, este sofria a repressão das instancias clericais e eram devidamente silenciados. Logo estes desvios não podem ser classificados como o padrão funcional, já que são, na verdade, o seu oposto.

De todo modo, os ideais de santidade e de devoção haviam mudado na Baixa Idade Média; no entanto o misticismo constituía-se como via ideal e não de regra para a experiência com as imagens. A contemplação ganha um significado progressivamente central na vida espiritual dos clérigos e dos leigos neste período, esses anseios parecem acompanhar um aumento da demanda por imagens devocionais³⁷⁹. Os clérigos e leigos demonstravam demandar uma participação ativa em aspectos do dia-a-dia que trouxessem as figuras santas e bíblicas em uma proximidade afetiva; o que conferia aos consagrados temas cristãos uma nova vivacidade atrelada ao apelo psicológico³⁸⁰. As imagens em conjunto com os textos, apesar de suas especificidades, pareciam em conjunto realizar um convite à imaginação do observador. De uma maneira mútua, pelo viés imaginativo, “ambos ocupavam a imaginação e os textos davam apoio ao entendimento das imagens, assim como as imagens serviam ao entendimento do texto”³⁸¹. Neste conjunto, as imagens assumiriam uma primazia na mobilização contra ao “sentimento inerte³⁸²” à medida em que “o olho recebe uma impressão mais forte do que o ouvido que esquece”³⁸³ a palavra lida em voz alta.

Naturalmente a técnica da xilogravura serviu como mais um suporte para a multiplicação de imagens devocionais no século XV. Com suas características específicas, as gravuras eram coladas em manuscritos e em tabernáculos³⁸⁴ e pareciam contribuir para a experiência mística das freiras nos conventos dominicanos ou das monjas beneditinas nas regiões da Baviera e da Baden-Württemberg. O exemplo do manuscrito, confeccionado pela freira Anna Jäck, demonstra de que maneira as imagens poderiam estar associadas com os textos e como esta associação beneficiava a sua experiência mística³⁸⁵. As gravuras, neste caso, assim como em outros do mesmo gênero, estariam no patamar das iluminuras, já que “a diferença estética entre a imagem impressa e a pintada parecia ter um papel secundário para o

³⁷⁹ BELTING, Hans. *Bild und Kult...* Op. Cit. p. 459.

³⁸⁰ Ibid. p. 459 – 460.

³⁸¹ Tradução livre do autor do trecho: „Beide beschäftigen die Phantasie, und die Texte unterstützen das Bildverständnis, so wie die Bilder dem Textverständnis dienen.“ Ibid. p. 460.

³⁸² No original: „träge Gefühl“ Ibid. p. 460.

³⁸³ Tradução livre: „das Auge stärkere Eindrücke empfängt als das vergessliche Ohr.“ Ibid. p. 460.

³⁸⁴ Para um estudo aprofundado sobre a colagem de xilogravuras em tabernáculos e as suas funções no mosteiro de Santa Catarina em Nuremberg Cf: FIELD, RICHARD S. A Fifteenth-Century Picture Panel from the Dominican Monastery of Saint Catherine in Nuremberg In: PARSHALL, Peter. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe* Op. Cit. p.205 – 237.

³⁸⁵ SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image: The Beginnings of Printmaking, between Old Theories and New Approaches.* Op. Cit. p.44.

observador do século XV. Muitas xilogravuras e iluminuras, por exemplo parecem ter sido intercambiáveis em termos de uso”³⁸⁶.

Nota-se uma demanda progressiva de livros a partir de um movimento de reforma iniciado em 1398, especificamente em um convento de Schönen-Steinbach, que alcançou outros tantos nas regiões falantes de língua germânica. Um dos aspectos importantes dessa mudança foi a ênfase na importância da leitura e da escrita de textos espirituais o que consequentemente gerou um aumento de exemplares nas bibliotecas dos conventos. Como aponta Peter Schimdt a biblioteca do Katharinenkloster, em meados do século XV, tornou-se uma das mais extensas do Sacro-Império Romano Germânico³⁸⁷. Outro convento feminino, que contava com uma importante coleção de manuscritos com xilogravuras, foi o da Ordem de Santo Agostinho, localizado na cidade de Inzigkofen³⁸⁸. Estes exemplares híbridos demonstram importantes aspectos de possíveis funções da xilogravura em meios do século XV.



Figura 10. Cristo pregado a Cruz, São Paulo, Anjos da Guarda e Santa Catarina, xilogravuras em um manuscrito, Livraria Pública de Nova York, Manuscrito Ms. 77 fols. 9v – 10r.

³⁸⁶ Tradução livre do autor: “The aesthetic distinction between printed and painted images played a secondary role for the viewer of the fifteenth century. Many woodcuts and miniatures, for example, seem to have been interchangeable in terms of their use.” In: SCHMIDT, Peter. *The Use of Prints in German Convents of the Fifteenth Century: the Example of Nuremberg*. *Studies in Iconography*, Vol. 24 (2003) p. 43.

³⁸⁷ Ibid. p. 49.

³⁸⁸ Cf: Cap II Holzschnitte aus der Bibliothek des Augustiner-Chorfrauenstifts Inzigkofen in: Idem. *Gedruckte Bilder in Handgeschriebenen Büchern...* Op. Cit. p. 120 – 143.

Anna Jäck foi uma das freiras envolvidas na questão da reforma dos conventos, vinda de uma família prospera, burguesa e oriunda da cidade de Biberach localizada também em Baden-Württemberg nas proximidades de Inzigkofen. Dois de seus irmãos haviam estudado na Universidade de Viena, um dos núcleos de tal reforma, e também se tornaram clérigos³⁸⁹. O manuscrito *Leben Jesu der Schwester Regula* (A Vida de Jesus da irmã Regula) foi um dentre tantos concebidos por Jäck³⁹⁰ e, a partir de sua análise, pode se perceber não só possíveis funções das gravuras, mas também uma associação entre texto e imagem³⁹¹.

O manuscrito *Leben Jesu der Schwester Regula* foi originalmente ilustrado com quarenta e cinco imagens dentre elas: dezoito xilogravuras e vinte e cinco iluminuras. Como afirma Peter Schmidt, a escolha das imagens não foi aleatória já que cada uma foi posta em coordenação com o texto. Para a colagem posterior das ilustrações, deixava-se um espaço em branco no folio, de maneira similar ao livro de oração do convento Nuremberg³⁹², livro manuscrito que, também conta com adição posterior de xilogravuras (figura 10). Para a freira, copista de uma tradução em alemão, não fazia diferença se a imagem fosse propriamente pintada ou impressa, o importante era corresponder-lhe com o cada capítulo em questão³⁹³. Essa variação entre iluminuras e gravuras gera suposições consideráveis sobre a decoração de manuscritos. De certa forma, a alternância demonstra como certos temas bíblicos estariam disponíveis para venda em apenas um dos suportes e, devido a uma limitação local, caberia a freira colocar o tipo de imagem que estivesse disponível. Logo se a decoração do manuscrito estava atrelada a uma oferta local de ilustrações é possível considerar como as freiras não realizavam, com frequência, o ofício de iluminadoras e nem gravadoras nesse período³⁹⁴.

No epílogo do livro *Leben Jesu der Schwester Regula*, Jäck afirma como havia traduzido a obra para o vernáculo para torna-la acessível para aquelas pessoas que não tinham um profundo conhecimento do latim, ou seja, grande parte das freiras do convento, do qual fazia parte³⁹⁵. O livro também deveria despertar internamente, através do texto em conjunto com as

³⁸⁹ SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image...* Op. Cit. p.44

³⁹⁰ Há um debate historiográfico sobre a possibilidade das freiras serem produtoras das xilogravuras que usavam para serem postas em manuscritos, retabulos. No entanto Peter Schmidt discorda que as freiras possam ser consideradas como gravadoras de imagens, já que não há muitas evidências que compoem essa hipótese postulada por Martin Weinberger em 1925, Cf: Idem. *The Use of Prints in German Convents...* Op. Cit. p. 47 – 48.

³⁹¹ Idem. *The Multiple Image...* Op. Cit. p.44.

³⁹² Ibid. p.44.

³⁹³ Ibid. p.44.

³⁹⁴ Ibid. p.44.

³⁹⁵ Idem. *Gedruckte Bilder in Handgeschriebenen Büchern...* Op. Cit. p. 139.

imagens, uma piedosa contemplação (*mitleidlicher Betrachtung*) e um amável lamento (*lieblicher Klag*) a Jesus Cristo³⁹⁶:

Este livro se trata da Vida de Jesus e foi trazido do latim dos sagrados Evangelhos e da Sagrada Escritura e traduzido para o alemão através do amor e da minha vontade afim dos não educados, que não entendem latim e com sua mão inquietante, muitos outros livros, leem superficialmente. Neste respectivo livro, é dada uma forma, a qual se deveria despertar internamente dentro de si uma piedosa contemplação e um amável lamento para o nosso Senhor Jesus e um agradecimento a sua grande Paixão³⁹⁷.

A qualidade do texto era um dos pontos menos importantes para a irmã Anna Jäck, o destaque da sua obra seria tornar mais fácil uma lembrança através do recurso visual³⁹⁸ em conjunto com indicações de um convite ao leitor para observar as imagens presentes no manuscrito. *A Leben Jesu der Schwester Regula*, como afirma Peter Schmidt, foi concebida com a intenção “de ensinar os seus leitores a meditar sobre a Vida e os Sofrimentos e Cristo para assim se alcançar a *compassio* através da visualização imaginativa”³⁹⁹. Cada etapa da Vida de Jesus deveria ser imaginada pelo leitor através de uma imersão de detalhes que propiciariam uma visão do curso destas ações. “Essa contemplação deveria ocorrer com o “olho interno” através de imagens externas providas como suporte. Por consequência, cada título rubricado de um capítulo continha o direcionador: *Hic betracht* (contemple aqui) ou *Nun Sih* (agora veja)”⁴⁰⁰.

O verbo alemão “betrachten” (contemplar) condiz tanto com a visão interna quanto a externa. A partir dessas considerações, Schmidt conclui que ao passo que o texto engajaria uma meditação interna, as ilustrações propiciariam uma apreensão externa do eventual observador⁴⁰¹. No entanto, “a formula *Nun Sih* se direciona somente ao aspecto visual, uma vez que o texto chama explicitamente as imagens”⁴⁰², e a medida que fosse reutilizada se enfatizava esta relação imagem e texto que beneficiava o aspecto devocional propiciado através das

³⁹⁶ SCHMIDT, Peter. *Gedruckte Bilder in Handgeschriebenen Büchern...* Op. Cit. p.139.

³⁹⁷ Tradução livre do autor do trecho: „*Diß buch nempt man das leben Ihesus vnd ist genomen vß dem latin der hailigen ewangelyen vnd der hailigen geschrift vnd vff das kurzost in tutsch gesezset durch liebi vnd mynn willen der vngelernet, die das latin nit verstand vnd dar vmb zu menger wil verdryeßen hand vnd vil ander bucher vberlesen. Denen ist in disem buch gegeben ain form, wie su sich inwendig selb sollent erwerken, in ainder mitleidlicher betrachtung vnd lieblicher klag Ihesu vnserm herren danken sins großen lidens.*“ Ibid. p.138 Apud Der Epilog ist als „Einleitung zu einem deutschen Leben Jesu“ STAMMLER, 1993. p.29.

³⁹⁸ Ibid. p.139.

³⁹⁹ Tradução livre do autor do trecho: “*to teach readers to meditate on the life and suffering of Christ and to achieve compassio through imaginative visualization*” Idem. *The Multiple Image...* Op. Cit. p.44

⁴⁰⁰ Tradução livre do autor do trecho: “*This contemplation is meant to occur first before the “inner eye,” with external images provided as support. Accordingly, nearly every rubricated chapter heading contains the directive: Hic betracht (here behold) or Nun sih (now see).*” Ibid. p. 44.

⁴⁰¹ Ibid. p. 44.

⁴⁰² Tradução livre do autor do trecho: “*The formula Nun Sih addresses the visual aspect alone; hence the text calls explicitly for illustrations.*” Ibid. p. 44.

imagens presentes no manuscrito⁴⁰³. Essa associação entre texto e imagem também é perceptível nos dois incunábulo sobre o Martírio de Simão de Trento, nos quais o leitor é convidado no texto pelo mesmo verbo “betrachten” a contemplar as imagens de Simão e a rememorar as dores do menino beato⁴⁰⁴.

As xilogravuras, mesmo quando creditadas pela sua função devocional, aparentam ter usos mais complexos do que as estipuladas por Horst Apuhn, autor que creditou às imagens desse suporte à classificação de “uma pequena figura que um fiel coloca no peitoril da janela para rezar diante da mesma⁴⁰⁵”. A reprodutibilidade das gravuras também se constitui como uma de suas importantes características, no entanto, as noções de reprodução e cópia possuíam prerrogativas singulares ao século XV.

2.5.2 A reprodutibilidade do objeto impresso e a multiplicação do sagrado

A gravura, de fato, trouxe novas concepções para a questão da reprodutibilidade e da cópia no Ocidente na Baixa Idade Média. Como aponta Jeffrey Hamburger, o século XV - de maneira similar à atualidade – creditava à cópia uma grande importância⁴⁰⁶. No entanto não devemos levar em consideração o argumento de Walter Benjamin escrito em seu celebre ensaio *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica), já que a técnica de xilogravura – diferentemente do que Benjamin propõe – não haveria mudado significativamente o valor da autenticidade, da permanência e da distância entre “a obra de arte”⁴⁰⁷ e o observador no século XV.

Benjamin afirma que a técnica de xilogravura teria tornado pela primeira vez a “arte” reprodutível e essa reprodutibilidade haveria retirado sobretudo a sua autenticidade, logo haveria tido uma mudança na aura e no significado do original. A partir de um número progressivo de réplicas, a “obra de arte” perderia, na mesma medida, sua função de ritual,

⁴⁰³ SCHMIDT, Peter. *Gedruckte Bilder in Handgeschriebenen Büchern...* Op. Cit. p. 139.

⁴⁰⁴ Esta relação será aprofundada no quarto capítulo.

⁴⁰⁵ Tradução livre do autor do trecho: “a small picture the pious believer sets on the windowsill to pray before.” in: SCHMIDT, Peter. *The Multiple Image...* Op. Cit. p.45.

⁴⁰⁶ HAMBURGER, Jeffrey. “In gebeden vnd in bilden geschriben” Prints as Exemplars of Piety and the Culture of the Copy in Fifteenth-Century Germany. In: PARSHALL, Peter. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe* Op. Cit. p.155.

⁴⁰⁷ Hans Belting defende a importância da utilização do termo *Imago* (imagem) para uma mais precisa interpretação das imagens medievais. Torna-se assim uma maneira de evitar termos anacrônicos como “arte”, “obra de arte” e “artista” como categorias de classificação para objetos produzidos ou para os sujeitos que os confeccionavam antes do século XVI, Cf: BELTING, Hans. *Bild und Kult...* Op. Cit. p. 9.

característica própria de uma peça única⁴⁰⁸, baseada numa tradição que se confere a um objeto único e autêntico⁴⁰⁹. Como as xilogravuras possuíam um número razoável de cópias, originárias de uma matriz – no caso um bloco de madeira – a tradição do original se esfacelava. À medida que as gravuras não seriam únicas, a percepção do observador mudaria, graças a uma proximidade afetiva com o objeto observado que era garantida graças à abundância de exemplares de uma mesma matriz. Além dessas questões, o papel, material empregado na confecção dessas ilustrações, era efêmero o que não garantiria uma permanência para as gravuras⁴¹⁰. Essa transitoriedade cabível a esse suporte conferiria uma mudança na percepção da sociedade inclusive para outros suportes e a “obra de arte” perderia seu valor de culto para ganhar a prerrogativa da preocupação com a estética e com o belo, valores comuns ao “Renascimento”⁴¹¹.

No entanto, Hans Belting demonstra como a réplica de um original - no século XV, seja pelo mesmo suporte – no caso quando um quadro ou uma escultura eram replicados - seja pelas gravuras que replicavam as formas de um objeto - não enfraquecia o valor do culto do original e sim o fortalecia⁴¹². De forma similar a Benjamin, Belting afirma que o antigo conferia a garantia de autenticidade na Idade Média. Às imagens antigas era conferida a mesma autoridade que aos textos antigos, a idade era estritamente associada com a tradição e, sobretudo, com uma justificativa de culto a uma imagem santa⁴¹³. “As cópias, que eram postas em circulação, promoviam a propagação do culto. Com a veneração de uma cópia reconhecia-se, certamente, o posto do original [...]”⁴¹⁴. A partir da confecção de cópias fortalecia-se, portanto, não só o valor da peça original, mas também se criava uma conexão que se estabelecia entre as réplicas e a sua peça “matriz”. A réplica era testemunho do original e despertava nos fieis as mesmas expectativas⁴¹⁵. Acreditava-se em uma conexão entre a réplica e o original, o resultado dessa relação seria uma contradição intrínseca à cópia nesse período. A réplica, apesar de não ser um original, pressupunha um⁴¹⁶. A reprodução trazia não só a expansão do poder dos ícones ou das relíquias milagrosas, mas também reforçava a autenticidade do objeto reproduzido.

⁴⁰⁸ BENJAMIN, Walter. *Das Kunstwerk im seiner technischen Reproduzierbarkeit* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. p.20.

⁴⁰⁹ Ibid. p.15.

⁴¹⁰ AREFORD, David. *The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe*. Op. Cit. p. 10.

⁴¹¹ BENJAMIN, Walter. *Das Kunstwerk...* p.20.

⁴¹² BELTING, Hans. *Bild und Kult...* Op. Cit. p. 491.

⁴¹³ Ibid. p. 483-484.

⁴¹⁴ Tradução livre do autor do trecho: „Die Kopien, die in Unlauf gesetzt wurden, förderten die Kultverbreitung. Mit der Verehrung einer Kopie erkannte man sichtbar den Rang des Originals“ In: Ibid. p. 491.

⁴¹⁵ Ibid. p. 492.

⁴¹⁶ Ibid. p. 492.

No caso das xilogravuras, a premissa de Walter Benjamin também pode ser desmentida com alguns exemplos, assim como sugeridos por Peter Parshall em seu artigo *Imago contrafacta: images and facts in the Northern Renaissance*. A figura 11 demonstra um exemplo de uma xilogravura que reproduzia um ícone de um mosaico presente na Península Itálica (Figura 12). Esse ícone, feito aproximadamente no final do século XIV, era venerado como a verdadeira imagem feita a partir da visão de São Gregório e teria motivado a peregrinação de diversos fiéis para a Basílica da Santa Cruz em Jerusalém situada em Roma⁴¹⁷. A gravura feita por Israhel van Meckenem carrega uma inscrição em latim na sua base, a qual, diz “*Hec imago contrafacta est ad instar et similitudem...*” (Esta imagem é contrafeita à maneira e semelhança de...). Essa afirmação, como defende Parshall, seria uma tentativa do convencimento ao observador, feita pelo gravador, de que sua gravura era “contrafeita” a partir do ícone supracitado presente em Roma. Quem não pudesse ir à cidade ver essa relíquia, estaria diante de uma réplica que expandia o poder do ícone milagroso⁴¹⁸.

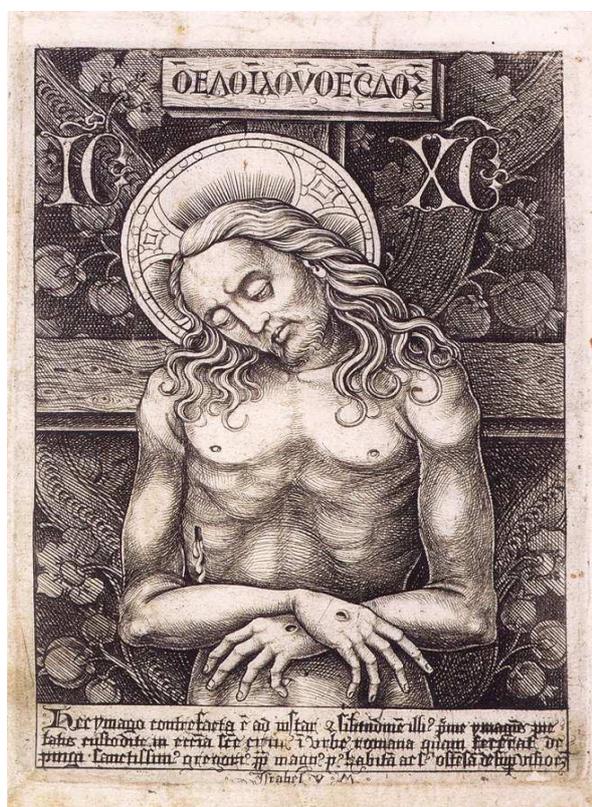


Figura 11. Israhel van Meckenem, *Imago Pietatis*, 1480. Viena, Albertina.

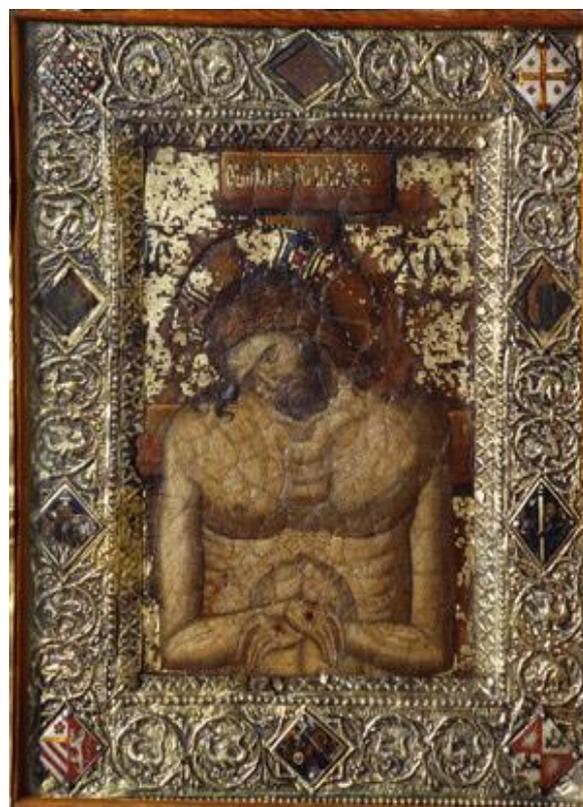


Figura 12. *Imago Pietatis* c. 1380. Roma, *Basilica di Santa Croce in Gerusalemme*.

⁴¹⁷ LANDAU David; PARSHALL, Peter. *The Renaissance Print...* p.58

⁴¹⁸ PARSHALL, Peter. *Imago contrafacta: images and facts in the Northern Renaissance*. *Art History* Vol. 16 No. 4. (Dec 1993) p. 556-557.

As palavras “*imago contrafacta*” simplesmente diziam que uma imagem haveria sido retirada de um protótipo, ou seja, uma imagem feita a partir de outra. Havia outros usos para o termo semelhante “*contrafactum*” que por vezes “caracterizava um retrato ou uma efígie [...], ou poderia em alguns casos significar uma “imitação” no sentido de verdadeira semelhança ou, menos frequentemente uma falsificação”⁴¹⁹. Como aponta Peter Parshall, as variações “*contrafactio*”, “*contrafactura*” e o verbo “*contrafacere*” são termos identificados apenas no latim da Baixa Idade Média, assim como no mesmo período nota-se variantes em línguas vernáculas como “*conterfei*” ou “*abconterfei*” em alemão ou “*contrafait*” em francês, “*contrafatto*” em italiano e “*counterfeit*” em inglês⁴²⁰. Como esses termos tanto em latim, como nas línguas vernáculas são só identificados a partir do século XV é presumível considerar que essa ideia permeava as considerações acerca de cópia, replica e original desse período. Essas concepções são importantes para se entender a prerrogativa de replicação que cabe às xilogravuras, ideias que estavam presentes por diversas regiões da Europa Ocidental como sugere a ampla variação ortográfica desse termo.

David Areford afirma como os historiadores sempre estiveram interessados na ideia das xilogravuras como reproduções de outros suportes, especialmente de esculturas e pinturas⁴²¹. Contudo devemos nos atentar para os diferentes significados da noção de reprodução existentes no século XV, como tem sido o ponto principal da discussão desse subtópico. As xilogravuras, como aponta esse último autor, poderiam ter como uma de suas funções principais, a multiplicação do sagrado⁴²². Permitia-se, através dessas ilustrações, não só uma representação visual de um afresco, de uma tela pintada a óleo ou de uma escultura, mas também replicar e literalmente multiplicar o poder milagroso de uma *imagem*⁴²³.

Além de sugerir, como função, a presentificação de um santo, as xilogravuras serviam como uma espécie de ligação com um tempo, um local particular de peregrinação ou com uma imagem de culto e, a partir dessa ligação, poderia manifestar-se a experiência de milagres aos devotos. Esta conexão direta entre a gravura e um outro objeto sagrado ou não, pode parecer inusitada à sociedade contemporânea⁴²⁴. Para além da autenticidade dos detalhes, as inscrições, a escala - características similares à reprodução atual - outras estratégias visuais que exploram

⁴¹⁹ Tradução livre do autor do trecho: “characterize a “portrait” or an “effigy”, and sometimes more generally a “resemblance” or it could in certain cases mean “imitation” either in the sense of a true likeness or, less often, a forgery”. PARSHALL, Peter. *Imago contrafacta*... Op. Cit. p. 559-650.

⁴²⁰ Ibid. p.560.

⁴²¹ AREFORD, David. *The viewer and the printed image in late medieval Europe*. Op. Cit. p.10.

⁴²² Idem. *Multiplying the Sacred: the fifteenth-Century woodcut as reproduction, surrogate, simulation*. In: PARSHALL, Peter. (Org). *The Woodcut in fifteenth century Europe*. Op. cit. p. 121.

⁴²³ Idem. *The viewer and the printed image in late medieval Europe*. Op. cit. p. 14.

⁴²⁴ Idem. *Multiplying the Sacred*... Op. cit. p.121.

as combinações entre o texto e a figura faziam-se necessárias para o convencimento do observador. A referência mencionava o objeto material ou local que a xilogravura estava relacionada e, dessa forma, se colocava no posto de verdadeira semelhança dotada de uma ligação direta ao seu protótipo, ou seja, “contrafeitas” a partir de outras imagens, assim como vimos nos exemplos das figuras 11 e 12.

A xilogravura poderia, de fato, também assumir uma aura milagrosa por si só como é o caso da *Madonna del Fuoco* (figura 13). Essa ilustração representa visualmente a Virgem Maria e o Menino Jesus em volta de um arco triunfal. Nessa gravura, nota-se, também a cena da Crucificação, na parte superior central e da Anunciação ao canto esquerdo e direito no topo da imagem. Por volta de 1420 - como menciona uma crônica local escrita em 1428 - essa xilogravura que ficava fixa a uma das paredes de uma escola na cidade italiana chamada Forli, haveria sobrevivido ao grande incêndio e ficado intacta⁴²⁵. Logo após o milagre, a presente gravura haveria se tornado um objeto de culto e sido responsável por diversos milagres. De todo modo, visivelmente a xilogravura teria se tornado uma imagem de culto e teve seu status



Figura 13. *Madonna del Fuoco*, Xilogravura Colorida, c. 1428. Forli, Acervo fotográfico.



Figura 14. *Madonna del Fuoco*. Detalhe do altar, c. 1632. Forli, *Chiesa del Miracolo*.

⁴²⁵ AREFORD, David. *The viewer and the printed image in late medieval Europe*. Op. Cit. p.10.

reconhecido pelo Papa Paulo II (1417-1471) em 1468 que garantiu indulgência para os peregrinos que eventualmente fosse a cidade e fizessem ofertas para garantir a decoração de sua capela⁴²⁶. Atualmente a xilogravura encontra-se exposta em uma capela construída por volta de 1636, na *Chiesa del Miracolo della Madonna del Fuoco* (Figura 14). A imagem só é exibida no dia da Natividade de Maria e algumas outras ocasiões especiais do calendário litúrgico⁴²⁷.

Como observado nesse subtópico, as funções das xilogravuras, no século XV, eram multifacetadas. Essas ilustrações de fato não poderiam ser reduzidas a um uso devocional privado para as “pessoas comuns”. Esse suporte poderia estar associado a uma outra imagem e assim, a partir da prerrogativa da imagem “*contrafacta*”, fortalecer o culto de outra imagem e, por conseguinte, expandir sua aura sagrada ao ser uma extensão da sua confecção de milagres. Uma gravura, inicialmente planejada para o uso privado, poderia se tornar uma imagem de culto público como observado no último exemplo apresentado. A xilogravura, por ora, também poderia ser associada a manuscritos e assumia, nesse contexto, um papel similar ao de uma iluminura na decoração de manuscritos, como observado no caso do convento feminino agostiniano. Por esse viés, as imagens beneficiavam a experiência mística ao sugerir uma associação complexa entre imagem e texto, função próxima àquela sugerida pelos incunábulo de Simão de Trento. A seguir discutir-se-á como ocorria a produção de objetos impressos nas duas cidades, as quais os dois incunábulo referentes a Simão foram produzidos.

2.6 Impressores, oficinas e a confecção de xilogravuras e incunábulo nas cidades de Augsburg e Trento

Como visto ao longo do capítulo, a invenção da tipografia foi difundida pelo continente europeu. Ainda que a técnica fosse o sinônimo de um avanço notável para a reprodução de livros, a nova técnica ainda trazia certas incertezas para quem eventualmente abrisse uma oficina de impressão. Nos casos dos impressores - Günther Zainer, que exerceu majoritariamente as suas atividades na cidade de Augsburg e do Albert Künne, que iniciou as suas atividades em uma breve estadia em Trento – nota-se o importante papel dos clérigos no financiamento inicial dos dispêndios necessários para a confecção de incunábulo.

Estes dois casos pontuais, dos impressores que ficaram responsáveis pela edição dos incunábulo *Die geschicht und legend von dem seylygen kind und marterer genannt Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*, podem demonstrar uma certa dinâmica

⁴²⁶ AREFORD, David. *The viewer and the printed image in late medieval Europe*. Op. Cit. p. 11.

⁴²⁷ Ibid. p. 12.

nas vidas dos homens que exerciam este ofício. Os responsáveis por coordenar uma oficina de impressão se mudavam ocasionalmente de cidade e possuíam importantes redes de relações não só com gravadores e outros impressores locais, como também com clérigos de diferentes escalões. Normalmente clérigos e abades viam no novo ofício, uma forma de ampliar as bibliotecas de suas respectivas dioceses, mosteiros ou conventos.

2.6.1 A oficina do Günther Zainer

Há poucas informações sobre o impressor Günther Zainer e sua oficina. Provavelmente Zainer teria nascido em Reutlingen, burgo próximo à Stuttgart. O seu irmão chamado Johann Zainer foi a sua companhia e permaneceu em Augsburgo até o ano de 1471 quando se mudaria para a cidade de Ulm, após receber o convite do humanista e médico local chamado Heinrich Steinhöwel para exercer o ofício de impressor⁴²⁸. Provavelmente o primeiro incunábulo confeccionado na oficina dos irmãos Zainer foi o *Meditationes Vitae Christi* escrito por Pseudo-Bonaventura. Esse livro foi impresso em 1 de março de 1468 na cidade Augsburgo, como indica o seu colofão⁴²⁹, (Figura 15).

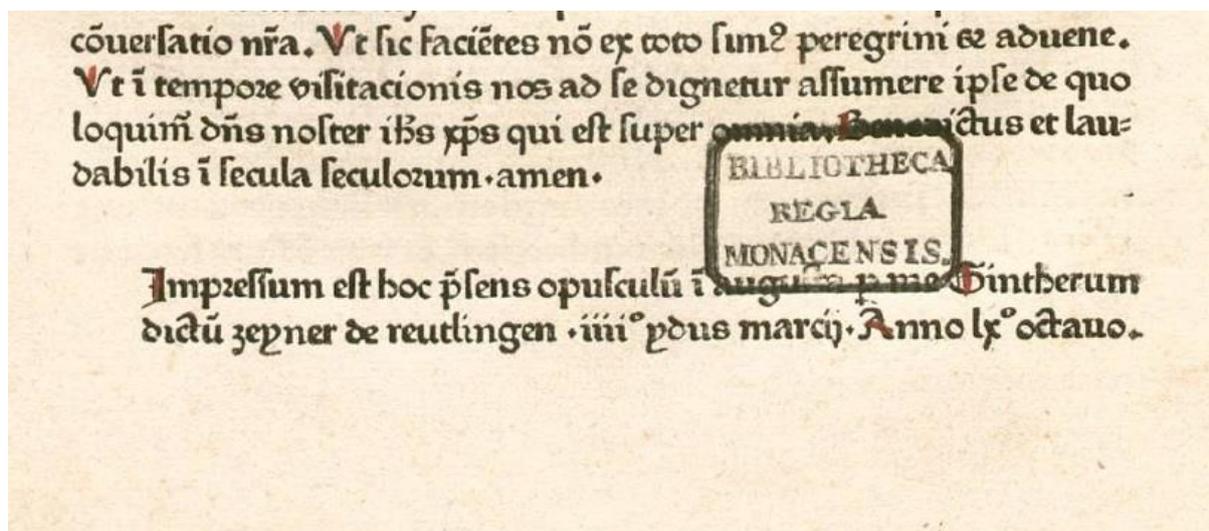


Figura. 15 Colofão do livro do *Meditationes Vitae Christi* f. 70 v. c. 1468 Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.

As atividades de Günther Zainer se concentram majoritariamente na cidade de Augsburgo. Em finais da década de 1460, Zainer tornava-se provavelmente o primeiro

⁴²⁸ KÜNAST, Hans-Jörg. „Getruckt zu Augspurg“: Buchdruck und Buchhandel in Augsburg zwischen 1468 und 1555 Tübingen: Max Niemeyer, 1997. p. 87.

⁴²⁹ Ibid. p. 86.

impressor da região, logo após ter se mudado de Estrasburgo, onde haveria aprendido o ofício com Johann Mentelin⁴³⁰, para Augsburg em 1467⁴³¹. Zainer chegou a Augsburg para coordenar, junto a outros mestres, as atividades da oficina de impressão do mosteiro beneditino de São Ulrich e Afra. Sua vinda foi efetivada, provavelmente, graças às ordens do cardeal Pedro de Schaumberg e do abade beneditino Melchior de Stammheim⁴³². Logo no início de suas atividades na região da Baviera, Zainer contava também com o apoio do convento local de Sant'Anna da Ordem do Carmo para a compra dos exemplares confeccionados sob sua supervisão⁴³³. Esse impressor teria habitado nas imediações carmelitas até o ano de 1473⁴³⁴.

A oficina de impressão do mosteiro de São Ulrich e Afra contava também com a ajuda de outros impressores locais dentre eles: Johann Bämmler, Jodokus Pflanzmann e Antão Sorg⁴³⁵. O financiamento feito pelos beneditinos para a formação de uma oficina de imprensa na cidade de Augsburg foi fundamental para este estágio inicial. O abade Melchior haveria construído uma oficina para o mosteiro que coordenava afim de disponibilizar obras para a educação dos seus monges⁴³⁶. A partir dessa ajuda inicial de custo e com a morte de Melchior em 1473, a maioria dos impressores conseguiu angariar fundos para prover suas próprias oficinas em menos de uma década⁴³⁷. No entanto cabe lembrar que ainda assim, o mosteiro beneditino local continuou a ser o principal comprador dos incunábulo confeccionados na região ao longo do final do século XV⁴³⁸.

A maior parte da produção de incunábulo feita por Zainer era de livros religiosos. O seu primeiro incunábulo ilustrado⁴³⁹ foi uma versão da *Legenda Áurea* impressa em 1471. Esse livro conta com páginas de coluna dupla, cada uma possui 50 linhas. Ao longo das 419 páginas dos livros, estão distribuídas as suas 127 xilogravuras que possuem em média 7,5 centímetros de altura e 6,8 de largura. As ilustrações possivelmente foram feitas pelos mestres Bämmler⁴⁴⁰

⁴³⁰ VORDERSTEMANN, Jürgen. Augsburgs Bücheranzeigen des 15. Jahrhunderts in: GIER, Helmut; JANOTA, Johannes. (Orgs.) *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen: Von Anfängen bis zur Gegenwart*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1997. p.57.

⁴³¹ SCHRAMM, Albert. Günther Zainer, Augsburgs erster Drucker In: BRESLAUER, Martin. KÖHLER, Kurt. (Orgs.) *Werden und Wirken: Ein Festgruss Karl W. Hiersemann zugesandt am 3. September 1924 bis zum siebzigsten Geburtstag und vierzigjährigen Bestehen seiner Firma*. Leipzig: K. F. Köhler, 1924. p. 366.

⁴³² Ibid. p. 367

⁴³³ SCHRAMM, Albert. Op. Cit. p. 367.

⁴³⁴ Ibid. p. 367.

⁴³⁵ KÜNAST, Hans-Jörg. Op. Cit. p. 88.

⁴³⁶ SCHMIDT, Rolf. Die Klosterdruckerei von St. Ulrich und Afra in Augsburg (1472 bis kurz nach 1474) in: GIER, Helmut; JANOTA, Johannes. (Orgs.) Op. Cit. p. 143.

⁴³⁷ KÜNAST, Hans-Jörg. Op. Cit. p. 88.

⁴³⁸ SCHMIDT, Rolf. Op. Cit. p.143.

⁴³⁹ O presente exemplar conta apenas com capitulares decoradas feitas a partir da técnica da xilogravura. Para um exemplo Cf: Figura 16.

⁴⁴⁰ WÖRNER, Ulrike. *Die Dame im Spiel: Spielkarten als Indikatoren des Wandels von Geschlechterbildern und Geschlechterverhältnissen an der Schwelle zur Frühen Neuzeit*. Münster: Waxmann Verlag, 2010. p. 404.

que recebiam encomendas de outros impressores da região como Johann Bämle, um parente dos gravadores. Günther Zainer também foi responsável pela impressão da primeira *Bíblia* em alemão⁴⁴¹ realizada possivelmente entre 1475 e 1476. Essa *Bíblia* contava com 534 fólios ilustrada que possuíam duas colunas constituída por 54 linhas, suas ilustrações eram, em sua maioria, capitulares historiadas como o exemplo da figura 17 que representa visualmente A Queda do Homem.

O abade Melchior ordenou ao impressor que utilizasse xilogravuras apenas de gravadores locais ou que confeccionasse, ele próprio, as ilustrações dispostas em seus livros⁴⁴². Um dos possíveis gravadores que trabalhava em conjunto com Günther Zainer se chamava Richard Muther, como aponta o autor Albret Schramm. Contudo as informações sobre esse gravador são incipientes, há apenas menções dispersas em colofões dos livros impressos por Zainer⁴⁴³.

O historiador Häns-Jörg Künast afirma que nos primeiros anos 80% dos livros produzidos em Augsburgo eram destinados a Igreja, entre esses exemplares 75% eram escritos em alemão⁴⁴⁴. Esses dados podem sugerir como a produção inicial de incunábulo estava basicamente atrelada à demanda dos mosteiros e dos conventos locais, embora a maioria da produção fosse em língua vernácula. A maioria do convento feminino desconhecia latim e parâmetros similares podem ser traçados às comunidades religiosas masculinas⁴⁴⁵. Diante de um cenário, no qual poucos clérigos de fato conheciam latim, era importante adquirir exemplares em alemão. Em suma, esses dados demonstram como o incunábulo *Die geschicht und legend von dem seylygen kind und marterer genannt Symon* impresso por Günther Zainer em 1475, embora estivesse escrito em alemão, possivelmente se destinou a um público majoritariamente clerical⁴⁴⁶.

Günther Zainer faleceu em 1478 como é mencionado nos registros da diocese de Augsburgo⁴⁴⁷. Durante seus onze anos de atividades na cidade, Zainer imprimiu cerca de 120

⁴⁴¹ ROGERS, David. A Glimpse into Günther Zainer's Workshop at Augsburg c. 1475. In: HELLINGA, Lotte; HÄRTEL, Helmar. (Orgs.) *Buch und Text im 15. Jahrhundert: Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 1. Bis 3. Marz 1978 Vorträge*. Hamburg: 1981. p. 145

⁴⁴² SCHRAMM, Albert. Op. Cit. p. 376.

⁴⁴³ Ibid. p. 376.

⁴⁴⁴ KÜNAST, Hans-Jörg. *Entwicklungslinien des Augsburger Buchdrucks von den Anfängen bis zum Ende des Dreissigjährigen Krieges*. In: GIER, Helmut; JANOTA, Johannes. (Orgs.) Op. Cit. p.12

⁴⁴⁵ Como apontado no tópico 2.4.

⁴⁴⁶ Ponto que será desenvolvido no capítulo IV da presente dissertação.

⁴⁴⁷ VORDERSTEMANN, Jürgen. Op. Cit. p. 59.

incunábulos⁴⁴⁸ dentre os quais 32 são ilustrados⁴⁴⁹. Outros impressores como Ambrosio Keller, Johann Wiener, Johann Blaubirer, Hermann Kästlin e Christmann Heyney utilizaram as peças e ferramentas da oficina de Zainer⁴⁵⁰. Esta reutilização demonstra a importância de um dos primeiros impressores de Augsburgo na consolidação local do ofício.

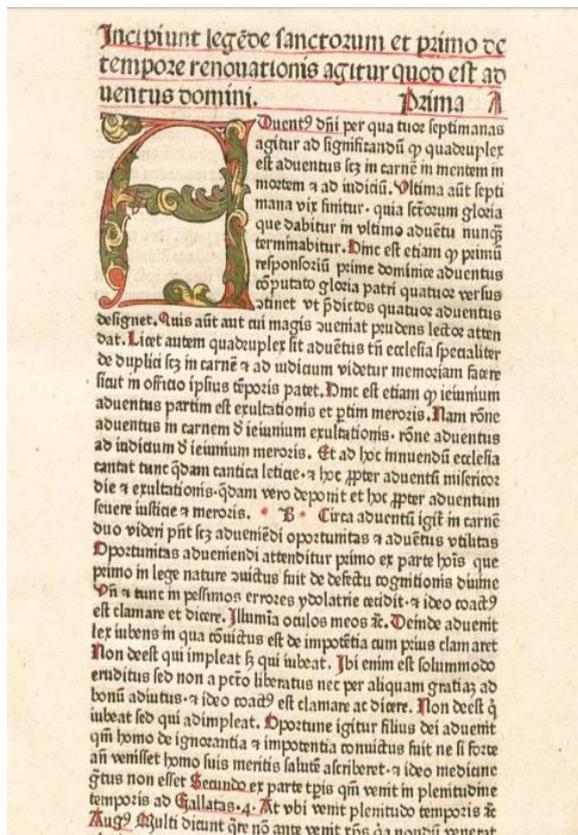


Figura 16. *Legenda Aurea* f. 1r. c. 1471 Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.

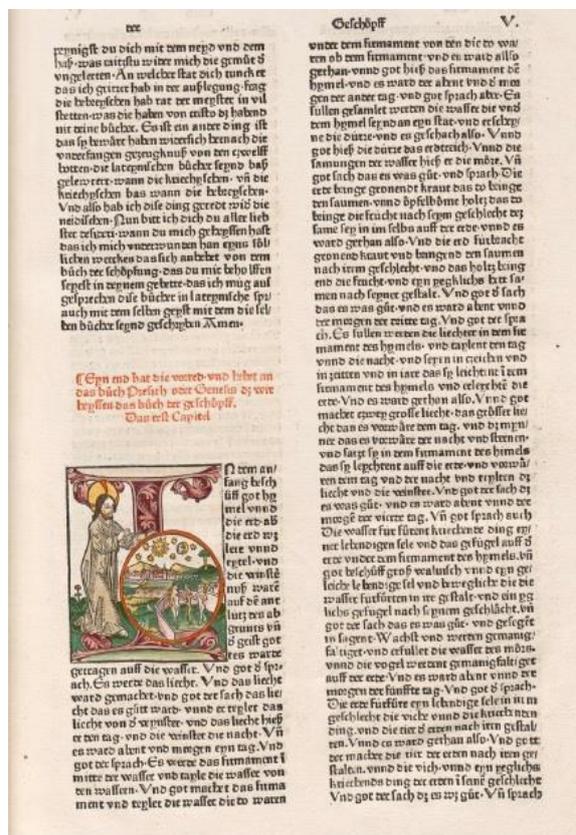


Figura 17. *Biblia* f. 5r. c. 1475 Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.

2.6.2 A oficina do Albert Künne

De forma similar a Günther Zainer, há poucas informações sobre a vida do impressor Albert Künne, muitas das considerações feitas pontualmente por historiadores são suposições baseadas em rastros deixados por documentações dispersas⁴⁵¹. Possivelmente, Künne nasceu

⁴⁴⁸ Cf. SCHRAMM, Albrecht. *Der Bilderschmuck der Frühdrucke 2: Dier Drucke von Günther Zainer in Augsburg*. Leipzig: Deutsches Museum für Buch und Schrift, 1920.

⁴⁴⁹ Dentre eles está o incunábulo *Die geschicht und legend von dem seylygen kind und marterer genannt Symon* que conta com treze xilogravuras.

⁴⁵⁰ KÜNAST, Hans-Jörg. „*Getruckt zu Augspurg*“... Op. Cit. p. 89.

⁴⁵¹ SAAM, Dieter. Albert Künne aus Duderstadt: der Prototypograph von Trient und Memmingen und die Produktion seiner Offizinen (ca. 1474 bis 1520) In: *Bibliothek und Wissenschaft* vol. 25 München: Harrassowitz, 1991. p. 77.

em 1457 em Duderstadt na região da Saxônia⁴⁵². Künne não frequentou nenhuma universidade, já que seu nome não consta em nenhuma lista, sua educação possivelmente foi realizada na escola de latim da sua cidade natal, onde teria adquirido seus conhecimentos da língua de Cícero⁴⁵³.

Künne começou a realizar o seu ofício em Trento, onde teria confeccionado o primeiro livro da cidade em 6 de setembro de 1475. Este incunábulo condiz com o livro de Trento que conta com 12 xilogravuras⁴⁵⁴. Não há documentação que relacione a vinda de Künne com uma ordem feita pelo bispo Johannes de Hinderbach, no entanto a historiografia sugere essa associação desde a década de 1960⁴⁵⁵.

A estadia de Künne em Trento foi curta e se estendeu até 1477, quando se mudaria para a cidade de Memmingen⁴⁵⁶, cidade na região da Baviera próxima à Augsburg. Na localidade, o impressor montaria sua própria oficina onde imprimiu por volta de 149 títulos até o ano de 1520⁴⁵⁷. Como aponta Dieter Saam, a produção tipográfica de Künne se destinava majoritariamente ao clero local e às elites de Memmingen⁴⁵⁸. Como a cidade em questão fazia parte do bispado de Augsburg é possível considerar como o mosteiro beneditino de São Ulrich e Afra pode também ter sido um possível comprador dos exemplares confeccionados por Künne. No entanto havia também importantes conventos em Memmingen, que se constituíam como possíveis aquisidores de seus livros, dentre eles: o convento de Santo Antônio (Antonierkloster) e o mosteiro agostiniano (Augustinerinnenkloster)⁴⁵⁹.

Entre os nove incunábulos impressos por Albert Künne entre 1475 e 1476 em Trento, seis estão relacionados ao Assassinato de Simão de Trento⁴⁶⁰. Entre os outros três se encontram: *A áspera crueldade dos turcos*, poemas que tratam da queda de Constantinopla, *Dottrinale* escrito por Alessandro Gallo e a tradução italiana da *Catinia*, uma espécie de comédia escrita por Poletton da Levico⁴⁶¹.

⁴⁵² O nome Albert Künne é identificado na lista de habitantes de Duderstadt a partir de 1457, ponto que faz o autor associar ao possível ano de nascimento do impressor. Cf: Ibid. p. 78.

⁴⁵³ Suposição levantada por Saam, Cf: SAAM, Dieter. Op. Cit. p. 80.

⁴⁵⁴ Livro que será estudado nos capítulos III e IV.

⁴⁵⁵ Essa associação é feita inicialmente por Lamberto Donati e propagada por Aldo Chemelli e será aprofundada no capítulo III. Cf: DONATI, Lamberto. *L'inizio dela satmpa a Trento ed il Beato Simone* Trento: Zincografia Artigiana, 1968; CHEMELLI, Aldo. Op. Cit. p. 24-25.

⁴⁵⁶ SAAM, Dieter. Op. Cit. p. 82.

⁴⁵⁷ Ibid. p. 84.

⁴⁵⁸ Ibid. p. 88.

⁴⁵⁹ Ibid. p. 88.

⁴⁶⁰ DONATI, Lamberto. Op. Cit. p. 12.

⁴⁶¹ Ibid. p. 13.

Em suma, em apenas dois anos, Albert Künne, possivelmente a mando do bispo local Johannes Hinderbach, exerceu o seu ofício na cidade de Trento. Esse impressor ficaria responsável por confeccionar alguns dos títulos que ajudariam na propagação da santidade de Simão de Trento. Logo depois de sua curta empreitada, Künne retornaria ao norte dos Alpes para construir sua própria oficina e produzir exemplares que suprissem a demanda dos mosteiros e conventos de Memmingen de maneira similar a Günther Zainer.

Apesar das informações incipientes sobre a vidas de ambos os impressores, é possível enfatizar o papel dos clérigos em financiar a nova técnica de tipografia ao longo do século XV. Possivelmente, o movimento de reforma - que trouxe o aumento da demanda por códices vinda dos conventos do sul da Germânia - se configura como o principal indício que justifica o interesse clerical na nova forma de produção de livros. Um anseio em educar todos os membros dessas comunidades religiosas - inclusive as monjas e freiras – trouxe, na mesma medida, a necessidade progressiva da aquisição de livros traduzidos para o vernáculo. Cumpre reafirmar como exemplares em alemão não necessariamente se constituíam como um sinônimo de um público leitor majoritariamente leigo para os respectivos objetos impressos.

Identifica-se a produção de diversos incunábulos sobre o caso do assassinato de Simão de Trento (1475) em diferentes cidades ao entorno dos Alpes. O corpo do menino foi encontrado em março de 1475 e logo em abril, nota-se como diferentes impressores confeccionariam o livro escrito por Giovanni Mattia Tiberino. O caso de Simão de Trento se destaca frente aos outros casos de acusação de crime ritual, justamente pela sua difusão feita a partir de incunábulos e gravuras, como será discutido a seguir a partir da produção e difusão de incunábulos referentes ao assassinato do menino Simão (1475).

PARTE II

O Caso de Trento (1475) O menino mártir Simão, as gravuras, os incunábulos e a formação do culto simoniano

CAPÍTULO 3 - A DIFUSÃO DA HAGIOGRAFIA SIMONIANA E A FORMAÇÃO DO CULTO AO MENINO MÁRTIR SIMÃO DE TRENTO

3.1 A difusão do culto a Simão de Trento pelos incunábulos e xilogravuras

Estima-se que trinta títulos sobre o assassinato do menino beato Simão de Trento (1475) foram impressos entre 1475 e 1500⁴⁶². Com este dado em mãos, Stephen Bowd conclui como o caso do libelo de sangue em Trento tornou-se uma causa celebre tanto na Península Itálica, como nas regiões da Baviera e da Francônia⁴⁶³. O primeiro texto sobre o assassinato de Simão de Trento foi escrito na cidade de Brescia em 4 de abril de 1475⁴⁶⁴. A prosa foi feita pelo médico Giovanni Mattia Tiberino, amigo do bispo Johannes Hinderbach, o presente livro se intitula *Passio beati Simonis pueri Tridentini*. Tiberino não foi apenas um médico, mas também *liberalium artium doctor*. No entanto, pouco se sabe sobre sua biografia, uma vez que as informações sobre sua vida são esparsas⁴⁶⁵.

A prosa escrita por Tiberino foi, possivelmente, a primeira sobre o caso de Trento (1475) a ser impressa e transformada em incunábulos. Há pelo menos dez tiragens que são conhecidas pela historiografia, feitas em cidades diferentes e por impressores próprios de cada localidade⁴⁶⁶. A primeira versão, como afirma Wolfgang Treue, foi confeccionada em Roma em 19 de junho de 1475 sob a supervisão do impressor Bartolomeu Guldenbeck⁴⁶⁷.

Logo no mesmo ano o livro *Passio beati Simonis* foi impresso em Augsburg, no mosteiro de São Ulrich e Afra e o impressor não é identificado⁴⁶⁸. Na cidade de Santorso, o impressor Hans von Rinn ficaria responsável pela cópia feita na localidade⁴⁶⁹. Em Mantua, a edição foi confeccionada por Johannes Schall. Já em Treviso, por sua vez, a tiragem foi

⁴⁶² BOWD, Stephen. “On Everyone’s Lips”: Humanists, Jews, and the Tale of Simon of Trent. Temp: ACMRS, 2012. p. 1.

⁴⁶³ Ibid. p. 1.

⁴⁶⁴ Data comumente aceita pela historiografia, Cf: Wolfgang. *Der trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475 – 1588)*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996. p. 287.

⁴⁶⁵ Ibid. p. 287.

⁴⁶⁶ HAMSTER, Frank. Primärliteratur zu Simon von Trient: Drucke und Handschriften von 1475 bis 1500 mit Standortnachweisen. p. 311–315, in: BIBLIOTECA COMUNALE DI TRENTO (Org.) *Per Padre Frumenzio Ghetta, O. F. M: in occasione del settantesimo compleanno*. Vigo di Fassa: Instituto Culturale Ladino, 1991. p. 311-315.

⁴⁶⁷ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 289.

⁴⁶⁸ Não há identificação, no entanto, como demonstrado no capítulo anterior, Günther Zainer trabalhava para o mosteiro de São Ulrich e Afra e imprimiu no mesmo ano a versão em alemão do mesmo texto. Estes dois indícios sugerem que se ao menos Zainer haveria participado indiretamente da impressão do exemplar ou tomado conhecimento da confecção dos exemplares.

⁴⁶⁹ Como identificado ao longo da minha pesquisa, há um exemplar desta versão na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro que não é mencionado no catálogo do historiador Frank Hamster. Cf: Ibid. p. 313.

coordenada por Gerardus de Lisa em 20 de junho de 1475. Na cidade de Nuremberg, a impressão foi realizada por Friedrich Creussner⁴⁷⁰, que no mesmo ano imprimiria a versão traduzida em alemão que conta com uma xilogravura. (Figura 19). Em Nápoles, o impressor Arnold von Brüssel produziria uma edição em 22 de junho de 1475. O exemplar impresso na cidade de Colônia foi a cópia produzida mais distante de Trento, que ao menos se há notícia até a atualidade.

O livro *Passio beati Simonis pueri Tridentini* era inicialmente uma carta e foi escrita em Brescia entre final de março de 1475 e meados de abril. O texto foi datado como de 4 de abril de 1475⁴⁷¹. O seu conteúdo, basicamente, reafirma como Simão de Trento teria sido vítima de um crime ritual. A prosa do Tiberino versa sobre os pormenores, acerca do rapto, da tortura do e assassinato de Simão, obtidos por confecções dos judeus nos processos inquisitoriais. Giovanni Mattia Tiberino, ao realizar a autópsia no corpo da pequena vítima, concluiu que as feridas dispostas por todo o cadáver condiziam com uma tortura precedente por afogamento. Como Tiberino era um humanista, seu texto mescla aspectos da estilística de *Homero* e realiza comparações entre a História de Simão e as passagens bíblicas⁴⁷².

O texto do humanista de Brescia logo seria traduzido para o alemão e impresso em Nuremberg por Friedrich Creussner e em Aubsburgo por Günther Zainer. A versão de Creussner, conta com uma xilogravura que representa o Simão deitado (Figura 18) posta no final do incunábulo. Já o livro feito na oficina de Zainer, intitulado *Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon* foi confeccionado entre os anos de 1476 e 1477⁴⁷³ e conta com um ciclo de treze gravuras. Não há informações de um possível tradutor para as duas versões em alemão do *Passio beati Simonis pueri Tridentini*. As traduções possuem diferenças entre si que vão além das questões de mudança vocabular entre os dialetos de Augsburg e o de Nuremberg. Diversas frases são construídas de maneiras dispares. Por essa razão, cada versão parece ter uma particularidade e que, no entanto, não muda em demasia o sentido original do texto em latim⁴⁷⁴.

O livro *Passio beati Simonis* também foi traduzido para o italiano e intitulado *Una sceleragine de' giudei tradotta in volgare e stampata in Verona l'anno 1475 alli 21 di maggio, mandata alla badessa et composta per Feliciano antiquário*. Esse incunábulo foi impresso em

⁴⁷⁰ A versão em latim conta com uma xilogravura que representa o Martírio de Simão de Trento que é esteticamente parecida com a ilustração presente na *Crônica de Nuremberg*.

⁴⁷¹ No entanto o historiador Wolfgang Treue afirma que a carta provavelmente só foi finalizada em meados de abril. Cf: TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 294.

⁴⁷² Ibid.. p. 288.

⁴⁷³ Ibid. p. 265.

⁴⁷⁴ Análise realizada, a partir, da leitura dos exemplares originais.

22 de maio de 1475. O tradutor da versão italiana, diferentemente daquelas em alemão supracitadas, é conhecido e se chamava Felice Feliciano⁴⁷⁵. Feliciano era um humanista e possuía relações diretas com o bispo Johannes de Hinderbach além de obter um relativo interesse em textos com teor antijudaico⁴⁷⁶.



Figura 18. Simão deitado e os peregrinos, 1475. Xilogravura, Friedrich Creussner. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

Cumpra afirmar como Johannes Hinderbach estava, de fato, interessado em promover o culto de Simão de Trento. O bispo de Trento – ao mandar uma cópia, de uma carta escrita por Giovani Mattia Tiberino, para o humanista Zovenzoni de Veneza – enfatizou como o assassinato da Semana Santa daquele fatídico ano deveria chegar ao conhecimento dos cristãos e estar, literalmente, “nos lábios de todos”:

Eu peço que em sua poesia lírica você amaldiçoe isto como um ato completamente impiedoso, verdadeiramente perpetrado pelos próprios judeus, e em suas palavras você deve honrar o nosso mártir, da maneira que ele merece, e então esse caso deve ser revelado a todos os servos de Cristo, e, ao estar nos lábios de todos, ele poderá ser publicamente reconhecido e proclamado – para o louvor do onipotente Senhor e da elevação da fé cristã, e para a glorificação deste novo e pequeno mártir e da nossa

⁴⁷⁵ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 290.

⁴⁷⁶ Ibid. p. 290.

cidade com a grande apreciação das bênçãos, presentes para nós aqui e agora, as quais Deus garantiu a nós entre outras graças⁴⁷⁷

Na carta, Hinderbach não menciona uma ligação direta entre os seus planos de promoção do culto de Simão de Trento com os incunábulo relacionados ao sacrifício do “novo menino-mártir”. Apesar do texto escrito por Tiberino ter sido rapidamente traduzido para o vernáculo, essas traduções não sugerem obrigatoriamente uma destinação aos leigos⁴⁷⁸. As pontuais impressões dos exemplares, feitas em variadas localidades, apenas sugerem como o caso de Trento (1475) alcançou uma rápida difusão em um curto período de tempo.

Evidentemente o livro *Passio beati Simonis pueri Tridentini* foi uma obra relevante para a propagação do assassinato e santidade de Simão de Trento (1475). No entanto há também outros pequenos incunábulo que versam sobre a narrativa hagiográfica simoniana e, no entanto, possuem suas especificidades em relação ao texto de Tiberino. Após o *Passio beati Simonis*, a próxima obra datada foi: *In comincia li horribili tormenti del beato Simone da Trento* impressa em 24 de junho de 1475 e de autoria anônima⁴⁷⁹. Os exemplares desta versão foram confeccionados na cidade de Santorso ao comando do impressor Hans von Rin e em Treviso na supervisão do Geraerd van der Leye; a segunda tiragem mencionada não possui datação⁴⁸⁰.

Outro livro sem autor identificado é aquele produzido em Trento em 6 de setembro de 1475 na oficina do Albert Künne. Treue considera que o autor possivelmente fazia parte do ciclo de convívio do bispo Johannes Hinderbach⁴⁸¹ e que inegavelmente possuía conhecimentos aprofundados da narrativa bíblica e algumas noções de hebraico, já que há várias passagens nas quais o idioma judaico é citado⁴⁸². O início da encardenação de Trento é similar ao *Passio beati Simonis*, no entanto, apesar de manter a mesma cronologia do texto de Tiberino, a atenção da narrativa é direcionada à Ceia dos judeus, assim como há alguns detalhes dispares em todos os trechos dessa narrativa de autoria anônima.

Ainda em 1475, na cidade de Santorso, o poema por Mateus König intitulado *Gedicht von dem getödteten Christenkindes Simon zu Trient* foi impresso em forma de incunábulo por

⁴⁷⁷ Tradução livre de minha autoria do trecho: “I ask that in your lyrical poetry you curse this as an utterly impious act, truly perpetrated by the Jews themselves, and that in your words you honor this new little martyr of ours as he deserves, so that this affair may be revealed to all Christ-worshipers and, by being on everyone’s lips, may be publicly known and proclaimed – to the praise of almighty God and the heightening of our Christian faith, and to the glorification of this new little martyr and of our city, and a greater appreciation of the blessings, present to us here and now, which God has granted us among his other gifts!” BOWD, Stephen. Op. Cit. p. 8.

⁴⁷⁸ Ponto que será aprofundado no capítulo IV. O historiador Treue defende o mesmo ponto de vista, no entanto, não aprofunda este ponto. Cf. TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 303.

⁴⁷⁹ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 294.

⁴⁸⁰ Ibid. p. 294.

⁴⁸¹ Ibid. p. 295.

⁴⁸² Ponto que será analisado no capítulo IV.

Hans von Rin⁴⁸³, o mesmo impressor que haveria ficado responsável pela confecção da obra *Il horribili tormenti del beato Simone*. O manuscrito do texto em questão, que foi escrito antes da impressão do livro, possui algumas diferenças de grafia em relação ao incunábulo. O único exemplar manuscrito existente atualmente se encontra na Biblioteca Estatal de Berlim⁴⁸⁴.

Como aponta Treue, em 13 de setembro aparece, na cidade de Treviso, um poema escrito em latim similar ao *horribili tormenti del beato Simone* impresso apenas com três meses de antecedência. Os versos em latim foram escritos pelo humanista Tommaso Prato. O poeta em questão se apropriou também dos artifícios utilizados pelos escritores clássicos como Homero dentre eles: a métrica e um tom lírico⁴⁸⁵. Detalhes que beneficiavam a narrativa do assassinato do beato Simão de Trento já que conferiam, ao texto, um certo tom épico.

No ano seguinte, em 1476, uma atualização do *Passio beati Simonis pueri Tridentini* seria impressa em Trento ao comando do impressor Albert Künne. Esta segunda versão comumente nomeada pela historiografia como *Historia Completa* conta com os seguintes trechos: a carta escrita por Tiberino, um final modificado e 25 milagres atribuídos ao beato Simão que foram retirados do *Libri Miraculorum*, livros escritos pelo bispo Hinderbach⁴⁸⁶. O último milagre é descrito em versos e a parte final do livro conta com dois novos poemas sobre Simão de Trento.

O caso de Simão de Trento também foi apontado em crônicas universais. O primeiro exemplo foi a *Facculus Temporum* escrita por Werner Rolevinck e impressa em Colônia pela primeira vez em 1474. O livro contou com trinta e oito versões até 1500 dentre elas: trinta em latim, cinco em francês, duas em alemão e uma em holandês. Os exemplares não foram só impressos na região da Renânia do Norte-Vestfália, mas também em Estrasburgo e Veneza⁴⁸⁷. Como a primeira tiragem foi realizada em 1474, vale lembrar que o caso de Simão de Trento só foi incluído a partir da segunda versão.

O segundo exemplo do gênero que citaria o caso de Trento (1475) foi a obra *Supplementum Chronicarum* escrita pelo eremita agostiniano Jacopo Felippo Foresti da cidade de Bergamo. A primeira tiragem do livro foi feita em 1483 e, até 1500, o texto de Foresti seria

⁴⁸³ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 296.

⁴⁸⁴ Para averiguar as diferenças entre o manuscrito e o único exemplar impresso existente atualmente, Cf: GROFF, Silvano. I due esemplari del „Gedicht von dem getödteten Christenkinde Simon zu Trient“ di Mattheus König: Il ms. 585 della Biblioteca comunale di Trento e l'inc. 3557 della Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz di Berlino. In: BIBLIOTECA COMUNALE DI TRENTO (Org.) *Per Padre Frumenzio Ghetta, O. F. M.*: Op. Cit. p. 275 – 306.

⁴⁸⁵ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 296.

⁴⁸⁶ Ibid. p. 291.

⁴⁸⁷ Ibid. p. 308.

Como afirma David S. Areford, a xilogravura presente no fôlio 254 v. da *Crônica de Nuremberg* (Figura 20) teria sido baseada na ilustração presente na versão em latim do *Passio beati Simonis* impressa por Friedrich Creussner em Nuremberg em 1475 (figura 19)⁴⁹¹. Apesar do historiador Wilhelm Schreiber afirmar que a figura 20 não se trata de uma gravura de folha única - já que foi encontrada em conjunto com um incunábulo impresso por Creussner - não há como provar se efetivamente a ilustração teria sido feita para ser adicionada posteriormente ao livro *Passio beati Simonis*...⁴⁹². O livreto no qual a gravura foi posta pertenceu a Hartmann Schedel. Esse humanista de Nuremberg também possuía a versão em alemão impressa por Creussner em Nuremberg que contava com a figura 18⁴⁹³.

Há características semelhantes entre a ilustração de Creussner e a que está presente no fôlio 254 v. da *Crônica de Nuremberg* (figura 20), são elas: a quantidade de personagens presentes, ou seja, nove judeus, a posição de todos na cena e ainda a mesa que além de possuir um formato similar também está posicionada no centro da figura. Já as diferenças dizem respeito ao fundo, que se encontra em branco na primeira ilustração e, na gravura da crônica, este foi feito com uma parede, uma janela e um portal. Além disso nota-se um aprimoramento nos traços que delimitam as formas dos objetos e personagens da figura 20 em relação à 19.

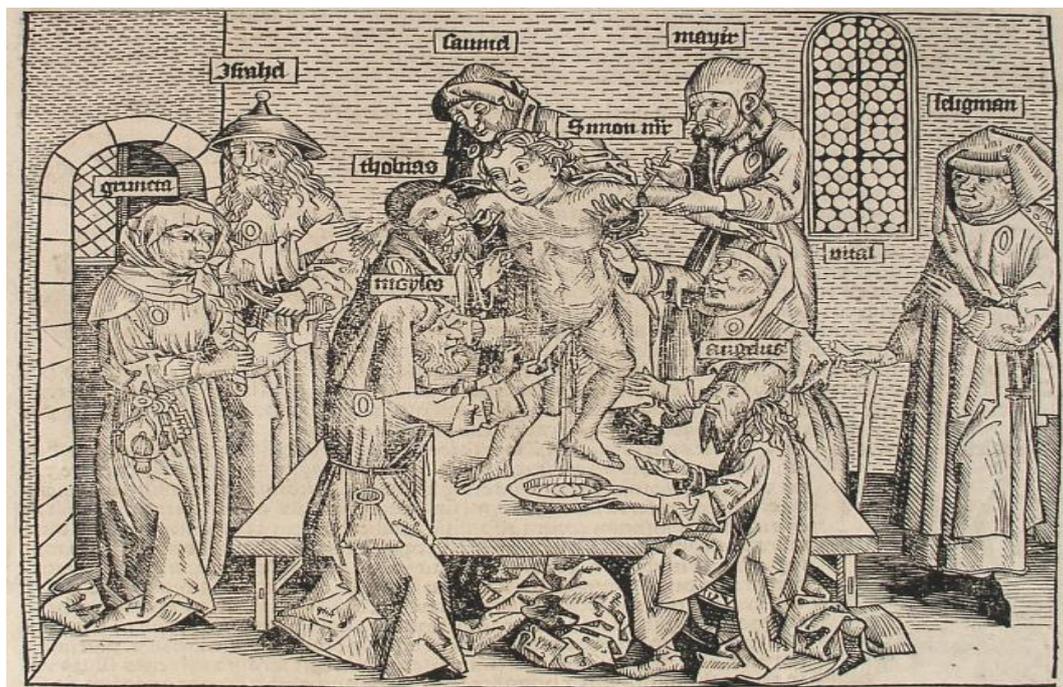


Figura 20. Michael Wolgemut e Hans Pleydenwurff. O Martírio de Simão de Trento A *Crônica de Nuremberg*, 1493. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, f.254v

⁴⁹¹ AREFORD, David S. *The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe* Surrey: Ashgate Publishing, 2010. p. 184- 185.

⁴⁹² Ibid. p. 185 – 186.

⁴⁹³ Ibid. p. 186.

Há alguns outros exemplos de gravuras de folha única, que representam Simão de Trento. A figura 21 referente à Crucificação de Simão de Trento foi produzida, provavelmente, entre os anos de 1475 e 1485 e pertenceu ao jurista Jacopo Rubieri. Esta ilustração, como aponta Areford, foi anexada a um manuscrito compilado em Pádua no final da década de 1470⁴⁹⁴. Diferentemente das duas últimas xilogravuras, na figura 21 Simão aparece inconsciente e de olhos fechados no momento de sua tortura. O alicate e a faca, os dois instrumentos da Paixão simoniana⁴⁹⁵ - enfaticamente citados nos textos que versam sobre seu Martírio - estão destacados na parte superior da ilustração. Há apenas quatro judeus na cena e, diferentemente das gravuras anteriores, eles não possuem nomes próprios que os identifiquem. Uma ênfase maior também é atribuída ao derrame de sangue, como pode ser observado nessa última gravura em questão, o corpo do menino mártir está coberto de sangue o qual é recolhido pela tigela segurada por um dos judeus da cena.



Figura 21. O Martírio de Simão de Trento c. 1475 - 1478. Ravenna: Biblioteca Classense.



Figura 22. O Martírio de Simão de Trento c. 1475 - 1480. Roma: Biblioteca Angelica.

A figura 22 foi também confeccionada no final da década de 1470 e está presente no incunábulo *Beatus Simon Tridentino et alii a Judaeis trucidati*. Areford afirma que neste livro há oito textos e cinco xilogravuras, das quais duas representam o Martírio de Simão de Trento (figuras 22 e 23). Na primeira ilustração anexada à obra *Beatus Simon Tridentino* (figura 22),

⁴⁹⁴ AREFORD, David S. Op. Cit. p. 189-190.

⁴⁹⁵ Ibid. p. 193.

os cinco judeus presentes na cena são identificados a partir de seus nomes de maneira similar às figuras 19 e 20. Já na segunda ilustração do incunábulo (figura 23) Simão de Trento é torturado e circuncisado no colo do judeu Moises, assim como é sugerido na terceira xilogravura do livro de Trento⁴⁹⁶. (Ver: Tabela 3)



Figura 23. O Martírio de Simão de Trento c. 1475 – 1480. Roma: Biblioteca Angelica.



Figura 24. *Simon Triumphans*. c. 1476 Braunschweig. Museu Herzog Anton Ulrich.

Ao que diz respeito ao grupo de imagens do Triunfo de Simão de Trento, vários autores consideravam que esse tema só teria surgido algumas décadas após ao assassinato do menino e o início do seu culto. Contudo as historiadoras Urte Krass e Christine Magin afirmam que o Triunfo de Simão já passou a ser representado, mesmo que pontualmente, a partir de 1475⁴⁹⁷. Um exemplo é a xilogravura (Figura 24) que acompanha um epitáfio possivelmente escrito por Johannes Hinderbach e baseado no texto de Giovanni Tiberino⁴⁹⁸. Nesta gravura, Simão está sentado em um trono, sendo coroado por dois anjos. Na mão direita o menino beato carrega uma palma, um símbolo de referência direta ao seu Martírio, já na esquerda carrega um dos objetos utilizados no momento do seu sacrifício articulado pelos judeus. Esta oposição de símbolos relacionados ao momento do Martírio e do posterior Triunfo de Simão de Trento é

⁴⁹⁶ As xilogravuras do *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* serão analisadas no próximo tópico e no capítulo IV.

⁴⁹⁷ MAGIN, Christine; EISERMANN, Falk. Two anti-jewish from the late fifteenth century In: PARSHALL, Peter (Org). *The woodcut in the fifteenth Century* Op. Cit. p.192

⁴⁹⁸ *Ibid.* p. 193.

importante aos fiéis, já que a partir dela pode-se recordar esses dois momentos chaves da vida desse pequeno “mártir”.



Figura 25. *Beatus Simon Mártir*, c.1479 Munique, Staatliche Graphische Sammlung

A última xilogravura (figura 25) encontra-se na coleção gráfica estatal de Munique que conta com um dos maiores acervos do mundo de gravuras do século XV. Esta ilustração é um exemplo das poucas gravuras que representam o menino Simão e não foram associadas a um livro⁴⁹⁹. Possivelmente, pelos seus aspectos estilísticos, essa imagem foi produzida em Nuremberg no final da década de 1470⁵⁰⁰. Os objetos utilizados em diferentes momentos da tortura do menino são representados: o alicate, a faca e os pregos. O menino já se encontra deitado e aparentemente sem vida, no entanto, os instrumentos da Paixão simoniana, sugerem ao observador a lembrança de cada momento do sacrifício e da dor do menino mártir⁵⁰¹.

O texto na base da gravura, como defende Areford, foi escrito em alemão suábico⁵⁰² e diz: “Quando se contava 1475, os judeus mataram, em Trento, uma criança de dois anos e meio de idade. Ele é santo e concebeu vários milagres. Cristãos jovens e velhos os testemunharam”⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Peter Parshall afirma que seria um exemplo entre nove gravuras de folha única de Simão de Trento que sobreviveram separadas de um incunábulo, Cf: PARSHALL, Peter; SCHOCH, Rainer. (Orgs.) *Origins of European Printmaking* Op. Cit. p. 209. David S. Areford afirma que possivelmente esta xilogravura teria sido separada de algum livro em algum momento e, desta forma, não é possível associa-la a um incunábulo específico, Cf: AREFORD, David S. Op. Cit. p. 203.

⁵⁰⁰ PARSHALL, Peter; SCHOCH, Rainer. (Orgs.) *Origins of European Printmaking* Op. Cit. p. 209.

⁵⁰¹ Ibid. 209.

⁵⁰² AREFORD, David S. Op. Cit. p. 203

⁵⁰³ Transcrição e tradução do texto da (figura 25) de autoria do mestrando: “Do man xiiihundert vnd im funfundsibenzigistn zalt. Do töt / tent die juden zw trient ein kind drithalb iar alt. Das ist halig vnd / tüt zaichen manig falt. Das haben gesehen cristen iung und alt.”

Cabe afirmar como a xilogravura está associada à capela onde o corpo de Simão foi exposto aos fiéis. O local havia se tornado um local de peregrinação já em 1475 e os ex-votos⁵⁰⁴, representados visualmente, sugerem como a ilustração indica como o corpo de Simão era percebido como um meio preceptor de milagres aos seus devotos.

Em suma, os oito exemplos supracitados, das gravuras que representam o menino beato Simão de Trento, demonstram como houve uma certa padronização de aspectos iconográficos para demonstrar os momentos da curta vida de Simão. A ênfase nas feridas de seu corpo, nos instrumentos de sua paixão e na representação de ex-votos; aspectos que conferiam uma apologia ao título de mártir atribuído à pequena vítima. Os primeiros ciclos iconográficos que representam as diferentes etapas do caso de Trento (1475) aparecem nos incunábulo de Augsburgo e de Trento. Os pormenores acerca de seus aspectos formais, da sua estrutura narrativa e das suas xilogravuras serão analisadas no próximo tópico.

3.2 As características dos incunábulo *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon e Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*

Os incunábulo de Augsburgo e de Trento são os únicos livros, feitos no século XV, que possuem ciclos iconográficos referentes ao Assassinato de Simão de Trento (1475). Várias séries de imagens desse menino mártir também podem ser encontradas em afrescos, em sua maioria, em edificações da Ordem Franciscana nas regiões próximas à cidade de Brescia⁵⁰⁵. No entanto não há estudos que relacionem o conjunto de gravuras dos incunábulo aos afrescos pintados entre os anos de 1480 e 1520. Devido à posterioridade da confecção dessas pinturas em parede, pode-se supor, previamente, como as gravuras possam ter sido um modelo inspirador⁵⁰⁶.

Os incunábulo em questão foram produzidos no mesmo ano, ou seja 1475, e em regiões dispares: o primeiro ao norte e o segundo ao sul dos Alpes. A partir de uma análise comparativa entre as duas edições, busca-se elucidar os aspectos comuns e as singularidades desses dois livros que tratam de uma mesma temática. Antes dessa comparação, evidenciarei os aspectos formais dos exemplares escolhidos para o presente estudo.

⁵⁰⁴ Até fevereiro de 1478, aproximadamente 3000 ex-votos foram deixados na capela destinada a Simão de Trento, Cf: ESPOSITO, Anna. Il culto del “beato” Simonino e la sua prima diffusione in Italia in: ROGGER, Iginio; BELLABARBA, Marco. (Orgs.) *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo Medioevo e Umanesimo* Bologna: Dehoniane, 1992. p. 434.

⁵⁰⁵ A historiadora Valetina Perini demonstra todos os exemplos em seu catálogo. Cf: PERINI, Valetina. Op. Cit. p. 117 – 340.

⁵⁰⁶ Questão que não vou estudar na presente dissertação pois buscarei aprofundá-la em uma pesquisa futura.

3.2.1 Autoria, produção e os exemplares atuais

Dois livros foram escolhidos para serem analisados são eles: *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. O primeiro incunábulo, como supracitado, se trata de uma tradução para o alemão suábio⁵⁰⁷ da obra *Passio beati Simonis pueri Tridentini*. A tiragem do exemplar foi feita em 22 de junho de 1475 na oficina do impressor Günther Zainer que também, possivelmente, imprimiu uma versão do texto original no mesmo ano⁵⁰⁸. Há cinco exemplares desse livro ainda disponíveis atualmente. O primeiro se encontra na Biblioteca Britânica de Londres⁵⁰⁹, o segundo na Biblioteca Nacional Austríaca⁵¹⁰, o terceiro na Biblioteca Nacional de Paris⁵¹¹, o quarto na La Casa del Libro na capital de Porto Rico⁵¹² e a quinta cópia que se encontra na Biblioteca do Congresso Americano⁵¹³.

Para a presente pesquisa foi escolhido o exemplar da Biblioteca do Congresso Americano já que este é o único que se encontra digitalizado. Essa copia é um *ex-libris* da coleção do Lessng Julius Rosenwald, conforme demonstra o selo (figura 26), e foi doado à instituição em 1978 em conjunto a outros 2652 livros raros⁵¹⁴. Rosenwald morreu em 1979, foi um homem de negócios e frequentou a Universidade de Cornell.

O inunábulo X. T53 conta com dez fólhos, treze xilogravuras e foi impresso em caracteres góticos. Na primeira página do livro, há uma capitular decorada da letra “j” e todos os caracteres maiusculos possuem um traço vermelho acrescentado manualmente (figura 27). O título da obra aparece neste primeiro fólho: *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon von den Juden zu Trient germarteret und getöttet vō wort zewort volget hie nach mit figuren und bedewtnuss diser geschicht*.

⁵⁰⁷ A cidade de Augsburg falava alemão suábio, assim como sugerido no mapa de dialetos da Gramática do alemão da Baixa Idade Média, Cf: BOOR, Helmut de; WISNIEWSKI, Roswitha. (Orgs). *Mittelhochdeutsche Grammatik* Berlin: Walter de Gruyter: 1998. p. 204.

⁵⁰⁸ HAMSTER, Frank. Op. Cit. p. 312.

⁵⁰⁹ Referência na Base: IB. 5478.

⁵¹⁰ Referência na Base: Ink. 20.E.3.

⁵¹¹ Referência na Base: RES-H-307.

⁵¹² Conforme cita Hamster, este exemplar se trata de um fragmento. Como a Casa del Libro não é uma biblioteca e sim um museu não há referência catalográfica da obra disponível para consulta, Cf: HAMSTER, Frank. Op. Cit. p. 316.

⁵¹³ O exemplar da Biblioteca do Congresso Americano conta com xilogravuras coloridas e é o único que se encontra disponível para consulta online, Referência na Base: Incun. X. T53. O livro está disponível no site da instituição: <https://www.loc.gov/resource/rbc0001.2014rosen0060/?sp=7> Acesso em 20 de outubro de 2016.

⁵¹⁴ Conforme informa o site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano: <https://www.loc.gov/rr/rarebook/coll/211.html> Acesso em 23 de julho de 2017.

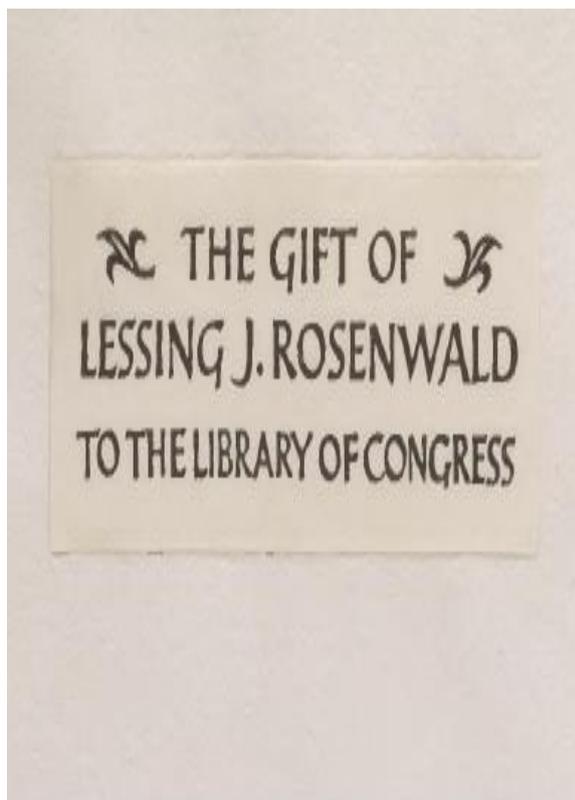


Figura 26. Selo de doação Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

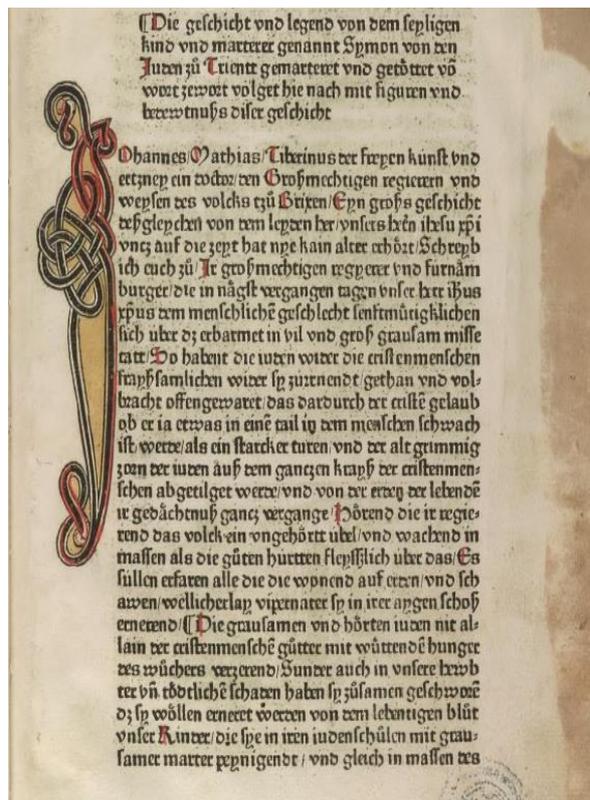


Figura 27. *Die geschicht und legend...* fol 1 r. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

Logo após o título, o autor do texto se identifica da seguinte maneira: Johannes Mathias Tiberinus doutor nas artes livres conta à multidão que se encontra em Bressanone (Brixen), uma grandiosa história igual à Paixão do nosso Senhor Jesus que até o nosso tempo nenhum outro ainda contou, eu escrevo a vocês⁵¹⁵”. Ao se identificar, o autor demonstra como o texto seria destinado a um grande público pela palavra “Grossmechtigen” que pode significar multidão ou grande quantidade de pessoas. O presente texto se trata de uma tradução do latim para o alemão e, como citado no tópico anterior, o tradutor não é mencionado no colofão, apenas o impressor Günther Zainer: “Impresso pelo cidadão de Augsburgo Günther Zainer, primeira tiragem desta tradução para o alemão”⁵¹⁶ (Figura 28).

⁵¹⁵ Tradução livre do autor do trecho: „Johannes/Mathias/Tiberinus der freyen kunst und ertzney ein doctor den Grossmechtigen regierern und weysen des volcks tzu Brixen/ Eyn grohs geschicht des gleychen von dem leyden her/ unsers hern Ihesu rpi uncz auf die zeyt hat nye kain alter erhört/ Screyb ich euch zu”. TIBERINO, Giovanni Mattia. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genant Symon* f. 1r.

⁵¹⁶ Tradução livre do autor do trecho: „Gedrucket durch Gintherum Zainer Burger tzu Augspurg ersten aussgang diser Translation tzu teutsch“. Ibid. f. 10r.

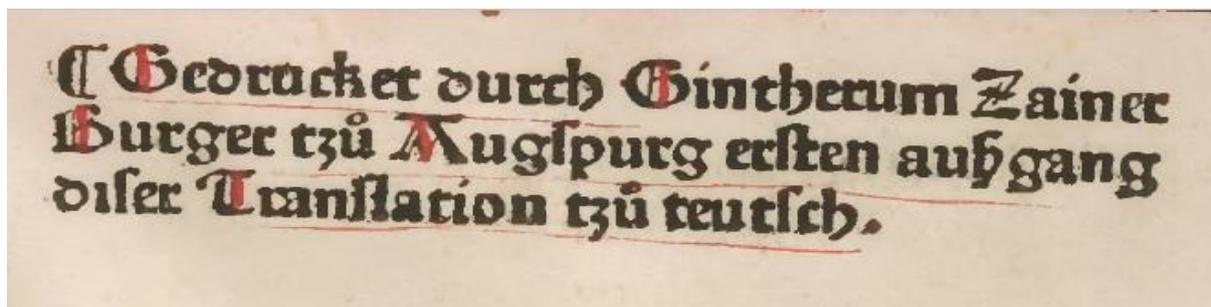


Figura 28. Colofão do livro *Die geschicht und legend...* fol 10 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

Por sua vez, o segundo incunábulo intitulado *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*, como mencionado anteriormente, foi impresso em Trento em 6 de setembro de 1475 na oficina do impressor Albert Künne. Diferentemente do primeiro livro, não há identificação de um possível autor no texto e a historiografia sempre hesitou de atribuir alguma autoria. Os historiadores, no entanto, não deixam de afirmar não só como a tiragem deste exemplar tenha sido a primeira, que se trata de um livro impresso, feita na cidade de Trento, mas também que Künne teria vindo à localidade a mando do bispo Johannes Hinderbach para imprimir a narrativa em questão.

Há apenas dois exemplares conhecidos do incunábulo de Trento. O primeiro se encontra na Biblioteca Estatal da Baviera e está digitalizado⁵¹⁷. O segundo está no acervo da Biblioteca Herzog August na cidade de Woffenbüttel⁵¹⁸. Como a cópia da Biblioteca Estatal da Baviera é a única que está disponível em PDF, esta foi a selecionada para o presente trabalho.

O incunábulo s.a. 62/1. conta com catorze fólhos, doze xilogravuras e também foi impresso em caracteres góticos. Todas as capitulares foram feitas à mão com tinta vermelha e todas as letras maiúsculas possuem um traço ou um ponto vermelho para diferenciá-las das minúsculas (Figuras 29 e 30). Se no livro anteriormente citado - as treze xilogravuras são intercaladas com os textos ao longo de todas as suas páginas - nesse segundo incunábulo as suas doze ilustrações encontram-se sempre sozinhas na parte de trás de cada folha. O texto

⁵¹⁷ Referência na Base: SB, 2^o Inc. s.a. 62/1. O exemplar está disponível para a consulta online em: <https://opacplus.bsb-muenchen.de/metaopac/search?View=default&db=100&id=BV0233735> 93 Acesso em 04 de julho de 2015.

⁵¹⁸ Referência na Base: 5 Xy1. Como menciona Frank Hamster, há em conjunto com este exemplar um livro em bloco do Apocalipse em latim feito por volta de 1465. Cf: HAMSTER, Frank. Op. Cit. p. 309.

desse segundo livro foi escrito originalmente em alemão bávaro⁵¹⁹ e não um título explícito na obra⁵²⁰.

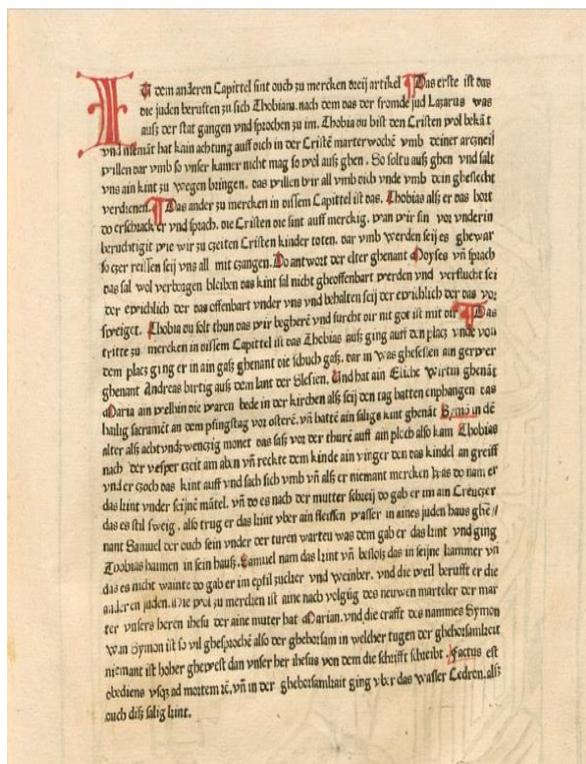


Figura 29. *Geschichte des zu Trient...* fol. 1r. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

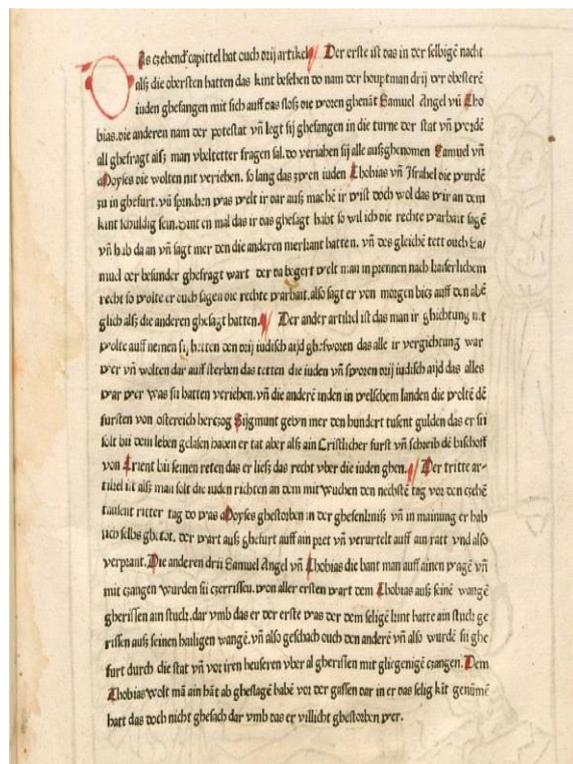


Figura 30. *Geschichte des zu Trient...* fol. 11r. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

Ao final do fólio 14 *recto* menciona: “ E isto foi impresso por Albert de Duderstadt em sua oficina em Trento no ano em que os judeus foram queimados, ou seja, no ano de 1475 na quarta-feira, dia da Natividade da Virgem^{521,522}. A queima dos acusados é citada no colofão do livro pois esta pena ocorreu nos dias 22 e 23 de junho⁵²³. O presente livro foi impresso em período conturbado para a efetivação da canonização do menino Simão de Trento, vale mencionar que na mesma semana o dominicano Battista di Giudici havia chegado a cidade, a

⁵¹⁹ Na cidade de Trento falava-se alemão bávaro, assim como sugerido no mapa de dialetos da Gramática do alemão da Baixa Idade Média, Cf: BOOR, Helmut de; WISNIEWSKI, Roswitha. (Orgs). Op. Cit. p. 204.

⁵²⁰ Portanto, nessa pesquisa, utilizar-se-á o título *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* proposto por Lamberto Donati na década de 1960, Cf: DONATI, Lamberto. Op. Cit. p. 15. Essa sugestão ainda é comumente utilizada pela historiografia até em trabalhos recentes como o do historiador David S. Areford. Cf: AREFORD, David. Op. Cit. p. 170-183.

⁵²¹ Apesar do dia da Natividade ser no dia 8 de setembro, a confecção do livro é comumente atribuída pela historiografia ao dia 6 de setembro.

⁵²² Tradução de minha autoria do trecho: *Vñ das hat ghedruckt Albertus duderstat von den Eiksvelt zu Trient in den iar alls mā die iuden hat verprant do man schreib tausentvierhundertvñfunfunfvñsibncz iar an dem mitwuchen vor vnser lieben frauwen tage der purt.* ANÔNIMO. *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* f. 14 r.

⁵²³ Conforme é abordado no primeiro tópico desse capítulo.

pedido da cúria papal, para averiguar o culto que havia se formado desde o final de março de 1475.

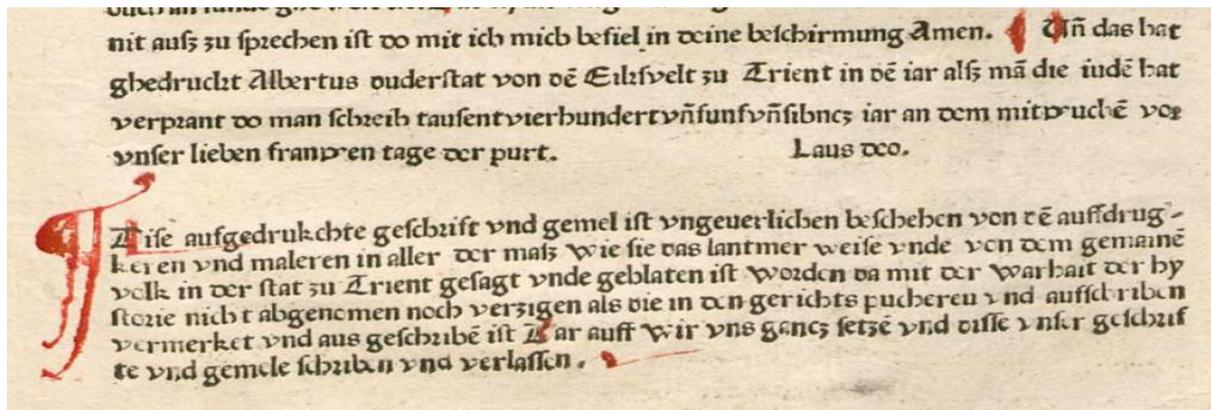


Figura 31. Colofão do livro *Geschichte des zu Trient...* fol. 14r. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

Ambos os livros, que serão analisados nos próximos tópicos, possuem um pequeno número de páginas. Seu formato reduzido evidentemente facilitava a sua mobilidade o que pode sugerir que os incunábulo foram feitos para serem transportados facilmente, o que denota uma efetiva circulação. No entanto, não há evidências concretas que identifiquem como a difusão desses exemplares possa ter ocorrido, assim como também não há registros de quantas cópias foram feitas em cada tiragem. O número atual reduzido de cópias podem ser explicados ou por uma impressão limitada de ambos os textos ou por uma leitura e circulação intensa desses incunábulo ao longo dos séculos que teria sido a causa principal de sua deterioração⁵²⁴. Como esses pontos são meramente especulativos, buscar-se-á, a seguir, uma análise da narrativa e dos ciclos iconográficos preferentes em ambos os livros.

3.2.2 A estrutura e o conteúdo das narrativas textuais

O incunábulo *Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer genannt Symon* possui 10 fólhos e não conta com uma divisão de capítulos. Os textos e as imagens são intercalados a partir de uma cronologia sugerida nos processos inquisitoriais contra às três famílias judaicas acusadas. À primeira vista, cabe afirmar como as gravuras postas, ao decorrer do livro, sempre possuem uma relação temática com a parte do texto que a precede. Por vezes

⁵²⁴ Explicação dada por Ugo Rozzo. Cf: *Il presunto "omicidio rituale" di Simonino di Trento e il primo santo tipografico* Udine: Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Udine" 1998. p.223.

o leitor é convidado pelo autor do texto a contemplar a imagem referente à passagem, como ocorre no momento da descrição do Martírio de Simão de Trento⁵²⁵.

Além das pausas no texto feita pela alternância com as gravuras, uma divisão implícita de capítulos também é sugerida pelas conjunções “*und*” (e), “*da*” (então), “*so*” (logo) e pelos advérbios “*nach*” (depois) e “*danach*” (em seguida). Em suma, pode-se afirmar que o texto conta com marcas da oralidade sugeridas pelos seus longos períodos compostos por orações conectadas com a conjunção “*und*” (e). O vocabulário da narrativa é simplificado e poderia ser facilmente entendido por alguém alfabetizado. No entanto não é possível afirmar, ao menos apenas com essas características textuais, que o presente livro se destinava a um público majoritariamente leigo⁵²⁶.

Por sua vez, o livro de Trento possui 13 capítulos distribuídos por 26 páginas que versam sobre a principal parte da vida de Simão de Trento, ou seja: o seu rapto na quarta-feira da Semana Santa até a punição dos judeus e a confirmação dos milagres do menino mártir. Doze capítulos são acompanhados por xilogravuras relacionadas aos seus respectivos conteúdos, apenas o último não possui imagem. Cada capítulo é dividido em três artigos. Desta forma, como aponta a historiadora Nicole Spengler, a estrutura do texto não é concebida por parágrafos e sim por frases como: “Em primeiro lugar é [...]” “Outra coisa para se atentar neste capítulo é que [...], “a terceira coisa para se atentar nesse capítulo é que [...]”⁵²⁷. Vale lembrar também que o autor do texto faz questão de frisar que a narrativa não é fictícia e sim real, baseada em como os cidadãos de Trento a contaram e como o caso foi registrado nos processos judiciais⁵²⁸. Esse trecho, o qual afirma sobre a veracidade dos fatos contados no incunábulo, encontra-se no último parágrafo do livro:

Este texto impresso e estas imagens foram produzidas pelos ilustradores e impressores de forma análoga como a História geralmente é contada e disseminada pelos habitantes de Trento, desta forma nenhuma parte da verdade desta História é tomada

⁵²⁵ Este convite ao leitor é sugerido pelo verbo alemão “*betrachten*” que é equivalente a “contemplar” em português. Esta questão será aprofundada no capítulo IV.

⁵²⁶ Questão abordada no tópico 2.4 da dissertação com os livros, em vernáculo, que eram destinados às freiras que não possuíam conhecimento de latim. No próximo capítulo abordar-se-á uma possível especulação de um público leitor para o livro em questão.

⁵²⁷ SPENGLER, Nicole. *Legendenbildung um Simon von Trient – Ein Ritualmordkonstrukt* in: SCHULZE, Ursula. *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters: religiöse Konzepte*. Berlin: De Gruyter, 2002.p.219.

⁵²⁸ *Ibid.* p. 219.

ou escondida, esta é, na verdade, baseada nos livros judiciais e registros notados e conhecidos⁵²⁹

O caso de Trento (1475) é narrado na seguinte ordem em ambos os incunábulos em questão: a Reunião dos judeus para o Planejamento do sequestro, o Momento da tortura do Menino, a Circuncisão, o Martírio, o Encontro do cadáver, o Deslocamento do corpo para o altar da igreja de San Pietro em Trento, a Punição contra os judeus⁵³⁰ e, por fim, a Confirmação dos milagres. A seguir, apresenta-se duas tabelas que resumem o conteúdo de cada trecho dos dois incunábulos em análise.

Título	<i>Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon</i>	
Paginação	Título do trecho	Conteúdo/Observações
f. 1r - f. 1v	Introdução	Giovanni Mattia Tiberino se apresenta como autor da narrativa e diz que escreve como os judeus, com sua sede de sangue e sua avareza, mais uma vez teriam atacado os cristãos e a sua fé na Semana Santa.
f. 1v - f. 3r	Reunião dos Judeus na Sinagoga	Neste trecho, os judeus se reúnem na casa de Samuel de Nuremberg para decidir como sequestrariam uma criança cristã e onde realizariam o ritual de sacrifício.
f. 3r - f. 4r	O Sequestro de Simão de Trento	Ao anoitecer, o judeu Tobias se dirige à casa do menino Simão, que se encontrava sentado na porta de sua casa, enquanto seus pais estavam na igreja.

⁵²⁹ Tradução livre do autor do trecho: *Dise aufgedruckhte geschrift vnd gemel ist vngeuerlichen beschehen von den auffdrugkeren vnd maleren in aller der masz wie sie das lantmer wise vnde von dem gemainen volk in der stat zu Trient gesagt vnde geblaten ist worden da mit der warhait der hystorie nicht abgenomen noch verzigen als die in den gerichtspucheren vnd aufschriben vermerket vnd ausgeschriben ist.* Cf: ANÔNIMO. *Geschichte des zu Trient ermordetenkindes Christenkindes.* Trento: 1475. p.2r. Disponível em: <https://opacplus.bsb.muenchen.de/metaopac/search?View=default&db=100&id=BV023373593> Acesso em 04 de julho de 2015.

⁵³⁰ Esta descrição, no entanto, é mais enfatizada no livro *Geschichte des zu ermordeten Christenkindes.*

f. 4v - f. 4v	O menino Simão é levado para o quarto da casa de Samuel	Ao receber a criança em sua casa, Samuel tranca a vítima em dos quartos da casa e a alimenta com uvas e maçãs para distrair o choro do menino.
f. 4v - f. 4v	Os pais de Simão procuram o seu filho perdido	Após notarem o sumiço do seu único filho, Andreas e Maria começam a procurar o seu rebento pela cidade e são guiados pelo Espírito Santo para procura-lo nas casas dos judeus
f. 4v - f. 5r	O Sacrifício de Simão de Trento	Ponto central da narrativa, quando o menino sequestrado é flagelado com a ajuda de um alicate, de uma faca e de pregos. Neste momento sua bochecha é arrancada e repartida entre os judeus. Por fim o sangue de Simão é recolhido com uma tigela.
f. 5v - f. 6v	Oferenda dos Judeus	Depois do sacrifício é proferido um agradecimento a Deus pelos judeus.
f. 7r - f. 7r	A ocultação do cadáver	Um dia antes da Páscoa, os judeus se reúnem na sinagoga para decidir o que seria feito com o corpo morto. Logo se conclui que o cadáver de Simão seria lançado no córrego perto da casa de Samuel.
f. 7v - f. 7v	O Encontro do corpo de Simão	Os judeus decidem que comunicariam o encontro do menino desaparecido feito perto do córrego da casa de Samuel. O bispo e o notário da cidade vão ao local averiguar o ocorrido.

f. 7v - f. 7v	O corpo de Simão é exposto no altar	Após encontrar Simão morto, seu corpo é exposto no altar igreja de <i>San Pietro</i> em Trento onde o menino havia sido batizado.
f. 8r - f. 9v	Homenagem a Simão de Trento e a maldição aos judeus	Neste trecho final, nota-se um convite ao leitor para lembrar não só o sofrimento de Simão de Trento no momento de sua “amarga Paixão”, mas também o seu título de beato virgem e mártir no Paraíso. Simultaneamente os culpados pela morte do inocente mártir são lembrados pelo autor.
f.10r - f. 10r	Epílogo	Nesse último parágrafo, afirma-se como Simão se sacrificou por todos os cristãos em seu “amargo martírio”.

Tabela 1. A Estrutura do livro *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon*

Título	<i>Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes</i>	
Paginação	Capítulos	Conteúdo/Observações
f. 2r	Primeiro capítulo	Uma advertência do autor é feita a todos os cristãos acerca da cobiça dos judeus por sangue cristão. Neste trecho inicial, afirma-se como um concílio anual, nos últimos quatrocentos anos, é organizado para se decidir onde a próxima criança cristã seria sacrificada.
f. 3r	Segundo capítulo	Neste trecho, narra-se a reunião dos judeus, o sequestro do menino Simão de Trento feito por Tobias e a entrada da pequena vítima na casa de Samuel que é comparada ao vale do Cédron.

f. 4r	Terceiro capítulo	No terceiro capítulo, os judeus decidem que o sacrifício de Simão seria feito à noite e liderado por Moises, o velho. Nesta parte, a flagelação de Simão se inicia e se menciona dois dos seus cinco “derrames” são eles: a circuncisão e o corte da bochecha direita.
f. 5r	Quarto capítulo	No quarto capítulo a tortura de Simão de Trento continua a ser narrada e os três “derrames” restantes são mencionados são eles respectivamente: o rasgo de sua perna direita, a pregação da sua “santa pele” e, por fim, a sua Crucificação.
f. 6r	Quinto capítulo	Após o sacrifício, os judeus se reúnem para repartir o sangue de Simão e amaldiçoar toda a cristandade. No ritual de maldição as Dez Pragas do Egito são evocadas pelos judeus.
f. 7r	Sexto capítulo	O sexto capítulo é uma continuação da descrição do ritual de maldição feito pelos judeus. No final, o pão e o vinho são consumidos junto com o sangue de Simão de Trento.
f. 8r	Sétimo capítulo	Neste trecho os pais de Simão, Andreas e Maria, procuram o seu filho perdido e eles são guiados pelo Espírito Santo e pelo judeu convertido - conhecido como Schweizer - a buscarem o seu rebento na casa dos judeus.

f. 9r	Oitavo capítulo	No oitavo capítulo, os judeus decidem ocultar o corpo de Simão e assim o jogam no riacho perto da casa de Samuel. Logo após, vão avisar ao bispo e ao podesta local sobre o reaparecimento do menino perdido.
f. 10r	Nono capítulo	Com a notificação dos judeus, o podesta Jacob Sporo visita o local e a análise do cadáver de Simão é feita. Na descrição do defunto, as feridas são enfatizadas. Em seguida, o corpo do menino é exposto na igreja de San Pietro, onde fora batizado. A veneração do bispo Hinderbach a Simão de Trento também é mencionada.
f. 11r	Décimo capítulo	No décimo capítulo, faz-se um resumo das confissões dadas pelos judeus nos tribunais inquisitoriais. O autor não deixa de mencionar que todos esses relatos foram ditos após os juramentos dos acusados feitos em hebraico.
f. 12r	Décimo primeiro capítulo	Nesta parte se descreve as penas aplicadas aos acusados. Cada uma delas é relacionada aos papéis despenhados pelos judeus no suposto ritual.
f. 13r	Décimo segundo capítulo	No décimo segundo capítulo, narra-se a continuação da pena atribuída aos réus pela morte de Simão.

f. 13v - f. 14r	Décimo terceiro capítulo	No último capítulo, o autor relembra ao leitor os milagres intercedidos pelo corpo de Simão em favor de todos os seus devotos. A maldade judaica, que assola a cristandade “por longo tempo”, também é mencionada. Posteriormente, faz-se um convite à memória do sofrimento desse “santo mártir de Cristo”. Por fim alguns milagres de Simão são descritos.
f. 14r	Epílogo	Neste trecho final o autor afirma que toda a narrativa foi escrita conforme a história é contada pelos habitantes de Trento. No decorrer do texto nenhum detalhe da “verdade” teria sido escondido ou ocultado.

Tabela 2. A Estrutura do livro *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*

3.2.3 Os ciclos iconográficos dos incunábulos

Os dois incunábulos em questão possuem ciclos iconográficos distintos entre si que representam as cenas do suposto crime ocorrido na Semana Santa de 1475. A primeira distinção entre as séries de gravuras é o seu número; ao passo que o livro de Augsburg possui treze ilustrações coloridas, o exemplar de Trento conta com doze. A dimensão das gravuras entre as edições também possui uma variação. No livro feito por Zainer as medidas são: 74x119 mm, naquele confeccionado por Künne: 180x145 mm. Uma diferença estilística também se faz presente entre os dois exemplares, no de Trento, nota-se traços mais finos e suaves do que nas xilografuras da encadernação de Augsburg. No entanto a diferença que se destaca entre os ciclos de cada edição são as escolhas das cenas a serem representadas visualmente. Cada gravador parece ter escolhido não só trechos em comum, como também passagens dispares da narrativa ao confeccionar a sua série de imagens.

Os temas em comum para ambos os exemplares são: a reunião dos judeus na sinagoga, Simão é sequestrado e levado a casa de Samuel, o Martírio de Simão de Trento, a Oferenda dos

judeus, o Ocultamento do corpo de Simão, Simão é venerado na igreja de San Pietro, o Suplício dos judeus e a Queima dos judeus. Em suma, cabe dizer que os temas elencados para as ilustrações comuns aos dois livros condizem com os pontos principais da narrativa da acusação de crime ritual. Pela confecção dessas imagens, nota-se que há uma sugestão em se enfatizar a uma memorização do leitor/observador dos pontos essenciais que justificavam a dor de Simão e, por conseguinte, a sua santidade⁵³¹.

As gravuras que são singulares ao livro do Zainer são: a Recusa do Lazaro, a Colaboração do Tobias, a Chegada de Simão à casa de Samuel, Maria procura seu filho, a Busca dos pais por Simão de Trento. Todos esses momentos da narrativa estão relacionados ao rapto de Simão de Trento, nota-se - como o gravador dessa edição - buscou destacar, ao menos visualmente, essa parte inicial da narrativa do crime ao observador. Já as imagens que se encontram apenas no exemplar do Künne são: o Enforcamento de Simão de Trento, a Ceia dos Judeus, o Encontro e o Exame do corpo e a Decapitação dos judeus convertidos. Nesse segundo livro, a ênfase é justamente o momento do sacrifício da vítima e a posterior punição dos culpados.

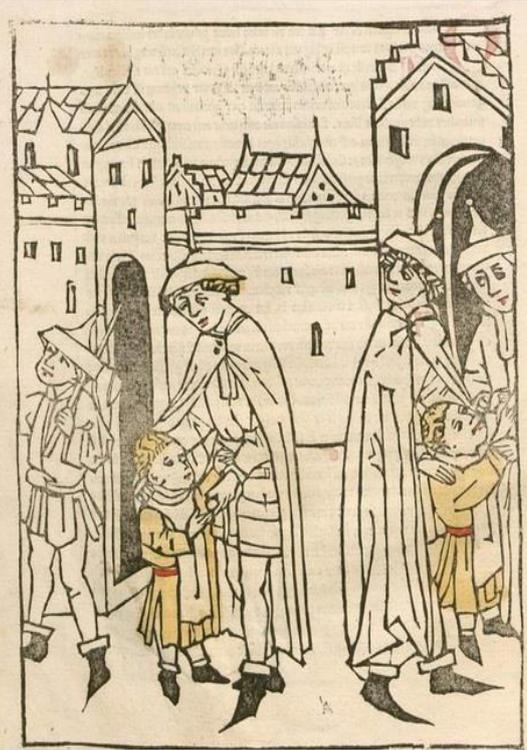
Percebe-se, na mesma medida, a sugestão de movimentos nas cenas. Alguns exemplos são as xilogravuras referentes ao Sequestro de Simão de Trento, nas quais, em ambos os livros, há uma repetição dos corpos de Tobias (o sequestrador) e de Simão (o sequestrado) feita entre a casa dos pais do menino e a de Samuel de Nuremberg (Figuras 36 e 37). Essa multiplicação sugere a ideia do deslocamento dos personagens entre esses dois locais supracitados. Outros detalhes das ilustrações demonstram, da mesma forma, essa ideia de movimento como: o levantamento da espada presente na cena de decapitação dos judeus ou as mãos dos personagens postas juntas em gesto de oração.

Esses dois ciclos iconográficos possuem relações com o texto, no entanto, não se analisará essa conexão pelo viés de Émile Mâle que propunha as imagens medievais como a bíblia dos iletrados. Nos tópicos do capítulo V demonstrar-se-á as possíveis funções dessas gravuras ao leitor/observador. Antes da análise iconográfica dessas duas séries, propõe-se uma comparação, a partir da tabela 3, entre as imagens dos dois livros em questão⁵³².

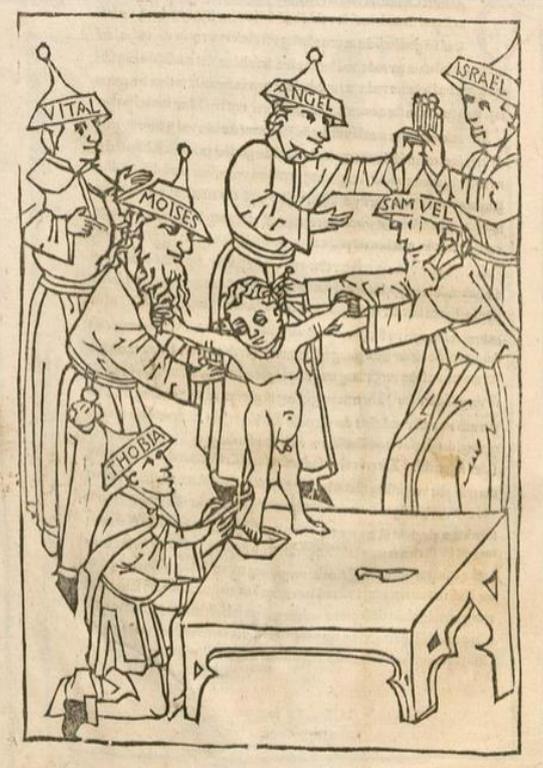
⁵³¹ Ponto que será aprofundado no capítulo IV.

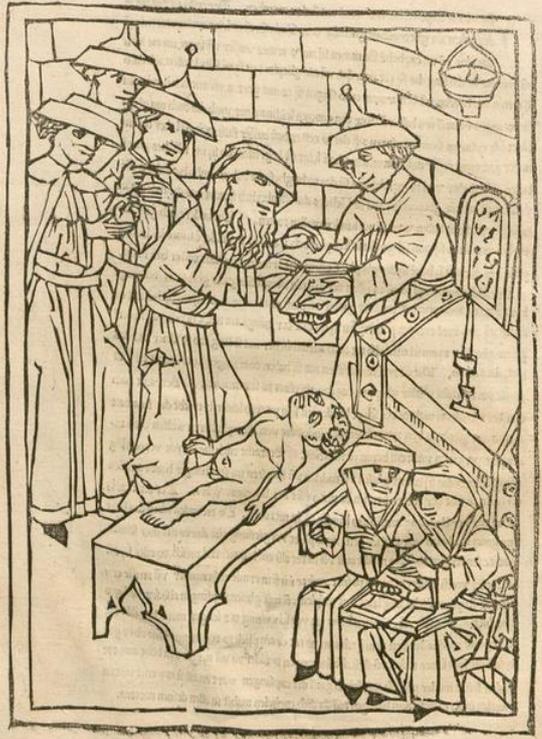
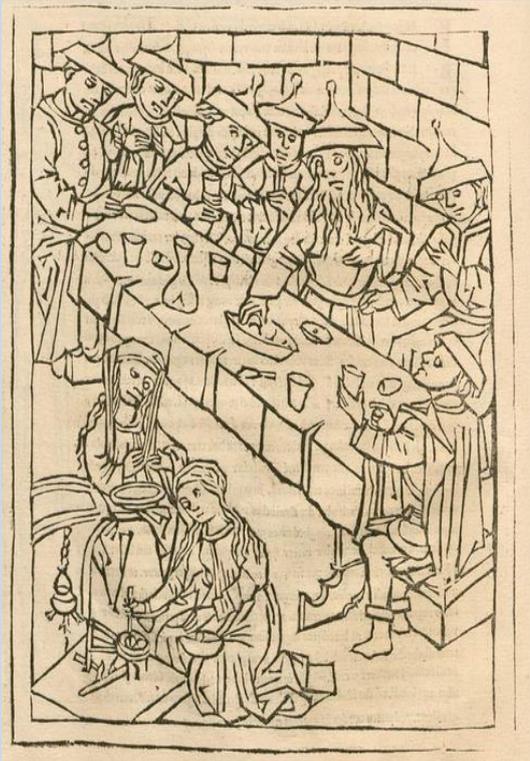
⁵³² Os títulos das xilogravuras, que são apresentados nas tabelas, foram consultados nos livros: CAPPELLETTI, Franco. *Imago Tridenti: Incisioni e libri illustrati dal XV al XVIII secolo*. Trento Biblioteca Comunale di Trento: 1996. p. 21-38 e CHEMELLI, Aldo. *Trento nelle sue prime...* Op. Cit. p. 35.

Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p>A reunião dos judeus na sinagoga</p>	 <p>f. 1v.</p>	 <p>f. 1v.</p>
<p>A Recusa de Lazaro</p>	 <p>f. 2v.</p>	<p>Não há equivalente</p>

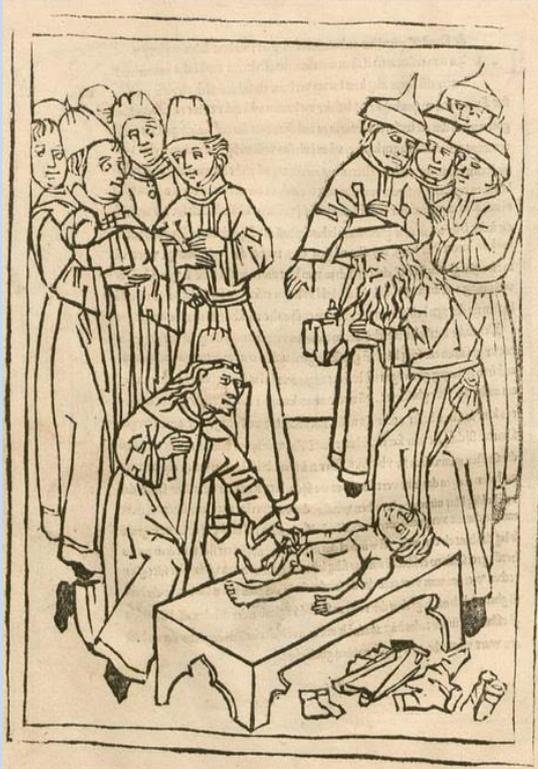
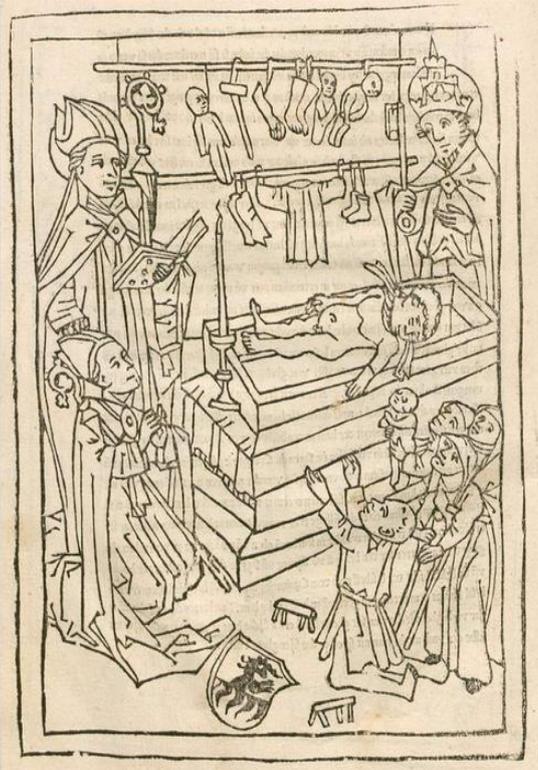
Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p>A Colaboração de Tobias</p>	 <p>f. 3v.</p>	<p>Não há equivalente</p>
<p>Simão é sequestrado e levado à casa de Samuel</p>	 <p>f. 4r.</p>	 <p>f. 2v.</p>

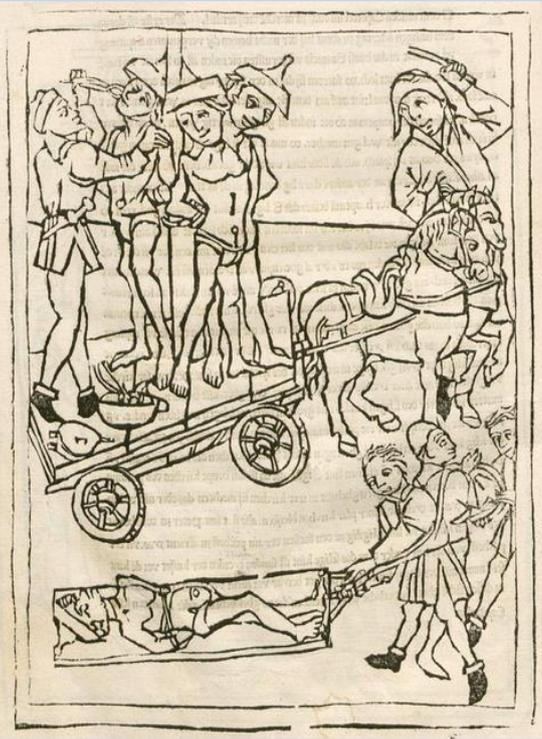
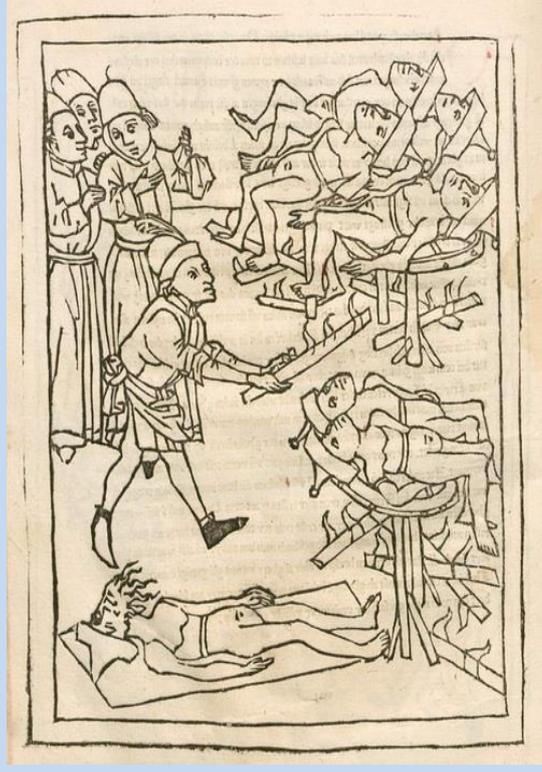
Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p>A Chegada de Simão à casa de Samuel</p>	 <p>A medieval manuscript illustration showing a group of men in a stone building. One man in a long brown robe and red tights is being escorted by others. A man in a green tunic and red tights stands in a doorway on the right, looking towards the group. The scene is framed by a red border.</p> <p>f. 4v.</p>	<p>Não há equivalente</p>
<p>Maria procura o seu filho</p>	 <p>A medieval manuscript illustration showing a woman in a long red dress and white headscarf (Mary) standing in a stone building, looking towards a man in a brown robe and red tights who is walking away. Another man in a green tunic and red tights stands in a doorway on the right, looking towards Mary. The scene is framed by a red border.</p> <p>f. 5r.</p>	<p>Não há equivalente</p>

Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p>O Enforcamento de Simão de Trento</p>	<p>Não há equivalente</p>	 <p>f. 3v.</p>
<p>O Martírio de Simão de Trento</p>	 <p>f. 6r.</p>	 <p>f. 4v.</p>

Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p>A Oferenda dos judeus</p>	 <p>f. 6v.</p>	 <p>f. 5v.</p>
<p>A Ceia dos judeus</p>	<p>Não há equivalente</p>	 <p>f. 6v.</p>

Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p>A Busca dos pais por Simão de Trento</p>	 <p>f. 7r.</p>	<p>Não há equivalente</p>
<p>Os judeus ocultam o corpo de Simão</p>	 <p>f. 7v.</p>	 <p>f. 7v.</p>

Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p>O Encontro e o Exame do corpo</p>	<p>Não há equivalente</p>	 <p>f. 8v.</p>
<p>Simão é venerado na igreja de San Pietro</p>	 <p>f. 8r.</p>	 <p>f. 9v.</p>

Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p>O suplício dos judeus</p>	 <p>f. 8v.</p>	 <p>f. 10v.</p>
<p>A Queima dos judeus</p>	 <p>f. 10r.</p>	 <p>f. 11v.</p>

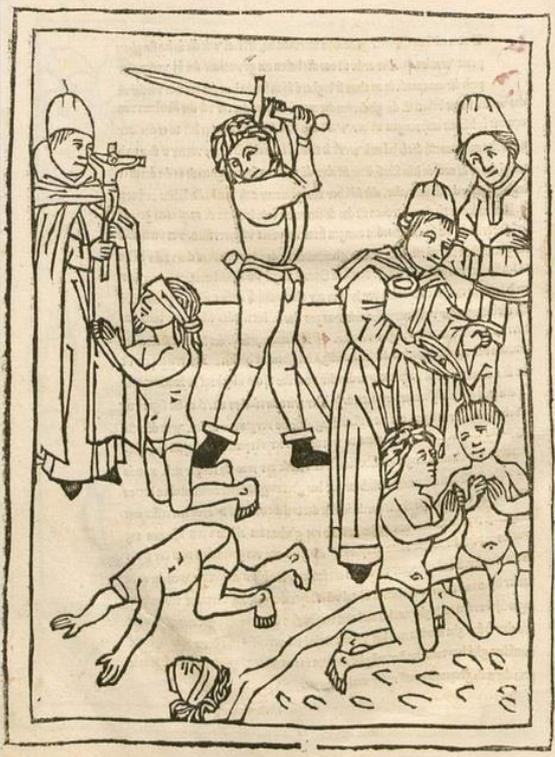
Título	Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon	Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes
<p style="text-align: center;">A Decapitação dos judeus convertidos</p>	<p>Não há equivalente</p>	 <p style="text-align: right;">f. 12v.</p>

Tabela 3. Comparação entre as gravuras dos incunábulos *Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*.

Capítulo 4 - As narrativas textuais dos incunábulos *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon e Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*

O culto ao menino Simão de Trento se beneficiou com a propagação de textos impressos e de gravuras. No entanto a historiografia não hesitou em relacionar diretamente às imagens da iconografia simoniana a uma propaganda antijudaica⁵³³, muitas vezes reduzindo-as a essa prerrogativa ou minimizando o seu mais importante aspecto: o devocional. Como discutido ao longo do capítulo I da presente dissertação, a narrativa de crime ritual se formou em meados do século XII e se consolidou na Baixa Idade Média. Desta maneira, esta última parte do trabalho demonstrará como não há apenas uma prerrogativa antijudaica nas imagens do beato Simão de Trento e a, assim como também enfatizará os elementos que ajudaram a beneficiar a devoção simoniana em uma expansão na região ao redor dos Alpes no final do século XV.

Uma vez que a narrativa de crime ritual já estava consolidada no Ocidente Medieval, é difícil reduzir os ciclos imagéticos do beato Simão a apenas uma “propaganda antijudaica⁵³⁴”. A sequência de fatos descrita, nos dois incunábulos abordados nos tópicos anteriores, possui uma estrutura similar em relação a outras acusações de crime ritual. Naturalmente há elementos se destacam no caso de Trento (1475), como: o nome do menino e de seus pais, o local em que o seu corpo foi encontrado⁵³⁵, a enumeração dos nomes das testemunhas e dos réus, época do ano em que ocorreu o infanticídio somada ao local onde o corpo foi encontrado, ou seja, na sinagoga local. Todos estes detalhes se constituem como os principais elementos que proporcionaram o surgimento de mais uma acusação de crime ritual.

⁵³³ De entre esses autores, alguns já foram mencionados ao longo dos capítulos anteriores como: David S. Areford, Gabriela Ferri Piccaluga, Urte Krass, Lamberto Donati, Valentina Perini, Laura dal Prá e Dominique Rigaux.

⁵³⁴ O termo foi inicialmente sugerido no artigo da história Gabriella Ferri Piccaluga e, desde então, é utilizado pela historiografia como principal função das imagens relacionados ao culto do Simão de Trento. Inclusive até estudos atuais essa conceito não foi problematizado. Autores que defendem esse ponto de vista: PICCALUGA, Gabriella Ferri. Economia, devozione e politica: immagini di francescani, amadeiti ed ebrei nel secolo XV in: *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*. Milano, 1983. p. 107-110; Idem. Ebrei nell'iconografia del ,400 in: *La Rassegna Mensile di Israel* S. 357-395; RIGUAX, Dominique. Antijudaïsme par l'image : L'iconographie de Simon de Trente (1475) dans la région de Brescia. p. 309-318. TOLLET, D. (Org) Politique et religion : dans le judaïsme ancien et médiéval. Paris, 1989; Laura dal Prá. L'immagine di Simonino nell'arte trentina dal XV al XVIII secolo; Anna Esposito. Il Culto del “beato” Simonino e la sua prima diffusione in Italia. in: Iginio Rogger. Marco Bellabarba. (Ogrs.) *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo Medioevo e Umanesimo*. Bologna, 1992. p. 429-481. VII.5 Die Ikonographie Simons von Trient p. 348-392. Cf: TREUE, Wolfgang. *Der Trienter Judenprozeß: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475-1588)* Hannover, 1996. AREFORD, David. Little Simon's Body in: *The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe*. Farnham, 2010. p. 164-227.

⁵³⁵ De acordo com os processos inquisitoriais, corpo foi encontrado no córrego próximo da Casa de Samuel de Nuremberg, onde se encontrava a única sinagoga local.

Ao considerar que a narrativa já estava bem consolidada, o principal aspecto da iconografia simoniana foi ofuscado pela historiografia desde a década de 1970. Os estudos, desde então, focalizaram no âmbito da difusão de uma “propaganda antijudaica” e alguns autores como Loberto Donati não hesitaram em relacionar a produção de textos e imagens relacionados ao assassinato de Simão Unverdorben a uma primeira manifestação do que seria um “jornalismo moderno”⁵³⁶. A partir da análise dos incunábulo dos incunábulo, *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon e Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*, buscarei demonstrar como esses objetos impressos são exemplos de um conjunto de imagens e textos que se destinavam basicamente aos devotos do menino Simão, sejam eles clérigos ou leigos. Desta forma o antijudaísmo intrínseco aos ciclos simonianos é uma das características da devoção ao santo e não uma propaganda contra os judeus, já que as relações de conflito entre os cristãos e judeus resultantes do Assassinato de Simão de Trento já possuíam como motivação a lenda de crime ritual, uma narrativa que já se inscrevia em uma escala de longa duração.

Na junção entre a narrativa escrita e as imagens, nota-se como o leitor sempre é convidado a relembrar os principais momentos da vida de Simão de Trento e assim refletir sobre as suas dores no mundo terreno e o seu posterior triunfo como mártir no plano celeste. A partir de comandos verbais no imperativo como: olhe, contemple e lembre-se, o leitor é convidado a fazer uma constatare comparação entre o texto escrito e a sequência iconográfica e, por este viés, estimular um exercício imaginativo que é baseado basicamente em parâmetros entre a vida do pequeno Simão e a de Cristo.

4.1 A Narrativa textual simoniana e os seus aspectos devocionais

Nos incunábulo de Augsburgo e de Trento, as narrativas sobre o Simão de Trento seguem a mesma ordem cronológica. Ambos os livros iniciam a sua narrativa afirmando sobre a necessidade judaica por sangue de crianças cristãs em suas celebrações feitas na Semana Santa. A busca por sangue é relacionada à cobiça dos judeus nos dois textos. No entanto, um aspecto que se destaca é como as narrativas textuais tentam aproximar as dores de Cristo com aquelas de Simão. A partir de uma comparação entre o tempo presente e o tempo bíblico buscava-se reafirmar não só a responsabilidade judaica pela morte de Jesus, mas também como

⁵³⁶ DONATI, Lamberto. *L'inizio della stampa a Trento ed il beato Simone*. Trento: Aldo Bertoluzza, 1968.

eles eram um empecilho simbólico para a celebração da Crucificação de Cristo todo ano na Semana Santa.

Apesar do antijudaísmo ser o principal impulso para a formação do culto a Simão de Trento, a sua devoção estava baseada em uma constante comparação com a vida de Jesus Cristo. O Filho de Deus teria sido morto na Cruz para salvar a humanidade e o Martírio de Simão seria mais uma reconfiguração da Crucificação de Cristo feita pelos judeus afim de difamar a memória da morte do Filho de Deus. Como visto no primeiro capítulo, esses aspectos da narrativa não são únicos ao culto ao Simão de Trento, uma vez que muitos deles já estavam presentes desde a narrativa hagiográfica escrita pelo monge Tomás de Monmouth entre 1150 e 1173.

Os seguintes tópicos buscam, a partir da lógica sequencial dos incunábulos, analisar quais elementos eram importantes tanto para o fortalecimento da memória dos fieis acerca do Martírio de Simão, como para a comparação entre as dores simonianas e as de Cristo. Os sofrimentos do pequeno menino beato, descritos em detalhes, ajudavam os fiéis não só a lembrarem as razões para manter suas relações de conflito com os judeus, como também a reafirmar as causas que supostamente tornavam Simão um mártir. Nos livros sugere-se um embate entre diferentes significados da memorização da Paixão de Cristo⁵³⁷.

Ao longo do capítulo analisar-se-á a narrativa escrita dos dois incunábulos mencionados no título, o primeiro livro a ser analisado será o *Die Geschichte und Legend von dem seylichen kind und marterer gennant Symon* uma vez que o exemplar original, escrito em latim por Giovanni Matias Tiberino, foi a primeira narrativa escrita sobre o Simão de Trento logo no dia 4 de abril de 1475, como é mencionado inclusive na tradução. Já o segundo tópico se destinará a demonstrar a partir da análise do segundo incunábulo *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* os pontos que se diferenciam em relação ao primeiro texto hagiográfico. A partir dessa comparação, busca-se demonstrar quais aspectos se sobressaiam ou quais eram adjacentes para o exercício da devoção ao beato e mártir Simão, assim como demonstrar a partir das diferenças como o culto em questão se desenvolveu e se apropriou de outros significados em um curto espaço de tempo.

4.2 A estrutura narrativa do livro *Die Geschichte und Legend von dem seylichen kind und marterer gennant Symon*

⁵³⁷ Como discutido ao longo do tópico 1.4 dessa dissertação.

O incunábulo *Die Geschichte und Legend von dem seylichen kind und marterer gennant Symon* trata-se de uma tradução do *Passio beati Simonis pueri Tridentini* escrito originalmente em latim pelo médico humanista chamado Giovanni Mattia Tiberino em abril de 1475, alguns dias após a Morte de Simão de Trento. O livro analisado trata-se de uma tradução para o alemão suábio feita e impressa em Augsburg entre os anos de 1476 e 1477. Apesar do livro indicar no seu colofão que se trata de uma tradução e o impressor responsável pela tiragem tenha sido o Günther Zainer, não se menciona o nome do tradutor.

O incunábulo em questão inicia com o autor que se identifica e menciona que falaria com uma grande multidão “Grossmechtigen” da cidade de Brixen (Bressanone). menciona-se também como os judeus “novamente” afrontaram os cristãos com os seus ritos na Semana Santa. A partir desses últimos dois pontos supracitados, nota-se como ambos autores já identificavam a legenda de crime ritual como um fato recorrente, que já se repetia por séculos e era uma possibilidade eminente para qualquer criança e em especial garotos cristãos na Semana Santa. De fato, as narrativas do libelo de sangue e da profanação da hóstia já estavam bem consolidadas e se inscreviam na escala da *longue durée*. Os autores da narrativa demonstram como já sabem que esses supostos assassinatos ocorriam em algum lugar da cristandade todos os anos. O livreto de Trento especifica que por quatro séculos há evidências de infanticídios do mesmo gênero, um período que aproximadamente se iniciaria no século XII e terminaria no XV, uma cronologia que iria de certa forma desde o caso de Guilherme (1144) até o de Simão (1475).

4.2.1 A Reunião na Casa dos Judeus e o Sequestro do menino Simão

A primeira parte que afirma a anualidade do rito judaico feito não só como uma parodia da morte de Cristo, mas também como um oposto da consagração da eucaristia na Missa se torna uma parte essencial da narrativa que é posta logo no início de ambos os livros. Os dois autores dos respectivos livros em análise relembram o leitor sobre a “repetição da crueldade judaica” e o exercício diário dos pecados que era a usura (*wucher*) e a ira (*zorn*). Neste momento inicial fica implícito a memória não só de Simão, mas também de todas as outras crianças que foram ditas como vítimas dos ritos judeus.

Os “cruéis” (*grausamen*) e “corrompidos” (*hurtten*⁵³⁸) judeus como sua avarenta fome (*hunger des wuchers*) teriam distorcido a fé cristã ao ter jurado (*geschworen*) se alimentar do

⁵³⁸ Hurte em alemão significa comumente prostituta, no entanto, nesse contexto o sentido é associado a um corpo corrompido.

sangue vivente das crianças cristãs. Logo na introdução, todas as características associadas à minoria judaica são enumeradas, são elas: os pecados a avareza e a ira, os corpos corruptos e doentes, sequestradores de criança e consumidores de sangue infantil. A partir da descrição inicial negativa dos judeus, o autor do texto possivelmente busca relembrar o leitor todas as motivações que estão intrinsecamente ligadas ao suposto crime ritual que será descrito em detalhes posteriormente.

A primeira parte do enredo é a reunião entre os judeus que ocorre, de acordo com a narrativa, na sinagoga do judeu Samuel de Nuremberg. Logo um pouco antes da reunião ser descrita em detalhes, o autor menciona como na Segunda-Feira da Semana Santa os judeus se reuniram na casa de Samuel para aguardar o “bezerro vivente”: “Então vieram juntos para a casa do judeu chamado Samuel e logo ele estava lá no templo e na sinagoga e todos esperavam pelo bezerro vivente⁵³⁹”. Inicialmente os homens reunidos no subsolo da casa de Samuel discutem como a próxima criança cristã seria receptada, já que o único ingrediente que faltava para a ceia judaica era sangue cristão. No livro de Augsburgo se afirma:

Então começaram as outras palavras da ira do coração do judeu chamado Angelo que disse: “para esta Semana Santa, temos carne e peixe suficiente, somente uma coisa nos falta.” E então perguntou Samuel dizendo: “O que te falta?”. Todos os outros se entreolharam em silêncio, pois todos já haviam entendido de que ele se referia a uma criança cristã inocente⁵⁴⁰.

No trecho supracitado, há a menção do adjetivo “inocente” (unschudigen)⁵⁴¹ que acompanha o substantivo composto (kistenkind) “criança cristã”. Simão será caracterizado como inocente outras vezes em ambas as narrativas e essa qualificação não é feita ao acaso. Como aprofundado no primeiro capítulo, desde o caso do Guilherme de Norwich as crianças que eram supostas vítimas de crimes rituais eram relacionadas aos Santos Inocentes. Ao mesmo passo que os Santos Inocentes morreram no lugar de Cristo para que o Filho de Deus pudesse se sacrificar posteriormente para a Humanidade; os meninos cristãos vítimas dos judeus

⁵³⁹ Tradução de minha autoria do trecho: „*Da kamen zusammen die genahten iuden in Samuels hawss/ da dann ir Synagog und Tempel was/ und allw wartten des lebenden kalbs.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon.* f. 1v.

⁵⁴⁰ Tradução de minha autoria do trecho: „*Da fieng an andern wortten auf wutten dem herzen der Engel iud und sprach/ In diser Carwochen haben wir uberflussig fleysch und visch genug/ allain ains dings manglen wir/ Antwort Samuel und sprach/ „Wes manglest du“/ Die all waren an einander ansehen vnd schweygend verstunden Sy all was er redte von einem unschudigen kistenkind.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon.* f. 2r.

⁵⁴¹ O adjetivo estará presente ao longo de ambas as narrativas, detalhe que está intrinsecamente ligado ao fato do Simão de Trento ser visto como um reproduzidor do papel dos Santos Inocentes que da mesma forma tiveram uma morte involuntária no lugar de Cristo.

morriam no lugar de Jesus graças à vontade judaica de reconfigurar anualmente a Crucificação de Cristo.

Giovanni Matia Tiberino enumera alguns dos culpados logo no início da descrição da reunião dos judeus e afirma como Tobias, Angelo, Samuel e o sacerdote Moises se encontraram na sinagoga para discutir onde ocorreria o assassinato da vítima. O autor narra:

Eles queriam naquele tempo matar cruelmente uma criança cristã e comer com pães ázimos o sangue vindo da criança esfaqueada afim de se livrar do seu fedor já que eles fediam obscuramente. Com o sangue cristão reservado e este sangue se chama na língua hebraica *Joel* isto é o gracioso sangue. No entanto, os outros esperavam o outro acenar enquanto falavam calmamente das coisas para o seu servo. [...] Quando eles se reuniram para o conselho naquela cidade e eles queriam de preferência matar uma criança cristã. Os dois judeus chamados Angelo e Tobias disseram que não queriam que o assassinato ocorresse em suas casas. Eles não queriam esconder em uma casa pequena tal grandioso e doentio assassinato, assim como mantê-lo distante de suas crianças e por esta razão decidiram que seria longe de suas casas e consequentemente na de Samuel⁵⁴².

Observa-se como há uma preocupação dos judeus Angelo e Tobias em esconder o ritual de suas crianças. No entanto o ponto que realmente define a casa de Samuel como lugar propício para o ritual é que lá era onde se encontrava a única sinagoga da cidade, como se menciona logo na introdução do livro. Logo em seguida, os judeus pedem ao servo Lazaro para que ele sequestrasse uma criança para o ritual. No entanto, Lazaro nega o pedido e o judeu Tobias, que era médico, se encarregaria do sequestro, como descreve o seguinte trecho:

E então Samuel chamou seu servo com o nome Lazaro para que viesse até a ele e imediatamente ele veio ao seu senhor. Logo o senhor falou para ele: “Tu que és nosso servo, deve nos roubar uma criança cristã e nos traze-la e para isso nós queremos te

⁵⁴² Tradução de minha autoria do trecho: „Sy mugen/ und auf diss zeyt ein kristenkind abtoten grausamlichen und das blut auss dem kind mit stechen ñ sunst erschopffend das in iten ungesewrten proten essen/ damit Sy sich von dem gestanck darinn Sy schwartichen stinckend/ mit dem kristen blut behalten/ Und das selb blut hayssen Sy in irer hebreyschen sprach Joel/ das ist dz genadenreych blut/ Die aber warten ainer dem andern wincken/ das sye still und weysslich von den dingen redten/ von irer knecht [...] Als Sy all zusammen kommen waren/ ratschlugen Sy mit einander/ an wolcher stat Sy mochten ein kristenkind zimlicher abtotten/ Die zwen iuden Tobias und der Engeliud die sagten/ das das in iren hewsern nicht mochte bescheben/ der engehalb/ dañ Sy waren in allen zeeng darzu/ Auch so mochten Sy nit in einen klainen hauss von iren kinden ein sollich gross ubel und kinds tottung verbergen/ darumb/ von zymlichayt wegen diser ding/ ñ weyte des hawss/ war es an dem fuglichisten in Samuels hwass.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer gennant Symon*. f. 2r.

presentear⁵⁴³ como cem moedas do ducado de florim. Ele deu uma resposta curta e disse: “Venerável mestre, esta tarefa⁵⁴⁴ vem de encontro com a vida das pessoas e se configura como uma grande maldade⁵⁴⁵ e eu não quero fazê-la e saiu naquela hora do templo⁵⁴⁶.”

Após a recusa de Lazaro, o pedido é feito para o judeu Tobias que era médico e como reporta a narrativa, “estava sempre em contato com os cristãos” e, portanto, não seria visto com desconfiança:

Então eles falaram o que haviam pensado a Tobias: “ninguém de nossa vontade ou conhecimento seria a pessoa certa assim como tu para fazer esta tarefa, uma vez que tu estas diariamente com os cristãos e estás próximo deles graças ao teu ofício. Logo tu tens de trazer uma criança pois ninguém vai desconfiar de ti⁵⁴⁷.”

O narrador menciona como o ofício do Tobias não era suficiente para o seu sustento e, portanto, ele se deixou influenciar “cegado pela avareza” com a quantia que seria paga pelo sequestro:

Então Tobias viu que todos eles haviam tomado uma decisão em uma só voz e que o pagamento para ele estava mantido. Logo, cegado pela avareza, foi e disse: eu quero ir para a cidade e, há muito tempo, já é do seu conhecimento que eu sou pobre e que eu vivo praticamente sozinho e meu ofício não é suficiente para o meu sustento. Logo eu cometi também muitos pecados. [...]. Eles todos responderam: “Traga-nos somente uma criança e nós seremos eternamente gratos e assim deve ser para que possamos nos deleitar. Então veio algo revelador de grande peso. Tobias foi a Samuel e disse:

⁵⁴³ O verbo begaben, de acordo com o léxico dos Irmãos Grimm, significa presentear, doar. Consultado em 18 de Dezembro de 2017 em: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GB02446#XGB02446

⁵⁴⁴ Ding geralmente significa “coisa” ou “objeto” por uma razão de estilo, escolhi traduzir como tarefa.

⁵⁴⁵ Übel pode significar tanto doença, como maldade ou crueldade.

⁵⁴⁶ Tradução de minha autoria do trecho: „*Da hiess der iud Samuel seinen knecht mit namen Lazarus zu im gan/ und als bald er fur seinen herren kam/ Da sprach der herr tzu im/ Lazare warest du als keckss das du uns stalest ein kristenkind/ uñ uns dz brachtelt/ wir wolten dich da begagen mit hundert guter duraten gulden Er gab in ein kurz antwurt/ und sprach Ersamen vatter/ Das ding trifft des menschen leben an/ und ist der grosten ubel ains/ ich will es mit nichte thun/ uñ gieng von stundan auss dem Tempel.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 2r.

⁵⁴⁷ Tradução de minha autoria do trecho: „*Da sprachen Sy zu Tobiam/ Wir gedencken in vnderm gemuten/ das nyemandt unserm willen willen und furnemen eyn benugen mag thun dann du/ dañ du hast taglich deinen wantel mit den kristen vnd seyend dir nahend all dienstber/ du magst gar teycht ein kind zewegen brigen/ dañ nyemand hat acht auf dich.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 2v. - 3r.

“Tu não deves deixar a porta de trás da tua casa trancada, pois caso eu esteja com a criança e poderei entrar com ela na sua casa facilmente”⁵⁴⁸.

Essa oposição entre as escolhas de Lazaro e Tobias denotam um contraste na escolha entre o pecado e a virtude pois o primeiro homem requisitado não havia se corrompido pelas moedas oferecidas pelos judeus como pagamento do sequestro de um menino, ao passo que o segundo haveria aceitado a oferta. Desta forma cada um escolheu um caminho diferente e as suas respectivas diferentes saídas são, dessa forma, lembradas ao leitor por meio das imagens⁵⁴⁹. Após aceitar sequestrar a criança, Tobias se dirige à cidade anda pelas ruelas à noite, afim de não ser observado e avista uma criança sentada em frente à porta de casa, como menciona o livro de Augsburgo:

E então quando já tinha passado a hora das Vésperas, saiu o traidor Tobias e foi pelas vielas da sua vizinhança. Então ele foi rápido e cauteloso pelos cantos e assim logo encontrou um menino sentado na frente da porta da casa de seu pai. Ele se chamava Simão e tinha vinte nove meses de idade. [...] Ele olhou para criança e observou industriosamente se alguém estava a observando. Como ninguém estava observando, ele esticou o seu dedo em direção a Simão. Tobias tomou a criança com um sorriso. O menino então foi tomado levemente como um manso cordeirinho. Ele tomou a sua delicada mãozinha suavemente e a levantou com o seu dedo. [...] Então agora o degenerado vendedor de sangue foi embora com a bela criança da casa do seu pai⁵⁵⁰.

Durante o sequestro, Simão não se manteve quieto o tempo inteiro ambas as narrativas mencionam que o menino sequestrado clamou chorando pela sua mãe e que Tobias precisou acalmá-lo. No livro de Augsburgo, o autor escreve:

⁵⁴⁸ Tradução de minha autoria do trecho: „*Da nun Thobias sache/das Sy allsand auf in beschossen aynmutigklichen hetten/ und im den soldt furgehalten/ Da erblendet in die geitzigkait/ und umbgab in/ und sprach/ Nun wolan ir vatter/ ich will gern die Stat umbgan/doch furwar ir wissend wol/ das ich arm bin und das ich allain zymlichen lebe/ Ist mir mein kunst nit genug/ So ban ich auch vil sun/ [...] Sy antwurten all/ Bring uns nur ein kind wir wollen dir des ewigklichen danckber sein und sollt seyn umb uns genyessen. Da keret sich der verraterisch boh wicht umb Thobias zu de Samuel und sprach/ Du solt mit nichte dein hinderture deines hauss zusperren/ das/ ob mir icht mit aine kind not beschabe/ Ich mit dem kind mochte leycht in dein hawss komen*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer gennant Symon*. f. 3r.

⁵⁴⁹ A análise das imagens será feita no quinto capítulo.

⁵⁵⁰ Tradução de minha autoria do trecho: „*Und nun die versprezeyt vergagen was/ Da gieng der verratter der Thobias auss/ und gyeng allentbalben umb bey seinem nachbawren/ Da gieng er schnell hinter und furlich/ und fand ein gar schon regenkind sierzent von der tur seines vatters das hiess Symon/ newnundzwainczig monadt alt. [...] er sach das kind an/ und luget fleusslich ob nymand des Kindes acht hette/ Da er nyemand sach da reckte er im dar seinen finger der Thobias mit lachend als man mit kinden thut/ Das myniglich schon kind daz dan als ein lamlein semftmutih was und leycht auf zebewegend/ Nam mit seinem zarten handlen lindlich den finger und stund auf an finger. [...] Da nun veraterlich blutuerkauffer mit dem vil schone kind vö seines vatters hawss kam.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer gennant Symon*. f. 3v.

A muito tenra criança sentiu falta de sua amada mãe e procurou suavemente por ela e começou juntamente a chorar e a chamar docemente o nome de sua amada mãe e falou: mamãezinha, mamãezinha! O vendedor de sangue escutou o seu chamado e tirou de sua bolsa uma moeda de prata e a deu para a criança inocente⁵⁵¹ e ela se calou com as palavras mansas dele⁵⁵².

Os genitores da vítima posteriormente estarão presentes em alguns momentos da narrativa. Ao longo da Baixa Idade Média, um culto a um Cristo humanizado ganhou destaque principalmente graças às ordens mendicantes, o tema da Virgem e o Menino (*Maria Lactans*) obteve uma ampla propagação e foi representado em diferentes suportes no fim do Medievo. A lactação da Mãe do Filho de Deus possibilitava ao fiel uma aproximação afetiva com Jesus o que se configurava como uma humanização do Cristo. As dores de Maria passavam a ser enfatizadas nos ciclos da vida de Jesus. Da mesma forma, o vindowo sofrimento de Maria, mãe do Simão de Trento, já é descrito com os gritos e choros do pequeno menino de dois anos que sente falta da presença de “sua amada mãe” enquanto é sequestrado.

Ao esperar a criança na porta, Samuel é descrito como cobiçador de sangue da “criança inocente” que olhou a sua futura vítima como um tigre. Samuel estaria pronto para levar o pequeno Simão para um quartinho e posteriormente sugar o seu sangue e para acalma-lo, como afirma as narrativas, Samuel o daria maçãs e uvas:

Enquanto Samuel olhou como um tigre o belo menino, ele cobiçava o sangue da criança inocente e rapidamente sugou um pouco do sangue inocente no seu quarto de dormir [...] ele se moveu com os lábios apertados sobre o sangue não corrompido. [...] o adorável menino amedrontado começou a gritar severamente e então ofereceram a ele uvas e maçãs e várias outras coisas⁵⁵³.

Logo em seguida, o narrador entra em detalhes sobre as dores da mãe do Simão. Na narrativa simoniana, o sofrimento materno também é utilizado como uma forma de enfatizar

⁵⁵¹ “Unschuldige Kind” no original, Schuld, em alemão que significa “Culpa” “unschuldig” adjetivo que significa literalmente “sem culpa” ou “inocente”.

⁵⁵² Tradução de minha autoria do trecho: „*Das vil zart kind ward rewsamlich nach seiner lieben muter umbsehen und gutlich nach ir seftzgent gemachsam wainend/ uñ gar susslich den namen syner lieber muter anruffen/ und sprechen mutterlin mutterlin/ Das ersch rack hort der blutuerkauffer/ und zucket bald auss sein tasche ein silben pfennig/ und gab den dem unschuldige Kind und beschwayget es mit semften Worten.*“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 4r.

⁵⁵³ Tradução de minha autoria do trecho: „*Der Samuel al ser das schon kind amblickte/ als in tiger tier/ begerte er des blutes des unschuldign Kindes und zuckte schnell dz unschuldig blut in sein schlafkamen/ und all da als kristenlich nvermatliget blut/ und das das vil schon kind [...] erschratke und grymmiglichen schreyen wurde/ Da botten im ettlich auss inen dar weinber/ ettlich opfel/ Ettlich ander ding.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer gennant Symon*. f. 4v.

tanto a dor da vítima como a da mãe que perde o seu filho para um suposto sacrifício judaico brutal realizado anualmente. Maria, mãe do Simão, entrou em desespero ao notar a ausência do filho quando retornou para a sua casa e decide procura-lo junto com seu marido chamado Andreas. A partir da inspiração concedida graças à “voz do Espírito Santo” o casal se motiva a procurar seu rebento nas casas dos judeus:

Entre esse tempo, a mãe roubada que se chama Maria, quando ela viu que a sua muito amada criança já não estava mais lá [...] então ela bateu em seu coração e junto com o seu marido, o pai do adorável menino, chamado Andreas procurou por toda a cidade. A voz do Espírito Santo então falou que eles deveriam procurar na sinagoga pois quando os judeus roubam crianças cristãs para difamar as orações e a fé cristã e para tal eles as penduram numa cruz. E somente quando a noite que vinha havia tomado as horas do dia foi quando eles foram para a sinagoga. Logo quando eles sentiram sobre si a escuridão da noite, aguardavam enquanto disfrutavam o amargo choro da criança que ecoava na casa deles⁵⁵⁴.

A primeira parte do livreto em questão é essencial para o restante da narrativa e para relembrar ao eventual leitor da estrutura da legenda de crime ritual. O suposto rito judeu tinha razões e justificativas já conhecidas tanto na tradição oral como escrita. Neste primeiro momento é lembrado como o ritual seria a maneira de reconfigurar a Crucificação de Cristo todos os anos a partir do corpo e do sangue de uma criança cristã inocente. O ritual que como afirma o livro de Trento ocorre a partir de uma decisão feita pelos judeus anualmente já há quatro séculos e que possibilitava aos judeus não só difamar a memória do Sacrifício de Jesus como também a amaldiçoar toda a cristandade. Posteriormente a parte essencial é escrita para descrever as razões da santidade de Simão, ou seja, os pormenores de suas dores e torturas enfrentadas ao longo do seu Martírio.

⁵⁵⁴ Tradução de minha autoria do trecho: „Zwischen diser zeyt des kindes vil berrubte muter maria genandt/ als Sy sach das ir vil liebste Kind enweg und nit mer da warde/ uñ das bey iren nach pawrn in massen wir vor nit fand/ da schlug sy in ir hertz uñ mit samet iren man des lieben kindes vatter Andreas genandt/ durchsucht nabendt die ganczen stat auss der munder oft der heylig geyst redet sprachen/ man solt es bey den iuden suchen/ wañ die iude stalen dieblich der kristen kinder uñ zu schmach rpo dem betn und den kristengelauben hiengen sy die auf ein kreutz/ und nur allain die angeend nacht hette den tag vonstuden hingenomen/ So waren sy gangen in der iuden hewser/ Da aber uber Sy fiele die finsternuss der nacht/ wardent Sy genosset durch die stere bitterlichen wainen in ir hwass haim zegan.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer gennant Symon*. f. 4v - 5r.

4.2.2 O menino beato como o cordeiro sacrificado: aproximações entre o Martírio de Simão de Trento e a Crucificação de Cristo

Naturalmente o ápice da narrativa é o momento do Martírio de Simão de Trento, no qual o ritual de sacrifício judaico é descrito em minuciosos detalhes. Como narra Giovanni Tiberino, este rito ocorreria na sinagoga na escuridão da noite (*Finsternuss der Nacht*). A sinagoga estava localizada no subsolo da casa⁵⁵⁵ e, na narrativa, se afirma como a criança teria sido conduzida para a parte de trás da casa onde se encontrava a porta que conduzia para o local do culto dos judeus. Nesta parte Simão será descrito como a tenra criança morta pelos “cães que latiam” para abafar o choro da vítima enquanto ocorria o sacrifício.

O cão possuía uma imagem ambivalente na Idade Média. Apesar de ser visto como um animal de estimação que proporcionava companhia e lealdade ao seu dono, os cachorros são escritos como criaturas impuras, sujas, grosseiras, ingratas e até menos ímpias. Como afirma Michel Pastoureau, as ideias acerca dos cães mudaram progressivamente ao longo do Medievo e já no início do século XVI pode-se notar uma mudança positiva na descrição canina⁵⁵⁶. O cão era o símbolo do homem pecador que confessa as suas faltas e logo depois retoma os mesmos caminhos que direcionam ao erro ou ainda visto como o sinônimo do glutão que comia e bebia sem cessar, vomitava e recomia o seu vomito⁵⁵⁷.

Ocasionalmente o judeu era associado ao cão ou ao porco⁵⁵⁸, ambos animais eram sinônimos de impureza e salubridade. O historiador Kenneth Stow lembra como a passagem do sétimo capítulo do Evangelho de Mateus afirma: “Não deem o que é sagrado aos cães, nem atirem suas pérolas aos porcos; caso contrário, estes as pisarão e, aqueles, voltando-se contra vocês, os despedaçarão” (Mat. 7:6). Stow indaga como essa passagem poderia ser associada com um certo receio cristão da aproximação dos judeus da igreja, sobretudo da eucaristia⁵⁵⁹. Desta forma a representação dos judeus como cães que devem ser afastados das pérolas da Eclésia está bem associada a uma anedota que estaria relacionada a uma tentativa de perpetuar

⁵⁵⁵ A estrutura do subsolo foi mantida e até hoje pode ser visitada. Atualmente o sótão se constitui como um bar chamado “Circolo Culturale Don Quijote”.

⁵⁵⁶ PASTOUREAU, Michel. *Bestiaires du Moyen Âge* Paris : Éditions du Seuil, 2011. p. 123.

⁵⁵⁷ Ibidem. p. 123.

⁵⁵⁸ O motivo do Judensau provavelmente surgiu no século XIII e se configura na maioria das vezes como uma representação visual dos judeus sendo amamentados na teta de uma porca. Ver: SHACHAR, Isaiah. *The Judensau: a Medieval Anti-Jewish Motif and its History*. London: Warburg Institute, 1978.

⁵⁵⁹ As tensões entre cristãos e judeus foram aprofundadas no primeiro capítulo desta dissertação.

as relações de conflito entre judeus e cristãos no que concerne ao cuidado da hóstia consagrada para se evitar possíveis roubos e profanações⁵⁶⁰.

No cair da noite, os judeus se dirigem com a pobre e tenra criança para a porta dos fundos que levava ao sótão onde o sacrifício judaico tomaria lugar, Tiberino assim continua sua narrativa:

E as vozes das pessoas se silenciavam e o cães começavam a latir. As vozes que se escutavam eram a do cruel judeu Moises junto com a dos outros desumanos judeus que traziam do quarto a tenra criança como um cordeirinho e foram com ela para trás da casa. Lá se encontrava a porta de trás da sinagoga e lá embaixo estava sentado o judeu Moises perto do altar que de prontidão colocou a mansa criança diante dos seus joelhos. Os outros que estavam lá desnudaram o menino do umbigo ao cotovelo e então tirou⁵⁶¹ sua saia e a puseram ao seu lado. Logo eles o denudaram dos quadris aos pés. E então o judeu Samuel pegou uma toalha de rosto que estava pendurada em sua cinta e enforcou a mansa e bela criança fazendo força com a mesma afim de que a criança com o seu pescoço amarrado não pudesse chorar severamente⁵⁶².

O momento do enforcamento é devidamente destacado graças à iconografia⁵⁶³ que constantemente representa o Simão com um lenço no pescoço. Este momento inicial do infanticídio é essencial pois é quando a voz da vítima é silenciada não só pelos “latidos dos cães” mas também pelo lenço que sufoca o seu sopro de vida. O corpo de Simão é desnudado para o posterior sacrifício, no qual ao longo da narrativa está diretamente associado a corrupção do corpo puro do menino que é descrito como virgem (*iunckfraw*). A ato de tirar a roupa pode ser visto como uma passagem que demonstra tanto a vontade de violar o corpo da criança como em consumi-lo literalmente tanto para uma reconfiguração da Crucificação de Cristo como para a consumação do seu sangue na Ceia. Logo após o enforcamento, a tortura se inicia:

⁵⁶⁰ STOW, Kenneth. *Jewish Doges: an Image and its Interpreters*. Stanford: Stanford University Press, 2006. p. 17.

⁵⁶¹ No original o verbo “gurten” é utilizado que pode ser tanto o movimento para retirar um cinto como uma saia ou uma calça.

⁵⁶² Tradução de minha autoria do trecho: „*Und nun tuten die Stym der menschen uñ die hunde nymmer pallen/ Der hort grausam Iud Moyses mitsamet den andern un menschliche iuden trugen das senftmutig kind als ein lamlein auss der kamer und giengen mit im ein in das vorhawss, daz da stund an den vordern turen der iudenschul/ und sass da der iud Moyses nyder bey dem Camyn/ und nam das seuftzend kind auf seine kny/ Die andern aber studen all hinumb und emblossten das Kind uncz zu dem nabel und zu den ellen bogen/ und gurten im das rocklen zu seiner seyten/ also das es nackend was von den hufften uncz auf die fuss/ Da nam her der iud Samuel das schwayss tuch das an seinder gurtel hieng/ uñ schlug das dem mynigklichen schonen kinde umb sein zartes halfen/ und zwang damit den Kind seine halb zu das es nit grymmigklichen waynen mochte.* “ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 5r – 5v.

⁵⁶³ Como é o caso dos dois incunábulos que estão sendo analisados na presente dissertação. As imagens que representam o Martírio de Simão de Trento demonstram o menino com o lenço no pescoço, como será analisado em mais detalhes no último capítulo.

Então Moises puxou a sua faca e posicionou a parte da frente de sua ponta para o prepúcio do menino e depois pegou um alicate e começou a rasgar a pequena bochecha direita da criança e colocou a parte rasgada num copo preparado para tal. Logo os outros judeus começaram a coletar o sangue inocente do menininho martirizado. E então depois de uma oferenda atrás da outra a vítima foi beliscada com o alicate para perder uma parte de sua vida com a bochecha rasgada e arrancada. [...] E, quando a criança muita ferida, teve um pouco do pano em seu pescoço desatado gritou muito alto. Afim de abafar a voz chorosa do menino, eles o seguraram em suas mãos sangrentas e taparam sua tenra boquinha e difamaram-no para continuar a corromper a criança⁵⁶⁴.

Um ponto que é abordado na outra narrativa acerca do Martírio de Simão de Trento é como a bochecha do menino arrancada é repartida entre os judeus e consumida pelos supostos torturadores. A violação do corpo puro de Simão está diretamente associada as maculas que os judeus faziam na vítima ao longo da presente narrativa. Em paralelo com um ponto importante da legenda da profanação da hóstia, na qual os profanadores violam o sacramento com pregos, Simão também tem seu “corpo vivente” pregado pelos judeus. Simão, já a partir da circuncisão, tomaria um patamar similar ao de Jesus e, então, o corpo do menino representaria, assim como uma hóstia, o Corpo de Cristo que é posto para sacrifício e para profanação. Essa associação só é possível graças a uma complexa comparação entre os inocentes de Belém, a hóstia consagrada, a Crucificação de Cristo. A narrativa do libelo de sangue busca sugerir como os judeus faziam para realizar anualmente o sacrifício de Jesus, pelo qual a exegética cristã do medievo, por diversas vezes, afirmava ter ocorrido graças aos judeus.

O estrangulamento de Simão é enfatizado na narrativa graças ao depoimento do Antonio dado ao tribunal de inquisição, no qual a testemunha afirmava ter escutado da casa de Samuel no dia 23 de março de 1475, alguns judeus dizerem: (*Sbaich Pub!*), cala a boca, menino⁵⁶⁵! Outra testemunha foi ouvida pelo tribunal e essa se chamava Margarete que afirmara ter escutado claramente a voz de choro do menino Simão enquanto estava na rua conversando com

⁵⁶⁴ Tradução de minha autoria do trecho: „*Da zog Moyses auss sein messer und durchstach damit den vordere tayl seines zipflens oder gelids/ und nam darnach her ein zangen und fyeng an damit zereyssen sein gerechtes wanglin bey dem kin/ uñ legte den herab gerissen tayl in einen pecher darzu berayt/ Da fienge auf die iuden die da umbstunden das uschuldig blut das gemarteren kindlens/ Und alsdo nach einander botte ainer dem andern dar die zangen uncz im pcklicher eynen tayl seines leben den wanglens herausse/ [...] / und wann dañ das vilbetrubet kindlen so das tuch umb den halb noch lieffe/ zelautt krigelte/ und sein waynend stym ausliesse/ hiellten sy im ir blutig hende fur sein zartes mundlen und verschoptent im das hortigklichen damit das kind zuerstocken.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 5v.

⁵⁶⁵ TREUE, Wolfgang. *Der Trienter Judenprozess: Voraussetzungen, Abläufe, Auswirkungen (1475-1588)* Hannover: Verlag Hahnsche Buchlandlung, 1996. p. 79-80.

uma vizinha que morava próximo à casa de Samuel⁵⁶⁶. Desta forma a narrativa, apesar de não citar direta os processos inquisitoriais, se vale de alguns de seus elementos para constituir sua estrutura de acontecimentos ou para exercer mais peso em alguns detalhes os quais seriam importantes a serem lembrados ao leitor como por exemplo: a tentativa, apesar de falha, dos judeus em esconder a voz da vítima.

Posteriormente se começa a descrever em detalhes como Simão teria o seu corpo pregado:

Assim que todos decidiam como iriam prega-lo, o velho sacerdote judeu Moises golpeou o pezinho direito do menino e colocou diante do seu joelho e entre os seus joelhos e ele começou, de outro modo, a rasgar aqueles mesmos pezinhos com o alicate a outra parte do mesmo pezinho aquele que havia sido pregado e logo após rasgou igualmente uma parte a dentro do seu corpo vivente. Depois o cruel, desumano e velho judeu encapuzado com a desumana doença se endireitou para a criancinha semimorta e martirizada⁵⁶⁷.

Neste trecho há uma ênfase em como o corpo foi pregado com pregos e rasgado com um alicate, instrumentos da “Paixão simoniana” que são, por muitas vezes, representados visualmente nos ciclos iconográficos do menino beato e mártir. O corpo da vítima quando violado sagra igual a uma hóstia consagrada quando profanada. Se o sacramento representava literalmente o Corpo de Cristo, no momento da profanação, os judeus violavam diretamente o corpo do Filho de Deus. De uma maneira similar isso ocorria na narrativa de crime ritual, a criança que assumia o papel equivalente ao dos Santos Inocentes se configurava quase como uma hóstia ao assumir o papel de Cristo no momento da Crucificação, a legenda sugere implicitamente que a criança toma o lugar do filho de Deus, naquele momento quando uma simulação do sacrifício de Jesus é feita pelos judeus.

Observa-se como a própria estrutura e os aspectos da narrativa do crime ritual sugere um embate ritualístico entre cristãos e judeus, no qual os judeus ao tentarem difamar a memorização da Paixão de Cristo, através do infanticídio de um cristão, simularia um ato que se propunha a partir das mesmas motivações de uma consagração da hóstia: relembrar a Crucificação do

⁵⁶⁶ Ibidem. p.81.

⁵⁶⁷ Tradução de minha autoria do trecho: „Als nun dz alles beschehen was naz her der alt partet iud moyses sein gerechtes fusstin uñ hub im dz ubersich und stelte dz auf seine knyel/ uñ zwischen seines knyelens uñ des fusslens hinab fieng er an anderwayd zu reysen mir d zange den aussern tayl desselbe fusslins desgleychs auch ir yglicher nag her die zangen und risse yglicher einen tayl herauss seines lebentige leibes /Nach dem der grausam und unmenschlich alt iud das hawbt des unmenschlichen ubels richte auf dz halbtod gemartert kindlein.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seylygen kind und marterer gennant Symon*. f. 5v.

Senhor e simular o sacrifício do Corpo e do Sangue do Filho de Deus que seria consumido pelos clérigos e posteriormente pela congregação cristã. A partir do momento em que se assume que os judeus não possuíam acesso tanto à hóstia consagrada, assim como não acreditavam na real presença do Corpo de Deus no sacramento, as lendas do libelo de sangue e da profanação da hóstia se constituíam então como um local de disputa de significados.

Como a transubstanciação tornou-se um dogma a partir do IV concílio de Latrão (1215), não havia espaço para dúvidas ou questionamentos e grupos minoritários como hereges e judeus passaram a ser progressivamente reprimidos por serem basicamente um símbolo da possibilidade da negação deste importante dogma. O crime ritual, o libelo de sangue e a profanação da hóstia podem ser vistas *a priori* como um local de disputas onde a dúvida do outro é posta em xeque e posteriormente é vencida no desenrolar da narrativa. Desta forma essas três lendas serviam basicamente aos cristãos como uma autoafirmação de suas próprias crenças e rituais.

Os judeus ao assumirem o papel de sacrificadores do corpo e do sangue de um menino que toma o lugar de Cristo tornam-se, neste momento específico, o mesmo papel que seus antecessores que foram os ditos como responsáveis pela morte do Filho de Deus. No entanto, este principal significado se dilui em outras possibilidades adjacentes quando se percebe como os judeus precisam consumir o corpo e o sangue de Simão, ponto que não ocorre na narrativa de Guilherme de Norwich, na qual a criança só é sacrificada e crucificada. O consumo do corpo de Simão seria, possivelmente, interpretado como algo antagônico aquele da hóstia consagrada na igreja pelo padre. O rabino na sinagoga estaria responsável por circuncisar a criança, depois flagela-la e posteriormente crucifica-la com outros judeus e todas essas ações seriam feitas em memória da Crucificação. Posteriormente o corpo e o sangue da vítima seriam consumidos pela comunidade judaica, tornando assim os ritos judaicos num patamar compreensível para os cristãos.

Desta forma essa inversão de significados dos rituais cristãos feita por parte do clero e dos leigos se tornava uma forma de demonstrar, como na verdade, os judeus supostamente acreditavam na eficácia da hóstia consagrada. A partir dessa crença velada, a comunidade judaica profanava o sacramento na primeira oportunidade, ou realizando seus próprios ritos para consagrar suas “próprias hóstias” a partir de crianças cristãs, ou roubando-as da igreja a partir de terceiros. No entanto a inversão de significados ritualísticos não só demonstra uma tentativa cristã de silenciar eventuais dúvidas das minorias acerca do sacramento, como também se configuravam como uma forma de se compreender os ritos judaicos a partir dos significados da própria ritualística cristã. O libelo de sangue, em um olhar detalhado, nada mais é do que

consagração da hóstia feita na missa, mas baseado em motivações inversas e este importante detalhe explica o poder da narrativa que se estendeu por séculos a fio no Ocidente Medieval.

A narrativa segue e parte para o seu ápice, o momento da Crucificação de Simão de Trento:

[Moises] pediu para que o judeu Samuel se sentasse do seu lado esquerdo e os dez judeus pegaram os bracinhos inocentes e os pegaram na cruz desumanamente e os outros judeus perfuraram aquele corpo inocente com pregos pontiagudos e o esfaquearam e eles se juntaram e começaram a picar o menino inocente com farpas [...] e falaram em hebraico: *Tolle/ yesse/ nima/ elle/ parechies elle/ passufen/ peginalem/* Isso significa: “Como nós martirizamos essa criança assim como Jesus o Deus dos cristãos que nada é! Assim foi feita a nossa vontade por nossas veias e para sempre”. Este mártir menino, beato e abençoado foi por mais do que uma hora torturado até que o tirassem todo o seu poder infantil e então seu espírito se foi e nesta amarga despedida deste miserável golpe, seus olhos estavam direcionados para o céu enquanto ele era chamado pelos habitantes do paraíso para se levantar de seu Martírio e da sua amarga Morte⁵⁶⁸.

Um ponto a ser destacar seria a menção da fala dos judeus em um pseudo-hebraico⁵⁶⁹ seguida de uma tradução para o alemão, no momento em que a vítima já estava pregada na cruz. Na sentença os praticantes do suposto ritual não só reafirmariam a sua culpa pela Crucificação de Cristo, como também negaria o poder divino e a existência de Jesus ao dizer “que nada é” (*der Nichts ist*). É nesta parte que fica explícita a relação do papel da Morte de Simão como um substituto da Crucificação na Semana Santa. Neste trecho fica implícita novamente também as relações de conflito entre judeus e cristãos, uma vez que o rito cristão é posto diante de uma disputa de significados, assim como o dogma da transubstanciação é posto em dúvida. Essas diferentes significações dos ritos se tornam mais aparentes a partir deste fatídico ponto da Crucificação propriamente dita de Simão.

⁵⁶⁸ Tradução de minha autoria do trecho: „und bat den iuden Samuel das er zu der lingken seyten zu im sasse/ uñ die zwen Iuden sein unschuldig armlen in krauczweyss streckten sy unmenschlichen auss/ und ermantent die andern Iuden das ye disen uschuldigen leyb mit scharpfen nadlen uñ alen durchstachen/ die samlete sich all zesamen/ und fiengendt an allenthalben das unschuldig kind mit scharpfen stichen [...] und sprachen in hebreysch/ Tolle/ yesse/ nima/ elle/ parechies elle/ passufen/ peginalem/ Das ist fouil/ als wie wir dz kinde marteren als ihesum den got d' kristenmenschen der nichts ist/ Also werdendt geschendet unser veind ewigklichen/ Dise marter des saligen liben kind des/ weret mer dann ain stund uncz das im entwich alle sein kintlich kraft/ und also aufgab seinen geyst/ uñ in söllichen bitterm abschid von disem ellend hüß es auf seine augen in den hymel als rüfte es an die hymelischen bürger zü gezeugen diser serner marter uñ bittern sterbens.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 5v.-6r.

⁵⁶⁹ SPENGER, Nicole. Op. Cit. p. 221.

Após o sacrifício teria sido realizado o agradecimento “ao Deus dos judeus” pela vingança contra os cristãos (*vor der kristenmenschen die rach*) e pela vítima sacrificada que teria sido deixada morta do porão da casa do Samuel. No sábado, dia consecutivo ao Martírio de Simão de Trento, todos judeus se encontrariam na sinagoga para cantar salmos, hinos e antífonas na presença do corpo morto do menino martirizado na noite anterior. No entanto só seria no domingo que o grupo de supostos infanticidas decidiria qual seria o destino do defunto:

Logo após, no terceiro dia, quando era o sagrado dia da Páscoa da fé cristã foi então que os judeus perceberam que todas as pessoas tanto ricas como pobres já haviam ouvido falar do sequestro e do assassinato. Então eles chegaram em um consenso, estimaram e chegaram a uma opinião mútua do que deveria ser feito com o corpo. E então foi-se dito: “Nós queremos vestir o menino com suas roupinhas para então lança-lo no córrego que flui debaixo de nossa casa. Posteriormente deveremos ir até o bispo e dizer que a criança que é procurada foi trazida para debaixo da nossa casa pela água do riacho⁵⁷⁰ .

Há duas versões para o encontro do corpo de Simão de Trento. No livro é retratada a versão dada pelo réu Tobias. Como aponta o historiador Ronnie Po-Chia Hsia - que fez um estudo aprofundado sobre os processos inquisitoriais do caso de Trento (1475) - Samuel, Tobias e Angelo, que eram os chefes das únicas três famílias judaicas da cidade, teriam se dirigido ao castelo de Buonconsiglio para reportar ao podestà o aparecimento da criança na casa de Samuel. Logo após algumas horas, à noite, o podestà Giovanni de Salis e o capitão Jacob von Sporo junto com alguns de seus homens se dirigiram com tochas em direção às casas dos judeus⁵⁷¹ . Ambos os pontos são mencionados na narrativa da seguinte forma:

Quando nós fizemos isso, ninguém suspeitará que nós matamos a criança. E esse conselho e veredito agradaram completamente a todos os judeus. Logo foi o vil traidor Tobias para a casa do bispo e o disse o que havia sido decido na reunião palavra por palavra e aonde o menino estava. Por esta razão o bispo estava feliz e chamou o juiz Hans von Salis e o podestà da cidade de Trento Jacob von Sporo e disse aonde a

⁵⁷⁰ Tradução de minha autoria do trecho: „Darnach an dem dritten tag/der da was der heylig ostertag/ der kristgelaubige/ und nun die iuden verstünden dz all menschen von reychen und armen auf sy dise diebstal und mord hetten/ Da giengen Sy ein in einen ratt/ und ermassen da/ und erwagen ir aller mayning/ was sy mit dem leyb thiin sollte/ uñ wurden ains/ also sprechend/ Wir wollen dem kind sein gewäntlin anlegen/ und das werfen in den bach der under unserm hwass flewset/ und sullen dañ gan zü dem bischoff/ und sprechen/ Das kind das man da süchet/ batt das wasser under unser hwass getragen.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer gennant Symon*. f. 7r.

⁵⁷¹ HSIA, Ronnie Po-Chia. *Trent 1475: Stories of a ritual murder trial*. New Haven: Yale University Press, 1992. p. 27-29.

criança jazia. Eles se dirigiram ao local encontraram o menino com suas vestes boiando na água. Os judeus mostraram o corpo morto e eles observaram industriosamente as feridas que o cadáver possuía⁵⁷².

Posteriormente, o Corpo de Simão é levado para a igreja de *San Pietro* em Trento, onde o menino havia sido batizado. A narrativa também menciona como os restos mortais do menino mártir atraíram uma “multidão popular e gente doente” para a igreja local e proporcionou uma grande quantidade de milagres aos eventuais devotos: “Para lá se dirigia uma imensa multidão popular e gente doente que se juntava e caminhava junta para apreciar o menino e os grandiosos milagres que ocorriam dia após dia.⁵⁷³”

4.2.3 O elogio à memória do menino mártir e o vitupério dos judeus

As últimas quatro páginas do livro, posicionadas após a xilogravura de *Simão sendo venerado na Igreja*, estão relacionadas a uma tentativa do autor em rememorar o fiel acerca das dores simonianas detalhadas no tópico anterior. Neste trecho fica mais evidente uma comparação entre a Crucificação de Cristo e a Crucificação de Simão e com comandos como: (*Sich du!*) olha, (*Nym!*) veja! e (*Merck!*) observa! o leitor é convidado diretamente a refletir sobre o peso da amarga morte do menino Simão e do papel dos judeus neste “cruel e obscuro” sacrifício.

Alguns antônimos são importantes para entender a parte final deste livreto. No entanto o mais importante é a oposição entre o elogio do Martírio de Simão e a condenação do ritual judaico seguido da maldição dirigida a toda cristandade. Esses dois pontos são destacados, a conclusão é a vitória dos cristãos obtida pela dor de um sacrifício de uma criança de condição humilde. O crime ritual, mais uma vez cometido pela comunidade judaica, teria como resultado, o caminho oposto daquele supostamente esperado pelos seus praticantes. Ao amaldiçoar toda a cristandade, sacrificar uma criança para reconfigurar a Crucificação afim de afrontar a fé cristã

⁵⁷² Tradução de minha autoria do trecho: „Und wañ wir das thuen/ So gelaubet nyemand/ das die iuden das kind getötet haben/ Diser ratt und urtayl gefyel den Iuden allen wol/ Und also gieng der blüttent verräter Tobias auf zü dem bischoff/und sagt im als sy in irem ratt von wort zewort beschlossen hetten/ wa daz kind wäre/ Des ward der Bischoff fro/ und hyess mit im gan/ hansen von salis richter/ und iacoben von sporo pfleger seiner statt Trient/ dahin/ da das kind lag/ sy giengen ab/ und fanden von stundan daz kindlen in dem wasser/ angeleget mit seinen tüchlen/ Sy zogen den todten leyb bald heraus/ uñ geschautten fleysigklichen die wunden die der leyb hette.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 7v.

⁵⁷³ Tradução de minha autoria do trecho: „Dahin vil gross menig der vöcker und der krancken menschen emssigklichen zesamen komen/ und das kind mit vil grossen zaichen von tag tzü tag erscheynet.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 7v.

e a memória da Paixão de Cristo na Semana Santa, os judeus, por conseguinte, são descobertos, punidos e condenados ao inferno pela eternidade. Em um embate de significado ritualístico, presente na narrativa criada pelos cristãos, apresenta como desfecho: a derrota judaica, a exaltação do povo cristão e o triunfo do menino Simão como mártir no Paraíso.

A parte final da narrativa se inicia com um convite explícito ao leitor para se meditar como Jesus Cristo foi sacrificado novamente através de uma “criatura inocente” (*unschuldigen creatur*):

Veja fiel cristão como o nosso abençoado Senhor Jesus Cristo, através de sua inocente criatura, foi novamente e vergonhosamente crucificado. Veja o que fizeram os judeus quando eles, sob o domínio cristão, o que com violência fizeram. O altamente digno Simão, virgem e puro. Um sangue inocente e martirizado que foi sugado e tirado dos seios de sua adorável mãe e de sua língua que mal podia falar. Tudo isso para a vergonha da nossa fé. Ele foi estendido na cruz pelos judeus⁵⁷⁴.

Um ponto importante a observar é como Simão é classificado como “virgem e puro” (*iunckfraw und rainer*). Como aponta o historiador inglês Anthony Bale, a virgindade, no caso das supostas vítimas do crime ritual, estaria diretamente associada à imagem de fragilidade do Menino Jesus⁵⁷⁵. Ser menino, puro e virgem se constituía como elemento essencial para a narrativa, uma vez que este distinguia as vítimas como puras e virgens, dos praticantes do ritual que tinham os seus corpos associados à corrupção resultada dos pecados⁵⁷⁶.

A narrativa segue e relembra como os judeus amaldiçoavam dia após dia não só o sagrado sacramento, como também a Virgem Maria, afrontas que seriam feitas contra a Igreja romana:

Os judeus, sempre, foram reconhecidos por amaldiçoar diariamente não só Maria: mãe, pura e virgem, como também sagrado sacramento divino e dizem todas as palavras para mancha-los e pelo encontro dessas palavras que são tomadas e pelas quais eles dizem para envergonhar a Igreja Romana. *Item*, na caixa onde estava o

⁵⁷⁴ Tradução de minha autoria do trecho: „*O sich du cristtgelaubiger mensch unser lieber herr Jhesus Christus ist in seyner unschuldigen creatur zwischen den schachern widerumb gekreuziget worden/ Nym war was tätten die Juden wann Sy under den kristenmenschen herschung uñ gewallt hetten/ Der hoch wirdig Symon ein iunckfraw oder rainer degen/ ein marterer und unschuldigs blüt/ der nit lang nach dem und er abgeseuget ist worden vō den brusten seiner lieben müter/ und des zungen noch nit hat kunnen reden/ zū ainer schmach unsers gelaubens ist er vō den iuden aussgedōnet worden in kreuczweyss.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 8r.

⁵⁷⁵ BALE, Anthony. *The Jew in the Medieval book: English Antisemitisms, 1350-1500* London: Cambridge University Press, 2006. p. 128.

⁵⁷⁶ *Ibidem*. p. 128.

terceiro livro do Talmud o qual os judeus encantadoramente apreciam e então os cinco livros de Moises [...] Lá estão as mentiras, as mentiras ou meias verdades que os judeus veneram e como eles afirmam que Deus ensina pelo Talmud. E então os judeus ofertam todos os dias em suas orações e amaldiçoam os cristãos⁵⁷⁷.

Os rituais judaicos então não seriam apenas uma inversão, feita na Semana Santa, da consagração da hóstia realizada pelo padre na igreja, mas também um exercício diário de constante afronta e acirramento contra a cristandade. Pela prática diária do cotidiano da religiosidade judaica, a presente narrativa, sugere que os judeus não só propagavam “mentiras ou meias verdades” como também realizavam cantos, orações e discursos de maldição contra todos os cristãos e seus símbolos e dogmas relacionados à fé e a vivência cotidiana da Eclésia. Não de propósito, neste trecho destinado à lembrança do sacrifício de Simão e o rito judaico, a santidade, a pureza e castidade da vítima é intercalada com a maldade, corruptibilidade e os pecados dos praticantes do libelo de sangue. A partir dessa antítese se cria uma forma de se edificar a devoção ao menino Simão de Trento, um culto baseado em premissas antijudaicas⁵⁷⁸.

No entanto, uma profunda análise textual demonstra como o antijudaísmo é apenas uma das faces da edificação do culto simoniano. O embate entre significados ritualísticos, criado pelos próprios cristãos, denota uma necessidade de um espaço de disputa onde um grupo minoritário colocaria supostamente em xeque os valores e dogmas da fé cristã como a transubstanciação da hóstia e a prerrogativa de Jesus Cristo como o Filho de Deus e principalmente a memória da Crucificação. Essa disputa, como demonstrado anteriormente, é vencida pelos próprios cristãos a partir do encontro do corpo e a punição dos supostos culpados. Em contrapartida o antijudaísmo, sugerido por esse conflito, é apenas uma das bases para a formação do culto tanto no caso de Simão, como de qualquer vítima de crime ritual. As aproximações das dores de Simão, com as de Cristo são essenciais para o fiel elucidar a dimensão da dor da morte do menino e assim provar como esta vítima morreu, assim como Jesus para salvar a humanidade como sugere o seguinte trecho:

⁵⁷⁷ Tradução de minha autoria do trecho: „*Die iuden haben ein ewiges gesacz erkennen/ dz dem heyligen göttlichen sacrament und der werden müter Marie der raynigisten iunckfraw entägichen geflüchet werde/ und sprechen/ dz alle wort vermayliget und fund seyen aussgenomen die wort die durch sy beschehen zü schmach d' römischen kirchen/ Item in kester theusesim/ das ist dem dritten büch Talmut/ das dañ die iuden höher schäczen/ dañ die funff bücher Moysi/ [...] Do setzen die iuden lugmät seinen lügen halftigen digen und sprechen/ das gott Talmut lerne/ darinn wiert den iuden geboten/ das sy alletag weystund in irem gebett all kristenmenschen verflüchen.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer gennant Symon*. f. 8v. – 8r.

⁵⁷⁸ Conceito formulado pelo historiador Mitchell Merback. Ver: MERBACK, Mitchell. *Pilgrimage and Pogrom: Violence, Memory and Visual Culture at the Host-Miracle Shrines of Germany and Austria*. Chicago: University of Chicago Press, 2012. p. 3.

Para que a legenda desse mártir inocentes, o defunto Simão tenha um fim com Cristo o Senhor que afasta de nós todas as nossas dores, nos presenteou com a vida eterna deste mártir que através de seu amargo Martírio morreu por todos nós. Escrito em Trento no dia 4 de abril do ano de 1475 desde o nascimento do nosso mais alto Senhor⁵⁷⁹.

A tradução do livro *Passio beati Simonis* resultou no pequeno incunábulo de Augsburg impresso entres os anos de 1476 e 1477 na cidade de Augsburg, tradução do texto escrito originalmente em latim em abril de 1475. O livreto acompanha imagens e o constante convite de se refletir sobre as dores simonianas para se reafirmar a prerrogativa da descrição do Simão como puro e mártir. Em setembro de 1475, um outro livro escrito por um autor anônimo traria alguns acréscimos e pequenas modificações na história do pequeno beato Simão em relação ao texto do Giovanni Matia Tiberino. Demonstrar essas singularidades e compara-las com os pontos abordados nesse primeiro tópico é objetivo da segunda parte do presente capítulo.

4.3 As singularidades da estrutura narrativa do livro *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*

O incunábulo *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* foi impresso em Trento no dia 6 de setembro de 1475, no mesmo mês em que o comissário do Papa se dirigiu a Trento para julgar o novo culto que se formava nas regiões adjacentes aos Alpes e na parte norte da Península Itálica. Este segundo incunábulo, em relação ao primeiro, apresenta mais ênfase na descrição da tortura de Simão, na qual é mencionada detalhadamente as cinco chagas simonianas, assim como é dedicada uma maior descrição da parte do discurso de maldição supostamente feito pelos judeus de Trento contra a cristandade. Além desses pontos, vale destacar, como também, as penas atribuídas aos réus são descritas em maiores minúcias, assim como alguns milagres do pequeno beato são mencionados no final.

4.3.1 A reunião dos judeus na sinagoga e o concílio anual judaico

⁵⁷⁹ Tradução de minha autoria do trecho: „Damit hatt die legend diss unschuldigen martererers rpi Symons ein ende/ mit dem Christus der herr allen unsern kummer hie ab uns wende/ uñgebe uns mit disem Säligen marterer dz ewig leben/ durch sein bitter mart uñ sterben fur uns alle amen/ Geben zu Trient.n.nons.april.am vierden tag in dem aprill/ von rpi unsers obengemellt hern geburde Tausent vierhundert und darnach in dem funffundsiebentzigisten Iare.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer gennant Symon*. f. 10r.

O primeiro momento da narrativa no livro de Trento divide-se em três pontos para se observar⁵⁸⁰: a cobiça dos judeus por sangue cristão, a ocorrência de um concílio que acontece por quatrocentos anos em Castela e por fim o ritual feito todos os anos na época da Páscoa a fim de difamar a Crucificação de Cristo. Como observado no capítulo 1, a ocorrência de uma reunião na região da Península Ibérica já estava presente na narrativa hagiográfica do monge inglês Tomás de Monmouth. Essa afirmação não se configura como um mero detalhe, já que a suposta anualidade deste encontro entre representantes judeus do mundo inteiro se condiz com uma possível repetição do crime ritual em qualquer lugar que fosse eventualmente sorteado pelos judeus⁵⁸¹.

A partir desse detalhe, nota-se como esse autor anônimo já identificava a lenda de crime ritual como um fato recorrente, que já se repetia por séculos, de maneira similar a Tiberino. De fato, as narrativas do libelo de sangue e da profanação da hóstia já estavam bem consolidadas e se inscreviam numa escala de *longue durée*, como demonstrado no tópico anterior. Os autores de ambas as narrativas demonstram como já sabem que esses supostos assassinatos já teriam sido relatados em diversos locais da Europa Ocidental ao longo de várias décadas. O livreto de Trento especifica que por quatro séculos há evidências de infanticídios do mesmo gênero, um período que aproximadamente se iniciaria no século XII e terminaria no XV, de maneira similar ao exemplar de Augsburgo.

O autor do texto inicia o livro de Trento descrevendo os judeus como os cobiçadores do sangue cristão (*gijrick sin auff das Cristen blut*) e menciona como na verdade os judeus não utilizam o sangue cristão em benefício de sua saúde e sim para difamar a memória da Paixão de Cristo. No trecho a seguir também se narra sobre um concílio que ocorreria todo ano na região de Castela:

O primeiro capítulo é o conselho que os judeus fizeram na Semana Santa e na Sexta-feira Santa antes da Páscoa. Do conselho há três coisas que devem ser observadas. A primeira é como os judeus são cobiçadores do sangue cristão. Sobre isto os sábios dizem que a origem deste rito não é o comumente dito que afirma como os judeus precisam tomar sangue cristão por causa de sua saúde ou para viver como se não o fizessem, não poderiam continuar vivos. Eles não possuem isso escrito em seu dito livro chamado Talmud. Os seus pecados, eles comentem em um dito concílio, o qual eles fazem, portanto, por 400 anos na Espanha em Castela. Em cada concílio, eles

⁵⁸⁰ No original é utilizado o verbo “merken” que pode significar tanto observar como observar ou notar.

⁵⁸¹ A acusação de uma reunião anual, na qual, se decidiria aonde a próxima cristã seria morta já está na narrativa do monge Tomás de Monmouth escrita entre 1150 e 1172, ver: MONMOUTH, Thomas. *The Life and Passion of William of Norwich* London: Penguin Books, 2014. p. 62.

estabeleceram o que deveriam fazer. O grande povo de Cristo o qual tem por desconhecido, aquilo que é feito em acordo sob segredo. Ou seja, a maneira que eles devem, todos os anos, verter sangue cristão⁵⁸².

Um ponto a se destacar é como o autor dessa segunda narrativa - ao afirmar que a cobiça do sangue cristão não é para manter a saúde dos judeus “conforme comumente é dito” - discorda com a afirmação feita por Giovanni Matia Tiberino, no seguinte supracitado no tópico anterior:

Eles queriam naquele tempo matar cruelmente uma criança cristã e comer com pães ázimos o sangue vindo da criança esfaqueada afim de se livrar do seu fedor já que eles fediam obscuramente com o sangue cristão reservado e este sangue se chama na língua hebraica *Joel* isto é o gracioso sangue⁵⁸³.

Outro detalhe a se destacar é como na narrativa do livro de Trento também é mencionado como no Talmud, livro sagrado para os judeus, não havia nada que relatasse o consumo de sangue para a manutenção da vida e logo esse ponto da acusação era equivocada. Este detalhe está relacionado à bula escrita pelo Papa Inocêncio IV, como visto no capítulo I, na qual se afirmava que os judeus não utilizavam sangue para propósitos de cura já que em seus escritos não se encontrava algum trecho que mencionasse esse uso. Logo a menção do autor anônimo pode estar relacionada a uma certa tentativa de adequação posterior feita como uma resposta frente à visita do comissário do Papa chamado Baptista del Guidici, uma vez que o livro foi feito um pouco antes da chegada deste dominicano à cidade de Trento. Desta forma, a narrativa já menciona, ao possível leitor, que a motivação para o ritual na verdade ainda seria esclarecida posteriormente e a razão estava atrelada ao que era decido em tal concílio anual judaico:

⁵⁸² Tradução de minha autoria do trecho: „*Das erste capittel ist der Rat den die juden haben gehabt in der hailigen marter wochen and dem pfingstag vor osteren. Von dem rat dreij ding sint zu merken. Das erste ist wor vmb die iuden also gijrick sin auff das Cristen blut. Dar auff geben die weisen lerer ain sollichs antwort. Das der vrsprung ist nicht nach gemainer sag das die Cristen blut müssen haben zu euer ghesunthait oder leben. Alss ob seij anders nicht muchten leben. Seij haben das auch nicht aufz erem ghesatz ader. Talmuth/ sunder seij haben das aufz ainen ghesatz aines Concilium das seij hatten also vor vier hundert iaren in Hyspanien zu Castel/ In welchem Concilium seij hatten ain fiernemmen was seij thun muchten/ das gross volck der Cristen das neme ser oberhant/ dar vmn so wart beflossen vnder in/ wie das seij alle iar Cristen blut solten vor giesen.*“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 2r.

⁵⁸³ Tradução de minha autoria do trecho: „*Sy mugen/ und auff diss zeyt ein kristenkind abtoten grausamlichen und das blut auss dem kind mit stechen uñ sunst erschopffend das in iten ungesewrten proten essen/ damit Sy sich von dem gestanck darinn Sy schwartichen stinckend/ mit dem kristen blut behalten/ Und das selb blut hayssen Sy in irer hebreytschen sprach Joel/ das ist dz genadenreych blut.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer gennant Symon*. f. 2r.

Aonde se deve ser feito, e como no derrame o Deus deles deveria ser evocado para que então ele estivesse presente para que então o sangue cristão fosse derramado e consumido [...] E então eles também deveriam comer e beber o sangue cristão, ou seja consumi-lo. Desta forma eles também, em blasfêmia, deveriam pegar uma criança cristã inocente. Quem quisesse pegar uma vítima para o Deus deles e esta seria como um *Alter Christi*, Então isto também não estava contado nos dizeres como em todas as regiões onde se quisesse tê-la, se deveria fazer tais atos⁵⁸⁴.

A narrativa então segue de forma similar ao primeiro incunábulo analisado anteriormente e discorre sobre: a reunião da casa dos judeus, o planejamento, o sequestro, a recusa de Lazaro e o aceite de Tobias:

Outro ponto para se observar é que um judeu chamado Angelo falou, com outros judeus na quarta-feira antes da Páscoa, que eles já tinham um bezerro e peixes vivos como é o estipulado. E disse: embora nós já tenhamos tudo o que era necessário para a nossa Páscoa, uma coisa nos falta. Então perguntaram os outros: O que seria? Então ele respondeu dizendo: o púlpito está muito cheio. Logo os outros se retiraram e os nove judeus escreveram o seu nome no registro. Então ele disse: “o que nos falta é sangue cristão”⁵⁸⁵.

Um ponto particular deste incunábulo referente à “reunião na casa dos judeus” aparece no momento em que o narrador menciona como os judeus “quando não querem matar uma criança cristã, eles pegariam um cordeiro para matar em seu lugar como um símbolo da difamação da Crucificação”. Esta afirmação estaria então envolvida com uma má interpretação do Festival de Purim que geralmente coincidia com a data da Sexta Feira Santa⁵⁸⁶. Purim seria basicamente a festividade que celebra a salvação dos judeus persas do extermínio planejado pelo Hamã, passagem presente no livro de Ester que era lido na ocasião. Para celebrar a salvação dos judeus se fazia uma efígie a qual era pendurada no telhado e posteriormente os judeus

⁵⁸⁴ Tradução de minha autoria do trecho: „wo man das muchte ober komen/ vnd in der vor giessung solten seij got an rieffen das er in wolte vorlien das der Cristen blut also vergossen wird vnd verczert also seij das plut vor gussen vnde vorczerten. Dar vmb seij ouch sulten essen vnd trincken der Cristen blut das es in in vorczert wurde/ Dar zu seij ouch hatten ain fatzung das seij ain unschuldiges kint der cristen solten nemmen. Wen das wer got zu ainnen opfer vil ghenemer deis von ainen altern Cristen/ do wasz ouch kain czal in ghesaczt den ia allen landen wo man das muchte ghehaben das solt man thun.“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 2r.

⁵⁸⁵ Tradução de minha autoria do trecho: “Das ander das hij zu mercken ist. Das ain jud ghennant Angel/ der sprach czu den anderen iuden na der mitwochen vor ostern do hatten seij ain kalb uñ lebende vische alss in der figuren stet/ wir haben aller ding auff vnser osteren ghenug den ain ding mangelt uns. Do sprachen die anderen/ was das wer/ do antworte er vnd sprach. Des popil ist czu vil. Also gingen die anderen auss bitz auff ir nein iuden ir namen haben an den hieren gheschriben/ do sprach er vns mangelt Cristen plut.“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 2r.

⁵⁸⁶ ROTH Cecil. The Feast of Purim und the Origins of the Blood Accusation in: DUDES, Alan (Org.) *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore* Madison: University of Wisconsin Press, 1991. p. 263-264.

montavam uma fogueira na qual o boneco era lançado. Enquanto a efígie se corroia nas chamas os judeus cantavam e lançavam simultaneamente um anel de um lado para o outro⁵⁸⁷. Como o livro de Trento menciona: “Uma figura era escolhida, o substituto do verdadeiro cordeiro de Cristo, nosso Senhor e quando eles não querem sequestrar uma criança cristã, eles pegam um cordeiro e o matam na cruz branca do nosso senhor para difamá-lo⁵⁸⁸”.

O historiador Gavin Langmuir discordar das proposições feitas por Cecil Roth sobre a relação entre uma má interpretação cristã do Festival de Purim e a origem da acusação de sangue. Essa discordância, como aponta Langmuir, é justificada a partir de uma falta de evidências que comprovassem a afirmação de Roth. No entanto, a narrativa do exemplar de Trento, ao mencionar que os judeus quando não queriam matar uma criança colocava um cordeiro no seu lugar, abre uma possibilidade de se identificar uma relação entre o Festival de Purim e o libelo de sangue em Trento (1475). A narrativa em questão não fala precisamente de uma efígie que era queimada e profanada no lugar da criança. No entanto, os cristãos poderiam interpretar a efígie como um cordeiro vivo que era posto, pelos judeus, na cruz e queimado. Essa menção de uma possível substituição pode ser um indício que comprovaria como a legenda de crime ritual poderia ter surgido a partir de uma má interpretação do significado da efígie de Hamã que possivelmente era vista pelos cristãos como a queima de um cordeiro vivo para simbolizar uma difamação da Paixão de Cristo. Essa equivocada interpretação ofuscaria, portanto, o real significado da celebração que era relembrar a salvação dos judeus persas assim como é mencionada no livro de Ester. Esse desentendimento de significados é plausível, pois ao se levar em consideração que em alguns anos específicos o Festival de Purim acontecia em um dia da Semana Santa cristã, esta colisão de datas poderia aumentar as possibilidades de acirramento nas relações entre os judeus e os cristãos tornando um ambiente propício para a formação de uma acusação de crime ritual.

Após a reunião, chega o momento da oposição entre a recusa do Lazaro e a colaboração do Tobias. Um ponto que prende a atenção condiz com a omissão feita pelo livro de Trento, ao longo de sua narrativa, do momento no qual o servo chamado Lazaro foi persuadido com a quantia de cem moedas para sequestrar a suposta vítima do ritual. Apenas a representação da bolsa de dinheiro pintada de vermelho na cintura do sacerdote Moises, na sua primeira gravura, deixa subentendido ao leitor que alguém seria subornado com uma quantidade específica de

⁵⁸⁷ ROTH, Cecil. Op. Cit. p. 263.

⁵⁸⁸ Tradução de minha autoria do trecho: „*Das alles ist gewelt aine figur vñ auss/ wilung des waren lamps cristi der heren vnd wen seij nit mochten ain Cristen kint haben. So nemen se ain lamp vnd toten das in crencz weiss vnserem heren zu spot.*“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 2r.

dinheiro⁵⁸⁹. No entanto a quantia não é mencionada como no exemplar de Augsburg. No livro de Trento, descreve a cena do sequestro da seguinte forma:

No outro capítulo, há três artigos para se observar. O primeiro é que os judeus chamaram Tobias após o piedoso judeu Lazaro ter saído da cidade e falaram com Tobias: “tu és bem conhecido pelos cristãos e ninguém terá desconfiança de ti durante a Semana Santa pois tu és o médico deles. [...] “Tobias, tu debes fazer o que nós te pedimos, não tema! Deus está contigo”. Tobias retirou-se do local e de lá dirigiu-se a uma viela chamada Schuch. Lá vivia o costureiro chamado Andreas nascido na região de Selésia e tinha uma exemplar esposa chamada Maria. Ambos estavam na igreja, já que o sagrado sacramento estava exposto no dia da Terça-feira antes da Páscoa. E eles possuíam uma criança abençoada chamada Simão que tinha vinte e nove meses de idade e que se sentava na frente da porta e então veio Tobias depois da hora das vésperas, à noite e ele esticou seu dedo à criança e então a criança alcançou o seu dedo. Por debaixo das pernas do menino olhou em volta e como ninguém observava, ele colocou a criança debaixo de sua manta [...]. Então, ele trouxe a criança por cima do riacho para uma outra casa de um judeu chamado Samuel que esperava atrás da porta e então Tobias o entregou a criança e entrou dentro da casa⁵⁹⁰.

No último trecho supracitado, o livro de Trento menciona, diferentemente do exemplar de Augsburg, é citado que Simão estava sozinho em casa pois seus pais haviam se ausentado para ver o sagrado sacramento exposto na igreja na terça-feira da Semana Santa. Neste aspecto já se começa a insinuar uma atmosfera de tensão entre cristãos e judeus durante essa importante parte do calendário litúrgico cristão. Se, como mencionado no capítulo I, os séculos XIII e XIV foram responsáveis por um aumento de suspeita às possíveis ações dos judeus contra à memória da Paixão de Cristo, neste exato momento da narrativa o judeu Tobias se aproveita da ausência dos pais por causa de uma missa para sequestrar a sua vítima. À medida em que os cristãos se

⁵⁸⁹ Ponto que será desenvolvido no capítulo seguinte.

⁵⁹⁰ Tradução de minha autoria do trecho: „*In dem anderen Capittel sint ouch zu mercken dreij artikel Das erste ist das die juden berufften zu sich Thobiam. nach dem das der fromde iud Lazarus was auss der stat gangen vnd sprochen zu im Thobia du bist den Cristen wol bekant vnd niemant hat kain achtung auff dich in der Cristen marterwochen vmb deiner arczneil [...]Thobias du solt thun das wir begheren vnd furcht dir nit got ist mit dir. Das tritte zu mercken in dissem Capittel ist das Thobias auss ging auff den placz vnde von den placz ging er in ain gass ghenant die schuch gass. Dar in was ghesesten ain gerwer ghenant Anderas birtig auss dein lant der Slesien. Und hat ain Eliche Wirtin ghenant Maria ain welhin die waren bede in der kirchen alls seij den tag hatten enphangen das hailig sacrament an dem pfingstag vor osteren. Vñ hatten ain saligs kint ghenant Symon in den alter alsz achtvndzwenzig monet das sasz vor der thuren auff ain ploch also kam thobias nach der vesper czeit am aben vñ reckte dem kinde ain vinger den das kindel an greiff vnder czoch das kint auff und sach sich vmb vñ alsz er niemant mercken was do nam er das kint vnder seijnen mantel [...]Also trug er das kint vber ain fleissen wasser in ainder juden haus ghenant Samuel der ouch sein vnder der turen warteu was dem gab er das kint vnd ging Thobias haimen in sein hauss.*“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 3r.

preparavam para a celebração do sacrifício do Filho de Deus, os judeus se reuniam para difamar essa festividade.

Após ser sequestrado, Simão é acalmado com maçãs e uvas na narrativa do livro de Trento da mesma forma que no livreto de Augsburg. Em sequência, o autor lembra que a mãe de Jesus Cristo também se chamava Maria e no final do segundo capítulo, descreve-se como o significado do nome Simão está relacionado à obediência e ao trecho da Bíblia (Filipenses, 2:8) que logo é citado posteriormente “Ele foi obediente por nós até a morte”. O menino beato teria passado obedientemente pelas águas do vale do Cedron. Assim como Jesus que foi preso pelos soldados após caminhar por Cedron graças à denúncia de Judas (Jo 18:1-11), Simão de Trento também seria preso na sinagoga após passar pelo riacho que atravessava a casa de Samuel. No entanto, tanto no caso de Jesus como no de Simão ambos foram obedientes e seguiram os seus destinos, como sugere a narrativa no trecho:

Samuel tomou o menino [...] e para que ele não chorasse o deu maçãs açucaradas e uvas. E então chamou os outros judeus. Aqui é importante observar que depois do rapto do novo pequeno mártir do mártir nosso senhor Jesus que tinha uma mãe chamada Maria⁵⁹¹. E o poder do nome Simão, quando Simão é muito chamado, então, de obediente e na virtude da obediência, ninguém superou o Nosso Senhor Jesus, nos escritos se lê: *Factus est obediens nsoss (sic) ad mortem rc. Vñ*. E na obediência foi sob as águas de Cedron assim também foi esse beato menino⁵⁹².

De forma diferente em relação a Giovanni Matia Tiberino, o autor do incunábulo de Trento menciona o significado do nome Simão em uma tentativa de demonstrar o leitor a predestinação do menino em se manter firme e obediente no papel que Deus havia lhe dado, ou seja, ser um substituto na reconfiguração da Morte de Cristo. Este recurso de descrever a etimologia do nome dos santos é uma prática recorrente na hagiografia medieval e que também pode ser observada na *Legenda Aurea*.

⁵⁹¹ No original há uma ambiguidade não dá para identificar precisamente se a frase “que tinha uma mãe chamada Maria” se refere a Simão de Trento ou a Jesus. No entanto, como as duas mães se chamam Maria, provavelmente a ambiguidade foi feita propositalmente pelo autor da obra.

⁵⁹² Tradução de minha autoria do trecho: „*Samuel nam das kint [...] vñ das es nicht waite do gab er im epfil zucher vnd weinber. vnd die weil berufft er die anderen juden. Hie wol zu mercken ist aine nach volgung des neuwen marteler der marter vnsers heren ihesu der aine muter hat Marian. Vnd die crafft des nammes Symon wan Symon ist so vil gesprochen also ghehorsam in welcher tugen der ghehorsamheit niemant ist hoher ghewest dan vnser her ihesus von dem die schriffte schreibt. Factus est obediens nsoss (sic) ad mortem rc.vñ in der ghehorsamkait ging vber das wasser Cedron. Alss ouch disz salig kint*”. ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 3r.

Posteriormente são descritos, no livro de Trento, os “cinco derrames do ensanguentado”, nesta passagem as cinco chagas do Simão são não só mencionadas como também descritas detalhadamente, diferentemente da narrativa analisada no tópico 4.2. Ao longo da descrição da tortura e do sacrifício de Simão de Trento, o leitor é convidado para meditar sobre as dores simonianas a partir da enumeração das chagas que foram feitas em seu “tenro corpo”. Este ponto possibilita, diferentemente do incunábulo de Augsburgo uma maior aproximação entre o Martírio simoniano e a Crucificação de Cristo.

4.3.2 O Martírio de Simão de Trento e “os cinco derrames do ensanguentado”

De forma similar, o sacrifício de Simão nesta segunda narrativa ocorre à noite. Moisés, o velho seria então o responsável por coordenar o ritual de sacrifício. Logo a vítima seria posta no colo do sacerdote para ter o “seu sangue derramado por cinco maculas” (*Das sin blut zu funff maken ist vergossen worden*) As feridas em sequência são: a Circuncisão, o Corte da bochecha direita, o Corte da perna direita, a Perfuração da pele e, por fim, a Crucificação de Simão de Trento. Não só através de uma densa descrição das dores simonianas, o leitor também é convidado nos fólios IV e V recto a meditar e rememorar o momento do sacrifício do menino a partir da enumeração de suas chagas. Cada ferida feita deveria ser lembrada a partir da leitura em conjunto com a contemplação das imagens. Esse convite feito pelo autor recorre também as imagens presentes neste segundo incunábulo, a alternância – entre um fólio apenas com texto escrito e um outro fólio apenas com uma imagem – ajudava nesse processo de comparação entre a narrativa textual e visual e, portanto, facilitava o processo de meditação e imaginação do fiel. Os verbos *betrachten* (contemplar) e *merken* (observar) estavam diretamente relacionados a essa sugestão de comparação.

4.3.2.1 O primeiro derrame: a Circuncisão de Simão de Trento

O autor afirma como a primeira dor e derrame do sangue do Cristo teria sido a sua Circuncisão. O ato de circuncisar para os judeus é visto como um ritual de passagem no qual o menino é purificado e aceito na comunidade judaica quando o prepúcio é cortado. No entanto, no Novo Testamento, Paulo condena a circuncisão nas passagens (Romanos 4: Gálatas 2). Para os cristãos, como aponta Gertrud Schiller, a circuncisão foi substituída pelo batismo⁵⁹³ e a

⁵⁹³ SCHILLER, Gertrud. *Iconography of Christian Art* Vol. 1 London: Lund Humphries, 1971. p. 88.

condenação da circuncisão foi progressivamente reforçada desde a Antiguidade Tardia por parte dos cristãos, sendo associada a um rito essencialmente judaico. A Circuncisão do Menino Jesus era vista, ao longo da Idade Média, não só como o primeiro derrame de sangue do Salvador, mas também como o início de sua Paixão e como uma das dores da Virgem Maria⁵⁹⁴. Além disso a faca utilizada no momento da circuncisão seria considerada também como um dos instrumentos da Paixão, pois com este aparato foi derramado o primeiro sangue do Filho de Deus⁵⁹⁵.

De maneira similar Simão teve seu primeiro sangue derramado durante a sua circuncisão, feita enquanto a vítima estava no colo de Moises:

O terceiro artigo para se observar é o Martírio e o derrame de sangue do Inocente Pequeno Mártir. O seu sangue foi derramado por cinco chagas. O primeiro derrame escolhido foi a circuncisão quando Moises pegou uma faca e abriu o prepúcio do menino beato e os outros judeus começaram a recolher o sangue derramado em uma tigela. [...] Entre essas coisas para se observar, a primeira é para a difamação do Nosso Senhor Jesus Cristo que também teve seu primeiro derrame de sangue na sua circuncisão. Os judeus tinham pleno conhecimento dos livros cristãos e também já haviam escutado e, no entanto, feito em louvor ao beato pequeno mártir. A sua Paixão que foi igual ao Martírio do Nosso Senhor⁵⁹⁶.

O trecho final supracitado recorre a uma intercalação dos termos ao citar: “A sua Paixão que foi igual ao Martírio do Nosso Senhor” por este jogo de palavras a comparação entre a Crucificação de Cristo e o Martírio de Simão de Trento é reforçada já que o próprio autor escolhe mesclar os termos nesta passagem. A circuncisão não só é o primeiro derrame de sangue do pequeno Simão, como também seria o preciso ponto em que ele se tornaria equiparável a Cristo, já que as suas dores começariam da mesma forma que aquelas enfrentadas por Jesus. Desta forma, não é por acaso, que a Circuncisão de Simão é representada tanto nos dois ciclos dos incunábulo analisados neste capítulo, como também em outros ciclos de gravuras⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ SCHILLER, Gertrud. Op. Cit. p. 88.

⁵⁹⁵ Ibidem. p. 88.

⁵⁹⁶ Tradução de minha autoria do trecho: „Der dritte artikel zu mercken ist an der marter vud blut vergiessung des unschndigen marteler. Das sin blut zu funff malen ist vergossen worden. Die este vergiessung ist ghewelt an der besneidung wã Moyses nam ain messer vnd offnet das ghemecht dem seligen kint. vnde die anderen iuden enpfingen das ghepliet in ain schussel. Vor vmb aber seij das ghetã haben. Das sint zwchsichen zu mercken. Die este ist zu spot vnsere heren Cristo der ouch an der besneidung sein erste plut vergiessung ghetan hatt das die juden wol wissen auss den Cristen bucheren vnd ouch von hoersagen. dar in aber das lob des Seligen marteler ist begriffen. Das er in seijm leiden gheglicht ist der marter vnsers heren.“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 4r.

⁵⁹⁷ Assim como foi demonstrado no tópico 3.2.

O colo do Moises segurando o pequeno Simão se configura como uma antítese do colo da Virgem Maria que carrega o Menino Jesus. Como aponta Leo Steinberg, o Menino Jesus representado visualmente na segurança dos braços de sua mãe, atribui um aspecto humano para o menino que seria o Salvador da humanidade⁵⁹⁸. Simão de Trento que assume intercaladamente tanto o papel do Menino Jesus como do Cristo crucificado, ao ser demonstrado nos braços de um judeu que estava prestes a sacrificá-lo, a imagem poderia tanto atribuir um papel de humanidade e inocência para a vítima, como de corruptibilidade e desumanidade para o praticante da circuncisão. Não só é feito um parâmetro de como Simão foi circuncisado assim como Jesus, mas também essa passagem se torna mais uma possibilidade ao autor de reforçar uma visão negativa aos ritos judaicos, uma vez que a circuncisão é diretamente relacionada ao derrame de sangue inocente e não ao seu propósito inicial criado pelos judeus.

4.3.2.2 O segundo derrame: o corte da bochecha direta

A segunda ferida é o rasgo na bochecha direita. Nos processos inquisitoriais, especificamente na parte da descrição do cadáver se afirma que há uma grande ferida no lado direito do maxilar do Simão. Como descreve as atas: “A primeira ferida entre o queixo e o lado direito do maxilar, a qual se via algumas vermelhidões e de tais feridas saia mais sangue e tal sangue, que foi limpado pelo dito Ulrich, ainda fluía; e tal ferida chegava até os ossos do maxilar⁵⁹⁹”.

A descrição desse momento começa com o judeu Tobias, o sequestrador que retira uma pequena parte da bochecha direita do menino com o auxílio de um alicate, logo após “todos os outros judeus” presentes se juntaram para cavar a ferida até que o osso ficasse exposto e fosse visto pelos torturadores, esse detalhe é narrado da seguinte forma:

O outro derrame do sangue inocente foi quando Tobias pegou um alicate e rasgou um pedaço de carne da bochecha direita da criança beata e logo após os outros judeus, começaram também a rasgar a bochecha até que eles pudessem ver o osso da bochecha

⁵⁹⁸ STEINBERG, Leo. *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. 148.

⁵⁹⁹ Tradução de minha autoria do trecho: “*Primo unum vulnus intra mentum et maxillam ad latus dextrum, quod vulnus videbatur quedam rosura, et de quo vulnere adhuc exibat sanguis, dum abstergeretur per dictum Ulrichum, adhuc defluebat; et quod vulnus erat penetrans quasi ad os maxille*”. ESPOSITO, Anna; QUAGLIONI, Diego. *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478) Vol I: I processi del 1475*. Milano: CEDAM, 1990. p. 113.

e assim pararam. Sobre o que ocorreu posteriormente, isto pode ser lido no próximo capítulo⁶⁰⁰.

A semelhança entre esse trecho do livro de Trento com as atas da inquisição referentes ao dia 26 de março de 1475, sugere indagações sobre a possibilidade do autor ter obtido acesso aos processos, ou da descrição do encontro do cadáver está presente nos rumores dos fiéis. Haja vista a semelhança entre os textos a primeira possibilidade é mais plausível. O final da descrição precede a imagem do Martírio de Simão de Trento, que ocupa a próxima página⁶⁰¹. No quarto capítulo do incunábulo em questão os outros três derrames do “ensanguentado” são descritos em seus pormenores.

4.3.2.3 O terceiro derrame: o corte da perna direta

A terceira chaga se refere ao corte da perna direita, que de maneira similar ao rasgo da bochecha, também é descrita nas atas dos processos inquisitoriais do dia 26 de março de 1475⁶⁰². Antes de realizar o terceiro derrame, o autor descreve como os judeus utilizaram água quente para estimular a circulação sanguínea nos pés e nas pernas do menino⁶⁰³. Logo após açoitaram a vítima com cintas, batendo em suas bochechas, mãos e na garganta. Em sequência o terceiro derrame é descrito nas seguintes palavras:

O outro artigo para se observar é o terceiro derrame do sangramento do menino beato e logo os judeus executaram a criança nua e desnuda, pelos seus pés eles o seguraram e então rasgaram a sua perna direita, rasgaram com um alicate um pedaço de sua carne e recolheram o sangue derramado com uma tigela e então também cada judeu se encarregou que o sangue viria puro direto do osso. O que também é muito importante de se observar é como eles colocaram água quente nos pés e nas perninhas da criança beata para que o sangramento fluísse mais⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ Tradução de minha autoria do trecho: „Die ander vergiessung des vnschndigen blutes ist gewest das Thobias nam aine czangen vñ raisss dem Saligen kint ain stuck flaisch auss seijm rechten wangen/ vnd nach im also begunten ouch die anderen juden alle zu thun vnd aufz zu reissen so lang das sij sahen das ghebain des wangens do horten sij auff vnd wor vmb das gheschen ist das mercke in dem virden Capittel das hernach wolgen ist.“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 4r.

⁶⁰¹ Imagem que será analisada em detalhes no próximo capítulo.

⁶⁰² ESPOSITO, Anna; QUAGLIONI, Diego. *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478) Vol I: I processi del 1475*. p. 113.

⁶⁰³ Ponto já presente na narrativa do Guilherme de Norwich escrita no século XII por Tomás de Monmouth, Cf: MONMOUTH, Thomas. Op. Cit. p. 16-17.

⁶⁰⁴ Tradução de minha autoria do trecho: *Der ander artikel zu merken ist an der dritten vergiessung des ghepluecz des seligen kindes do die iuden richten das kint naked vñ ploss auff sein fuess die sij im hielten auss einander vñ auss seinen rechten pain rijssen sij im mit der czangen ain stuck fleisch vñ enphingen das ghepluet in ain schussel also tat ouch ain iechlicher iud so land das sij schier auft das ghepain komen. Die ist wol zu mercken das sij haben*

Nesse trecho supracitado se observa como os judeus não só supostamente utilizariam de técnicas para recolher o sangue da vítima, mas também se preocupariam para que o mesmo continuasse “puro” (*schier*). Desta forma o sangue deveria sair do osso e ir direto para tigela. O que se sugere é como o sangue não deveria ter contato com nenhum instrumento utilizado na tortura ou com algum dos torturadores. A pureza do fluido da vítima era imprescindível tanto para a realização do discurso de maldição contra toda a Cristandade, como também para o seu posterior consumo na ceia dos judeus.

4.3.2.4 O quarto derrame: a Perfuração da santa pele

Um pouco antes da descrição da Crucificação de Simão de Trento propriamente dita, o autor, discorre sobre a Perfuração da pele da vítima. De uma forma similar a uma hóstia profanada, Simão teve sua pele inteiramente perfurada por pregos. Como discutido no tópico 1.4.2, as narrativas do libelo de sangue e da profanação da hóstia poderiam se mesclar em alguns pontos. O primeiro condiz com os objetos de tortura utilizados pelos judeus em ambos os rituais. Na violação da hóstia, assim como no momento da flagelação nos corpos dos meninos eram utilizados pregos e martelos:

Contemplem também cristãos, o Martírio da criança beata e a sua amarga Paixão, contemple a vergonha da fé cristã graças à maldade dos judeus e de todos os seus membros que querem derramar o sangue de nossas crianças para difamar o Nosso Senhor. Contemple também o quarto derrame do ensanguentado para tal eles pegaram alfinetes e agulhas e, com eles, perfuraram a sua santa pele, por todos os lugares do seu corpo para difamar a coroa de espinhos, com a qual o Nosso Senhor foi coroado⁶⁰⁵.

Um ponto a se destacar na narrativa é como o autor relaciona a pregação da “santa pele da criança beata” a uma difamação da Coroação de Jesus Cristo. Desta forma há uma comparação entre os espinhos da coroa posta na cabeça do Filho de Deus e os alfinetes, pregos e agulhas espetados no corpo de Simão de Trento. Por este véis a pequena vítima foi posta a mesma afronta que ocorria em uma profanação da hóstia. A tortura que o menino enfrenta está,

dem seligen kint seine fiess vnd painle vor in haism wasser ghepluet das das ghepluet zu sammen lies. ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 5r.

⁶⁰⁵ Tradução de minha autoria do trecho: „*Betracht ouch Cristen mensch die marter des seligen kindes vñ sein pitters leiden betracht die smachait Cristliches gloubens von der poszhait der iuden die von allen glidderen wolten des kindes plut vergiesen vnserem heren zn smoheit. Betracht ouch die vierde verrgissung des ghepluecz das sij nomen glufen vñ nadelen vñ stupfen im sein haliges houbt an allen oerteren zu spot der dornen kronen do mit vnser her bekroent wart.*“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 5r.

portanto, mais relacionada à narrativa do sacramento roubado e violado pelos judeus, do que o momento da Coroação de Cristo. Esta aproximação não é ao acaso já que tanto as narrativas de crime ritual como da profanação da hóstia, de certa forma, discorrem sobre o mesmo ponto: como os judeus conseguem violar o Corpo simbólico de Cristo anualmente, ou seja, por uma hóstia surripiada ou por um menino cristão sequestrado.

O resultado da violação e da perfuração do corpo do pequeno Simão de Trento foi o sangramento, assim como o sangue que jorra após a profanação de uma hóstia consagrada. Se o sangue derramado da hóstia confirmava a real presença de Cristo no sacramento, pelo mesmo viés na narrativa do livro de Trento, a partir do momento em que a criança sangrava, confirmava-se como a pequena vítima tomava o lugar de Jesus na hora de sua morte. No entanto, diferentemente do sangue jorrado de uma hóstia, o fluido do Simão seria ainda usado, posteriormente, para a Ceia e para o ritual de maldição. No entanto, esses dois últimos pontos não se constituem como parte da narrativa da profanação da hóstia.

4.3.2.5 O quinto derrame: A Crucificação de Simão de Trento

O último derrame é a Crucificação de Simão de Trento. A execução do “menino beato” ocorre após a coleta do sangue. O autor afirma que todo o “poder” físico da vítima havia sido retirado, ou seja, a totalidade do seu sangue havia sido derramada⁶⁰⁶. Após todos os derrames, só restava o momento final, no qual Simão é posto na cruz e assim seu espírito (*geist*) deixaria o mundo terreno para ser recebido “no colo dos anjos” (*den engeln in iere schoss*). O momento final da “amarga paixão do pequeno mártir beato” é descrito da seguinte maneira:

O terceiro artigo sobre a execução do menino beato para se observar é como os judeus precisavam deixar a criança sem força física através de uma grande dor e de um derrame de sangue. Afim de que ele não gritasse, eles amordaçaram a sua santa boquinha [...]. Logo eles o puseram na cruz, em escárnio ao Nosso Senhor. Eles colocaram os bracinhos dele separado um do outro, os pregaram com pregos e alfinetes e, então, o seu santo sangue foi derramado. Agora contemple coração cristão, a execução do pequeno mártir beato. Posteriormente ele quis se separar do seu corpo e, então, viu uma luz branca no céu, como se Deus preenchesse o momento de sua morte. Logo após ele fechou seus olhos novamente e se curvou para baixo em direção

⁶⁰⁶ Como aponta a medievalista Bettina Bildhauer, o sangue interno estaria associado a vida e o sangue externo, aquele que corre para fora das veias com a morte, uma consideração que possuía uma relação direta com o presente trecho da obra. Cf. Introdução in: BILDHAUER, Bettina. *Medieval Blood* Cardiff: Univerisity of Wales Press, 2006. p. 1-15.

ao lado direito e assim o seu espirito deixou [o seu corpo] e todos os anjos começaram a esperar aonde o receberiam o santo moribundo em seus colos⁶⁰⁷.

O trecho supracitado está, em certo grau, relacionado às figuras 18 e 25 analisadas no terceiro capítulo. Apesar dessas duas gravuras não pertencerem ao ciclo do incunábulo em questão, as representações visuais do cadáver de Simão, com os olhos fechados e com o corpo inclinado para o lado direito fazem referência à última passagem citada, especialmente ao trecho: “Logo após ele fechou seus olhos novamente e se curvou para baixo em direção ao lado direito e assim o seu espirito deixou [o corpo]”. Essa conexão entre as figuras 18 e 25, apesar de ainda não ter sido abordada pela historiografia, denota como o tema “Simão deitado⁶⁰⁸” poderia estar relacionado ao momento posterior à Crucificação simoniana, quase como um equivalente à Descida da Cruz nos ciclos da Paixão de Cristo.

Outro ponto a se observar na última passagem é como Simão teria sido recebido no Paraíso, no colo dos anjos, após ver uma luz branca quando o seu espirito (*geist*) deixou o seu corpo (*leichnam*). A partir de uma lógica da “economia da salvação” associada à “criação do purgatório” no século XIII, o pensamento de que a maioria das pessoas iriam para o purgatório após a morte foi gradativamente difundida a partir da Idade Média Central⁶⁰⁹. Por este viés, cabe afirmar como poucas pessoas possuíram como destino final o Paraíso sem a necessidade de passar pelo purgatório para expurgar os pecados veniais cometidos na Terra. Desta forma, quando o autor afirma que Simão foi diretamente para o Paraíso e foi recebido pelo braço dos anjos, mais uma vez busca-se reforçar para o leitor a santidade do pequeno beato e a veracidade do seu Martírio.

⁶⁰⁷ Tradução de minha autoria do trecho: „Der dritte artikel an der verscheidung des seligen Kindes ist zu merken. Do die iuden soben das kint nun ganz machtloss von grosser peyn vnde pluet vergiessung also das es nit mer schrien mochte sunder sein hailiges mundle auff vñ zu tet als ain hienczichend mensch. Do eliten sij vñ in Creucz weiss vnserem heren zu spot rechte im sein ermle aussenander vñ an alle erbermde stupfen/su das selig kint mit nadelen vñ mit glufen/ enpfingen also sein hailiges ghepluet. Nun mercke Cristen hercz die verscheidung des seligen marteler. Also diesel begerte zu schaiden von dem leichnem do tet es ain plich in den himmel also ob es got befuel die sach seines todes. Vñ floss also sein ongen widder zu vñ neigte sein hobt auff die rechte seite nider vñ gab auff seinen gaist die enpfangen wart an allen ezweifel vñ den engelen in iere schoss/ dem heiligen tod“. ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 5r.

⁶⁰⁸ No catálogo *Il Simonino: geografia di un culto*, a historiadora Valentina Perini propõe uma divisão em cinco temas para se classificar as imagens referentes a Simão de Trento. São eles: O Martírio de Simão, Simão triunfante, Simão como hósta viva, Simão deitado e o ciclo simoniano. As traduções dos termos em italiano são de minha autoria, para o original. Cf. PERINI, Valentina. *Il Simonino: geografia di un culto*. Trento: Società di studi trentini di scienze storiche, 2012. p. 117 - 128.

⁶⁰⁹ Cf. Introduction in: LE GOFF, Jacques. *La Naissance du Purgatoire* Paris : Editions Gallimard, 1981.

4.3.3 A Repartição do sangue e o discurso de maldição dos judeus

Após o sacrifício ocorre o ritual de maldição feito pelos judeus, no qual o discurso contra toda a cristandade é realizado tanto pelos homens em hebraico, como pelas mulheres em vernáculo. O sangue é repartido entre os judeus, no entanto, a terça parte é destinada ao Angelo que é descrito como o “judeu rico”. Naturalmente a riqueza judaica está associada à avareza e ao vício da usura que estava diretamente associado relacionado ao pecado capital em questão. As propriedades dos judeus frequentemente são vistas na Baixa Idade Média, como um roubo das riquezas cristãs. A associação da repartição do sangue com a quantidade de dinheiro dos integrantes da comunidade judaica não é feita por acaso uma vez que, como visto no tópico 1.5, os sermões do Bernardino de Siena, ao longo do século XV, relacionavam a usura, em um sentido metafórico, ao consumo de sangue, assim como fazem as sanguessugas⁶¹⁰.

Um ponto que diferencia a narrativa do incunábulo de Trento do primeiro livro analisado é como a parte da maldição feita pelos judeus não está aglutinada com a passagem do Martírio de Simão de Trento e sim é descrita em seus pormenores ao longo de três páginas. No quinto capítulo se discorre sobre o discurso de maldição e já no sexto quando ocorre a ceia dos judeus, momento o qual parte do sangue de Simão é consumido. Por fim as dez pragas, que assolaram o Egito no tempo de Moises, são evocadas contra a cristandade.

O primeiro ponto a se destacar sobre o trecho referente à maldição dos judeus é como esta estaria relacionada “à maldição que Moises lançou sobre o faraó, o rei do Egito” (*die fluch die Moyses gab vber pharao den konig in Egipten*). Vale destacar como o sacerdote dos judeus de Trento também se chamava Moises, logo há uma implícita comparação entre ambos Moises sugerida pelo autor. Ao passo que o Moises bíblico conseguiu liberar os judeus do domínio do faraó, após as dez pragas caírem sobre o Egito e assim o seu povo conseguiu alcançar a Terra Prometida, Moises de Würzburg lançaria as mesmas pragas sobre a Cristandade para que então os judeus fossem libertos do domínio cristão e pudessem retornar para Israel. Vale lembrar que esse ponto messiânico da acusação de crime ritual já estava presente desde a narrativa do monge Tomás de Monmouth⁶¹¹. No texto do livro de Trento, esse ponto é desenvolvido e justificado a partir de trechos referentes ao livro Êxodo. Para descrever as motivações judaicas do discurso de maldição, o narrador segue:

⁶¹⁰ Cf: Tópico 1.5.

⁶¹¹ Cf: MONMOUTH, Thomas. Op Cit. p. 62.

O outro artigo a se observar é que os judeus na sétima noite da Semana Santa enquanto o menino jazia na mesa *Almamor* lá estava Moises sobre a criança, o sacerdote deles estava vestido com uma roupa chamada *Ephot* no idioma deles. E então os outros judeus se vestiram igualmente com o vestido *Ephot* e juntos começaram a ler a maldição que Moises lançou sobre o Faraó, o rei do Egito e que estava também escrita nos cinco livros de Moises sobre todos os deuses desobedientes. Isto, para eles, significava uma forma de amaldiçoar o povo cristão. Tal praga e derrame de sangue seguidos da morte do povo cristão. [...] Eles amaldiçoarão, mas Deus dará a graça. O terceiro artigo para se observar é que os judeus, um pouco antes do templo deles ter sido destruído no tempo dos imperadores Tito e Vespasiano, juntaram os homens mais sábios entre eles e fizeram um livro em nome do ódio contra a fé cristã e este livro é chamado de Talmud. [...] E eles falam que Deus nos Céus professa o Talmud. No livro, se encontra uma oração, a qual deve ser dita três vezes ao dia e esta é uma maldição contra o povo cristão. Nestas orações e maldições eles colocam os seus pés juntos um do outro e, naquele momento, eles não devem ter nenhum pensamento nas coisas terrenas e, então, os homens oram em hebraico e as mulheres no idioma delas e o sacerdote canta em claro e bom tom⁶¹².

No trecho supracitado há, de maneira similar ao livro de Augsburg, uma sugestão de como os ritos e o exercício cotidiano dos ritos judaicos se caracteriza como uma afronta à fé cristã, não só a oração que é feita três vezes ao dia para amaldiçoar toda a cristandade, como também a motivação inicial para a escrita do Talmud, livro sagrado para judaísmo que teria sido uma forma que comunidade judaica encontrou de difamar a fé cristã já no século I d.C. Um ponto a se destacar é como as orações dos homens seriam feitas em hebraico. Desta forma as mesmas tonavam-se incompreensíveis para os cristãos que as eventualmente escutassem. Uma vez que não há como se entender o que é dito em uma oração ou no exercício diário de um conjunto de ritos e gestos, a observação dos cristãos da fé judaica é feita, mais uma vez, a partir dos parâmetros cristãos tanto no que diz respeito aos dogmas, como as ações feitas ao

⁶¹² Tradução de minha autoria do trecho: „*Der andere artikel zu mercken ist das die iuden in den selbigen nacht als das kint lag auff tisch Almamer do stunt Moyses vber das kint der ir prester was an ghetan mit dem klaid Ephot ghenant in irer sprach. vñ ouch die anderen iuden hatten ain ichlicher vmb sich gheslagen das klaid ephod vñ also ghemainlichen huben an zu lesen die fluch die Moyses gab vber pharao den konig in Egipten. vñ die ouch gheschribensten in den funf buchren Moysi vber alle vnghehorsammen got dem heren. Dar in sij mainen zu verfluchen das Cristliche volck. Das sollich plag vñ pluet vergiessung vñ sterbet folgen vber das Cristliches volck. [...] Sij werden verfluchen aber got wirt den segnen gheben. Der dritte artikel zu mercken ist. Das die iuden nach der czeit das sij czerstoert wurden durch die welt von Tyto vñ Vespasiano. Do sammelten sich die ghelertisten der iuden vñ machten ain puch zu hass dem Cristlichen ghelouben. vñ das heissen sij den Talmut/ den scheczen sij vil hoher den die funf buecher Moysi. vnde sprechen das got im himmel leren den Talmut. In dem buch sij haben ain ghebot zu sprechen dreij mal czum tag ain fluch vber das Cristliches volck. In welchem ghepet vñ fluch sij seczen ir fuess zusammen vñ kain ghedanken zu der welt sollen sij nit haben. vnd petten das dij man in iudisch die weiber in irer sprach der prister singt das mit heller stim.*“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 6r.

longo da missa na igreja. Os judeus eram um ponto de dúvida para tanto para a veracidade da Crucificação de Cristo, como para a real presença divina na hóstia consagrada.

A partir de uma perspectiva normatizadora buscava-se desqualificar as práticas da espiritualidade judaica não só por uma deturpação de seus significados como também pela sugestão de um confronto de significados de fé e dogmas dos judeus e dos cristãos. Desta forma a frase “Eles amaldiçoarão, mas Deus dará a graça” está diretamente relacionada ao desejo do autor em silenciar as dúvidas dos dogmas da Igreja católica. Se os judeus trazem a dúvida ou a maldição para a cristandade, a fé em Deus e o sacrifício de Simão de Trento provariam não só a veracidade da Crucificação de Cristo, como também a eficácia da transubstanciação.

Posteriormente o autor fala sobre os detalhes da ceia dos judeus, na qual o sangue é consumido e as orações para amaldiçoar a cristandade são proferidas. No texto é mencionado como o sexto capítulo é uma exegese (*auslegung*) do quinto. Um aprofundamento das motivações do suposto ritual judaico é destrinchado. Em sequência, o sangue do Simão é comido (*gessen*) e bebido (*gedrunken*). A menção aos dois atos realizados com o sangue está relacionada ao ato de comer o pão ázimo e tomar o vinho, ambos misturados com o sangue da pequena vítima. Logo após é lembrado ao leitor como cotidianamente os judeus amaldiçoam a cristandade três vezes ao dia, ou seja, pela manhã, ao entardecer e à noite. Com o consumo do sangue do Simão de Trento, os judeus juntam os seus pés para fazer o seu discurso de maldição. Em seguida, os judeus se reúnem em uma mesa, tomam o sangue do Simão e ao bater na mesa com os seus respectivos dedos evocam as dez pragas que assolaram o Egito no livro do Êxodo.

De certa forma é possível perceber o desejo do autor do texto em demonstrar, a partir de uma passagem bíblica, como os judeus deturpavam as escrituras e as interpretavam ao seu favor. Se o Moisés bíblico havia libertado o seu povo graças as dez pragas que assolaram a terra do Faraó, os judeus da Idade Média – tendo em mente esse trecho do livro de Êxodo – evocariam novamente as mesmas pragas e assim retornariam à Terra Prometida

A partir dessa perspectiva pode se notar, ao analisar esse específico ponto da narrativa do livro de Trento como o acirramento entre os judeus e os cristãos havia atingido o seu auge no final do século XV na Europa Ocidental. Não só o cotidiano dos rituais judaicos se caracterizava como uma série de maldições contra todos os cristãos, mas também como um plano, baseado numa exegética bem particular do livro de Êxodo, de como só a partir de uma assolação da Europa Ocidental por variadas pestes é que os judeus concluiriam definitivamente os seus desejos messiânicos. Essas afirmações e percepções dúbias da espiritualidade judaica

podem estar intrinsecamente relacionadas com a expulsão pontual dos judeus no Sacro Império Romano Germânico ao longo do século XV, como foi o caso de Nuremberg em 1499⁶¹³.

4.3.4 O ocultamento e o encontro do corpo de Simão de Trento

De forma similar ao livro de Augsburgo a voz do Espírito Santo inspira os pais do Simão e os habitantes de Trento a procurar o menino perdido na casa dos judeus nesse segundo livreto. No entanto, os cristãos só obtêm sucesso apenas na segunda busca. Na narrativa do livro de Trento se menciona a acusação do judeu converso conhecido como *Sweiczzer*, (*Schweizer*)⁶¹⁴, (o suíço) e a resposta dos judeus à fala dele. Como aponta o historiador Hsia, no início dos processos inquisitoriais, alguns dos condenados afirmaram a possibilidade do Schweizer ter matado e deixado a criança e na casa de Samuel afim de incriminar os judeus, para se vingar de assuntos pessoais. No entanto, o judeu converso, ao longo dos interrogatórios, consegue um bom álibi e fica fora do círculo de culpados do tribunal do Santo Ofício⁶¹⁵. Sobre a acusação do Schweizer e a resposta dos judeus o autor anônimo menciona:

No primeiro artigo, o ponto a se observar é como os pais da criança, mãe e pai tinham perdido o seu filho e, em seguida, eles procuraram por toda a cidade de Trento, mas ninguém o encontrou e ninguém desconfiava dos judeus naquela altura. É necessário observar como o Espírito Santo falou pela boca do menino inocente e deixou que o sangue inocente derramado na vingança amadurecer sobre os maus judeus. Logo foram os pais da criança foram ao dia e à noite na casa dos judeus para averiguar. Eles se encontram com um homem que se chamava Schweizer. Quando os judeus o viram no beco em direção em sua casa e ele perguntou pela criança e como resposta eles riram. Isso entristeceu muito os judeus que na prisão falaram que o Schweizer tinha posto a criança na casa deles e que tudo o que ele havia falado era mentira⁶¹⁶.

⁶¹³ Onde o livro *Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer genannt Symon* foi impresso.

⁶¹⁴ Suíço no alemão padrão atual (Hochdeutsch).

⁶¹⁵ Cf: HSIA, Ronnie Po-Chia. Cap IV, The torture Chamber in: Trent 1475: Stories of a ritual murder. New Haven: Yale University Press, 1988.

⁶¹⁶ Tradução de minha autoria do trecho: „Zu dem esten artikel ist zu mercken. das die elteren des kindes mutter vnde vatter also sij das selig kint hatten verloren do suchten sij es vber also weit die stat Trient was do sprach ijdermã befunder die knaben vñ kinder ess hat niemāt das kint ghenommen dan die boesen juden/ dar in zu mercken was das der hailige gaist ret durch den munt der vnschuldigen kinder. vñ an hub das vnschuldig plut rach zu reiffen vber die boesen iuden. Das vmb die elteren des kindes tag vñ nacht hatten ir auff sehen zu den heuseren der iuden. Befunder mit ainen man der da haist der Sweiczzer der den juden wan sij auss ader in gingen in ir heuser so fragt er sij von dem kint vñ schalt sij. Das verdros die iuden so ser das sij in ir ghesenkniß bekanten auff in vñ sprochen. Der Swaiczer het in das kint brocht in ir hauss. das alles erlogen was.“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 8r.

Em sequência os judeus notam que estavam sob suspeita de toda a cidade e discutem os planos de como esconder o defunto. Apesar da conclusão ser a mesma que a do livro de Augsburgo, ou seja, os sequestrados decidem esconder o corpo no córrego que fluía embaixo da casa de Samuel. Ao longo do sétimo capítulo o autor menciona como uma criança, vítima do mesmo ritual, foi encontrada pendurada numa árvore em uma floresta próxima à cidade de Constância:

Então os judeus perceberam como a cidade inteira se direcionava as suas casas para procurar o menino beato e sob grandes suspeitas contra eles. Então Samuel trouxe a criança da sua sinagoga e a escondeu em um ângulo de sua casa debaixo de um moinho e lá a deixou. [...] O terceiro artigo para se observar é que eles o açoitaram tanto para que o sangue inocente não pudesse ser sentido por alguém. Então Deus fez com que os judeus não quisessem enterrar ou afogar a criança [...] E após o seu desaparecimento foi então que o poder de Deus quis que a criança fosse encontrada, aparecesse de forma horrorosa e que seu sangue fosse cheirado. [...] Então, também, em Constância se viu que eles penduraram uma criança morta numa árvore de uma floresta logo após a vítima foi encontrada e, em diversas situações, vários milagres ocorreram⁶¹⁷.

Apesar do autor citar que uma criança havia sido encontrada pendurada numa árvore, na cidade de Constância, não é mencionado o ano do ocorrido. Esta escassez de informações torna difícil averiguar a veracidade do caso. No entanto, como já foi demonstrado no tópico 1.6 da presente dissertação o caso do Guilherme de Norwich (1144) esteve ocasionalmente presente nas Crônicas Universais ao longo da Idade Média e a *Crônica de Nuremberg* é um dos exemplos⁶¹⁸. Guilherme era a vítima que, nas palavras do monge Tomás de Monmouth, foi também encontrada pendurada numa árvore na floresta de Norfolk. Este pequeno trecho demonstra mais uma vez como os cristãos já enxergavam o crime ritual a partir da ótica da longa duração, ou seja, um ritual que já fazia parte do cotidiano judaico e que deveria ser evitado a partir de diferentes medidas contra os judeus.

⁶¹⁷ Tradução de minha autoria do trecho: „*Do die iuden vernomen das die ganz stat ging in ir heuser zu suchen das selig kint vñ grosser argwon auff sij was do hatte Samuel das kint auss irer Synagog ghetragen vñ bedeckt in ain winckel in seinem hauss mit hew vnder ain mulde dar vber ghestirczt. [...] Der tritte artikel hij zu merken vertilken so wer das vnschuldig blut nimmer gherochen worden. Dar vmb verhart got in ir sin das sij nicht mochten das kint vergraben oder versieden vñ alss ghemain red ist wen sij es wolten begraben so lag das kint ob der erden. vñ wie wol das in irer vergichtung nit stet so ist doch gottes krafft groeschlich do erschinnen das das selig kint solt funden werden vñ sin plut solte gherochen werden [...] haben also bii kostnicz gheschach do sij ain todes kint an ainen boum an ainen walte liessen hangen das dar nach funden wart vñ etliche czeit grosse czaichen gheschehen.*“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 8r.

⁶¹⁸ Cf: Tópico 1.6.

Um ponto a se destacar é como a “vontade divina” é citada algumas vezes nos últimos dois trechos supracitados. Em primeiro lugar, o Espírito Santo inspira os pais do Simão e os habitantes de Trento a procurar o menino perdido na casa dos judeus. Posteriormente, a vontade de Deus faz com que os torturadores não enterrem e nem escondam o corpo da criança afim de que ela fosse encontrada e por fim seu sangue fosse cheirado. Dessa forma pode se perceber como o autor busca convencer o leitor de como Deus operou sempre para que Simão se tornasse mártir a partir das suas dores e que o seu Martírio fosse descoberto e, por fim, seu corpo servisse como ponte para ocorrência de milagres aos eventuais fieis do pequeno beato.

De forma similar ao primeiro livro analisado, o texto do livro de Trento narra como os judeus decidem esconder a criança perto do córrego que passava debaixo da casa do Samuel de Nuremberg, após receberem a visita do podestà da cidade de Trento e os seus “servos” (*knecht*). Como desfecho dessa parte os judeus decidem enviar Tobias para o Castelo do Buonconsiglio para contar a Jacob von Sporo e ao bispo Johannes Hinderbach como o corpo do menino desaparecido havia sido encontrado embaixo da casa do Samuel.

Logo após o relato de Tobias, Jacob von Sporo se dirige à sinagoga dos judeus para averiguar o defunto. As grandes feridas tanto na bochecha direita, como na perna direita são notados pelos cristãos, ambas descritas anteriormente na narrativa como duas das cinco chagas do Simão de Trento. Em sequência o corpo do menino é levado para à igreja de San Pietro onde havia sido batizado. No altar, o corpo é exposto e posteriormente uma capela é construída em sua homenagem sendo destinada aos inúmeros fieis que já se dispunham a visitar o corpo. Todos esses pontos, como visto no tópico 4.2.1 também são apontados no incunábulo de Augsburgo.

4.3.5 O julgamento e a pena dos judeus acusados

Possivelmente o livro de Trento foi escrito entre o final de junho e o início de agosto de 1475 para ser impresso em setembro do mesmo ano. Uma vez que a narrativa cita não só a confissão dos acusados frente ao tribunal da Inquisição, como também as suas respectivas penas que ocorreram apenas nos dias 22 e 23 de junho⁶¹⁹. Desta forma – diferentemente da narrativa do exemplar de Augsburgo que foi escrita originalmente em latim, uma semana após a morte do Simão de Trento – o autor anônimo teve a possibilidade de se aprofundar não só na questão da punição dos culpados, como também na questão dos milagres ocorridos aos fiéis. Vale lembrar como o livro de certa forma era uma resposta à visita do comissário do Papa, o

⁶¹⁹ Cf: Cap IV, The Torture Chamber in: HSIA, Ronnie Po-Chia. Op. Cit. p. 34-50.

dominicano Batista de Guidici⁶²⁰, que averiguaria tanto as motivações do processo como a veracidade da santidade do pequeno Simão. A partir destas questões e detalhes, nota-se como o livro buscava ser não só um meio de devoção a Simão de Trento, como também uma forma de confirmar sua santidade e Martírio.

No décimo capítulo, o narrador afirma como durante as confissões dos acusados, os três principais culpados, ou seja, Samuel, Angelo e Tobias foram requisitados a dizer “a verdade” (*wahreit*) durante o seu julgamento. No entanto, no decorrer do tribunal do Santo Ofício, como afirma a presente narrativa, um número de judeus da Península Itálica subornou o duque Sigismundo de Tirol com 100 moedas de florim para que o nobre ordenasse as instâncias de Trento a interromper o tribunal. No entanto, como afirma o narrador, os processos continuaram graças à vontade e persistência do bispo local Johannes de Hinderbach. Ao longo dos julgamentos, Moises, o velho foi encontrado morto em sua cela na prisão no dia dos “dez mil cavaleiros” e, como se menciona na narrativa, o ancião provavelmente se matou antes de sua sentença. O seu corpo foi retirado da prisão e, por fim, posto na fogueira.

Os dois capítulos consecutivos descrevem como cada judeu sofreu uma pena de acordo com o seu comportamento na prisão e os crimes cometidos contra a fé cristã. As penas para os acusados se distinguiam entre: ser queimado vivo na fogueira para os judeus não convertidos, e para os batizados seria feita a decapitação e depois a queima do cadáver na fogueira. O autor menciona, por algumas vezes, como os judeus também foram penalizados de acordo com horror dos seus atos realizados durante o ritual. Uma vez que eles rasgaram o corpo do menino Simão com alicates, eles também seriam sujeitos à mesma dor antes de ir para as suas respectivas sentenças de morte⁶²¹.

4.3.6 Os milagres do beato e mártir Simão de Trento

O último capítulo é o mais longo, ocupa duas páginas e, no entanto, não vem acompanhado como uma imagem, essas duas características o distingue dos anteriores. Neste desfecho, o autor afirma em sequência como Simão foi visitado por fieis tanto das regiões do norte dos alpes como aquelas ao sul da cordilheira (*aus welschen vñ teuschen landen*). Cristãos

⁶²⁰ Um ponto ainda não sugerido pela historiografia é como o comissário do papa Batista de Guidici por se dominicano poderia demonstrar que esta ordem, diferentemente dos franciscanos que promoviam o culto a Simão de Trento, eram desfavoráveis à devoção ao pequeno beato.

⁶²¹ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 12r.

com diferentes tipos de doença se dirigiam para tocar no corpo de Simão e ficavam curados com o toque, como menciona o seguinte trecho:

Ainda para se observar é como os milagres se manifestaram para as diversas pessoas que pegaram a criança em seus braços como uma mulher que tinha câncer nos seus seios há quatro anos. Assim que ela pegou a criança nos seus braços, em seguida o seu câncer desapareceu. Logo após veio uma outra mulher, e enquanto esteve lá na cidade de Trento ficou completamente curada e ainda muitos outros vieram de outras terras, tanto da Península Itálica como das regiões germânicas. Uma vez que o número de milagres ocorridos era tão grande, foi destinado a eles um livro robusto para registra-los. [...] Um homem que tinha trinta anos e era cego, voltou a enxergar. Uma criança que se afogou na água por duas horas e estava morta, a mesma foi levada para louvar o menino beato e logo após estava viva novamente⁶²².

Este trecho aponta rastros da devoção formada graças ao corpo do Simão de Trento, que rapidamente se tornou uma relíquia, a qual o contato agraciava os seus fiéis com milagres. O autor ainda menciona os inúmeros milagres que ocorreram na beira do altar onde o corpo do pequeno mártir estava exposto e ainda afirma a existência de um livro, o qual não menciona o nome na sua narrativa. A obra se trata de dois volumes comumente denominados pelos historiadores como *Libri Miraculorum* e foram escritos, pelo bispo Johannes de Hinderbach, entre os dias 31 de março de 1475 e 13 de agosto de 1476. Dentre os 128 milagres delatados, 116 são relacionados à cura de doenças, como é o caso de todos aqueles presentes no trecho supracitado.

Um ponto a se destacar é a propriedade taumatúrgica do corpo do menino que também é citada no trecho referente, a esses dois livros escritos pelo bispo Hinderbach, que reporta os milagres atribuídos ao pequeno mártir:

No mês de dezembro do ano de 1476 Giovanni se afastou daqui com Agostinho e ambos simultaneamente foram para Trento e adentraram subitamente, com certos outros, em direção à igreja de San Pietro onde o corpo do dito beato e mártir se encontrava. E viu-se então na sacristia desta igreja, na qual o venerável D. Vincentinus

⁶²² Tradução de minha autoria do trecho: „*Anduch ist hie czu merken das die wunder czaichen huben an. An etlichen psonen die das kint in ire armen nomen do ain fraw vier iar ain krebs an der prust het. Also bald sij das kint an dem arme trug do verswant der krebiss dar nach komen ander frau/ wen die da lam woren ni der stat zu Trient die alle ghesunt wurden also vil das es auss brach in alle lant do komen auss welschen vñ teuschen landen/ das der czaichen so vil gheschehen sin das ain gross buech do von zu schreiben. [...] Ain ander der treiczehen iar blint was ghewest der wart sehen. Ain kint bij mantua in dem wasser lag bij zwo stunden vñ tod was das selbige wart ghelobt zn dem seligen kint. Also bald wart es widder leben.*“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 14 r.

de Monteforte, clérigo canônico tridentino, posto à frente da custódia do dito mártir e estando ajoelhado, levantou a mão direita do dito mártir e fez, por meio desta mão, três bênçãos com o sinal da cruz e tocou na ferida com a própria mão do mártir⁶²³.

Pela comparação das duas fontes é possível perceber como o toque no corpo do menino Simão de Trento era importante para o fiel. O corpo do Simão, que assumiu tanto o papel do Cristo crucificado como o da hóstia profanada, agora se tornava um símbolo relacionado não só à memória da Crucificação do Filho de Deus, como também da afirmação do dogma da transubstanciação⁶²⁴. Simão, por um determinado momento, assumiu o papel de Jesus ao morrer em seu lugar na hora de seu Martírio em semelhança aos Santos Inocentes ou mesmo a hóstia violada, seu corpo era, portanto, visto como uma preciosa ferramenta da vontade divina que reformulou a crucificação para demonstrar, por mais uma vez, a vitória do fiel (cristão) sobre o ímpio (judeu).

O corpo do Simão, como mencionado no tópico relacionado ao seu Martírio, era não só puro, mas virgem e livre de maculas. Desta forma era essencial afirmar a pureza e a virgindade do pequeno menino de dois anos, uma vez que para os fiéis purificarem os seus pecados o contato com aquele cadáver infantil era desejável e essencial para atingir as suas preces. Lembrar das dores simonianas, em relação com aquelas de Cristo, demonizar os judeus a partir das solidas legendas do crime ritual, libelo de sangue e profanação da hóstia e, por fim peregrinar até o altar da igreja de San Pietro em Trento afim de encostar no corpo sagrado do pequeno beato, eram as atitudes almeçadas a todos os fiéis de mais um garoto vítima de um suposto ritual judaico. Uma sequência que era fruto de uma complexa narrativa, feita a partir de uma exegese bíblica e interpretação peculiar dos sacramentos cristãos, afirmava como os judeus, na verdade, acreditavam na eficácia dos sacramentos cristãos. Por esta razão a comunidade judaica os profanaria ou os difamaria na primeira oportunidade. O caso de Trento (1475) não foi o primeiro e ainda estava longe de ser o último referente a este gênero de acusação. No entanto os dois presentes livros analisados neste capítulo não se limitavam a

⁶²³ Tradução de minha autoria do trecho: “*De mense decembris de anno 1476 ipse [Giovanni] discessit hinc una cum eo [Agostinho] et ambo simul iverunt tridentum et accesserunt subito una cum certis allis ad ecclesiam S. Petri ubi corpus dicti beati martiris requiescit/ et vidit in Sacristia dictae ecclesiae quod venerabilis D. Vincentinus de monteforte Canonicus tridentinus: praepositus ad custodiam dicti martiris elevavit manum dextrum dicit martiris et fecit cum dicta manu benedictionem ter cum signo crucis: et tetigit dictum natam cum manu ipsius martiris genibus flexis existentibus.*” Apud. TREUE, Wolfgang. *Der Trienter Judenprozess* Op. Cit. p. 249.

⁶²⁴ Vale lembrar também que a hóstia profanada recuperada também se tornava objeto de devoção para cutos que se formavam em torno do sacramento violado pelos judeus. Cf. MERBACK, Mitchell B. *Pilgrimage and Program: Violence, Memory, and Visual Culture at the Host-Miracle Shrines of Germany and Austria*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

narrar a história do Simão em um texto escrito, há um ciclo iconográfico para cada livro. Ambos serão analisados no último capítulo.

Capítulo 5 – Os ciclos iconográficos dos incunábulos *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*

5.1 Corpus iconográfico e análise imagética seriada e comparada

Constituir um *corpus* iconográfico é a tarefa de qualquer pesquisador que almeja perceber as nuances de um tema, ou de um ciclo imagético específico. Selecionar um grupo de imagens está intrinsicamente associado a compreender como um tema foi representado em uma determinada localidade e época. Uma imagem de um determinado período pode ser comparada com outra que foi produzida em outra década ou outro século em uma mesma ou diferente região⁶²⁵. A comparação permite a percepção de mudanças em temas iconográficos, entre ciclos que representam uma mesma narrativa. As diferenças podem ser sutis ou acentuadas e a elucidação delas pode ser um bom parâmetro para se perceber um desenvolvimento de um determinado grupo de imagens relacionado a um tema específico, como é o caso da representação visual do beato Simão de Trento.

O conjunto de imagens selecionado para análise é referente aos ciclos simonianos presentes nos incunábulos *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. Apesar do curto espaço de tempo entre a impressão de ambos os livros, entre o início de setembro de 1475 e meados de 1476, um foi produzido em Augsburg e outro em Trento respectivamente. Desta forma, o tempo não se torna um fator para esclarecer as diferenças iconográficas dos ciclos e sim a região, na qual cada conjunto de xilogravuras foi produzido.

Elucidar essas nuances se constitui como um bom exercício para se notar quais aspectos devocionais poderiam se destacar nas cidades de Augsburg e Trento. As ênfases em alguns detalhes e a representação visual de algumas passagens da hagiografia do Simão de Trento em detrimento de outras, podem relevar aspectos além de uma simples escolha do gravador ou autor dos incunábulos em questão. A partir de uma análise iconográfica comparativa, buscar-se-á destrinchar os elementos importantes presentes em cada cena referente à “Paixão simoniana”.

5.2 A reunião na Casa dos Judeus e o Sequestro do Menino Simão

⁶²⁵ Proposta de análise imagética seriada e comparada, conforme Jérôme Baschet formula em seu capítulo: *Corpus d’images et analyse sérielle* in: BASCHET, Jérôme; DITTMAR, Pierre-Olivier. (Orgs.) *Les Images dans l’Occident Médiéval*. Turnhout: Brepols, p. 319-332.



Figura 32. A reunião dos judeus na sinagoga. *Geschichte des zu Trient...* fol. 1 v. 1475.

Munich: Biblioteca Estatal da Baviera.



Figura 33. A reunião dos judeus na Sinagoga. *Die geschicht und legend...* fol. 1 v. 1475.

Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

Logo nas imagens iniciais de ambos os livros (Figuras 32 e 33) os judeus são representados em uma reunião na sinagoga. Há vários símbolos presentes nas duas imagens que caracterizam os personagens como judeus, dentre eles: o chapéu pontudo, os narizes avantajados, a bolsa de dinheiro carregada em algumas cinturas⁶²⁶. Na figura 32, cada um dos nove judeus é identificado com seus respectivos nomes que aparecem escritos na borda de seus chapéus. É importante frisar que nem todos os condenados são mencionados ao longo da narrativa escrita do livro de Trento, apenas Tobias, Angelo, Samuel, Moises e Vital são nomeados em algum ponto do texto, os outros quatro judeus chamados Seligman, Salomão, Israel e Mayer só aparecem representados visualmente nesta primeira xilogravura.

Samuel de Nuremberg, o dono da casa onde se encontrava a única sinagoga local aparece em destaque na figura, não só pela sua posição central na cena, mas também por sua roupa estar em tom alaranjado, aspecto que a distingue das demais. Moises de Wurtzburgo aparece logo ao lado direto sentado em uma pedra quadrada. Este último homem também era conhecido como “o velho” por possuir 80 anos de idade⁶²⁷ e era o principal responsável pela prática dos ritos. Este ancião se destaca visualmente frente aos outros judeus graças à sua barba avantajada e a sua bolsa de moedas que é pintada de vermelho tanto na figura 32 como na 33.

A bolsa de dinheiro é um símbolo geralmente atrelado à avareza e à usura praticada pelos usurários, ofício geralmente associado aos judeus. O vermelho da bolsa está diretamente associado à cor do sangue do menino cristão que será derramado a troco de algumas moedas que inicialmente seriam dadas ao servo de Samuel chamado Lazaro:

Então judeu Samuel chamou o seu servo conhecido como Lazaro para vir até ele e imediatamente o servo foi até o senhor. E então falou o seu senhor o disse: Lazaro, é necessário que tu roubes uma criança cristã e a traga para nós. Nós queremos te pagar com a quantia de cem moedas de florim⁶²⁸.

Um ponto que prende a atenção condiz com a omissão feita pelo livro de Trento, ao longo de sua narrativa, do momento no qual o servo chamado Lazaro foi persuadido com a quantia de cem moedas para sequestrar a suposta vítima do ritual. Apenas a representação da bolsa de

⁶²⁶ Para os atributos da iconografia que caracterizam os judeus, Cf: LIPTON, Sara. *Dark Mirror: The Medieval Origins of anti-jewish Iconography*. New York: Metropolitan Books, 2014.

⁶²⁷ Assim como é mencionado tantos nas atas dos processos inquisitoriais como na narrativa citam o codinome de Moises como: o velho.

⁶²⁸ Tradução de minha autoria do trecho: „*Da hiess der Samuel seinen knecht mit namen Lazarus zui m gan/ und als bald er fur seinen herren kam/ Da sprach der herr tzu im/ Lazare warest du als keckss das du uns stalest ein kistenkind/ uñ uns dz brachtelt/ wir wolten dich da begaben mit hundert guter dukaten gulden.*“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer gennant Symon*. f. 2v.

dinheiro pintada de vermelho na cintura do sacerdote Moises na sua primeira gravura (figura 32) deixa subentendido ao leitor que alguém seria subornado com uma quantidade específica de dinheiro. Já na narrativa do exemplar de Augsburgo, apesar de mencionar a oferta feita ao Lazaro no texto, a bolsa de dinheiro não aparece em suas xilogravuras iniciais. Essa pequena diferença - que, no entanto, leva o leitor/observador para uma possível interpretação similar do sentido da relação entre a avareza judaica e o consumo do sangue cristão, graças às relações entre imagens e texto – demonstra como a imagem e a narrativa escrita não podem ser dissociadas em uma análise ou para uma atribuição de possíveis significados em ambos os ciclos presentes nos incunábulo.

Outro símbolo presente na cena das figuras 32 e 33 é a presença de um cordeiro vivo, na primeira gravura, este animal é representado logo na base da imagem entre os judeus Angelo, Samuel e Moises. Na segunda figura, um dos judeus que é representado visualmente em frente a uma porta, carrega um cordeiro aparentemente adormecido em suas costas em direção à sinagoga. Na parte inicial, os livros mencionam o cordeiro de formas diferenciadas. No exemplar de Trento afirma-se que quando os judeus não querem roubar uma criança cristã, eles pegam um cordeiro vivo e o matam no lugar dela: “E quando eles não querem tomar uma criança cristã, então eles pegam um cordeiro e o matam na cruz branca para difamar o Nosso Senhor”⁶²⁹. Já no incunábulo de Augsburgo, o narrador diz: “Então chegaram juntos os nomeados judeus na casa de Samuel e em sua sinagoga e em seu templo esperavam todos pelo bezerro vivente”⁶³⁰. O bezerro pode ser associado, no entanto, não apenas com o eventual substituto, caso os judeus não conseguissem sequestrar um menino cristão, mas também com o prenuncio do sacrifício em prol da difamação da celebração da Crucificação que estava por vir.

Na figura 33, ao contrário da 32 os judeus não são identificados com seus nomes próprios. O autor do texto identifica os quatro judeus que se encontram dentro da sinagoga ao longo da segunda página do livreto de Augsburgo e estes são Tobias, Angelo, Samuel e Moises. A omissão da representação dos outros cinco judeus restantes, que aparecem na figura 32, é compreensível uma vez que em ambos os textos: estes quatro homens supracitados desempenham as funções mais importantes no desenrolar do suposto crime. No entanto apenas Moises é identificável nesta segunda xilogravura devido a sua barba avantajada que é representada visualmente, de maneira similar, na figura 32.

⁶²⁹ Tradução de minha autoria do trecho: Vnd wen seij nit mochten ain Cristen kint haben. So nemen sej ain lamp vnd toten das in creucz weiss vnserem heren zu spot.“ Ibidem. f. 2v.

⁶³⁰ Tradução de minha autoria do trecho: “Da kamen zusammen die genañten iuden in Samuels hawss/ da dan ir Synagog und Tempel was/ und allw wartten des lebenden kalbs.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seyiligen kind und marterer gennant Symon*. f. 1v.



Figura 34. A recusa do Lazaro. *Die geschicht und legend...* fol. 2 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.



Figura 35. A colaboração do Tobias. *Die geschicht und legend...* fol. 3 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

Para além das características dos personagens, alguns aspectos da arquitetura aparecem em ambas as cenas o que permite o observador a compreender que o espaço se trata de uma sinagoga. Na figura 32 além da presença de letras do alfabeto hebraico em uma pedra, há uma mesa coberta com uma toalha decorada com palavras no idioma judaico. Logo no altar há um livro do Talmud fechado, já na segunda imagem (figura 33) apenas uma placa com algumas palavras na língua hebraica que identificam o local como uma sinagoga. Na figura 33 é interessante notar como o riacho que passava por debaixo da casa de Samuel e, onde o Simão de Trento seria encontrado morto posteriormente, já é representado logo no início deste ciclo iconográfico; o que não ocorre no livreto de Trento. Possivelmente, a representação do pequeno rio, na figura 33, é mais um artifício escolhido pelo gravador para ativar a memória do leitor e lembra-lo da morte do Simão de Trento logo no início da narrativa, uma vez que o córrego é relacionado ao Vale de Cédron na narrativa do exemplar de Augsburg.

O ciclo iconográfico do livro de Augsburg dá mais ênfase na representação visual do momento da reunião na casa do Samuel de Nuremberg. Enquanto este livro dedica três gravuras à essa parte inicial da narrativa, o pequeno incunábulo de Trento possui apenas uma relacionada a esse trecho. Nas figuras 34 e 35 se configuram respectivamente como o momento da Recusa de Lazaro e a Colaboração de Tobias. Ambos os livros narram como inicialmente o servo Lazaro teria sido persuadido pelos judeus a sequestrar uma criança cristã para o ritual. Ao passo que no exemplar de Trento faz apenas uma menção indireta ao pagamento pelo sequestro com a representação da bolsa de dinheiro, o livro de Augsburg além de aprofundar sobre esse ponto da narrativa, ainda o representa visualmente em duas cenas.

Em ambas as gravuras, nota-se uma noção de movimento dos personagens Lazaro e Tobias. No primeiro momento cada um se encontra na sinagoga, ao lado direito e esquerdo, ambos também estão representados visualmente com a mesma roupa, em um movimento que caracteriza uma eminência de sair em direção à cidade. Uma observação a ser feita é como as gravuras sugerem que Lazaro e Tobias saíram por portas diferentes da casa de Samuel. A paisagem atrás do Lazaro é um monte com quatro arvores e uma cerca, já o fundo na cena de Tobias são duas casas. Desta forma é possível sugerir como as imagens demonstram que cada um foi em uma direção diferente de uma maneira tanto literal como simbólica.

Essa oposição entre as escolhas de Lazaro e Tobias denotam um contraste na escolha entre o pecado e a virtude pois o primeiro não haveria se corrompido pelas moedas oferecidas pelos judeus para o sequestro de um menino, ao passo que o segundo haveria aceitado a oferta.



Figura 36. Simão é sequestrado e elevado a casa de Samuel. *Geschichte des zu Trient...* fol. 1 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.



Figura 37. Simão é sequestrado e elevado a casa de Samuel. *Die geschicht und legend...* fol. 3 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

Por este viés cada um escolheu um caminho diferente e as suas respectivas diferentes saídas são, dessa forma, lembradas ao leitor por meio das imagens. Após aceitar sequestrar a criança, Tobias se dirige à cidade anda pelas ruelas a noite, afim de não ser observado e avista uma criança sentada em frente à porta de casa, como menciona o livro de Augsburgurgo:

E então quando já tinha passado a hora das Vésperas, saiu o traidor Tobias e foi pelas vielas da sua vizinhança. Então ele foi rápido e cauteloso pelos cantos e assim logo encontrou um menino sentado na frente da porta da casa de seu pai. Ele se chamava Simão e tinha vinte nove meses de idade. [...] Ele olhou para criança e observou industriosamente se alguém estava observando a criança. Como ninguém estava observando, ele esticou o seu dedo em direção a Simão. Tobias tomou a criança com um sorriso. O menino que então foi tomado levemente como um manso cordeirinho⁶³¹.

Nas figuras 36 e 37, a cena do sequestro é representada visualmente na cidade. Na primeira xilogravura (figura 36), a roupa do Simão é diferenciada daquelas dos outros três personagens pela cor amarela. Tobias e Simão são representados duas vezes na primeira gravura (figura 36) e três vezes na segunda (figura 37) o que denota uma ideia do movimento do sequestrador da casa dos pais de Simão para à sinagoga de Samuel. Na figura 36, o deslocamento dos personagens acontece da esquerda para a direita na 37 da esquerda para a direita. Se inicialmente as duas imagens representam Tobias esticando o dedo para a vítima, uma diferença tanto entre o texto e as imagens dos dois textos é a presença da manta vestida pelo suposto criminoso.

No livro de Augsburgurgo a manta não é mencionada na narrativa escrita como também não é representada visualmente, nesse livreto Tobias apenas toma a mão da criança e a conduz até à casa de Samuel. Já no incunábulo de Trento menciona-se que Tobias esconde o pequeno Simão em sua manta e esse movimento é demonstrado na parte esquerda da figura 36. Outra diferença entre as gravuras é a representação de outros personagens além do Simão de Trento e o Tobias. Enquanto na segunda gravura (figura 37) apenas o sequestrador e o sequestrado estão presentes na cena, na figura 36, por sua vez, um soldado que olha na direção oposta e Samuel, que espera na porta a criança roubada, são representados visualmente. Por último

⁶³¹ Tradução de minha autoria do trecho: „Und nun die versprezeyt vergagen was/ Da gieng der verratter der Thobias auss/ und gyeng allentbalben umb bey seinem nachbawren/ Da gieng er schnell hinter und furlich/ und fand ein gar schon regenkind sierzent von der tur seines vatters das hiess Symon/ newnundzwainczig monadt alt. [...] er sach das kind an/ und luget fleusslich ob nymand des Kindes acht hette/ Da er nyemand sach da reckte er im dar seinen finger der Thobias mit lachend als man mit kinden thut/ Das myniglich schon kind daz dan als ein lamlein semftmutih.“ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer gennant Symon*. f. 3v.

também se nota que Simão aparece, no primeiro momento, em pé na figura 36 e ainda sentado na 37.

Apenas o livro de Augsburgro dedica uma imagem para o preciso momento que o menino Simão entra na casa de Samuel e é levado para o quarto para ser preparado para o posterior ritual. Na Figura 38 observa-se da direita para a esquerda, uma sequência de ações dos personagens. Na extrema esquerda aparece um homem não identificado que realiza seu ofício sem prestar atenção na entrada da vítima na casa dos judeus. Já no centro da figura 38, vê-se Tobias entregando o menino Simão a Samuel e ambos os homens aparentam ter um semblante atento a qualquer eventual cristão que pudesse ver a cena do sequestro. No lado esquerdo, Simão aparece no colo de Samuel enquanto uma mulher oferece maçãs e uvas para Simão e um outro judeu ao seu lado observa a pequena vítima.

Na figura 39 Maria é representada visualmente procurando seu filho Simão. Para este trecho o livro de Trento dedica nenhuma imagem, assim como também não menciona em detalhes o sofrimento da mãe ao longo de sua narrativa escrita. Nessa última gravura mencionada, Maria aparece de joelhos e com as mãos em um gesto de súplica a Deus para achar o seu rebento de volta. Quatro pessoas na cena olham para Maria, mãe de Simão, duas atrás da janela e outras duas na frente de diferentes portas representadas na extrema direita e esquerda da imagem, o homem a esquerda da mãe provavelmente pode ser uma representação do pai do menino que se chama Andreas que também é citado em ambas as narrativas.

5.3 O Martírio de Simão de Trento

Como abordado no capítulo anterior, o livro de Trento possui uma descrição mais detalhada tanto para o momento da tortura, do Martírio de Simão de Trento e da ceia dos judeus em relação ao incunábulo de Augsburgro. Esta diferença também pode ser notada no número de imagens de cada impresso para representar esse trecho da narrativa hagiográfica simoniana. No livreto impresso em Trento há duas imagens (figuras 40 e 41) para o momento do sacrifício do Menino Beato e no incunábulo impresso em Augsburgro apenas uma (figura 42). Para a oferenda e ceia dos judeus respectivamente o ciclo do livro de Trento dedica uma gravura para cada um dos dois trechos (figuras 43 e 45) e o livro de Augsburgro apenas para o momento da oferenda judaica (figura 44).

Na figura 40 se destaca duas ações importantes para o início do sacrifício da “criança beata”. Simão é representado visualmente no colo do judeu Moises que com sua mão direita circuncisa o menino sequestrado enquanto o segura com o braço esquerdo. A bacia que vai re-



Figura 38. A Chegada de Simão à casa de Samuel. *Die geschicht und legend...* fol. 4 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.



Figura 39. Maria procura o seu filho. *Die geschicht und legend...* fol. 5 r. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano

colher o sangue que será derramado posteriormente já está entre os pés do ancião. Há outros cinco judeus na cena, os dois homens do meio enforcam Simão com ajuda de dois lenços, os dois lenços se entrelaçam nas mãos desses judeus e cada um segura uma ponta de cada um do pano. Como mencionado no capítulo IV o momento do enforcamento é essencial para narrativa, pois é quando o Simão tem sua voz silenciada pelos supostos torturadores. Um trecho que faz referência aos testemunhos para o Tribunal do Santo Ofício de como a voz do Simão, vinda da casa do Samuel, tinha sido escutada na noite da Sexta-feira Santa.

O momento da circuncisão também é importante para a narrativa do livro de Trento pois seria o momento em que o Simão se tornaria igual a Cristo por ter o seu primeiro sangue derramado a partir do corte do prepúcio, a tigela entre os pés do Moises de Wurtzburgo é um símbolo que possivelmente busca demonstrar ao leitor/observador como o sangue do pequeno beato será recolhido, repartido e consumido pelos judeus posteriormente. Ainda na cena é possível ver representada a bolsa de dinheiro na cintura do homem a extrema direita da figura 40.

Na próxima imagem do ciclo do livreto do Trento (figura 41) se representa visualmente o ápice da narrativa. Simão é segurado por Moises e Samuel, os principais atuantes do ritual⁶³². Ao longo do texto se escreve sobre as cinco feridas do Simão de Trento. A primeira chaga é a circuncisão que é representada na figura 40. Na ilustração 41, as outras quatro feridas são demonstradas. A primeira é feita por Samuel que, à borda direita da gravura, segura um alicate com sua mão direita e realiza o movimento para arrancar a bochecha direita do menino⁶³³. Com o seu braço esquerdo, Samuel segura a pequena vítima. Do outro lado do mártir, Tobias com o auxílio de outro alicate realiza o terceiro “derrame” que é o rasgo da perna direita da criança e, como afirma a narrativa, a partir dessa queda, o sangue é recolhido diretamente do osso para manter a sua “pureza”. Como se pode perceber a tigela está representada próxima à perna cortada. Já a quarta ferida, a pregação da “santa pele”, é feita por Moises, o velho, com a mão direita o ancião espeta um prego em uma de suas costelas do lado direito do tórax do menino. A quinta ferida que condiz com a Crucificação simoniana é representada em si pela posição que o menino é segurado.

Como abordado nos subtópicos 4.2.2.1 ao 4.2.2.5, o leitor é convidado no terceiro e no quarto capítulo a “contemplar” (*betrachten*) cada ferida feita no pequeno mártir e como, por e-

⁶³² Assim como se pode observar no capítulo IV.

⁶³³ No livro se fala da bochecha direita, no entanto na gravura se representa como se fosse a esquerda que seria arrancada, possivelmente essa escolha foi feita pelo gravador apenas por mera organização dos personagens na cena.

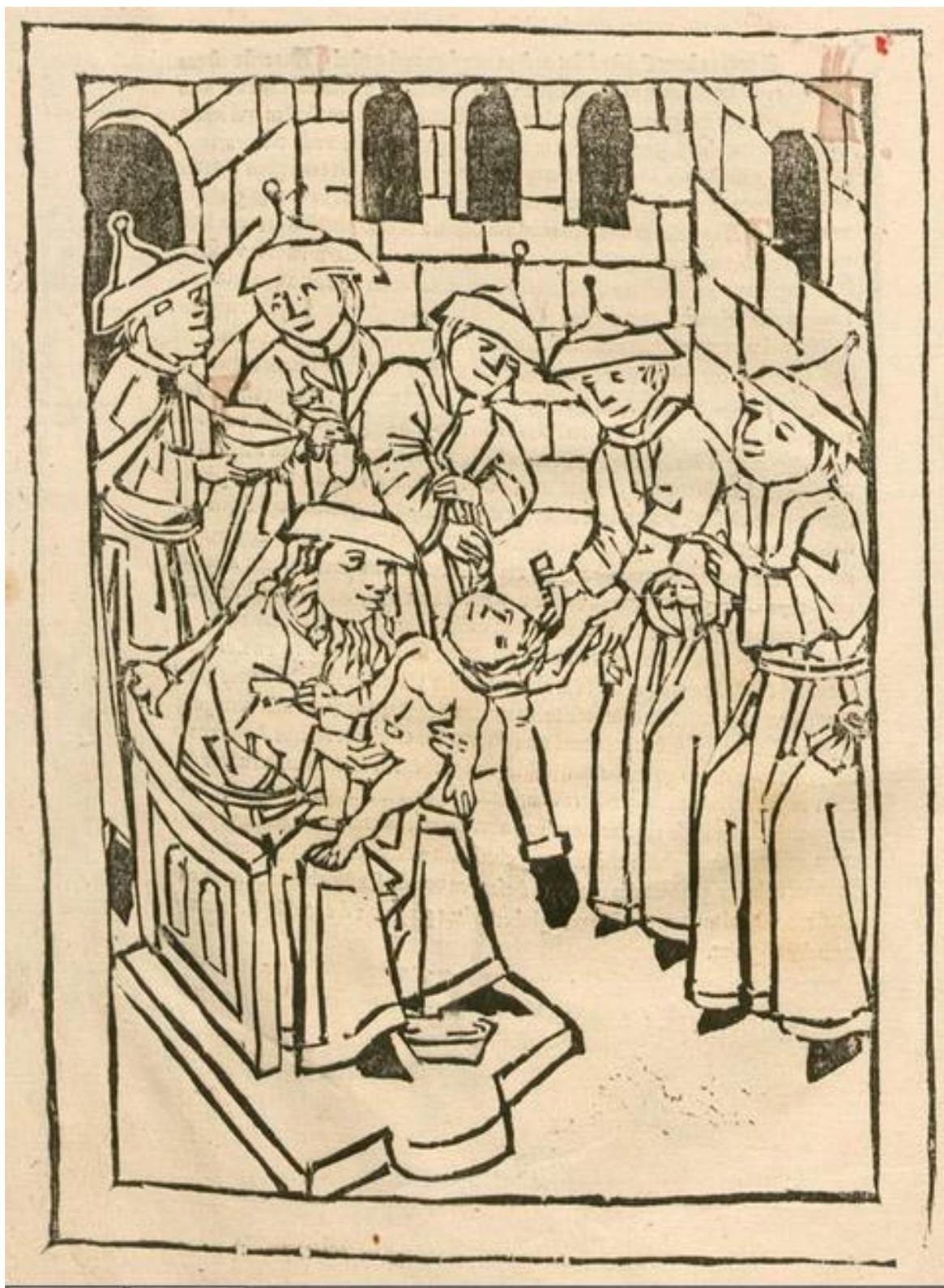


Figura 40. A Circuncisão de Simão de Trento *Geschichte des zu Trient...* fol. 3 v. 1475.

Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

las o beato teve o seu sangue derramado. Desta forma, nota-se como a imagem em conjunto com a narrativa escrita buscavam rememorar ao possível fiel cada detalhe da dor simoniana a partir de uma mescla entre texto e imagem, ambos deveriam motivar a imaginação do fiel para então se elucidar esse importante ponto da narrativa hagiográfica. O papel dos judeus como articuladores do sofrimento da “tenra criança” possui, de fato, um papel importante para a promoção da santidade de Simão. No entanto, neste ápice da narrativa se busca demonstrar a força do menino que foi posta contra às mais duras provações na mão dos “infiéis” judeus. Uma vez o antijudaísmo reforçado, se buscava a partir da ênfase em cada detalhe dos cinco “derrames” do “*Alter Christi*” demonstrar as razões para se justificar o Martírio de Simão de Trento. Apesar das relações de conflito entre judeus e cristãos serem uma das bases para a formação do presente culto, no entanto, a ênfase da dor da vítima é o seu aspecto principal para o eventual fiel leitor tanto do livro do Trento, como o de Augsburg. Lembrar como Simão sofreu igual a Cristo. Essa dor, era para o fiel, a principal motivação de torna-lo mártir e intercessor dos seus pecados. Dessa forma as imagens do Simão não podem ser reduzidas a uma propaganda antijudaica, já que *a priori* não é o reforço do antijudaísmo o seu principal objetivo.

Ainda na cena da figura 41, no canto superior direito, Israel segura vários pregos com suas duas mãos e Angelo pega um dos pregos, o conjunto da cena demonstra como este último homem ficou encarregado de passar os pregos tanto para Moises como para Samuel. Vital permanece parado na cena apenas observando a tortura e o infanticídio que ocorreria como desfecho. Ainda na mesa representada na parte direita inferior da gravura, uma faca é demonstrada, com este instrumento foi feita a circuncisão, desta forma esse aparato se torna uma forma de relembrar a circuncisão, ou seja, o primeiro derrame, que foi representado na cena da figura 40.

A cena da Circuncisão de Simão de Trento é omitida no ciclo do incunábulo do Augsburg, ela fica subentendida pelo derrame de sangue que é representado com um traço vermelho que vai do entre pernas do menino até a tigela que é carregada pelo homem ajoelhado ao canto inferior direito da figura 42. Apesar de não possuir um nome que o identifique, em uma comparação com a figura 41, o judeu representado nessa posição possivelmente é o Angelo, indagação feita graças às diferenças das roupas dos personagens que também ajuda na identificação de cada um na figura 44. Os outros quatro derrames não são mencionados com precisão no livro de Augsburg, no entanto podem ser observados na figura 42, de forma similar à 41. A segunda ferida é feita por Moises, diferente-



Figura 41. O Martírio de Simão de Trento *Geschichte des zu Trient...* fol. 4 v. 1475.

Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.



Figura 42. O Martírio de Simão de Trento *Die geschicht und legend...* fol. 6 r. 1475.

Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano

mente da gravura anterior que o corte é feito por Samuel, com a ajuda de um alicate o ancião arranca a bochecha direita do menino e região é coberta com tinta vermelha, na figura 42. Possivelmente este recurso foi utilizado pelo gravador ou decorador para dar ênfase à ferida realizada.

O terceiro derrame, o corte na perna direita possivelmente é feito por Tobias, já que, em ambas as xilogravuras, o personagem é representado na mesma posição, ou seja, com o joelho direito encostado no chão e a perna esquerda semidobrada. Com a ajuda de um alicate Tobias faz o rasgo na perna direita do menino e o sangue jorra direito para a segunda tigela que também é posta na mesa próxima à perna direita do garoto de maneira similar à figura 41. Nesta gravura em questão quem realiza o quarto derrame, ou seja, a pregação da santa pele, é possivelmente Samuel que está de maneira similar ao centro do canto direito da cena da figura 42, com a mão direita o judeu segura o menino em conjunto com Moises, e com a mão esquerda Samuel espeta um prego no braço da vítima. Diferentemente da figura 41, na 42 um dos judeus fica responsável por continuar a enforcar o Simão de Trento e, por uma comparação com a figura 41, esse homem possivelmente é o Angelo. O homem vestido de verde que apenas encosta sua mão direita no braço de Moises possivelmente é o Vital que só observa a cena de maneira similar à gravura 41. Ao lado esquerdo da cena (figura 42) se nota como Moises leva a criança para o momento da Crucificação e é seguido por Samuel, identificável graças ao seu chapéu que é igual ao homem presente no centro do canto direito da mesma cena. Essa repetição desses dois personagens novamente atribui ao observador uma ideia de movimento na imagem. De maneira similar à figura 41, na mesa da 42 também é representada uma faca, um dos instrumentos da Paixão simoniana relacionada ao momento da circuncisão.

5.4 A Oferenda e a Ceia dos Judeus

As orações são realizadas pelos judeus após o sacrifício da vítima, as oferendas, ao “Deus deles”, faziam parte do discurso de maldição que era feito não só naquela ocasião, mas também cotidianamente três vezes ao dia. As narrativas de ambos os livros mencionam como os judeus acreditam e professam o livro Talmud, o qual é segurado por Samuel que é representado visualmente no canto superior direito da figura 43. Moises está posicionado do outro lado do livro e se inclina para ler as páginas. O corpo nu do menino Simão se encontra representado no meio da cena (figura 43) sobre uma pequena mesa, pequeno mártir aparece com a cabeça posicionada para o lado direito, onde se encontram os homens judeus.



Figura 43. A Oferenda dos Judeus *Geschichte des zu Trient...* fol. 5 v. 1475. Munique:
Biblioteca Estatal da Baviera.



Figura 44. A Oferenda dos judeus *Die geschicht und legend...* fol. 6 v. 1475. Washington:
Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

No canto inferior direito da gravura (figura 43) são representadas duas mulheres sentadas⁶³⁴, a judia à direita tem um livro aberto no seu colo e a mulher à esquerda posiciona a sua cabeça para ler as suas páginas. Como mencionado na narrativa escrita, os homens faziam suas orações em hebraico e as mulheres em vernáculo, desta forma é possível considerar a motivação do gravador em representar livros separados de acordo com o gênero dos personagens. Atrás do corpo de Simão, encontra-se o altar chamado no texto como “Almamor” que se constitui por uma mesa coberta com uma toalha e com uma vela aparentemente acesa e uma pedra posicionada contra a parede com escritos em hebraico. Os três judeus, ou seja, Israel, Angelo e Vital são representados atrás de Moises e neste momento eles gesticulam e parecem também atentos à leitura do Talmud feita por Moises.

Na figura 44 há menos atributos para se demonstrar visualmente o trecho da oferenda judaica. Os cinco judeus se posicionam entre o Corpo do Simão que é representado, diferentemente da figura 43, com uma blusa e posto no chão ao lado de um alicate, o instrumento utilizado para fazer o seu segundo e terceiro derrame. Logo atrás do corpo estão presentes três vasos aparentemente cheios. Em uma ordem da esquerda para a direita, são representados: Tobias, Angelo, Moises, Vital e Samuel identificáveis graças às roupas similares em relação à figura 42.

O momento da Ceia dos judeus só é representado no ciclo iconográfico do livreto do Trento. Na figura 45, sete judeus se sentam ao redor de uma grande mesa, onde no centro dela está uma bandeja com os pães ázimos que seriam ingeridos com o sangue derramado do “manso cordeirinho”. Ao lado esquerdo da bandeja, encontra-se o jarro de vinho com o sangue do Simão. Moises, o único judeu que pode ser identificado na cena graças a sua barba, é representado com a sua mão direita dentro da travessa de pão. O judeu ao seu lado esquerdo segura um copo que provavelmente estaria com o vinho misturado ao sangue derramado. Ao canto direito da grande mesa outro judeu também segura um copo com sua mão esquerda. Logo abaixo da bandeja de pão é representada mais uma vez a faca que é o símbolo da circuncisão do pequeno mártir. No canto esquerdo inferior, duas mulheres são representadas. Elas estão excluídas do banquete do corpo e do sangue do menino mártir, assim como não participaram do ritual de sacrifício. A tarefa feminina, aos olhos dos inquisidores⁶³⁵, seria apenas

⁶³⁴ KRASS, Urte. *Nah zum Leichnam: Bilder neuer Heiliger im Quattrocento*. München: Deutscher Kunstverlag, 2012. p. 247.

⁶³⁵ Assim como aponta o historiador Ronnie Hsia, as mulheres, aos olhos dos inquisidores, não possuíam um papel importante no ritual de sacrifício. Desta forma o autor conclui que as mulheres teriam se beneficiado deste a atribuição de gêneros para a articulação do suposto rito judaico para não serem condenadas à morte como os seus maridos. As mulheres, ao final do julgamento, foram forçadas a se converterem ao cristianismo e foram libertas.

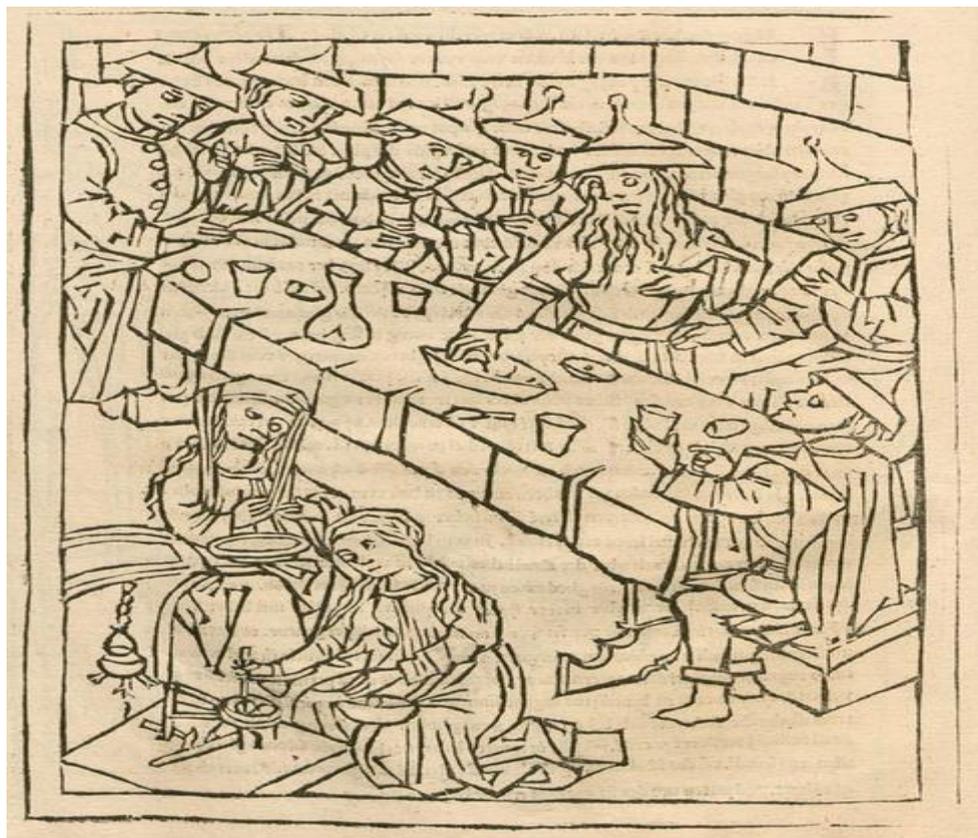


Figura 45. A Ceia dos Judeus *Geschichte des zu Trient...* fol. 6 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.



Figura 46. A Busca dos pais por Simão de Trento *Die geschicht und legend...* fol. 7 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

No entanto a documentação não diz o destino das esposas dos acusados. Cf: Chapter Ten: The Women In: HSIA, Ronnie Po-Chia. *Trent 1475 Op. Cit.* p. 105- 107.

preparar a comida que seria consumida pelos homens na ceia. Como se pode notar a mulher agachada ao lado direito mexe em uma espécie de panela com a sua mão direita e segura um prato com a esquerda. A outra judia, representada ao lado esquerdo, está sentada no chão e segura um prato no seu colo.

5.5 O encontro do cadáver

No decorrer da narrativa do livro de Augsburg, entre as figuras 44 e 46, menciona-se como o pai e a mãe desse pequeno mártir foram procurar “muito aflitos” o seu rebento junto com o juiz Jacob Sporo e uma multidão (mit sambt der schar der richten) por toda a cidade. Na figura 46, a Mãe de Simão é representada com o vestido vermelho e seus cabelos cobertos por um véu branco, sua posição denota um gesto de suplica em conjunto com uma aparente aflição que é descrita na narrativa textual do incunábulo em questão. Andreas, pai do menino desaparecido, é representado visualmente ao lado direito de Maria, sua esposa. Possivelmente o homem apresentado com uma espada em sua mão direita, ao lado esquerdo da porta que possui uma placa em cima com escritos em hebraico, é o juiz que foi com os pais de Simão, procurar a criança sequestrada na casa dos judeus a partir de uma “inspiração do Espírito Santo”. Ainda na cena são representadas outras quatro casas e alguém observando na janela da casa à extrema esquerda, o movimento dos pais aflitos em conjunto ao juiz da cidade. Possivelmente a pessoa que observa na janela, pode ser identificada com o momento da narrativa em que os judeus percebem que o menino roubado está sendo procurado por “todas as pessoas ricas e pobres da localidade⁶³⁶”.

Antes de narrar sobre o encontro do corpo, ambas as narrativas, assim como mencionado no capítulo anterior, mencionam como os judeus decidem em conjunto esconder o corpo do menino Simão no córrego que fluía embaixo da casa de Samuel. Assim os envolvidos teriam enviado Tobias, o médico dos cristãos, para contar ao bispo e ao podestà local como os judeus encontraram o corpo do menino por acidente. Na figura 47, há uma divisão de cenas. Ao lado direito quatro judeus são representados em uma sinagoga são eles respectivamente, do lado esquerdo ao direito: Vital, Moises, Angelo e Samuel. Ao lado esquerdo dos homens, se encontra o altar com o Talmud aberto e uma espécie de cálice. Logo abaixo está a pequena mesa com o Corpo do Simão nu e com várias feridas expostas. Esta cena ao lado direito da figura 47, possivelmente está relacionada a essa decisão dos envolvidos em esconder o corpo e enviar

⁶³⁶ TIBERINO, Giovanni Mathias. *Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer gennant Symon.* f. 7r.



Figura 47. Os judeus ocultam o corpo do Simão de Trento *Die geschicht und legend...*
fol. 7 v. 1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano



Figura 48. Os judeus ocultam o Corpo de Simão de Trento *Geschichte des zu Trient...* fol.
7 v. 1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

Tobias para avisar as autoridades locais sobre o encontro acidental do menino desaparecido. À esquerda da gravura, um dos judeus lança o Corpo de Simão no córrego enquanto outros cinco homens observam o abandono do cadáver no riacho, quatro deles conversam entre si do lado de fora da casa e um observa o ocultamento do cadáver pela janela da casa de Samuel.

No ciclo de gravuras do incunábulo do Trento a cena referente ao ocultamento do cadáver de Simão também é dividida em duas partes. Na parte superior do canto direito da figura 48, Samuel⁶³⁷ é representado visualmente vestindo a criança nua. Logo na parte à esquerda, há quatro judeus. Na parte superior do lado esquerdo da imagem, dois judeus conversam entre si e observam os outros dois homens pegarem o defunto para ser lançado ao rio. Um ponto a se observar é como o Corpo de Simão está vestido na figura 48, diferentemente da 47, na qual o cadáver é representado nu.

O encontro do corpo do menino sacrificado só é representado visualmente no ciclo do livro de Trento. Na página posterior à figura 49, o autor anônimo afirma: “Então os judeus ficaram parados de um lado e os cristãos do outro e o menino beato no meio”⁶³⁸. Na cena, pode-se perceber quatro judeus do lado direito superior, identificáveis graças aos seus chapéus. Na frente deles está Moises que está levemente inclinado em direção ao corpo de Simão. Os quatro judeus atrás do ancião olham uns para os outros estarecidos e evitam observar tanto o corpo do menino como os cinco cristãos do outro lado que observam assustados o pequeno defunto. A frente dos fieis é representado o médico Giovanni Matia Tiberino que foi o responsável por fazer a autópsia do corpo que também é descrita no nono capítulo do exemplar de Trento:

O outro artigo a se observar é como o capitão observou o menino beato com outros estudiosos para averiguar se a criança havia sido afogada e como ela havia sido conduzida e voltado ali para baixo da casa. Então ao momento que não se viu a água no corpo da criança. Ele observou, com ajuda de velas, na terra em que o cadáver foi encontrado, as feridas, as marcas das pauladas e que por todos os lugares o menino havia sido espetado e como o corpo possuía feridas avermelhadas. Encontrou-se um grande machucado em sua bochecha direita e um outro em sua perna direita⁶³⁹.

⁶³⁷ Identificação de personagem proposta por Urte Krass, Cf: KRASS, Urte Op. Cit. p. 248.

⁶³⁸ Tradução de minha autoria do trecho: “*Also studen die iuden na ainer seiten die Cristen an der anderen das selig kint in den mittle*“. ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 10r.

⁶³⁹ Tradução de minha autoria do trecho: “*Der ander artikel zu mercken ist das der houptmã besach das Selig kint mit anderen ghelerten ob es ertruncken wer vñ wie sij es kerten vñ schutten vndersich so wolt doch kain wasser von dem kint aussgen die besahen das mit den kerczen vun strichen im den kot vñ die erden von dem leichnam vñ funden das es vber al ghestupft was worden vñ rot wunden hatt seij funden ouch ain grosse wunden in seim rechten wangen vñ ain andere an seim rechte pain*.“ Ibidem. f. 10r.



Figura 49. O Encontro e o Exame do corpo *Geschichte des zu Trient...* fol. 8 v. 1475.
Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.



Figura 50. Simão é venerado na igreja de San Pietro *Die geschicht und legend...* fol. 8 r.
1475. Washington: Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

A partir do trecho supracitado, nota-se como o cadáver foi desnudado novamente, vide as roupas do menino estiradas no chão representadas ao lado direito da mesa posta entre os cristãos e os judeus. A descrição da autópsia está intrinsecamente ligada aos processos inquisitoriais e, por fim, possibilitou a descrição de cada uma das cinco feridas feitas no corpo do pequeno beato. A partir da descrição detalhada dos cinco derrames feitos pelos sequestradores, se permitia ao leitor/observador mais uma conexão entre as dores simonianas e as de Cristo. De forma similar ao Filho de Deus, Simão também recebeu as cinco chagas antes de sua crucificação.

Um ponto a se mencionar é como a separação feita entre os judeus e os cristãos⁶⁴⁰ é realizada pelo defunto da criança beata posicionado no meio da cena da figura 49. O corpo seria a fronteira de significados, do lado direito os ímpios judeus que haveriam tentado, por mais uma vez, difamar a fé cristã e a memória da Crucificação de Cristo através de um menino “inocente” e “puro”. Do outro lado se encontram os cristãos, que mais uma vez estarrecidos, veem a tentativa falha dos judeus em amaldiçoar a cristandade. Se inicialmente o ritual judaico significaria um conjunto de benefícios a seus praticantes como: cura de doenças, volta a terra prometida e a destruição da cristandade, o resultado final é diferente do esperado pelos judeus, já que: o valor do sacramento eucarístico é confirmado, os judeus são descobertos e Simão se torna mártir no Paraíso e seus restos mortais se tornariam uma ponte intercessora de milagres. A disputa de significados ritualísticos que mais uma vez é representada no presente livro, só que desta vez visualmente, pela divisão estrita entre cristãos e judeus causadas não só pelo corpo encontrado morto, mas pelas tensões causadas por uma narrativa criada e fortalecida pelos cristãos ao longo de séculos e que se constituía como um resultado do aumento do antijudaísmo na Europa Ocidental a partir da Idade Média Central.

5.6 A veneração do corpo de Simão de Trento na Igreja de San Pietro

A figura 51 está relacionada parcialmente à descrição feita no terceiro artigo do nono capítulo do livro de Trento. A imagem possui muitos detalhes e demonstra como o menino já teria sido rapidamente venerado por uma “multidão de doentes”. No canto superior à esquerda o Santo Virgílio, padroeiro da cidade de Trento, é representado em pé segurando um livro, possivelmente a Bíblia, com a sua mão esquerda. Logo abaixo se encontrado representado visualmente o bispo da cidade Johannes de Hinderbach que está ajoe-

⁶⁴⁰ Ponto também observado pela historiadora Urte Krass, Cf: KRASS, Urte. Op. Cit. p. 249.

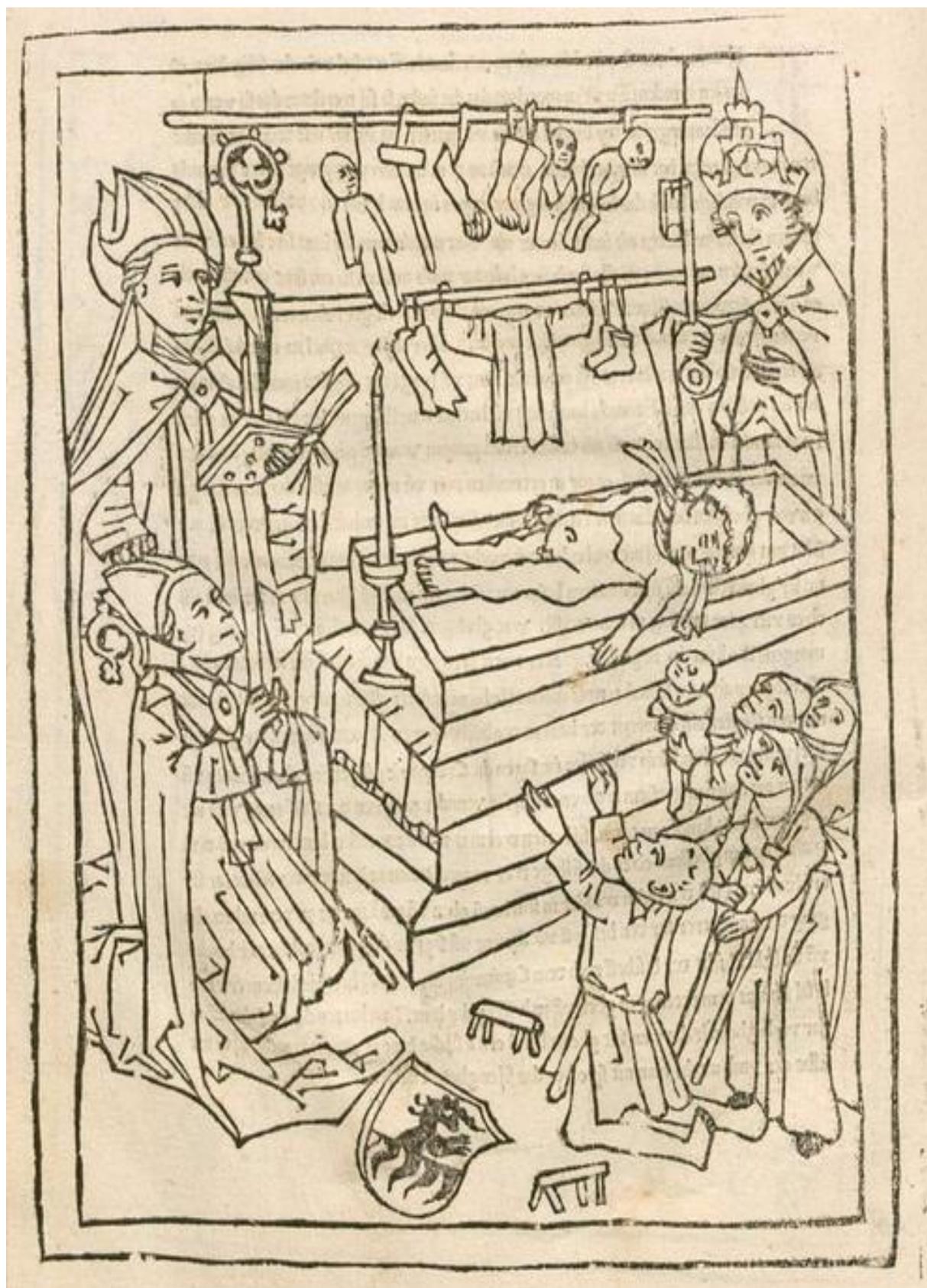


Figura 51. Simão é venerado na igreja de San Pietro *Geschichte des zu Trient...* fol. 9 v.

1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

lhado diante do corpo do menino Simão. Ao lado superior direito da gravura, encontra-se o São Pedro identificável pela chave em sua mão, a presença do apóstolo se deve à denominação da igreja ser ao santo em questão. Logo no centro da figura 51, encontramos o Corpo de Simão que é representado com um pano em volta do seu pescoço, um dos instrumentos de sua Paixão. Como demonstrado no capítulo IV, Simão de Trento antes de ir ao céu teria virado a sua cabeça para a direita⁶⁴¹, em uma posição similar o corpo do menino é representado visualmente na gravura em questão.

No canto inferior direito, estão presentes quatro fieis do pequeno mártir e um bebe aparentemente doente que é levantado pela sua mãe em direção ao cadáver do Simão. Dois coxos são representados visualmente na cena. Um deles está ajoelhado e sua perna é representada de forma invertida para se demonstrar ao observador da gravura a deficiência deste fiel. Além das pernas invertidas, duas muletas estão no chão ao lado esquerdo deste deficiente. Uma mulher representada ao lado direito do coxo, ela também carrega duas muletas entre seus braços. Como aponta a historiadora Urte Krass, o escudo representado abaixo do bispo ajoelhado, possivelmente se trata do escudo da família Hinderbach. O autor anônimo do livro de Trento descreve um trecho que pode ser levado em consideração para a análise da figura 51:

O terceiro artigo a se observar é como a criança beata foi levada para uma capela do hospital perto da igreja paroquial de San Pietro e foi exposto no altar, na mesma paroquia onde havia sido batizado. Então vieram a mãe e o pai do menino beato com grande e amargo lamento pelo seu amado filho. E, então, jovens e idosos gritavam por causa dos ímpios judeus e se queixavam por causa do morto inocente. Logo após alguns dias o menino beato foi levado para a igreja de San Pietro, lá se encontravam fieis vindos tanto das terras germânicas como da Península Itálica⁶⁴². Uma igreja dedicada ao São Virgílio, a principal paroquia da diocese de Trento. Eles queriam ter o corpo da criança em sua igreja, no entanto ninguém quis levar a criança para lá, pois eles queriam deixa-la na igreja de sua paróquia. Logo São Pedro estava de pé atrás do menino beato e São Virgílio e, aos seus pés, estava o bispo de Trento. E o bispo de Trento se encontrava abaixo da criança estava de joelhos a frente da criança, seu nome é Johannes Hinderbach. Deus salvou todos os doentes, ele que fez todas as coisas

⁶⁴¹ Cf. tópico 4.3.2.5. p. 187.

⁶⁴² O autor menciona “teusch” e “welschen”, o primeiro adjetivo não poderia ser traduzido literalmente como alemão, pois não havia ainda uma identidade alemã formada no final do século XV, desta forma “fieis de terras germânicas” se torna uma tradução mais precisa do termo. “Welsch” é ainda um termo pouco utilizado para definir os italianos, mas a palavra originalmente designa uma pluralidade de identidades na península itálica ainda presente no período em questão desta forma escolhi traduzir o adjetivo como “fieis da península itálica”.

laboriosamente. Vários milagres que aconteceram podem ser lidos no último capítulo⁶⁴³.

Na parte superior da figura 51, nota-se a presença de *ex-votos* dentre eles bonecos completos de cera ou em formato de membros como mão, pé e perna. Um ponto a se observar é como há uma divisão entre o plano celeste e terrestre representada na gravura. Na parte de cima da cena os santos Virgílio e Pedro são representados de pé e ambos olham para o corpo do menino. Todos aqueles representados no plano terrestre estão ajoelhados, com exceção da mulher coxa. Estes opostos santos de pé e fieis ajoelhados, os seres celestes na parte superior da cena e os terrestres no inferior não sugerem apenas a representação de ambos os planos na gravura, mas também a posição do corpo de Simão estrategicamente posicionado no meio entre os fiéis e os santos. Esta posição sugere os restos mortais da criança beata como intercessores entre o Paraíso e a Terra. Como observado no tópico 4.2.5, o defunto de Simão possuía propriedades taumatúrgicas, pelo toque os fieis eram agraciados com os milagres requisitados em oração e peregrinação.

Na figura 50 é representada também a exposição do corpo de Simão no altar da igreja de San Pietro. A descrição dessa passagem no livro de Ausburgo é menos detalhada em relação ao incunábulo de Trento. Na cena da xilogravura em questão pode se identificar São Pedro à extrema direita representado no canto superior e parte de sua cabeça coberta aparece atrás de um arco, o apóstolo segura uma chave com a sua mão direita, possivelmente logo ao seu lado esquerdo São Virgílio, patrono da cidade de Trento, é representado em um traje verde. Ao extremo lado esquerdo da cena, Maria mãe do Simão é demonstrada em gesto de súplica, similar ao da figura 46. Andreas, seu marido é representado ao seu lado direito, seu olhar está direcionado para a sua esposa. No centro da cena da figura 50, um homem não identificável leva o Corpo de Simão para o altar. Apesar da narrativa textual do exemplar de Augburgo, não nomear nenhum personagem da cena, possivelmente o homem que carrega a criança se trata do bispo Johannes Hinderbach.

⁶⁴³ Tradução de minha autoria do trecho: „Der dritte artikel zu mercken ist das das selig kint wort ghetragen in ain Cappel des spittal neben sant Peters pfar kirchen vñ gheleit auff ainen altar wen es in der selbige pfar was gheroufft worde. Vñ do kam mutter vñ vatter des seligen kindes mit groslem bitteren klagen ires liben kindes. Vñ jung vñ alt schreijen vber die poesen iuden vñ klagten den vnschuldigen tot. Also wart das selig kint vber ettliche tag ghetragen in sant Peters kirchen die do ist vō teusch vñ welsch ain pfar kirchen vñ die van sant Virgilien die da ist ain haupt kirchen des pistums zu Trient hetten das kint gern ghehabt in irer kirchen sij mochten das ober nit do hin pringen. Wan es wolte in seiner pfar kirchen bleijben. Also stet sant Peter zu dem haupt des seligen kindes. Vñ sant Viglig zu den fuessen der ain pischoff zu Trient was. Vñ der pischoff von Trient vnder dem das selige kint ist funden worden der knijet vor den kint sein nam haist her Ihans hinterbach den got bewar vor allem vbel wan er grossen fleijss in dissen sachen ghetā hat/ etliche wunder czeichen die do gheschehen sin die liss in den lesten Capittelen.“ ANÔNIMO, *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. f. 10r.



Figura 52. O suplicio dos judeus *Geschichte des zu Trient...* fol. 10 v. 1475. Munique:
Biblioteca Estatal da Baviera.



Figura 53. O suplicio dos judeus *Die geschicht und legend...* fol. 8 v. 1475. Washington:
Biblioteca Nacional do Congresso Americano.

5.7 O Suplício e a pena dos judeus

Na figura 52 é representado o transporte dos principais acusados são eles: Samuel, Tobias e Israel⁶⁴⁴. Como se observa os judeus estão apenas com as suas respectivas roupas de baixo, três são carregados na carroça puxada por dois cavalos. No canto superior esquerdo, um dos carrascos arranca a bochecha direita de um dos acusados com o alicate, provavelmente como pena em resposta ao segundo derrame do Simão de Trento. A cena é dividida em dois momentos, a parte superior quando os três acusados são postos na carroça em direção ao castelo de Buonconsiglio. Já na base da xilogravura em questão, um dos judeus é arrastado por três homens em uma espécie de maca, provavelmente em direção à fogueira⁶⁴⁵.

O momento da prisão é representado, na figura 53 de maneira diferenciada em relação à gravura do ciclo do incunábulo (figura 52). Ao lado esquerdo da gravura encontram-se os quatro acusados que também estão presentes e outras cenas do exemplar de Augsburgo. Os réus aparecem com correntes atadas aos seus respectivos pescoços que descem até o chão. Diferenciados pelas suas vestimentas os personagens ainda são identificáveis nesta cena, da esquerda para a direita, na figura 53, estão representados: Samuel, Moises, Angelo, Vital. Do canto direito da gravura em direção ao meio caminham quatro homens, o segundo carrega uma espada em sua cintura, possivelmente são os guardas que trabalham para o podestà da cidade de Trento e que se dirigem para a sinagoga para prender os supostos envolvidos com o ritual.

Por fim a pena dos acusados é representada em ambos os ciclos iconográficos em duas gravuras no livreto de Trento e uma imagem no exemplar de Augsburgo. O primeiro livro mencionado divide as imagens, de acordo com a pena impostas aos acusados. Na figura 54 se demonstra a queima dos judeus que não aceitaram se converter e na segunda (figura 56) a decapitação dos convertidos. Como aponta Urte Krass a décima primeira gravura do livro impresso em Trento (figura 54), demonstra de forma similar à figura 49, uma separação entre judeus e cristãos, ou seja, uma relação das relações de conflito entre ambas as partes⁶⁴⁶.

⁶⁴⁴ A historiadora Urte Krass identifica quatro judeus Samuel, Tobias, Israel e Angelo. No entanto a fonte menciona apenas os três primeiros, neste momento inicial da descrição do julgamento dos judeus. Cf: KRASS, Urte. Op. Cit. 251.

⁶⁴⁵ Urte Krass não identifica a parte inferior da xilogravura como um segundo momento da cena e sim como mais um dos acusados sendo levados para o julgamento. No entanto apenas três judeus acusados são mencionados na fonte e comum, uma ideia de movimento e simultaneidade de cenas numa mesma gravura é como nos ciclos em análise, é cabível atribuir dois momentos diferentes à figura 52.

⁶⁴⁶ KRASS, Urte. Op. Cit. p. 252.

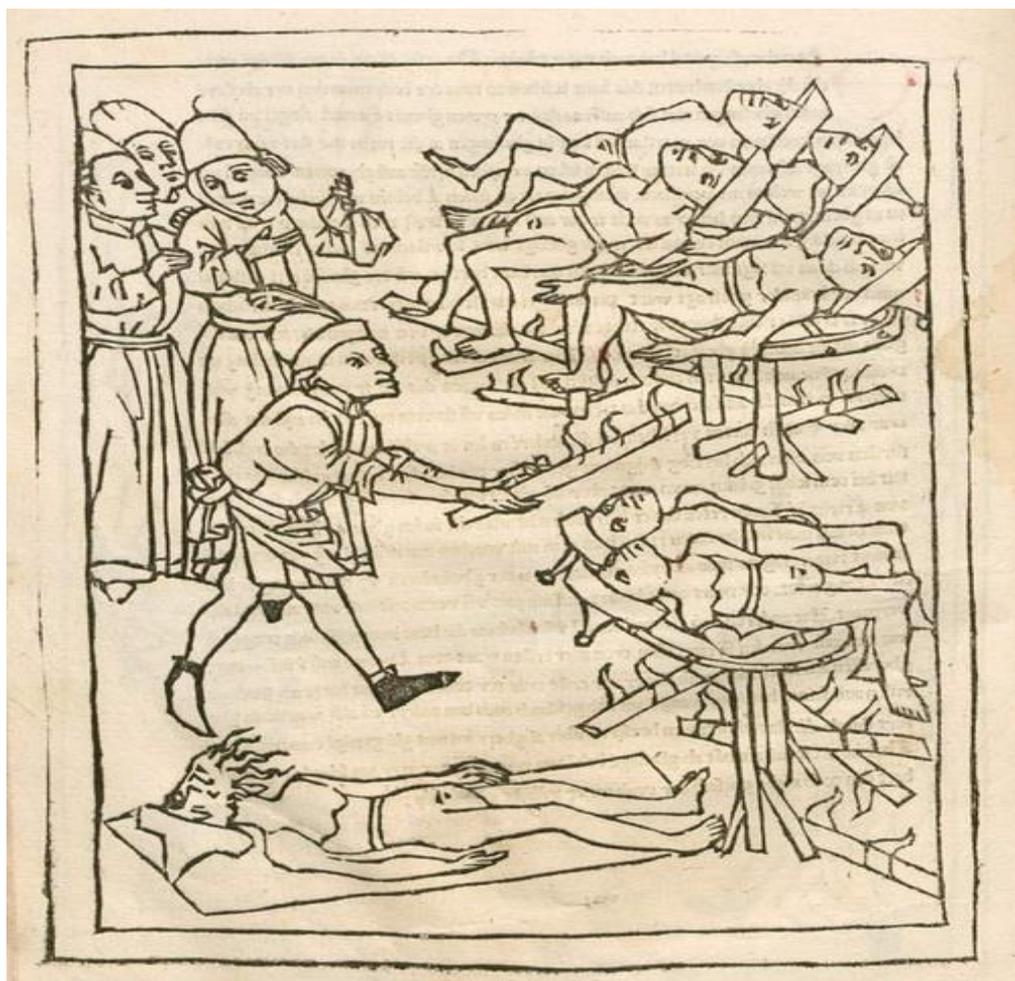


Figura 54. A Queima dos Judeus *Geschichte des zu Trient...* fol. 11 v. 1475. Munique:
Biblioteca Estatal da Baviera.



Figura 55. A Queima dos judeus *Die geschicht und legend...* fol. 10 r. 1475. Washington:
Biblioteca Nacional do Congresso Americano

Na base da figura 54, ao lado esquerdo se encontra o corpo de Moises, o velho estirado no chão, uma vez que ele havia se suicidado⁶⁴⁷ na cela o seu corpo foi levado para ser queimado junto com os dos outros acusados. Na parte superior direita, encontram-se os judeus Samuel, Angelo, Tobias e Israel quem foram queimados vivos em 23 de junho de 1475. Já na parte inferior encontram-se Vital e Maier que seriam carbonizados no dia seguinte. No centro desta cena, aparece o carrasco com uma estaca em chamas para acender a fogueira da parte de cima, onde se encontra quatro réus.

Na última xilogravura do ciclo do livro de Trento (figura 56) é representada visualmente a pena aos judeus que se converteram. Na cena são representados dois dos acusados que aceitaram ser batizados antes de suas respectivas penas, Krass os identifica como os irmãos Seligmann⁶⁴⁸. Ao lado direito da imagem há dois clérigos de pé que realizam o batismo dos irmãos que estão ajoelhados na beira do rio. O padre à esquerda derrama água benta na cabeça do judeu à direita. No outro canto desta cena, um dos irmãos convertidos aparece ajoelhado de olhos vendados de frente para o padre que carrega um crucifixo. Esta parte da cena demonstra uma alegoria de embate entre a Igreja que seria o crucifixo e a Sinagoga, o judeu de olhos vendados que não conseguia exergar a divindade do Filho de Deus.

Este réu gesticula (figura 56) em penitencia enquanto aguarda a lamina da espada do carrasco, que é representado no meio da cena em gesto de eminencia ao golpe, cortar a sua cabeça. Logo abaixo, ainda no canto esquerdo, é representado o corpo decapitado e estirado no chão e a cabeça perto do riacho, onde ocorrera o batismo do recém defunto. Esses três diferentes momentos representados na figura 56, ou seja, a conversão dos acusados, decapitação e cadáver estirado no chão, mais uma vez demonstra uma ideia de movimento das cenas para o observador.

A cena da pena dos judeus é aglutinada em apenas uma gravura no livro de Augsburgo. (Figura 55). De maneira similar o cadáver do ancião Moises é representado estirado no chão, na base desta xilogravura ao lado esquerdo, seu corpo é representado em direção oposta à figura 56. No centro da imagem, nota-se uma fogueira acesa onde Samuel e Angelo são queimados vivos, seus olhos estão abertos, como se pode perceber na cena. Ao lado esquerdo, Tobias é arrastado deitado por um cavalo coordenado por um homem que olha para trás para observar como esta conduzindo o acusado. E por fim um carrasco aparece ao lado direito da gravura

⁶⁴⁷ O suicídio era uma das piores formas de morte na Idade Média pois não garantia o enterro do defunto e quem o cometia não possuiria um meio de salvação, o condenado iria diretamente para o inferno. Cf: MURRAY, Alexander. *Suicide in the Middle Ages. Vol. 1 the Violent against Themselves*. Oxford, Oxford University Press, 1998.

⁶⁴⁸ KRASS, Urte. Op. Cit. p. 252

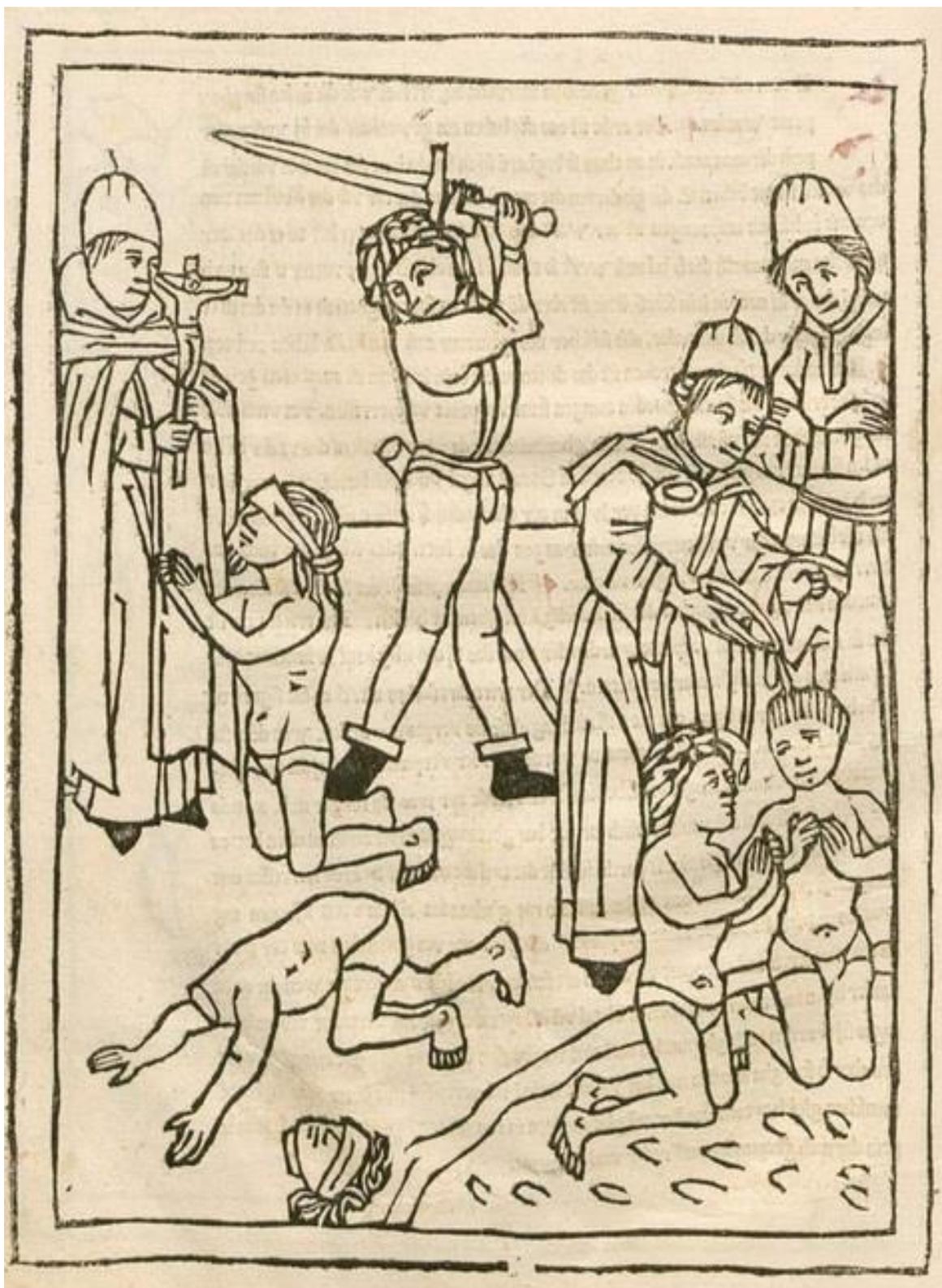


Figura 56. A Decapitação dos judeus convertidos *Geschichte des zu Trient...* fol. 12 v.
1475. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

(figura 55), na eminência de cortar a cabeça de um judeu não identificável que está de joelhos em gesto de oração de forma equivalente à figura 56.

Como observado ao longo dos tópicos 5.2 e 5.8, ambos os ciclos possui muitas similaridades, como também distinções. Apesar do curto espaço de tempo entre a impressão de cada um, o ciclo do livro de Augsburg que foi impresso em 1476, no entanto possui uma gravura (figura 55) para representar a cena da punição aos acusados. Esta última imagem do incunábulo de Augsburg (figura 55), não possui uma relação com o texto já que o mesmo se trata de uma tradução da narrativa escrita por Giovanni Matia Tiberino no final de abril de 1475, antes da pena dos acusados ter ocorrido.

As diferenças e as semelhanças entre os ciclos de imagens analisadas ao longo deste capítulo denotam questões interessantes que, no entanto, não podem ser respondidas com precisão como: As diferenças entre a importância dada ao momento do sequestro que é mais representado no incunábulo de Augsburg ou no momento do sacrifício, mais enfatizado no livro de Trento, podem denotar mudanças regionais para o culto do pequeno beato? E por fim que ponto as diferenças iconográficas presentes em ambos os ciclos podem estar associadas à simples escolha de representação visual do gravador ou a um desenvolvimento rápido da narrativa hagiográfica do Simão de Trento? Desenvolvimento esse que pode ser percebido no livro de Trento em relação ao exemplar de Augsburg como visto no capítulo IV. O tópico final da presente discussão busca brevemente⁶⁴⁹ indagar as funções destes dois ciclos e apontar alguns posicionamentos da historiografia em relação a essas imagens.

5.8 As funções dos ciclos simonianos

Baseados na passagem final do livro de Trento que afirma como “a história havia sido contada assim como os habitantes de Trento a recitavam, sem tirar nenhum detalhe da sua “verdade”, tornou-se um pressuposto à historiografia para relacionar as imagens de Trento como “testemunhas visuais” de um crime⁶⁵⁰, imagens com cunho jornalístico⁶⁵¹, com uma

⁶⁴⁹ As funções das imagens de Simão de Trento será um ponto a ser aprofundado em trabalhos futuros.

⁶⁵⁰ AREFORD, David S. *Multiplying the Sacred: The Fifteenth-Century Woodcut as Reproduction, Surrogate, Simulation*. Op. Cit. p. 130.

⁶⁵¹ Cf: DONATI, Lamberto. *L'inizio dela stampa a Trento ed il Beato Simone* e Urte Krass concorda em termo com Donati, a autora afirma como as imagens serviam para objetificar o crime, as imagens seriam como testemunha ocular. Cf: KRASS, Urte. Op. Cit. p. 253.

“propaganda antijudaica”⁶⁵², imagens como bíblia dos iletrados⁶⁵³ e ainda como extensão do poder do Corpo de Simão de Trento⁶⁵⁴. Esses termos além de serem anacrônicos para classificar imagens produzidas no século XV, pouco ajudam a analisar as possíveis funções da iconografia simoniana.

Apesar de David S. Areford afirmar que as imagens do Simão de Trento serviam para propósitos “documentais”, ou seja, relatar um fato e torna-lo tangível para o observador, o autor também indaga sobre a função devocional das presentes imagens e afirma como as gravuras do Simão de Trento seriam uma possível “extensão” do Corpo de Simão, ao ser um meio de agraciar os fiéis com milagres do pequeno beato representado nas imagens. A partir do toque da imagem, o fiel que não pudesse ir a Trento teria a xilogravura como uma “substituta” da relíquia.

No entanto o que se nota, na análise mais precisa das imagens do Simão de Trento, assim como feita ao longo desse capítulo, é como ambos os ciclos em conjunto com o texto buscavam incitar a imaginação do fiel afim de uma meditação sobre as dores do pequeno beato. Se o antijudaísmo foi a base para a formação do presente culto, a reflexão sobre as dores postas a Simão se tornam mais importantes com o desenvolvimento e ampliação dessa devoção. Não há menção em nenhuma fonte que se faça uma relação direta entre as gravuras do Simão e seu corpo. Os livros inclusive mencionam o poder taumaturgico dos restos mortais do pequeno mártir, mas nenhuma passagem sugere a relação apontada por David S. Areford.

Reduzir as imagens a uma “propaganda antijudaica” também é impreciso pois o principal propósito delas não era difundir a lenda de crime ritual, pois essa estrutura narrativa já estava consolidada na Europa Ocidental no século XV. A aversão aos judeus tornou-se a base de formação do culto, uma demonstração de como Simão passou pelas mãos sangrentas dos ímpios e triunfou sobre todas as dores que lhe foram postas. A força do inimigo é vencida por um pequeno e indefeso menino, um ponto vital da narrativa que buscava fortalecer sua santidade. Por este viés é possível concluir que o antijudaísmo já enraizado na sociedade medieval ocidental tornou-se um meio para enfatizar as dores simonianas e assim promover a santidade do pequeno mártir. Se as imagens pudessem ser analisadas a partir do moderno conceito de “propaganda”, essas seriam então fruto de uma propaganda do culto a Simão, que buscava uma aprovação da cúria papal e novos adeptos tanto ao sul como ao norte dos Alpes.

⁶⁵² Cf: AREFORD, David. Op. Cit. p. 130 e KRASS, Urte. p. 255- 256.

⁶⁵³ Cf: ESPOSITO, Anna. Lo stereotipo dell'omicidio ritual nei processi tridentini e il culto del “beato” Simone in: QUAGLIONI, Diego; ESPOSITO, Anna (Orgs.) In: Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478) p. 84.

⁶⁵⁴ AREFORD, David S. Op. Cit. p. 131.

Como aponta Patrick Geary⁶⁵⁵ a memória estava atrelada à dinâmica, à criação e à transformação, ações que eram extremamente presentes na celebração da liturgia e na comemoração dos mortos ao longo da Baixa Idade Média. A memória, neste período, possuía um amplo número de significados e atribuições e estava no cerne do cristianismo; através da consagração da hóstia, por exemplo, se rememorava a Paixão de Cristo. A leitura como processo de compreensão e aprendizagem de uma narrativa era acompanhada por um exercício reflexivo, dos pontos que haviam sido lidos. Desta forma o ato de ler estava associado tanto com a memória do fiel, assim como com a capacidade meditativa e imaginativa dos cristãos.

Ler a narrativa da hagiografia simoniana em conjunto com a observação das imagens tornava possível aos fiéis não só lembrar de como os judeus mataram Simão, mas também rememorar as dores do menino e, ainda, refletir sobre as razões que o tornam santo. Em um papel ambivalente e, no entanto, conexo Simão foi um santo inocente, ao tomar o lugar de Cristo na hora de sua morte; uma hóstia, a medida em que seu corpo representou o do Filho de Deus no momento do seu sacrifício e do *Alter Christi* no momento em que foi crucificado. Simão assumiu três papéis ao passar pelas suas dores, foi da circuncisão à crucificação na mesma noite e experimentou todas as provações de Cristo em apenas algumas horas. Qualquer fiel ou clérigo que pudesse levar consigo uma gravura em folha única ou um pequeno incunábulo do pequeno mártir não estaria levando para sua casa ou congregação religiosa uma extensão dos seus poderes taumátúrgicos do seu corpo e sim uma ferramenta para rememorar as suas dores na noite da Sexta Feira Santa de 1475, para meditar em detalhes as suas feridas, para se maravilhar pelos milagres já ocorridos e por fim para reforçar o antijudaísmo já enraizado na Europa Ocidental do século XV.

⁶⁵⁵ GEARY, Patrick. *Living with the dead in the Middle Ages*. London: Cornell University Press, 1996. p. 168.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações de conflito entre judeus e cristãos cresceram progressivamente a partir dos séculos XI e XII. A lenda de crime ritual, possivelmente, surgiu com a morte do menino Guilherme de Norwich (1144) que motivou o monge Tomás de Monmouth a escrever a primeira narrativa conhecida do gênero que aponta vários aspectos importantes da lenda de crime ritual como: a paródia da Crucificação de Cristo, o discurso de Maldição a toda a cristandade e o ensejo messiânico para a Terra Prometida. No entanto, uma questão que ainda fica sobre a questão das “origens” desta lenda seria: como Tomás de Monmouth teria criado uma narrativa contra os judeus apenas a partir dos relatos dos moradores de Norwich entre os anos de 1150 e 1557? Este ponto torna a teoria do historiador Gavin Langmuir questionável, no entanto a melhor até a atualidade. O início da difusão dessa acusação foi, de qualquer forma, um marco na relação entre judeus e cristãos na Idade Média e a sua expansão só pode ser notada a partir de meados do século XII, a partir do reino inglês. Desta forma, a estrutura narrativa que rege a promoção do culto simoniano já contava com uma longa tradição oral e escrita, a qual os próprios autores dos livros *Die geschicht und legend von dem seylygen kind und marterer genannt Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* estavam cientes.

No entanto o caso de Trento (1475) se diferencia dos demais por ter sido o primeiro a ser propagado pelo advento da imprensa em tipos móveis, ou seja, a morte do pequeno menino foi difundida pelas regiões ao redor dos Alpes e alcançou um específico público cristão. No entanto, não há uma propriamente dita propaganda antijudaica, uma vez que a lenda de crime ritual já estava bem consolidada na Europa Ocidental do século XV. O que de fato as gravuras e incunábulo referentes ao pequeno beato se propõem, é ser um meio de desenvolver a meditação, a imaginação e memorização do leitor a partir da descrição detalhada dos sofrimentos da pequena vítima dos judeus. Pelo antijudaísmo se fortalecia o culto do Simão e se reafirmava a sua prerrogativa como mártir e santo, mas este artifício não obrigatoriamente reduz o culto apenas ao antijudaico.

A narrativa do libelo de sangue, propriamente, se demonstra como um embate de significados de ritual, no qual os sentidos dos ritos dos judeus eram postos em confronto com os daqueles feitos pelos cristãos. Desta forma os cristãos percebiam no cotidiano das práticas judaicas como uma inversão de significados dos ritos realizados pelo padre durante a missa. Se o clérigo realizava a consagração da hóstia para elevar e glorificar a Crucificação de Cristo, os judeus roubavam hóstias consagradas ou sequestravam meninos para difamar a memória do

sacrifício do Senhor pela humanidade. Os judeus representavam um ponto de dúvida para importantes dogmas cristãos e esses questionamentos traziam tensões que eram extravasadas em lendas como a do crime ritual. Neste embate criado pelos próprios cristãos, os significados dos ritos judaicos eram postos em xeque, demonizados e, por fim, condenados. A bondade e a fé cristã venceriam, como desfecho, a maldade dos judeus nessas lendas e a justiça era trazida a partir de perseguições, penas de morte ou conversões forçadas como foi o caso com todos os acusados pelo sequestro do pequeno menino Simão na Sexta-Feira Santa de 1475.

Esta dissertação buscou, a partir da compreensão da lenda de crime ritual como uma estrutura de *longue durée*, demonstrar a partir de alguns exemplos de incunábulos e xilogravuras apresentadas nos capítulos III, IV e V como a devoção simoniana poderia se manifestar em textos escritos e imagens, quais aspectos eram principais e quais eram adjacentes para o exercício da devoção ao pequeno beato. As nuances permitidas pela análise das semelhanças e diferenças dos dois incunábulos analisados nos capítulos III, IV e V possibilitam a asserção do Simão de Trento como primeiro santo tipográfico. Sua devoção foi propagada pelas xilogravuras, promovida pelos minuciosos detalhes que comparavam a dor da pequena vítima com aquelas de Cristo. Por fim, as imagens do Simão possibilitavam os fiéis do beato e os clérigos a rememorar cada detalhe da “Paixão simoniana”. A partir da observação dos objetos impressos os fiéis não só poderiam se motivar a ver o corpo do pequeno “mártir” no altar da Igreja de *San Pietro*, como sugeriu a historiografia até os dias de hoje, mas também de rememorar a sua visita aos seus retos mortais. As xilogravuras e os textos serviam tanto para motivar um cristão a ser fiel de Simão, como também de estimular o exercício reflexivo daqueles que já conhecia a história e, no entanto, eventualmente poderia esquecer alguns detalhes se não tivesse um livreto ou uma gravura em mãos.

Por fim cabe demonstrar como a devoção aos supostos mártires dos judeus não se limitava às camadas populares, como afirmou Vauchez em sua tese. Desde o início da difusão da lenda de crime ritual com o caso de Guilherme de Norwich (1144), a promoção desse grupo específico de santos contou com o apoio de parte do clero e atraiu fiéis de todas as camadas sociais. No caso de Trento (1475) não foi diferente, o culto já nos seus primeiros dias contou com o apoio do bispo de Johannes de Hinderbach e o franciscano Bernardino da Feltre, o corpo do pequeno Simão atraiu fiéis tanto da Península Itálica como das regiões germânicas e sem recorte social. O culto foi inicialmente proibido por uma bula papal decretada no final de 1475 e revogada 1478. No entanto Simão só seria oficializado como beato no final do século XVI e acrescido no martiriológico católico, de onde seria retirado apenas em 1965 com o II concílio do Vaticano.

REFERÊNCIAS

Fontes:

ANÔNIMO Geschichte des zu Trient ermordeten Kindes Christen Kindes Trient: 1475. SB, 2º Inc. s.a. 62/1.

GUIDICI, BATTISTA. *Apologia Iudaeorum: Invicta contra Platinam*. Roma, 1984.

DIVINA, Giuseppe. *Storia del Beato Simone da Trento*. Trient, 1902.

MONMOUTH, Thomas. *The life and passion of William of Norwich*. London, 2014

QUAGLIONI, Diego; ESPOSITO, Anna. *Processi contro gli Ebrei di Trento*. Mailand, 1990.

SCHEDL, Hartmann. *Liber Chronicarum*. Nürnberg: 1493. FBN. Z1,5,2

TIBERINO, Giovanni Mattia. *Die geschicht und legend von dem seyligen kind und marterer genannt Symon*. Incun. X.T53.

_____. *Passio beati Simonis pueri Tridentini*. SB, 4º Inc. s. a. 1888.

VARAZZE, Jacoppo *Legenda Áurea: Vida dos Santos São Paulo*: Companhia das Letras: 2003.

Referências Bibliográficas:

ANSELMO, Artur. *Origens da imprensa em Portugal* Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981.

AREFORD, David S. *The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe*. Farnham: Ashgate Publishing, 2010.

BASCHET Jérôme. *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris: Champs Flammarion, 2006. p.301.

BALE. Anthony. *The Jew in the medieval book: English antisemitisms, 1350-1500* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BARRAL, Paulino Rodríguez. *La Imagen del judío en la España Medieval: el conflicto cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Barcelona: Publicaciones i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2009.

BELTING, Hans. *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C. H. Beck, 1990.

_____. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion* Berlin: Gebr, Mann Verlag, 1981.

- _____. *Semelhança e Presença: a história da imagem antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.
- BENJAMIN, Walter. *Das Kunstwerk im seiner technischen Reproduzierbarkeit* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- BLOCKMANS, Win; HOPPENBROUWERS, Peter. *Introdução à Europa Medieval: 300 – 1550*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- BOOR, Helmut de; WISNIEWSKI, Roswitha. (Orgs). *Mittelhochdeutsche Grammatik* Berlin: Walter de Gruyter: 1998.
- BOWD, Stephen. “*On Everyone’s Lips*”: Humanists, Jews, and the Tale of Simon of Trent. Temp: ACMRS, 2012.
- BRESLAUER, Martin. KÖHLER, Kurt. (Orgs.) *Werden und Wirken: Ein Festgruss Karl W. Hiersemann zugesandt am 3. September 1924 bis zum siebzigsten Geburtstag und vierzigjährigen Bestehen seiner Firma*. Leipzig: K. F. Köhler, 1924.
- BYNUM, Caroline Walker. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des Péchés Capitaux au Moyen Âge* Paris : Éditions Flammarion, 2009.
- CAPPELLETTI, Franco. *Imago Tridenti: Incisioni e libri illustrati dal XV al XVIII secolo*. Trento Biblioteca Comunale di Trento: 1996.
- CHEMELLI, Aldo. *Trento nelle sue prime testimonianze a stampa*. Trento: Collegio di Trento, 1975.
- COHEN, Jeremy. *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- _____. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- DONATI, Lamberto. *L’inizio dela satmpa a Trento ed il Beato Simone* Trento: Zincografia Artigiana, 1968
- DRIVER, Martha. *The Image in Print: Books Illustrations in Late Medieval England and its Sources*. London: The British Library, 2004.
- DUBY, Georges. *Le Temps des Cathédrales : L’art et la société (980-1420)* Paris : Éditions Gallimard, 1975.
- DZON Mary; KENNEY, Theresa M. *The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et O!* Toronto: University of Toronto Press, 2012.

- EISENSTEIN, Elisabeth. *The Printing Press Revolution in Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- FIELD, Richard S. A Fifteenth-Century Woodcut of the Death of the Virgin in a Manuscript of *Der Stachel der Liebe*. *Studies in Iconography* Vol. 24 (2003) p. 71 – 137.
- FORCÉN, Carlos Epsí. El corista de “Englaterra”: ¿San Guillermo de Norwich, San Hugo de Lincoln o Santo Dominguito de Val de Zaragoza? In: *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXII (2008) p. 51-64.
- FREITAS, Vinicius. *A Crônica de Nuremberg e o antijudaísmo em xilogravuras no final do século XV*. Monografia de Final de Curso Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.
- FUSSEL, Stephan. *Gutenberg und seine Wirkung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag: 1999.
- GIER, Helmut; JANOTA, Johannes. (Orgs.) *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen: Von Anfängen bis zur Gegenwart*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1997.
- GINZBURG Carlo. *Le Sabbat des sorcières*. Paris: Gallimard, 1989.
- GOMBRICH, Ernst. *The Story of Art*. London: Phaidon Press, 1995.
- GEARY, Patrick. *Living with the dead in the Middle Ages*. London: Cornell University Press, 1996.
- GRAYZEL, Solomon. *The Church and the Jews in the XIIIth Century: a study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*. Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933.
- HAMBURGUER, Jeffrey F. *Nuns as Artists: the Visual Culture of a Medieval Convent*. Saint Francisco: University of California Press, 1997.
- _____. The Uses of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans. *The Art Bulletin*, Vol. 71 (Mar, 1989)
- HAMES, Harvey. The limits of conversion: ritual murder and the Virgin Mary in the account of Adam of Bristol. In: *Journal of Medieval History* 33 (2007) p. 43-59.
- HAUG, Walter. (Org.) *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Tübingen: De Gruyter Verlag, 1999.
- HELLINGA, Lotte; HÄRTEL, Helmar. (Orgs.) *Buch und Text im 15. Jahrhundert: Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 1. Bis 3. März 1978 Vorträge*. Hamburg: 1981.
- HERNAD, Béatrice. *Die Graphiksammlung des Humanisten Hartmann Schedel*. München: Prestel-Verlag, 1990.
- HILLABY, Joe. The ritual-child-murder accusation: its dissemination and Harold of Gloucester. In: *Jewish Historical Studies*, Vol. 34 (1994-1996).

- HSIA, Ronnie Po-chia. *The myth of ritual murder: Jews and magic in reformation Germany*. New Haven: Yale Univeristy Press, 1988.
- _____. *Trent 1475: stories of a ritual murder trial*. New Haven: Yale university press, 1992.
- IOGNA-PRAT, Dominique. (Org.) *L'individu au Moyen Age : Individuation et individualisation avant la modernité*. Paris : Editions Aubier, 2005.
- _____. *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1100-1150)* Paris : Champs Flammarion, 2000
- JESSOPP, Augustus; JAMES, Montague Rhodes. The Cult and Iconography of William of Norwich, in: *The Life and Miracles of William of Norwich*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1892.
- KAMMEL, Frank Matthias. (Org.) *Spiegel der Seligkeit: Privates Bild und Frömmigkeit im Spätmittelalter*. Nürnberg: Verlag des germanischen Nationalmuseums, 2000.
- KRASS, Urte. *Nah zum Leichnam: Bilder neuer Heiliger im Quattrocento*. München: Deutscher Kunstverlag, 2012.
- KRISTELLER, Paul. *Die Apokalypse: Älteste Blockbuchausgabe in Lichtdrucknachbildung*. Berlin: 1916.
- _____. Über die künstlerische Selbständigkeit der ältesten Holzschnneider in: *Stizungsberichte der Kunstgeschichlichen Gesellschaft zu Berlin* Vol. 8: 1905
- KÜNST, Hans-Jörg. „*Getruckt zu Augspurg*“: Buchdruck und Buchhandel in Augsburg zwischen 1468 und 1555 Tübingen: Max Niemeyer, 1997.
- LANDAU David, PARSHALL, Peter. *The Renaissance Print: ca. 1450 – 1550*. New Haven: Yale University Press, 1994.
- LANGMUIR, Gavin L. *Toward a definition of antisemitism*. Los Angeles: University of California Press, 1990
- LEA, Henry Charles. El Santo Niño de la Guardia in: *The English Historical Review*, Vol. 4, No. 14 (Apr, 1889).
- LE GOFF Jacques; SCHMITT Jean-Claude. (Orgs.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris : Fayard 1999
- MCCULLOH, John M. Jewish Ritual Muder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth. *Speculum* Vol 72, No 3 (Jul, 1997). p. 698-740.
- MORMANDO, Franco. *The preacher's demons: Bernardino of Siena and the social underworld of early Renaissance Italy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- MURRAY, Alexander. *Suicide in the Middle Ages. Vol. 1 the Violent against Themselves*. Oxford, Oxford University Press, 1998.

- MUZZARELLI, Maria Giuseppina. *Il Denaro e la Salvezza: l'invenzione del Monte di Pietà* Bologna: Il Mulino, 2001.
- NOCKEMANN Edith Wolters, *Der Einblattholzschnitt des 15. Jahrhunderts und seine Beziehung zum spätmittelalterlichen Volksleben*. Köln: Bottrop, 1940.
- PANOFISKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Prespectiva, 2001.
- PARSHALL Peter, SCHOCH Rainer. (Orgs.) *Origins of European Printmaking: Fifteenth-Century and Their Public* New Haven: Yale University Press, 2005.
- _____. (Org.) *The Woodcut in the Fifteenth-Century Europe* New Haven: Yale University Press, 2009.
- PERCEVAL, José María. Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de La Guardia. In: *Historia* 16, 202. Fev. 1993. p. 44-58.
- PERINI, Valentina. *Il Simonino: Geografia di un culto*. Trento: Società di Studi Trentini di Scienze Storiche, 2012.
- PICCALUGA, Gabriella Ferri. Economia, devozione e politica: immagini di francescani amadeiti ed ebrei nel secolo XV, in: *Il Francescanesimo in Lombardia: Storia e Arte* ALBERZONI, Maria Pia. (Ed.) Milano: Silvana, 1983.
- RAAIJMAKERS, J. E. *Sacred time, sacred space, history and identity in the monastery of Fulda (744 – 856)* PhD thesis in Amsterdam Institute for Humanites Research 2003.
- ROSE, E. M. *The Murder of William of Norwich: the origins of the blood libel in Medieval Europe* New York: University of Oxford Press, 2015.
- ROTH Cecil. The Feast of Purim and the Origins of the blood accusation Chicago: *Speculum* Vol. 8 N.4, 1933. p. 520 – 526.
- ROZZO, Ugo. *Il presunto "omicidio rituale" di Simonino di Trento e il primo santo tipografico* Udine: Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Udine" 1998.
- RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Londres: Cambridge University Press, 1991
- RÜCKER, Elisabeth. *Hartmann Schedels Weltchronik* München, Prestel-Verlag, 1988.
- SAAM, Dieter. Albert Künne aus Duderstadt: der Prtotypograph von Trient und Memmingen und die Produktion seiner Offizinen (ca. 1474 bis 1520) In: *Bibliothek und Wissenschaft* vol. 25 München: Harrassowitz, 1991.
- SCHMIDT, Peter. *Gedruckte Bilder in Handgeschriebenen Büchern: Zum Gebrauch von Druckgraphik im 15. Jahrhundert*. Köln: Böhlau Verlag, 2003.
- _____. *The Use of Prints in German Convents of the Fifteenth Century: the Example of Nuremberg*. *Studies in Iconography*, Vol. 24 (2003).

- SCHMITT Jean-Claude ; OEXLE, Otto-Gerhard. (Orgs.) *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2002. p. 188.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- SCHREIBER, Wilhelm Ludwig. *Handbuch der Holz- und Metallschnitte des XV. Jahrhunderts 8 vols. Leipzig: Karl W. Hiersemann: 1926-1930.*
- SCHULZE, Ursula. *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters: religiöse Konzepte*. Berlin: De Gruyter, 2002.
- SINANOGLOU, Leah. The Christ Child as Sacrifice: A Medieval Tradition and the Corpus Christi Plays. *Speculum* Vol. 48 (Jul. 1973)
- STACEY, Robert C. From ritual crucifixion to host desecration: Jews and the Body of Christ. In: *Jewish History*, Vol. 12 No. 1 (Spring, 1998). p. 11-28.
- STOW, Kenneth. *Jewish dogs: an image and its interpreters*. California: Stanford University Press, 2006.
- STRACK, Hermann. *Der Blutbergglaube in der Menschheit, Blutmorte und Blutritus* Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1892.
- TRACHENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*. New Haven: Yale University Press, 1943.
- TARADEL, Ruggero *L'accusa del sangue: storia politica di un mito antisemita*. Roma: Riuniti, 2002.
- TREUE, Wolfgang. *Der trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475 – 1588)*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996.
- _____. Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations. *Tel Aviv: Zion* 58 1993. p. 33-90.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: Sécs (VIII – XIII)* Lisboa: Editorial Estampa: 1995. p.75
- _____. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198- 1431) : Recherches sur les mentalités religieuses médiévales* Rome : École française de Rome : 2014.
- _____. *Saints, prophètes et visionnaires : le pouvoir surnaturel au Moyen Age*. Paris: Éditions Albin Michel: 1999 p.216-218.
- WASLIW, Patricia H. *Martyrdom, murder and magic: child saints and their cults in medieval Europe*. New York: Peter Lang Publishing, 2008.

WEEKES, Ursula. *Early Engravers and their Public: The Master of Berlin Passion and Manuscripts from Convents in the Rhine-Mass Region, ca. 1450- 1500*. Turnhout: Brepolis Publishers, 2004.

WILSON, Adrian. *The making of the Nuremberg chronicle* Amsterdam: Nico Israel, 1976

WÖRNER, Ulrike. *Die Dame im Spiel: Spielkarten als Indikatoren des Wandels von Geschlechterbildern und Geschlechterverhältnissen an der Schwelle zur Frühen Neuzeit*. Münster: Waxmann Verlag, 2010.

YARROW, Simon. *Saints and their communities miracle stories in Twelfth-Century England*. New York: Oxford University Press, 2006.

YUVAL, Israel Jacob. *Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the middle Ages*. London; Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

_____. *Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations*. Tel Aviv: Zion 58 1993. p. 33-90.

ANEXOS

ANEXO 1. TRANSCRIÇÃO DO LIVRO/TRANSKRIPTION DES BUCHES: Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer genannt Symon von den Juden zu Trientt gemarteret und getottet vñ wort zewort volget hie nach mit figuren und bedewtnuhs diser geschicht⁶⁵⁶.

Fólio/Blatt 1 r.

Johannes/Mathias/Tiberinus der foeyen kunst und ertzney ein witm den Gwhmechtigen regierern und weylen des volcks tzu Briten/ Eyn grohs geschicht deh gleychen von dem leyden her/ unsers hetn Ihesu rpi uncz auf die zeyt hat nye kain alter erhört/ Screyb ich euch zu/ Ir grossmechtigen regyerer und furnãm burger/ die in nagst vergangen tagen unser herr Ihus rpus dem menschliche geschlecht senstmutigklichen sich uber dz erbarmet in vil und gross grausam missetatt/ So habent die iuden wieder die cristenmenschen frayss samilichen wider sy zurnendt/ getban und volbracht offen gewaret/ das dardurch der cristengelaub ob er ia etwas in einen tail in dem menschen schwach ist/ werde/ als ein starck er turen/ und der alt grimmig zorn der iuden auss dem danczen krayss der cristenmenschen abgetilget werde/ und von der erden der lebenden ir gedachtnuss gancz vergange/ Horend die ir regierend das volck ein ungehortt ubel/ und wachend in massen als die guten hurtten fleysklich uber das/ Es sullen erfahren alle die wonend auf erden/ und ich awen/ wellicherlay vipern ater Sy in irer aygen schoss ernerend/ Die grausamen und horten iuden nit allain der cristenmenschen gutter mit wuttenden hunger des wuchers verzerend/ Sunder auch in unsere hewbter uñ todlichen schaden haben Sy zusammen geschworen dz Sy wollen erneret werden von dem lebentigen blut unser Kinder/ die Sye in iren iudenschulen mit grausamer marter peynigendt / und gleich in massen des

Fólio/Blatt 1 v.

Sterbens rpi mit horttem und gmusamen tod erwurgend/Am nagsten in der statt Trient die da leit genmitnacht und dz wasser gennannt laniss/ darzwischen rynnet/ welsch von teytsche

⁶⁵⁶ Trascricao livre feita pelo autor da dissertação Diese Transkription wurde vom Autor der Dissertation verfasst.

landen schaydet/ In diser gegend die sich dann schaydet von der ertschbeugk uñ zu der lingken seyten sich strecket/ da sassen beyeinan der dreyerlay ha rhgenosset der Juden bewbter/ mit namen/ Thobias/ Angelus/ und Samuel/ Bey den was auch ein alter parteter iud der hiess Moyses/ vñ dem die iuden sagten/ das er wusste als ein weyssag die zeyt und stunde des kunftigen ires messias/ Die all/ in der wochen die wir kristen nennet die heyiligen wochen/ An eine Errbtag den man auch nennet den Osstermontag/ xij-kal-april der da was der ainundzwainczgist tag in dem Merzen/ von der zeyt der menschwerung xpi/Tausend vierhundert und im funffundsibentzigisste iar/ Da kamen zusammen die ganañten iuden in Samuels hawss/ da dann ir Synagog und Tempel was/ und allw wartten des lebenden kalbs/ das auf den selben tag von Leuigipago in gebracht warte.

Xilogravura/Holzschnitt nº 1

Fólio/Blatt 2 r.

Und als Sy zwischen in vil manigerlay rede mit einander redten/ Da fieng an andern wortten auf wutten dem herzen der Engel iud und sprach/ In diser Carwochen haben wir uberflussig fleysch und visch genug/ allain ains dings manglen wir/ Antwort Samuel und scrach/ „wes manglest du/ Die all waren an einander ansehen vnd schweygend verstunden Sy all was er redte von einem unschudigen kristenkind/ das Sy sollten tzu ainer schmach unser herren Ihesu rpi opfern und todten/ als Sy dann das thund/wo Sy mugen/ und auf diss zeyt ein kristenkind abtoden grausamliehen und das blut auss dem kind mit stechen uñ sunst erschopfend das in iten ungesewrten proten essen/ damit Sy sich von dem gestanck darinn Sy schwartichen stinckend/ mit dem kristen blut behalten/ Und das selb blut hayssen Sy in irer hebreyschen sprach Joel/ das ist dz genadenreych blut/ Die aber warten ainer dem andern wincken/ das sye still und weysslich von den dingen redten/ von irer knecht uñ/ diener wegen/ die in diser Carwochen mit manigen diensten beladen warden/ und ytzund daher/ undytz und wrthin/ hin und her lieffen/ Und nun an dem nachvolgen dem tag/ das was am mitwochen als Sy all zusammen kommen waren/ ratschlugen Sy mit einander/ an wolcher stat Sy mochten ein kristenkind zimlicher abtotten/ Die zwen iuden Tobias und der Engeliud die sagten/ das das in iren hewsern nicht mochte bescheben/ der engehalb/ dañ Sy waren in allen zeeng darzu/ Auch so mochten Sy nit

in einen klainen hauss von iren kinden ein sollich gross ubel und kinds tottung verbergen/
darumb/ von zymlichayt wegen diser ding/ uñ weyte des hawss/ war es an dem fuglichsten in
Samuels hwass./ Und da Sy dise ding nun also beschlossen/ wurdendt Sy mit ein ander reden

Fólio/Blatt 2 v.

Vnd weyter disputiern mit was klugkhait Sy mochten eyn regenkind haymlichen stelen und
zewegen brigen/ Und also under in selb in vil magerlay mainung kriegten vnd redten/ Da hiess
der iud Samuel seinen knecht mit namen Lazarus zu im gan/ und als bald er fur seinen herren
kam/ Da sprach der herr tzu im/ Lazare warest du als keckss das du uns stalest ein kristenkind/
uñ uns dz brachtelt/ wir wolten dich da begagen mit hundert guter duraten gulden Er gab in ein
kurcz antwurt/ und sprach Ersamen vatter/ Das ding trifft des menschen leben an/ und ist der
grosten ubel ains/ ich will es mit nichte thun/ uñ gieng von stundan auss dem Tempel/ und
pande sein gered zusammen/ vnd zoge in ein ander gegendt.

Xilogravura/Holzschnitt nº 2

Da nun kam der grien Dontstag/ den man nennet den antlasstag/ und die iuden all gesamnet
warendt in der synagog/ Da sprachen Sy zu Tobiam/ Wir gedencken in vnderm gemuten/ das
nyemandt unserm willen und furnemen eyn benugen mag thun dann du/ dañ du hast taglich
deinen wantel mit den kristen vnd seyend dir nahend all dienstber/ du magst gar

Fólio/Blatt 3 r.

teycht ein kind zewegen brigen/ dañ nyemand hat acht auf dich/ wañ du schon die stat
durchgast/ uñ thust du das so wollen wir vleyss ankeren und daran sein das du von uns allzeyt
mit vil guts begabet werdest/ Thobias versaget in dz/und vil manig vrsach bielt er in fur was
ubels und verderbens inallen durch disu ding entstunden/ Die serztendt an in und waren in mit
vil irer fluchung darzu zwingen/und nur allain willen/ So wollen Sy im ewigklichen ire Synagog

und gemeinsame verbieten/ Da nun Thobias sache/das Sy allsand auf in beschossen
aynmutiglichen hetten/ und im den soldt furgehalten/ Da erblendet in die geitzigkeit/ und
umbgab in/ und sprach/ Nun wolan ir vatter/ ich will gern die Stat umbgan/doch furwar ir
wissend wol/ das ich arm bin und das ich allain zymlichen lebe/ Ist mir mein kunst nit genug/
So ban ich auch vil sun/ Sy uñ mich beurilch ich euch aynig/ Sy antwurten all/ Bring uns nur
ein kind wir wollen dir des ewiglichen danckber sein und sollt seyn umb uns genyessen/ Da
keret sich der verraterisch boh wicht umb Thobias zu de Samuel und sprach/ Du solt mit nichte
dein hinderture deines hauss zusperren/ das/ ob mir icht mit aine kind not beschabe/ Ich mit
dem kind mochte leycht in dein hawss komen.

Fólio/Blatt 3 v.

Xilogravura/Holzchnitt nº 3

Und da nun die versprezeyt vergangen was/ Da gieng der verratter der Thobias auss/ und gyeng
allentbalben umb bey seinem nachbawren/ Und da er kam in die gassen die man nennet auf
dem Graben/ Da gieng er schnell hinter und furlich/ und fand ein gar schon regenkind sierzent
von der tur seines vatters das hiess Symon/ newnundzwainczig monadt alt Das was also schon
das nyemandt an im ersehen mochte/ das an im von natur vergessen ware und staffber/ er sach
das kind an/ und luget fleyslich ob nyemand des Kindes acht hette/ Da er nyemand sach da
reckte er im dar seinen figer der thobias mit lachend als man mit kinden thut/ Das myniglich
schon kind daz dan als ein lamlein semftmutih was und leycht auf zebewegend/ Nam mit seinem
zarten handlen lindlich den finger und stund auf an dem finger und gyeng mit im gnappend
swachlich mit seinen swachen fussen and dem finget/ Da nun der veraterlich blutuerkauffer mit
dem vil schone kind vñ seines vatters hawss kam/ da nam er mit seiner raublichen hand das vil
schon hendlin des Kindes und

Fólio/Blatt 4 r.

ward es nach im her schlaypfen uñ mit seine knyen das kinde in seineh hindern lindlich stossen/
 und damit also hinweg treybend/ Das vil zart kind ward rewsamlich nach seiner lieben muter
 umbsehen und gutlich nach ir seftzgent gemachsam wainend/ uñ gar susslich den namen syener
 lieber muter anruffen/ und sprechen mutterlin muterlin/ Des ersch rack hort der blutuerkauffer/
 und zucket bald auss sein tasche ein silben pfennig/ und gab den dem unschuldige Kind und
 beschwayget es mit semften worten.

Xilogravura/Holzschnitt nº 4

Nach dem aber und er den weg nahend haym mit dem unschuldigen kind komen was/ und sich
 allent halben ob in nyemandt mit dem kind sahe umsah/ Da sach er einen leder zu der tincken
 syetn arbetend Er erschrack seruast uñ stund mit dem villieben kind untz sich der lewer mit
 seine gesicht abkerte/ Er hubsich schnell auf sein fuss und eylte mit dem kind tzu dem hawss
 des iuden Samuels/ und schlaypfte das mit im hin ein in das hawss.

Der Samuel als er das schon kind amblickte/ als in tiger tier/ begerte er des blutes des
 unschuldigen

Fólio/Blatt 4 v.

Kindes und zuckte schnell dz unschuldig blut in sein schalafkamen/ und all da als ein wack der
 da begerer des menschen blut zesaugen/ bewlet er mit drucken lebsen uber das kristenlich
 unuermatliget blut/ und das das vil schon kind nit darumb das es an eyner fromden stat was/
 erschratke und grymmiglichen schreyen wurde/ Da botten im ettlich auss inen dar weinber/
 ettlich opfel/Ettlich ander ding/ in den dañ gemaincklich die unschuldige kindlen einen wolust
 haben/ das Sy das kind als lang da mit stillten uncz der ein ende und die nacht einen anfang
 heue.

Xilogravura/Holzschnitt nº 5

Zwischen diser zeyt des kindes vil berrubte muter maria genandt/ als Sy sach das ir vil liebste Kind enweg und nit mer da warde/ uñ das bey iren nach pawrn in massen wir vor nit fand/ da schlug sy in ir hertz uñ mit samet iren man des lieben kindes vatter Andreas genandt/ durchsucht nabendt die ganczen stat auss der munder oft der heylig geyst redet sprachen/ man solt es bey den iuden suchen/ wañ die iude stalen dieblich der kristen kinder uñ zu schmach rpo dem betn und den kritengelauben hiengen sy die

Fólio/Blatt 5 r.

Auf en ein kreutz/ und nur allain die angeend nacht hette den tag vonstuden hingenomen/ So waren sy gangen in der iuden hewser/ Da aber uber Sy fiele die finsternuss der nacht/ wardent Sy genottet durch die stere bitterlichen wainen in ir hwass haim zegan.

Xilogravura/Holzchnitt nº 6

Da nun die zeyt der nacht kam der erlten tue der menschen/ und nun tuten die Stym der menschen uñ die hunde nymmer pallen/ Der hort grausam Iud Moyses mitsamet den andern unmenschliche iuden trugen das senftmutig kind als ein lamlein auss der kamer und giengen mit im ein in das vorhawss, daz da stund an den vordern turen der iudenschul/ und sass da der iud Moyses nyder bey dem Camyn/ und nam das seuftzend kind auf seine knye/ Die andern aber studen all hinumb und emblossten das Kind uncz zu dem nabel und zu den ellen boge/ und gurten im das rocklen zu seiner seyten/ also das es nackend was von den hufften uncz auf die fuss/ Da nam her der iud Samuel das schwayss tuch das an seinder gurtel hieng/ uñ schlug das dem mynigklichen schonen kinde umb sein zartes halfen/ und zwang damit den

Fólio/Blatt 5 v.

Kind seine halb zu das es nit grymmigklichen waynen mochte/ Aber die andern iuden hielten im seyne vilschone hantlen und fusslen/ Da zog Moyses auss sein messer und durchstach damit

den vordere tayl seines zipflens oder gelids/ und nam darnach her ein zangen und fyeng an damit zereyssen sein gerechtes wanglin bey dem kin/ uñ legte den herab gerissen tayl in einen pecher darzu berayt/ Da fienge auf die iuden die da umbstunden das uschuldig blut das gemarteren kindlens/ Und alsdo nach einander botte ainer dem andern dar die zangen uncz im pgklicher eynen tayl seines leben den wanglens herauss risse/ Also taten sy all uncz das die wunden dises Kindes an seine wanglin weyter dann ein scheyblige an aynem ay was/ und wann dañ das vilbetrubet kindlen so das tuch umb den halb noch lieffe/ zelautt krigelte/ und sein waynend stym ausliesse/ hiellten sy im ir blutig hende fur sein zartes mundlen und verschoptent im das hortiglichen damit das kind zuerstocken/ Als nun dz alles beschehen was naz her der alt partet iud moyses sein gerechtes fusstin uñ hub im dz ubersich und stellte dz auf seine knye/ uñ zwischen seines knyelens uñ des fusslens hinab fieng er an anderwayd zu reyssen mir d zange den aussern tayl desselbe fusslins desgleychs auch ir yglicher nag her die zangen und risse yglicher einen tayl herauss seines lebentige leibes /Nach dem der grausam und unmenschlich alt iud das hawbt des unmenschlichen ubels richte auf dz halbtod gemartert kindlein/ und bat den iuden Samuel das er zu der lingken seyten zu im sasse/ uñ die zwen Iuden sein unschuldig armlen in krauczweysss streckten sy unmenschlichen auss/ und ermantent die andern Iuden das ye disen uschuldigen leyb mit scharpfen nadlen uñ alen durchstachen/ die samlete

Fólio/Blatt 6 r.

sich all zesamen/ und fiengendt an allenthalben das unschuldig kind mit scharpfen stichen von der schaytlen öben herab uncz auf solen/ und sprachen in hebreysch/ Tolle/ *yesse/ nima/ elle/ parechies elle/ passufen/ peginalem/* Das ist fouil/ als wie wir dz kinde marteren als ihesum den got d' kristenmenschen der nichts ist/ Also werdendt geschendet unser veind ewiglichen/ Dise marter des saligen liben kind des/ weret mer dann ain stund uncz das im entwich alle sein kintlich kraft/ und also aufgab seinen geyst/ uñ in söllichen bitterm abschid von disem ellend hüb es auf seine augen in den hymel als rüfte es an die hymelischen bürger zü gezeugen diser serner marter uñ bitterm sterbens/ und mit genaygtem hawhr gab es auff seinen geyst.

Xilogravura/Holzschnitt n° 7

Da hüß auf der iud Moyses mit samet allen andern Juden ire augen und hende in die hymeln und sagten danckberkait gott/ das Sy von der kristenmenschen die rach/ und auch das opfer gott geopfert hetten/ und liessen allda den todten leyb ligen und mit grosser frolockung und freude liffen Sy hin und her/

Fólio/Blatt 7 v.

Und erzaigten damit das Sy durch dise rach und tbtunge des unschuldigen blüts unauhsprechenliche freude hetten empfangen/ Und als Sy herab giengen zü dem nachtessen/ Gebot der iud Samuel das Sy den todten leyb unser die weinkrug verpürgen/ wañ Sy fogehten das geschray des bischofs/ und die lautmer rede wieder Sy/ das Sy nit durch den grym migenzogen des volcks gefangen wurden und geschlagen/ und von stundan zü der marter gezogen

Xilogravura/Holzschnitt nº 8

An dem anderen tag/ daran all kristengelaubig betrachten und begangen das leyden unsers herren ihu rpi/ Das ist an dem Carfreytag vermachte man all flush des wassers das rynnet durch die stat/ und die vil betrübtten vatter und müter dises marterers/ mit sambt der schar der richter/ süchten das kind allentbalben und fanden sein nicht.

Fólio/Blatt 7 r.

Xilogravura/Holzschnitt nº 9

Darnach an den sambtzttag/ Das ist an dem heyligen osterabend/ da kamen die iuden zesamen in ir iudenschül/ und in angesicht aller iuden/ legten Sy heraus den todten leyb des Kindes auf

den almamor Das ist/ auf den tisch der da stat vor den altar/ darauf sy ir psalmen/ ymnen/ und antipfen singen/ und as sy da volbrachten ir gebett/ legten sy den leyb wider an die vordern stat.

Darnach an dem dritten tag/der da was der heylig ostertag/ der kristgelaubige/ und nun die iuden verstünden dz all menschen von reychen und armen auf sy dise diebstal und mord hetten/ Da giengen Sy ein in einen ratt/ und ermassen da/ und erwagen ir aller mayning/ was sy mit dem leyb thün sollte/ ñ wurden ains/ also sprechend/ Wir wollen dem kind sein gewäntlin anlegen/ und das werfen in den bach der under unserm hwass flewset/ und sullen dañ gan zü dem bischoff/ und sprechen/ Das kind das man da süchet/ batt das wasser under unser hwass getragen/ und ist an einem eyssen rechen behagen/ und hatt nit fürbas mügen fliessen/ und wañ wir das thuen/

Fólio/Blatt 7 v.

So gelaubet nyemand/ das die iuden das kind getöttet haben/ Diser ratt und urtayl gefyel den Iuden allen wol/ Und also gieng der blüttent verräter Tobias auf zü dem bischoff/und sagt im als sy in irem ratt von wort zewort beschlossen hetten/ wa daz kind wäre/ Des ward der Bischoff fro/ und hyess mit im gan/ hansen von salis richter/ und iacoben von sporo pfleger seiner statt Trient/ dahin/ da das kind lag/ sy giengen ab/ und fanden von stundan daz kindlen in dem wasser/ angeleget mit seinen tüchlen/ Sy zogen den todten leyb bald heraus/ ñ geschautten fleyssigklichen die wunden die der leyb hette.

Xilogravura/Holzschnitt nº 10

Und da das alles geschehen was/ trügen Sy das in die kirchen sant peters/ Dahin vil gross menig der völcker und der krancken menschen emssigklichen zesamen komen/ und das kind mit vil grossen zaichen von tag tzü tag erscheynet.

Fólio/Blatt 8 r.

Xilogravura/Holzschnitt n° 11

O sich du cristtgelaubiger mensch unser lieber herr Jhesus Christus ist in seyner unschuldigen creatur czwischen den schachern widerumb gekreuziget worden/ Nym war was tätten die Juden wann Sy under den kristenmenschen herschung uñ gewallt hetten/ Der hoch wirdig Symon ein iunckfraw oder rainer degen/ ein marterer und unschuldigs blüt/ der nit lang nach dem und er abgeseuget ist worden vō den brusten seiner lieben müter/ und des zungen noch nit hat kunnen reden/ zü ainer schmach unsers gelaubens ist er vō den iuden aussgedönet worden in kreuczweyss/ Merck wie du so gar ein fraysam geschlecht der menschen an den Iuden in deinen Stätten und cästellē leydest/ Die iuden haben ein ewiges gesacz erkennen/ dz dem heyligen göttlichen sacrament und der werden müter Marie der raynigisten iunckfraw entägichen geflüchet werde/ und sprechen/ dz alle wort vermayliget und fund seyen aussgenommen die wort die durch sy beschehen zü schmach d' römischen kirchen/ Item in kester theusesim/ das ist dem dritten büch Talmut/ das dañ die iuden höher schäczen/ dañ die

Fólio/Blatt 8 v.

funff bücher Moysi/ und der propheten weyssagung Und das man dester mer glaube dem Talmut/ Do setzen die iuden lugmät seinen lügen halftigen digen und sprechen/ das gott Talmut lerne/ darinn wiert den iuden geboten/ das sy alletag weystund in irem gebett all kristenmenschen verflüchen/ uñ das seye in das fruch theriskt gebet/ das sy thün mügen/ und das gebet auch thündt sy standdend/ mit züsamen gesezten füssen/ und haben alle die weyl/ und sy also wid' die kristen betend/ kainen andern syn noch willen zü kainerlay ding diser welt/ und thünd das die mañ in hebreyscher zugen/ die frawen aber in irer zungen die sy in iren ersten iaren gelernet haben/ Allain ir leuit under in/ der singet disen flüch mit lauter stym und antwurten dañ all iuden die da standend amudz ist amen/ dz es war werde/ Wie die wort lauttent in unserm teutsch die sy in irer zungen wid' uns bertend/ wermerckend hiemit/ Kain hoffnung sol sein den bekerten/ uñ sullen schnell zersträet werden/ in iren mütern sullen die empfangen kinder gemyndert werden und fur nymmer auserstan/ und all veinde deynes volcks/ israhel sullen zerstöret werden/ und das schalckhafftig reych der kristen werde aussgereuttet uñ geschendet/ herre thü das erfulle das/ das wir bitten schnelliglichen in unseren tagen/ wañ du bist der

gebenedeyet gott/ der du schächest und veriagest die veinde und zerstörest die ungütigen/ Und in kester naasim/ das ist in dem andern Talmut/ da besträten sy und bekennen/ sy und bekennen/ das unser herr Jhesus christus/ die aller gröste peyn leyde in der helle/ Darum/ o ir all kristgelaubigen/ Ist nit wuder/ ob uns mit kryeg hunger/ durst/ schauereyffen/ rpus der herr peymge/ Das er uns auch die wir seyen sein volck/ mit seinen tewrem und kospem blüt erlediget/ alltzeyt in gross

Fólio/Blatt 9 r.

Übel lass fallen/ So wir under uns dulden uñ leyden regieren sein unser veinde/ und das ist nichts anders dañ das wir den heyhgen Cristenglauben verschmähen/ und hangen an unsern ewigen veinden ir.

Dises Sälig kind und unschuldiger marterer ist gemartert worden von den ewigen veinden unnsers herren ihesu rpi/ Marie seiner werden gebererin und ewigen raynigosten iunckfrawen/ und aller kristgelaubigen/ gemartert und getötet mit namen symon/ Ist geboren worden An dem sibenzwaintzigsten tag octobris.uj.kal.novembris. Das ist des wintermonads/ von Christi unnsers herren gehurde ic. Im zwayundsibentzigsten Iare/ Auss seinem vatter und müter mit namen/ maria und andreas atmen lewten/ Als regierte der hoch wirdig in gott vatter uñ herr/ Herr Johans hinderbach der vierde Bischoff und herr zü Trient/ Von wölcher geschicht wegen all Iuden daselb von dem maysten uncz zü dem mynsten in gefängknuss und ketten gefangen ligen und nit herauss kommen uncz sy darumb empfahen

Xilogravura/Holzchnitt n^o 12

Fólio/Blatt 9 v.

Nach dem aber als das göttlich gesatz saget das gott gebotten hatt an dem büch des aussgangs der kinder von israhen an dem .riij. capitel/ und spricht gott/ Du solt den ubeltätter nicht leben auf erden/ Haben angesehen die frummen kristen der statt Trient und gewallthaber/ und seyen

gehorsam gewesen den gebotten gottes uñ haben recht uñ urtayllassen des unschuldigen blüts uñ nach der verhandlung einem peglichen Iuden nach dem und er an disem säligen symon verhandlet hat lassen wiederfahren die peyn an irem leib und leben/ uñ weytter vor augen gehabet haben das göttlich urtayl das gott gerdt und gefellet hatt/ durch den mundt Sandt Johans des ewangelisten in dem büch der haymlichen offen wartung/ Da er spricht an den .rviiij. capitel/ von der statt Babilon/ die dann abwurgten die gelaubigen gottes/ Ir sunde seyen kommen fur mich schreyend uncz an dem hymel und ich hab gedacht irer missetatt/ Ir sullend in widergelten als sy euch widergolten haben/ uñ machen in zwifach peyn nach iren wercken/ Souill und sy haben glorificzieret und wollust gehabt in der marter diss unschuldigen blüts/ Souil gebend in klag und peyn/ wañ in iren herczen haben sy gefroloket/ wie sy christun den herren in disem seligen kind peynigten und den schmächten/ Das angesehen haben die frummen wie vor kristen ettlich auss disen iuden geschlaypfet uñ auf das rad geleet/ Ettlich mit dem fewr verzeret/ Ettlich und voran die ir blütig hende an die marter und den tode des unschuldigen marterers geleet haben mit fewrigen zangen gerissen/ Und ettlich iuden auss in/ wie wol sy zü dem cristengelauben kōmen seyen noch dañ nicht ungestraffet gelassen/ mit blütiger handt des

Fólio/Blatt 10 r.

Schwerts lassen richten/ als ir dañ hie inn diser figur wol sehend/ Damit hatt die legend diss unschuldigen marterers rpi Symons ein ende/ mit dem Christus der herr allen unsern kummer hie ab uns wende/ uñgebe uns mit disem Säligen marterer dz ewig leben/ durch sein bitter mart uñ sterben fur uns alle amen/ Geben zu Trient.n.nons.april.am vierden tag in dem aprill/ von rpi unsers obengemellt hern geburde Tausent vierhundert und darnach in dem funffundsiebentzigisten Iare.

Xilogravura/Holzchnitt nº 13

Gedrucket durch Gintherum Zainer Burger tzu Augspurg ersten aussgang diser Translation tzu teutsch

**ANEXO 2. TRANSCRIÇÃO DO LIVRO/ TRANSKRIPTION DES BUCHES:
Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes⁶⁵⁷**

Fólio/Blatt 1 v.

Xilogravura/Holzschnitt nº 1

Fólio/Blatt 2 r.

PRIMEIRO CAPÍTULO/ERSTES KAPITEL

Das erste capittel ist der Rat den die juden haben gehabt in der hailigen marter wochen and dem pfingstag vor osteren. Von dem rat dreij ding sint zu merken. Das erste ist wor vmb die iuden also gijrick sin auff das Cristen blut. Dar auff geben die weisen lerer ain sollichs antwort. Das der vrsprung ist nicht nach gemainer sag das die Cristen blut müssen haben zu euer ghesunthait oder leben. Alss ob seij anders nicht muchten leben. Seij haben das auch nicht aufz erem ghesatz ader. Talmuth/ sunder seij haben das aufz ainen ghesatz aines Concilium das seij hatten also vor vier hundert iaren in Hyspanien zu Castel/ In welchem Concilium seij hatten ain fiernemmen was seij thun muchten/ das gross volck der Cristen das neme ser oberhant/ dar vnn so wart beflossen vnder in/ wie das seij alle iar Cristen blut solten vor giesen/ wo man das muchte ober komen/ vnd in der vor giessung solten seij got an rieffen das er in wolte vorlien das der Cristen blut also vergossen wird vnd verczert also seij das plut vor gussen vnde vorczerten. Dar vmb seij ouch sulten essen vnd trincken der Cristen blut das es in in vorczert wurde/ Dar zu seij ouch hatten ain fatzung das seij ain unschuldiges kint der cristen solten nemmen. Wen das wer got zu ainnen opfer vil ghenemer deis von ainen altern Cristen/ do wasz ouch kain czal in ghesaczt den ia allen landen wo man das muchte ghehaben das solt man thun. Das ander das hij zu mercken ist. Das ain jud ghenant angel/ der sprach czu den anderen iuden an der mitwochen vor osteren do hatten seij ain kalb uñ lebende vische alss in der figuren stet/

⁶⁵⁷ Trascricao livre feita pelo autor da dissertação/ Diese Transkription wurde vom Autor der Dissertation verfasst.

wir haben aller ding auff vnser osteren ghenug den ain ding mangelt uns. Do sprachen die anderen/ was das wer/ do antworte er vnd sprach. Des popil ist czu vil. Also gingen die anderen auss bitz auff ir nein iuden die ir namen haben an den hieren gheschriben/ do sprach er vns mangelt Cristen plut/ do rofften seij ainen fromden juden ghenant lazarus das er in solde ain Cristen kint zu wegen bringen/ der wolt des nicht thun. Vnd ging dar von. Das dritte das czu mercken ist/ das seij sich befunder haben gheslissen solliche sachen czu handeln befunder an der marter wuchen vnserem heren cristo czu spot. Der ouch in der marter wochen ghemartert vnd ghetodt. Alss das peare osterlamp. Vñ dem seij hatten in ierem ghesatz der propheten. Das seij alle iar in dem mercken. Wen der manet wer funfzehnen tag alt. Das alles ist gewelt aine figur vñ auss/ wilung des waren lamps cristi der heren vnd wen seij nit mochten ain Cristen kint haben. So nemen se ain lamp vnd toten das in crencz weiss vnserem heren zu spot. Werauch mercken wil der sicht wol das liebe kint gemartert ist in aller mass der czeit stund vnd taen also vnser her ihesus gemartert ist worden. Des leijden an hub an dem pfingstag zu aben da er vber das fleissen wasser ging Cedron in den garten dar in er geungen wart also ist dissem kint ouch geschehen also man mercken ist in den nach kunmenden Capittel.

Xilogravura/Holzschritt nº 2

Fólio/Blatt 3 r.

SEGUNDO CAPÍTULO/ZWEITES KAPITEL

In dem anderen Capittel sint ouch zu mercken dreij artikel Das erste ist das die juden beruften zu sich Thobiam. nach dem das der fromde iud Lazarus was auss der stat gangen vnd sprochen zu im Thobia du bist den Cristen wol bekant vnd niemant hat kain achtung auff dich in der Cristen marterwochen vmb deiner arzneil willen dar vmb so vnser kamer nicht mag so wol auss ghen. So soltu auss ghen vnd salt vns ain kint zu wegen bringen. Das willen wir all vmb dein gheslecht verdienen. Das ander zu mercken in dissem Capittel ist das. Thobias alss er das bort do erschrack er vnd sprach. die Cristen die sint auff merckig. Wan wir sin vor vnderin beruchtigt wie wir zu czeiten Cristen kinder toten. Dar vmb werden seij es ghewar so czer reissen seij vns all mit czangen. Do antwort der elter ghenant Moyses vñ sprach das sal wol

verborgen bleiben das kint sal nicht gheoffenbart werden vnd verflucht sei der ewichlich der das offenbart vnder vns behalten seij der ewichlich der das vor sweiget. Thobias du solt thun das wir begheren vnd furcht dir nit got ist mit dir. Das tritte zu mercken in dissem Capittel ist das Thobias auss ging auff den placz vnde von den placz ging er in ain gass ghenant die schuch gass. Dar in was ghesesten ain gerwer ghenant Anderas birtig auss dein lant der Slesien. Und hat ain Eliche Wirtin ghenant Maria ain welhin die waren bede in der kirchen alss seij den tag hatten enphangen das hailig sacrament an dem pfingstag vor osteren. Vñ hatten ain saligs kint ghenant Symon in den alter alsz achtvndzwenczig monet das sas vor der thuren auff ain ploch also kam thobias nach der vesper czeit am aben vñ reckte dem kinde ain vinger den das kindel an greiff vnder czoch das kint auff und sach sich vmb vñ alsz er niemant mercken was do nam er das kint vnder seijnen mantel vñ do es nach der mutter schreij do gab er im ain Creuczer das es stil sweig. Also trug er das kint vber ain fleissen wasser in ainder juden haus ghenant Samuel der ouch sein vnder der turen warteu was dem gab er das kint vnd ging Thobias haimen in sein hauss. Samuel nam das kint vñ besloz das in sejne hammer vñ das es nicht wainte do gab er im epfil zucher vnd weinber. vnd die weil berufft er die anderen juden. Hie wol zu mercken ist aine nach volgung des neuwen marteler der marter vnsers heren ihesu der aine muter hat Marian. Vnd die crafft des nammes Symon wan Symon ist so vil gesprochen also ghehorsam in welcher tugen der ghehorsamheit niemant ist hoher ghewest dan vnser her ihesus von dem die schrifft schreibt. *Factus est obediens vsoss (sic) ad mortem rc. vñ* in der ghehorsamkait ging vber das wasser Cedron. Alss ouch disz salig kint.

Xilogravura/Holzchnitt n° 3

Fólio/Blatt 4 r.

TERCEIRO CAPÍTULO/DRITTES KAPITEL

Das dritte Capittel hat ouch dreij artikel. Der erste ist. Das sich die juden sammelten in Samuels hauss in welchen hauss seij hatten ier Synagog das ist ier iudenschul vñ gheschach das an dem pfinstag vor osteren in der nacht alss vnsers heren leiden ouch an hub in der nacht/ vud hatten ainen haimlichen Rat wie seij das kint selten marteren. Vud beflussen vnder in/ wie das besser

wer in der nacht zu thnn den in dem tag. vmb des willen das niemant auff der gassen wer vnd haimlicher muchte sterben. Der ander artikel zu merckeu ist das die juden nomen das kint vnd wolten das nicht in ierer toeten sunder von der schul. Vnd ist das gheschehen auff ain sach die wol zu mercken ist das nicht vñ blut verghiesung ierer schul verunraint wird/ also sie ouch begingen an vnsers heren marter di seij nit wolten in pilatus richthaus in ghen der ain haid was auff das seij nicht wurden verunraint also das ewangeliun auspricht *vt non con taminarentur sed manducarent pascha rc.* Dar vmb so blibben seij vor der schul ier neun. Vnd Moyses der vnder in was der elter vnd was ier priester. Den euch die auderen juden hielten alss ainen propheten vnd von im sagten er wuste die czeit aigentlich wen der Messias komen solte/ der selbige jud sass nidder vnd nam das kint in seijne schoss vnd die anderen iuden zugen im sein ghewentel ab/ das seij nicht ver plut wurden ob es wurde sunden das den die laider nicht plutig erschinnen. Der dritte artikel zu mercken ist an der marter vud blut vergiessung des unschndigen marteler. Das sin blut zu funff malen ist vergossen worden. Die este vergiessung ist ghewelt an der besneidung wã Moyses nam ain messer vnd offnet das ghemecht dem seligen kint. vnde die anderen iuden enpfingen das ghepliet in ain schussel. Vor vmb aber seij das ghetã haben. Das sint zwchsichen zu mercken. Die este ist zu spot vnsere heren Cristo der ouch an der besneidung sein erste plut vergiessung ghetan hatt das die juden wol wissen auss den Cristen bucheren vnd ouch von hoersagen. dar in aber das lob des Seligen marteler ist begriffen. Das er in seijm leiden gheglicht ist der marter vnsers heren. Die andere sach ist das sij mainten das kint solt sterben in ieren judischen ghesatz der besneigung vnd selt die seil faren do ier kinder besnitten hien fieren. Die ander vergiessung des vnschndigen blutes ist gewest das Thobias nam aine czangen vñ raiss dem Saligen kint ain stuck flaisch auss seijm rechten wangen/ vnd nach im also begunten ouch die anderen juden alle zu thun vnd aufz zu reissen so lang das sij sahen das ghebain des wangers do hortten sij auff vnd wor vmb das gheschen ist das mercke in dem virden Capittel das hernach wolgen ist.

Xilogravura/Holzschnitt nº 4

Fólio/Blatt 5 r.

QUARTO CAPÍTULO/VIERTES KAPITEL

Das vierde Capittel hat ouch dreij artikel zu mercken. Der erste ist das die iuden haben ain ghewonhait ghehabt wan sij ain Cristenkint wolten toeten vñ das plnt vñ im enphohen So namen sij ain warmes wasser vñ saczten im die fuess vñ pain dar in also lang das sij rot wurden vñ das ghepluet zu samen solte louffen. Also ouch sij tetten den henden vñ den armen. Ouch slugen sij es mit gerten vñ mit den henden an die wagen vñ auff den hals vñ vber den ganczen leichnam dar vmb das ouch das ghepluet solt erfur zu sammen rinnen vñ das es dester bass ausser fluss/ wie wol aber das nit in der gichtung disser iuden an dissem seligen kint ist begriffen das sij im solliches ghetā haben. Es ist aber wol zu mercken das sij das nicht ghespart haben vmb zwo sachen willen. Aine ist das ain ghetonffter iud zu Uelters das offenberlich spricht das die iuden ain solliche ghewonhait haben wen sij die kinder wollen toeten. Die andere sach gipt das wol zu versten so sij dem seligen kint sein plut haben auss allen glidderen seines leichnams ghenunnen. Dar vmn so haben sij das ghepluet ghemacht erfur zu der haut dester bass rinnen. Der ander artikel zu merken ist an der dritten vergiessung des ghepluecz des seligen kindes do die iuden richten das kint nacket vñ ploss auff sein fuess die sij im hielten auss einander vñ auss seinen rechten pain rijssen sij im mit der czangen ain stuck fleisch vñ enphingen das ghepluet in ain schussel also tat ouch ain iechlicher iud so land das sij schier auf das ghepain komen. Die ist wol zu mercken das sij haben dem seligen kint seine fiess vnd painle vor in haism wasser ghepluet das das ghepluet zu sammen lies. Betracht ouch Cristen mensch die marter des seligen kindes vñ sein pitters leiden betracht die smachait Cristliches gloubens von der poszhait der iuden die von allen glidderen wolten des kindes plut vergiesen vnserem heren zn smocheit. Betracht ouch die vierde verrgissung des ghepluecz das sij nomen glufen vñ nadelen vñ stupften im sein haliges houbt an allen oerteren zu spot der dornen kronen do mit vnser her bekroent wart. Der dritte artikel an der verscheidung des seliges kindes ist zu mercken. Do die iuden soben das kint nun gancz machtloss von grosser pein vnde pluet vergiessung also das es nit mer schrien mochte sunder sein hailiges mundle auff vñ zu tet als ain hienczichend mensch. Do eliten sij vñ in Creucz weiss vnserem heren zu spot rechte im sein ermle aussenander vñ an alle erbermde stupften/su das selig kint mit nadelen vñ mit glufen/ enpfingen also sein hailiges ghepluet. Nun mercke Cristen hercz die verscheidung des seligen marteler. Also diesel begerte zu schaiden von dem leichnem do tet es ain plich in den himmel also ob es got befuel die sach seines todes. Vñ floss also sein ongen widder zu vñ neigte sein houbt auff die rechte seitte nidder vñ gab auff seinen gaist die empfangen wart an allen ezweifel vñ den engelen in iere schoss/ dem heiligen tod du dich enphelen mahst in allen deinen noetten.

Xilogravura/Holzschnitt n^o 5**Fólio/Blatt 6 r.****QUINTO CAPÍTULO/FUNFTES KAPITEL**

In dem funftn Capittel sin ouch zu mercken dreij artikel. Der erste artikel ist alss das Selig kint verschaiden was vor der Synagog. Do sammelten sich die juden alle in die Synagog das ist in ire schul. vnd nomen den leichnam des Seligen Kindes vñ trugen in ouch in die Synagog vnd leitren den auff ainen tisch vor irem altar. In dem altar sij hatten bestossen die czeihen ghepot in gheschrifft. vñ den tisch den nenen sij noch irer sprach *Almamor*. Vnd tailen vnder sich das pluet das sij von dem saligen kint empfangen hetten. also das der reiche iud ghenant Angel der nam das tritte tail des plutes in ain glas vñ besloss das in seine kiste da er sein beste klainet in hat beslossen. welches blut er dar nach warff in sein haimlichs ghemach do er hort das man wurde das kint in iren huseren suchen. Der andere artikel zu mercken ist das die iuden in den selbigen nacht alss das kint lag auff tisch *Almamer* do stunt Moyses vber das kint der ir prester was an ghetan mit dem klaid *Ephot* ghenant in irer sprach. vñ ouch die anderen iuden hatten ain ichlicher vmb sich gheslagen das klaid ephod vñ also ghemainlichen huben an zu lesen die fluch die Moyses gab vber pharao den konig in Egipten. vñ die ouch gheschribensten in den funf buchren Moysi vber alle vnghehorsammen got dem heren. Dar in sij mainen zu verfluchen das Cristliche volck. Das sollich plag vñ pluet vergiessung vñ sterbet folgen vber das Cristliches volck. Aber alle ir fluchkert got vber sij alss der prophete ghesagt hat david vber sij. *Maledicent illi 7 tu benedices*. Sij werden verfluchen aber got wirt den seggen gheben. Der tritte artikel zu mercken ist. Das die iuden nach der czeit das sij czerstoert wurden durch die welt von Tyto vñ Vespasiano. Do sammelten sich die ghelertisten der iuden vñ machten ain puch zu hass dem Cristlichen ghelouben. vñ das heissen sij den Talmut/ den scheczen sij vil hoher den die funf buecher Moysi. vnde sprechen das got im himmel leren den Talmut. In dem buch sij haben ain ghebot zu sprechen dreij mal czum tag ain fluch vber das Cristliches volck. In welchem ghepet vñ fluch sij seczen ir fuess zusammen vñ kain ghedanken zu der welt sollen sij nit haben. vnd petten das dij man in iudisch die weiber in irer sprach der prister singt das mit heller stim vñ laut alsus zu latin. *Conuersis non sit spes 7 omnes repente dispergentur. in matribus minorentur*

paruuli 7 amplius non resurgant. 7 omnes inimici tui gentis israhel destrustur 7 regnum negcie cristiano eradiceatur. Fac dñe sac ipleas quod petimus in diebnris velociter quia tu es deus benedictus fugand inimicos 7 destruens impios. Der synn in den teucz ist/ das die iuden die sich bekeren von irem glouben zu vnseren glouben die seleis an all hoffnung zerstoert werden. Vñ sollen in mutter leib ersterben vñ also sal ouch gheschehen allen iren feinden. Vñ das schalchhafftig reich der Cristen sal auss ghewurczilt werden vñ gheschaut. vnd pitten den das sij got pald erhoer seij iren czeiten.

Xilogravura/Holzschnitt n^o 6

Fólio/Blatt 7 r.

SEXTO CAPÍTULO/SECHSTES KAPITEL

Das sechste Capittel hat ouch dreij artikel zu dem essen vñ triucken vō dem plut des seligen Kindes. Der erste artikel ist ain ganz auszlegung des funften Capittel das aller nechst gheschribben stet von dem ghebet das die juden thun vber das Cristen volck vñ van den fluchen die sij ghetan haben do sij haben gessen vñ gedrunken von dem plut des Kindes dar an zu mercken ist das die juden alltag dreij mal ains am morgen/cz wiren am aben sprechen ain ghepet vber die Cristen sij zu verfluchen also das ir fuessten zu sammen die rechte hant gheslagen vber die lincken/ vñ sprechen das auss ainen gepet das sij nennen in der indischen sprach. *Smono essere*. Das ist in vnser sprach so vil gheret alss achtzehen artikel da von das selbig ghebet alss von achtzehen artikel ghemacht ist. Wen *smono* ist acht ghesprochen. Vñ *essere* czehen. in dem ghebet haben sij ainen fluch vber die Cristen/ das in der iudischen sprach lautet in der mass. *Lamschimodum. Al. theij. ticso/soechol. Haminym. koenrega. Ionedo*/zu dem teuschen laut das also/ *lamschimodin. ai. they tisco*/ vñ zu den vertilckten den sal kain hoffnug sein hie vñ wert/ dar in mainen su die iuden die von in tretten zu vnserem glouben/ das ander tail do sij sprechen. *fcechel haminym. koenrega. ionedo*/ das laut in dem teucz also. vñ alle die vnglauber in ainen augen plick sij sollen werden verloren/ dar in mainen sij die Cristen/ ouch in irer ghemainer redso verfluchen sij vnseren heren ihesum. vñ haissen in ain wilden boesswicht. vnd spreche in irer sprach. *toldosz. jesche. hanoczery*. das ist die ghebert das wilde

boesswichtz da merke Cristen hercz den hasss der iuden widder vnseren heren vñ das Cristen volck. Der artikel ist das die iuden wan sij ir osteren haben so nimt der hauss vatter ainen krug mit wein vñ richten den tisch/ den anderen iuden ichlichem ain ler glas fuer gesaczt vñ auff diss mal hatten sij in den wein ghetan von dem blut des Kindes also gross alss ain wn vñ sprengt mit dem vinger auff das tisch tuech. vñ sprach die wort/ *dam. zfardea. hinym. oroff. schin. defer. borot. arbe. hoschech/ mahas boechoross/* das sint in dem teusch czehen plagen die Moyses gab vber das volck in egipten wan ain ichlich wort ist ain plag/ *dam* haist plut/*zfardea* froesch/*hinym* haist leuss/ *oroff* gemischt poess tier/ *schin* grint/ *defer* mort/ *borot* hagel/ *arbe* henschrechen/*hoschech* sinster *nisz/mahas boechoross* slagk der ersten purt/ do sij die wort ghesprochen haben do haben sij gessen lirepfle ghebachen ouch mit dem blut vñ dar nach hat ain ichlicher seinen wein auss truncken ghemischt mit dem hailigen blut. Der tritte artikel ist do sij gessen vñ getruncken haben do haben sij ghesprochon ainen fluch aber vber die Cristen in dissen worten/ *Sfoch/hemosecho/alhagoym/ oenscher lo iedoucho/enscher/ lo gikroucho/* das ist in dem teusch so vil vergeuss deinen czorn auff die voellier das ist die Cristen die sij heisen goym das ist voelker/ vmb das sy nit loben dich/ vmb das sij nit willen erkennen dich/ du salt ouch wissen das disse wort sein recht gheschribben in der iudischen sprach in aller mass also sij das reden.

Xilgravura/Holzschnitt n^o 7

Fólio/Blatt 8 r.

SÉTIMO CAPÍTULO/SIEBENTES KAPITEL

Das sibende Capittel hat ouch dreij artikel. also sij das kint haben verborgen. zu dem esten artikel ist zu mercken. das die elteren des Kindes mutter vnde vatter also sij das selig kint hatten verloren do suchten sij es vber also weit die stat Trient was do sprach ijdermã befunder die knaben vñ kinder ess hat niemãt das kint ghenommen dan die boesen iuden/ dar in zu mercken was das der hailige gaist ret durch den munt der vnschuldigen kinder. vñ an hub das vnschuldig plut rach zu reiffen vber die boesen iuden. Das vmb die elteren des Kindes tag vñ nacht hatten ir auff sehen zu den heuseren der iuden. Befunder mit ainen man der da haist der Sweitzer der

den iuden wan sij auss ader in gingen in ir heuser so fragt er sij von dem kint vñ schalt sij. Das verdros die iuden so ser das sij in ir ghesenkniss bekanten auff in vñ sprochen. Der Swaiczer het in das kint brocht in ir hauss. das alles erlogen was. wen er dar vmb ghefangen wart vñ in die eijsen gheslagen do ghelobt er sich zu dem kint das es im solt helfen so werlich alss er vnschuldig wer an seinem tod. Vñ also bald viilen die eijsen von seinen fuesen aber die iuden hatten im das von hass ghetan dar vmb das er sij melte vñ schalt do man das kint suchte. Der ander artikel zu mercken ist. Do die iuden vernomen das die gancz stat ging in ir heuser zu suchen das selig kint vñ grosser argwon auff sij was do hatte Samuel das kint auss irer Synagog ghetragen vñ bedeckt in ain winckel in seinem hauss mit hew vnder ain mulde dar vber ghestirczt. Vñ do das mumelen ir der stat so gross wart. Do trug er das kint in seinen heiler vnder ain misthauffen ader kot/ vnd von grosser furcht wegen schutten sij das plut in ir secret vñ hatten ainen Rat wie sij mit dem totten kint solten leben die Cristen mumuelten ser vber sij. Der tritte artikel hij zu merken vertilken so wer das vnschuldig blut nimmer gheroehen worden. Dar vmb verhart got in ir sin das sij nicht mochten das kint vergraben oder versieden vñ alss ghemain red ist wen sij es wolten begraben so lag das kint ob der erden. vñ wie wol das in irer vergichtung nit stet so ist doch gottes krafft goeschlich do erschinnen das das selig kint solt funden werden vñ sin plut solte gheroehen werden/man vint ouch das die kinder die sij vermalss haben vmbbracht die haben sij ghemainlich nit begraben dar vmb wen sij ainen vnglouben dar in haben also bii kostnicz gheschach do sij ain todes kint an ainen boum an ainen walte liessen hangen das dar nach funden wart vñ etliche czeit grosse czaichen gheschehen.

Xilogravura/Holzschnitt nº 8

Fólio/Blatt 9 r.

OITAVO CAPÍTULO/ACHTES KAPITEL

In dem achten Capittel sin ouch zu mercken dreii artikel wie selig kint ist funden worden/ Da ist zu merken das die iuden so sij merckten das sij woren in grossem argwon des Kindes halben vñ mutter vñ vatter mit dem stat knecht den in der potestat hat zu ghegeben waren an dem karnfreyag gangen in des Samuels hauss in welchem hauss das kindelin lag verborgen in dem

kieler sij hatten das aber nicht mugen finden/ do hatten die iuden furder ain Rat wirde man das kint sere suchen vnde wirde funden das brecht sij alle vmb iren hals dar vmb musten sij ain funt erdenken ob es wirde funden das sij aoch blibben an argwon vñ das wolt got haben der in sin vnd vernunfft verkerte auff das sij gheplogt wurden. Der ander artikel zu mercken ist das die iuden beslussen in irem rat vñ nemen das kint vñ trugen das in die Riczen das ist in ain wasser fluss der durch Samuels hauss floss vñ hatten dem Seligen kint widder an geleit seine klaiden in aller der mass alss es auff erden gangen was vñ czugen das Selig kint auff vñ nidder in dem kot alss ob es dar in ertruken wer vñ ist das wasser dar in es auff gassen wer ghefallen hett das in ir ritzen ghefurt. Sij hatten im ouch sein hailige wunden ver salt mit kot das man sij nit wol erkennen mocht. Auss ghenomen das ghemechtle das was im ser gheswollen alss sij das hatten besnitten vñ hatten das auss ghericht in der moss alss ob es vier ader funf tag in dem wasser was ghelegen. Sij hatten aber an den ostertag des morgens das kint dar in ghelait. Der dritte artikel zu mercken ist das an dem hailigen ostertag des abendes schickten die iuden Thobiam auss der aller maist gemeinschaft hat mit den Cristen alss ain arczit der kam zu des bischoffs von Trient kammerer ghenant Ihermannuns Schindeleip vñ liessen im sagen die Cristen die gingen irr aines Kindes vñ hetten die iuden in grossem argwon das sij ser wunder nem von den Cristen es wer nit ir ghewonhait kinder zu toten. Sij hetten wol in ir riczen ain todes kint funden vñ dem wasser do hin ghefloest ob es das selbige wer do mocht man zu besegen/ der kãmerer ser erschrack vñ hiess den iuden widder in sein hauss ghen vñ das kint nit zu verrucken. Also ging der kammerer fur den bischoff vñ Trient vñ sagt im die ghelegenhait des Kindes vñ do bald schickt der bischoff noch dem Capitanien der da haist her Jacob Spaurer vnde befal im mit dem potestat zu ghen vñ zu besehen das kint. Nun hatten die iuden das selbis dar vmb ghemelt das man solt ghedenken/hetten sij das kint ghetoeit so melten sij es nit selbs dar vmb mocht man nit sprechen das sij es ghetoeit hetten.

Xilogravura/Holzchnitt n^o 9

Fólio/Blatt 10 r.

NONO CAPÍTULO/NEUNTES KAPITEL

Zu dem neuden Capittel sin ouch zu mercken dreij artkel. Der erste das an dem hailigen ostertag zu abent hij der nacht hemen die vergenanten Capitanig vñ potestat in das hauss Samuels vñ berufften die iuden all zusammen vñ hielen in weisen wo das tot kint lech. do fuerten sij die zu der stat do lag es neben der riczen in ainen loch. also trug man das kint auff ain benckle angenerd dar auff es was ghemartert worden. do sprach der hauptman ob die iuden all gheghenwirtig weren. do antworten sij ia/ an ainen alten der nit wolgen muchte. do muste der seihige alt ouch kummen genāt Moyses der hub an vñ sprach. ach du libes kint wie ist dier gheschehen. also stunden die iuden an ainer seiten die Cristen an der anderen das selig kint lag in den middle. Der ander artikel zu mercken ist das der hauptmã besach das Selig kint mit anderen ghelerten ob es ertruncken wer vñ wie sij es kerten vñ schutten vndersich so wolt doch kain wasser von dem kint aussgen die besahen das mit den kerczen vun strichen im den kot vñ die erden von dem leichnam vñ funden das es vber al ghestupft was worden vñ rot wunden hatt seij funden ouch ain grosse wunden in seim rechten wangen vñ ain andere an seim rechte pain. Sij besohen im ouch sein ghemechtle das was gheswollen. Vñ also bald der hauptman dar sach do hub das ghemerchtle an zu pluten vñ rierte dar an mit aim tiechle vñ enpfing die tropfen in das tuch vñ weisste das den anderen. Der tritte artikel zu mercken ist das das selig kint wort ghetragen in ain Cappel des spittal neben sant Peters pfar kirchen vñ gheleit auff ainen altar wen es in der selbige pfar was gheroufft worde. Vñ do kam mutter vñ vatter des seligen kindes mit groslem bitteren klagen ires liben kindes. Vñ jung vñ alt schreijen vber die poesen iuden vñ klagten den vnschuldigen tot. Also wart das selig kint vber ettliche tag ghetragen in sant Peters kirchen die do ist vō teusch vñ welsch ain pfar kirchen vñ die van sant Virgilien die da ist ain haupt kirchen des pistums zu Trient hetten das kint gern ghehabt in irer kirchen sij mochten das ober nit do hin pringen. Wan es wolte in seiner pfar kirchen bleijben. Also stet sant Peter zu dem haupt des seligen kindes. Vñ sant Viglig zu den fuessen der ain pischoff zu Trient was. Vñ der pischoff von Trient vnder dem das selige kint ist funden worden der knijet vor den kint sein nam haist her Ihans hinterbach den got bewar vor allem vbel wan er grossen fleijss in dissen sachen ghetã hat/ etliche wunder czeichen die do gheschehen sin die liss in den lesten Capittelen.

Xilogravura/Holzschnitt n° 10

Fólio/Blatt 11 r.

DÉCIMO CAPÍTULO/ZEHNTES KAPITEL

Das czehend capittel hat ouch drij artikel. Der erste ist das in der selbigen nacht alss die obersten hatten das kint besehen do nam der hauptman drij ver obesteren iuden ghefangen mit sich auff das sloss die woren ghenāt Samuel Angel vun Thobias. die anderen nam der potestat vñ legt sij ghefangen in die turne der stat vñ werden all ghefragt alss man vbeltetter fragen sal. Do veriahen sij alle aussghenomen Samuel vñ Moyses die wolten nit veriehen. So lang das zwen iuden Thobias vñ Israhel die wurden zu in ghefurt. Vun sprechen was welt ir dar auss machen ir wist doch wol das wir an dem kint schuldig sein. Sint en mal das ir das ghesagt habt so wil ich die rechte warhait sagen vñ hab da an vñ sagt mer den die anderen nierkant hatten. Vñ des gleichen tett ouch Samuel der besunder ghefragt wart der da begert welt man in prennen nach karserlichem recht so wolte er ouch sagen die rechte warhait. Also sagt er von morgen bicz auff den abenglich alss die anderen ghesagt hatten. Der ander artikel ist das man ir ghichtung nit nit wolte auff nemen sij hetten den drij iudisch aijd ghesworen das alle ir vergichtung war wer vñ wolten dar auff sterben das tetten die iuden vñ sworen drij iudisch aijd das alles war wer was sij haten veriehen. Vñ die anderen iuden in welschem landen die wolten den fursten von ostereich herzog Sigmunt geben mer den hundert tusedt gulden das er sij solt bii dem leben gelasen haben er tat aber alss ain Cristlicher furst vñ schreib den bischoff von Trient bii seinen reten das er liess das recht vber die iuden ghen. Der tritte artikel ist alss man solt die iuden richten an dem mit wuchen den nechsten tag vor den czechen tausent ritter tag do was Moyses ghestorben in der ghefenkniss vñ in mainung er hab sich selbs ghetot. Der wart auss ghefurt auff ain pret vñ verurteilt auff ain ratt vnd also verprant. Die anderen drii Samuel Angel vñ Thobias die bant man auff ainen wagen vñ mit czangen wurden sij czerissen. Won aller ersten wart dem Thobias auss seinen wangen gherissen ain stuck. Dar vmb das er der erste was der dem seligen kint hatte ain stuch gerissen auss seinen hailigen wagen. Vñ also geschach ouch den anderen vñ also wurden sij ghefurt durch die stat vñ vor iren heuseren vber al gherissen mit gliengenigen czangen. Dem Thobias wolt mā ain hāt ab gheflagen haben vor der gassen dar in er das selig kint genunnen hatt das doch nicht ghesach dar vmb das er villicht ghestorben wer.

Fólio/Blatt 12 r.

DÉCIMO PRIMEIRO CAPÍTULO/ELFTES KAPITEL

Zu dem eilfften Capittel sin ouch zu mercken drij artikel wie die iuden sin gheprant worden. Der erste ist das die haben ain gewonhait das sij vnder aller pein die man mack in an thun so begheren sij in sunderhait das fur wor vmn das ist das wolten sij nit bekennen. Die ghelerten die mainen sij thun ds dar vmn das Abraham von den die iudischait entsprungen ist der wart auss fuer in kaldea erlost do er das suer nit wolte anbetten alss die bibel auss weist so thun sei das alss ob sii iren vatter willen nach volgen das er sii nem in sein schoss/ Hie ist aber den iuden das fuer zu ghetelt nicht durch er begher sunder durch das recht. Also selscher des gloubens auss den kaiserlichen rechten. Der ander artikel zu mercken ist das dissen iuden drierleij pein ist an ghetan gewest. Die erste ist das sii mit glueden czangen seint verprant vñ czerissen. Wor vmb aber das gheschehen ist. Vñ allein iren drien gheschehen ist da ist zu mercken das dissen iuden sin irer drii ghewest alss die obersten Samuel Angel vun Thobias Moyses der wer ouch hii in zu czerrissen worden der was in der ghefenckniss storben also vor gheschribben ist. Die hat man dar vmb czerissen mit czangen das sii hetten das selig kint ouch mit czerrissen mit czangen hatten an den wangen vñ pain. Die ander pein ist das sii alss die meerder wurden auff die reder gheleit das sii das selig kint ghemort hatten. Die tritte pein ist das sii auff den rederen verprant wurden dar vmb das sij das selig kint zu smocheit dem Cristlichen glouben ghemartert hatten. Der tritte artikel zu mercken die figuren do ir sechs auff rederen ligen. Das nit auff ainen tag all sechs verprant wurden. Wan den ersten tag an der czehent tulent ritter abent do wurden ir vier verprant. Die drij fuer gheschribben stan Samuel Angel vñ Thobias. Der vierde der was ain iunger iud Samuels san vñ hiess Israel alss vmb treisich iar der hat ghetan was in die anderen alten hatten vnderweist der wart ghesleiff durch die stat die wil die anderen wurden czerissen mit czangen. Vñ wart ouch ghesleiff durch die stat die wil die anderen wurden czerrissen mit czangen. Vñ wart ouch mit den drijen auff ain rat ghebunden also das den selbigen tag worden ir vier die ob ghenante verprant. Moyses der vor ghestorben was der wart an ainen sunderenend verprant vñ durch ain sunder vrtail/ Die anderen cz wen die da besunder ligen auff rederen die heisen Vital vñ Mayer die wurden verprant des anderen tages sij wurden ouch ghepunden auff ainen wagen aber nit czerrissen mit czangen sij wurden aber so sere gheworffen mit kot vñ mit

stainen vñ czerrissen mit dornen das sij kainen menschen gleich woren vor kot vñ plot das von in ran also sij doch hatten ouch drierle pein dar nach ghepunden auff reder vnd verprant.

Xilogravura/Holzschnitt n° 12

Fólio/Blatt 13 r.

DÉCIMO SEGUNDO CAPÍTULO/ZWÖLFTES KAPITEL

Das czwelffte Capittel hat ouch drij artikel. Der erste artikel ist das vnder den ghefangen iuden sint ghewest czwen iung iuden die alle bed hissen Saligmã auff das teusch ader boneventura auff welsch der iunger was alss bij acht czehen iaren vñ was des Mayer sun der mit dem lesten verprat wart. Der ander was in dem elter alss funtvndeczwenczgig iar vñ was ain fromder iud vñ in Samuels hauss was er koch der anderen iuden vñ was ouch der auff den die iuden hatten bekant er hat das kint funden in der riczen alss er wolte wasser holen auss der riczsen si hatten das aber mit im an gheleit er hatt ouch bekant das er achte stich dem seligen kint gheben het, vñ die anderen hatten in auss der kuchen dar zu gherufft. Der ander artikel ist das der koch von dem aller ersten tag alss er ghefangen wart wassr kain iudisch speyss alss die anderen. Funder er begherte Cristen zu werden alle tag so lang er ghefangen lag bicz in die treiczehn wuchen vñ in der czeit lerent er das ghepet *pater noster* vñ den glouben durch die priester die im ouch sagten er solt nit ghedenken das er wolte da mit entghen dem tod das er Cristen wurde man er muste sterben. Do antwort er alle czeit/ er tetr das dar vmb allein das er ain Criste ersyerben wolte. Der ander des Mayers sun der begerte Cristen zu werden an dem tag alss man in auss furte mit dem anderen vçn man sij richten solt/ das was an den tag der czehen tausent ritter alss ouch sin vatter mit dem Vital verprät wurden vor iren ougen. Der tritte artikel zu mercken ist das an dem hailigen tag der czehent tausent ritter wurden die czwen auss ghefurt vñ wissten andersnicht sij wurden ghericht alss bald das sij ghetoussst wurden. Also liess man sij zu sehen wie die czwen verprant wurden. Dar nach czoch man sij nacket auss ir klaider vñ knyeten nidder in ain fliessen wasser das da haist die persing vñ sprach in fuer alles das in nott was zu dem Cristen glouben vñ wurden ghrtoufft vō der priesterschaft. Also das dem koch wart ghegheben der name achacius dar vmb wen der dach was sein vñ er ain furst was der czehen tausent ritter/

dem iungeren der nam Sixtude hahist zn eren/ also wart in gnad ghetan das sij nit ghericht wurden sij auss ghefurt vñ wan ersten wart ghericht der iunger sixt dar nach ander achacius der sterb so ritterlich in dem glouben den im der priester von alss im sein ougen woren vorpunden do knyet do der preister der das creucz hilt der da sprach ghekruzt ghestorben vñ er ouch sprach ghestorben. Do starb er vn slog der richter das boubt ab an dem freytag vmb die czeit alss vnser her an dem hailigen creucz starb also worden sij pede tor verprant das das recht vurganck hette.

Fólio/Blatt 13 v.

ÚLTIMO CAPÍTULO/LETZTES KAPITEL

Zu dem aller leztten Capittel ist ouch zu mercken an vil artikelen. Zu dem ersten das der almechtig got liess grossewunder czeichen geschehen an allerlaij krancken leuten blinden lamen stunnen rouben wassersuchtigen. Vñ ouch toten menschen alssber nooch geschriben stet/ Sunder die weisen lerer haben sich tijef erfrogt vnder in. Wor vmn got sollich wunder czaichen liess geschehen/ So doch vor molss ouch kinder weren von in ghetoeet worden vñ selten solliche czaichen so gross vnde so vil nit boren gheschehen do wart beslossen vnder den lerer der mer den czwelff doctores teusch vñ welsch weren zu Trient beienander von des seligen kindes begen. Das vmb trijerle sachen willen die vunder czaichen ghescheben. Die erste ist dar vmb sein vnschuldigs bluet solte gherochen wrden (*sic*) wen so sij das kint zu smocheit got vñ dem Cristlichen glouben ghetoeet alss in den vorderen Capittel zu mercken ist. Vnd got ghesprochen hat. Was man tuet ainen von der aller minsten der seinen das tuet man im selber. Dar vmb so hat got das gherochen alss ob es sein bluet vergiessen ver. Die ander sach ist das ir gross verborgen boshait die lange czeit verborgen ist ghebest alss sy die Cristen hassen vñ verfluchen alss vorgeschribben ist die solt gheoffenbart berden vñ der gross vbermuet den sij ghetribben haben vnder den Cristen solt ghenydert werden vñ das sy solten ghehalten berden alss iuden vñ toet// seinde vnser heren. Die tritte sach ist das die Cristen sollen mercken ir ghemainschafft furder zn meiden ben alle recht verpieten den Cristen kain ghemainschafft zu halten mit den iuden das leider gar binczig ist ghehalten berden. Dar vmn kain lant kan die leng glick ader hail an ghen da die iuden bonhafftig innen sein. Ouch ist hij zu mercken das die iuden

sin nit gancz zu vertilken. Wan die gheschrifft beist/ das man die iuden nit sal gancz vertilken aber stroffen sal man sij wã sij das verschulden/ vnn treijerle sache willen sint sij nit gancz zu vertilken. Von ersten dar vmb das er Cristen biecher sin vnde ghedechniss der hailigen martir Cristi/ so wir die sehen vor vns ghen die vnseren heren ghetoeet haben alss die schrifft ouch sagt/ *Dens ostendit mihi sup inimicos meos ne occidas eos nequando obliuiscantur populi mei supple passionis rpi dauid psal. Lxxix.* Die ander sach ist wã sy alle noch dem ende Crist kurz von dem iungesten tag bekert werden zu dem haligen Cristlichen glouben do vñ aber die furder gheschrifft spricht/ *Conuertent ad vesperam et samem supple verbi dei pacient vt canes.*/ Die tritte sach ist das vnser her ouch maria vñ Cristlicher gloub auss den iuden entsprungen ist dar vmb spricht die gheschrifft *Salus*

Fólio/Blatt 14 r.

ex iudeis est/ Aber dennach sol mã die iuden halten alss iuden/ das si czachen an tragen vñ arbeiten/ vnd wen er nattet die schissheusser keren vñ mist auss furen das leider winzig geschicht.

Anduch ist hie czu merken das die wunder czaichen huben an. An etlichen psonen die das kint in ire armen nomen do ain frau vier iar ain krebs an der prust het. Also bald sij das kint an dem arme trug do verswant der krebiss dar nach komen ander frau/ wen die da lam woren ni der stat zu Trient die alle ghesunt wurden also vil das es auss brach in alle lant do komen auss welschen vñ teuschen landen/ das der czaichen so vil gheschehen sin das ain gross buech do von zu schreiben wer die alle bij dem aijd den sij sweren musten die do ghefunt wurden erkant haben. vider den vil zaichen ettlicheg zu berieren ist das ain stum was neun jar ghewest. Also bald er vor den marteler kam do wart er reden. Ain ander der treiczehen iar blint was ghewest der wart sehen. Ain kint bij mantua in dem wasser lag bij zwo stunden vñ tod was das selbige wart ghelobt zn dem seligen kint. Also bald wart es widder leben. Vil kinder die lam in henden in armen ettlich die nit ghen auff die fuess treten noch ghen mochten die alle gefunt wurden. Vñbefunder hat es vil czaigen an den vnschuldigen kinderen ghetan die an sunde sint vñ das selige kint ouch an sunde ghewest ist. Das sij dir seliges kint gheschribben zu deinem lob vñ eren die nit auss zu sprechen ist do mit ich mich befiel in deine beschirmung Amen. Vñ das hat ghedruckt Albertus duderstat von den Eiksvelt zu Trient in den iar alss mã die iuden hat verprant

do man schreib tausentvierhundertvñfunfunfvñsibncz iar an dem mitwuchen vor vnser lieben frauen tage der purt. *Laus deo.*

Dise aufgedruckhte geschrift vnd gemel ist vngeuerlichen beschehen von den auffdrugkeren vnd maleren in aller der masz wie sie das lantmer wise vnde von dem gemainen volk in der stat zu Trient gesagt vnde geblaten ist worden da mit der warhait der hystorie nicht abgenommen noch verzigen als die in den gerichtspucheren vnd aufschriben vermerket vnd ausgeschriben ist. Dar auff wir vns gancz setzen vnd disse vnser geschrifte vnd gemele schriben vnd verlassen.