UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ALEXANDRE DE PAULA ANTUNES ARAGÃO

DEUS TE SALVE, CAMINHANTE!
O *DIÁLOGO EVANGÉLICO* DE JOÃO DE BARROS E A PUREZA DA FÉ NO PORTUGAL QUINHENTISTA

NITERÓI
2022

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG Gerada com informações fornecidas pelo autor

A659d Aragão, Alexandre de Paula Antunes
DEUS TE SALVE, CAMINHANTE! : O DIÁLOGO EVANGÉLICO DE JOÃO DE BARROS E A PUREZA DA FÉ NO PORTUGAL QUINHENTISTA / Alexandre
de Paula Antunes Aragão ; Renato Júnio Franco, orientador.
Niterói, 2022.
185 f.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

DOI: http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2022.m.15885826714

1. João de Barros. 2. Censura. 3. Cristãos-novos. 4. Literatura antijudaica. 5. Produção intelectual. I. Franco, Renato Júnio, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

ALEXANDRE DE PAULA ANTUNES ARAGÃO

DEUS TE SALVE, CAMINHANTE!
O *DIÁLOGO EVANGÉLICO* DE JOÃO DE BARROS E A PUREZA DA FÉ NO PORTUGAL QUINHENTISTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito à obtenção do grau de Mestre. Linha de pesquisa: Cultura e Sociedade

Orientador: Renato Júnio Franco

NITERÓI

2022

ALEXANDRE DE PAULA ANTUNES ARAGÃO

DEUS TE SALVE, CAMINHANTE!
O *DIÁLOGO EVANGÉLICO* DE JOÃO DE BARROS E A PUREZA DA FÉ NO PORTUGAL QUINHENTISTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito à obtenção do grau de Mestre. Linha de pesquisa: Cultura e Sociedade

Aprovado em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Renato Júnio Franco– Orientador
Universidade Federal Fluminense

_____

Prof. Dr. Bruno Feitler
UNIFESP

_____

Profa. Dra. Silvia Patuzzi
Universidade Federal Fluminense

NITERÓI
2022

Dedico este trabalho aos mortos.

Agradecimentos

Primeiramente agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro por acreditarem na minha pesquisa e me possibilitarem dedicar-me a ela.

Agradeço também ao prof. dr. Renato Franco por sua orientação paciente, gentil e exigente. Agradeço-lhe também por ser instigante professor, e generoso companheiro de mesa.

Agradeço à profa. dra. Silvia Patuzzi e ao prof. dr. Bruno Feitler pela sua leitura rigorosa e inestimável.

Agradeço a meu pai, Ronaldo, e minha mãe, Claudia, pelo apoio incondicional na minha vida e nas minhas crises, e por terem inculcado em mim o amor à palavra. Agradeço também a minha mãe pelo trabalho de revisão pertinente e amoroso.

À minha avó Norma, cuja árdua luta em vida faz-se sentir todavia nos dias de seus netos. *In memoriam*.

À Lu agradeço pelo carinho e amor que me deu durante toda minha vida. Já estou com saudades.

Tenho que deixar minha gratidão a Vera Lúcia de Almeida e a Sylvia Saraiva da Franca, bibliotecárias do Real Gabinete Português de Leitura, por sua paciência e ajuda, sempre dispostas a socorrer meus pedidos constantes, e frequentemente repetidos, a despeito das multidões de *instagramers*.

Obrigado também ao sr. Padre Roberto Barros Dias, SJ, pelo alento que me deu sua natureza solícita.

Não posso deixar de agradecer a minha companheira Ilana Benchimol, pelo despertar, pela inspiração, por sua compreensão nos meus momentos difíceis e por sua companhia nos momentos melhores.

Também deixo meus agradecimentos à Martinha, que nos meus pontos mais baixos lambia as lágrimas do meu rosto.

Também agradeço à Carolina Victoire, que segurou minhas pontas.

Gabriel Coutinho, Gustavo Krieger, Felipe Argento e Pedro Motta têm minha gratidão por servirem de exemplo, e por estarem sempre dispostos a ouvir minhas baboseiras.

Agradeço a todos os meus alunos e alunas e ao meu parceiro de sala de aula Carlos Henrique. Graças a vocês, as semanas foram suportáveis.

À Julia Osthoff devo tanto que seriam páginas a listar. Minha amiga, estivemos mal, mas você me mostrou que a esperança insiste em raiar, e acode até aqueles que se achavam livres dela. Obrigado.

A conclusão desse trabalho se deve a Mateus Nascimento, meu confidente de conversas e choros em nossos passeios à sombra do Omnipotente.

Por fim, não posso deixar de agradecer o trabalho constante e incansável dos inúmeros bibliotecários, arquivistas, historiadores e outras gentes de caráter melhor do que o meu. O seu esforço é demasiadamente desconsiderado. Esses homens e mulheres que nos precederam e tiveram a consciência de preservar o conhecimento que encontraram merecem toda a nossa consideração. Sem eles, tudo estaria perdido.

Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro

ANNO DOMINI MM XX II

j'arpégeais mon chagrin
au pied du trop grand lit
je voulais prendre un train
que je n'ai jamais pris

Jacques Brel, *Mon Enfance*

louco, sim, louco, porque quis grandeza
qual a Sorte não dá
não coube em mim minha certeza
por isso onde o areal está
ficou meu ser que houve, não o que há

minha loucura, outros que me a tomem
com o que nela ia
sem a loucura que é o homem
mais que a besta sadia
cadáver adiado que procria?

Fernando Pessoa, *d. Sebastião, Rei de Portugal*

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

João de Barros, *Ropicapnefma*

Onde está situado o reino de Benomotapa, onde foi martirizado o padre d. Gonçalo, jesuíta, e em quantos graus de longitude e latitude e que caminhos levam para lá? Por que razão a pedra de cevar em nenhuma parte não demanda tanto o norte como na ilha dos Açores? É coisa certa terem os chineses o usa da estampa e da artilharia e que argumentos há de como a tem ou como se sabe?

Perguntas do cardeal Marcantonio Amúlio para João de Barros

RESUMO

A presente dissertação busca analisar o *Diálogo Evangélico* de João de Barros à luz dos debates acerca do batismo forçado dos judeus portugueses, da disputa intelectual que aconteceu entre as décadas de 1530 e 1560 em Portugal, e da tradição da polêmica antijudaica. Para isso, começa com uma discussão sobre os problemas teológicos e jurídicos levantados pela polêmica do batismo forçado dos judeus portugueses, associando-a ao embate entre ortodoxos parisienses e heterodoxos bordaleses pelo controle do ensino em Portugal e à maneira como essas discussões influenciaram as escolhas de Barros na escrita de sua obra. Expõe-se também os tipos de argumentos usados na tradição medieval ibérica da polêmica antijudaica e tenta-se apartar a análise da obra antijudaica de Barros da influência de Erasmo de Rotterdam. Procura-se entender o que impeliu o feitor à escrita e o inquisidor-geral a proibir a circulação da obra. Nesse sentido, deseja-se situar o *Diálogo Evangélico* dentro do *corpus* das obras morais e pedagógicas de Barros.

Palavras-chave: João de Barros, Censura, Cristãos-novos, Literatura antijudaica

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze João de Barros' *Diálogo Evangélico* in light of the debates around the forced baptism of the Portuguese jews, the intellectual disputes that took place between the decades of 1530 and 1560 in Portugal, and the tradition of the anti-Jewish apologetic. For this purpose, it begins with a discussion about the theological and juridical problems raised by the forced baptism of the portuguese Jews, in an effort to link them to the dispute between orthodox parisians and heterodox bordelais for the control of the universities in Portugal and how these discussions influenced Barro's choices when writing his work. It also aims to show the different types of arguments used in the medieval Iberian tradition of anti-Jewish apologetics and distinguish the analysis of Barro's work from the influence of Erasmus of Rotterdam. It tries to understand what drove Barros to write his work and the inquisitor-general to prohibit its circulation. In this way, it tries to situate the *Diálogo Evangélico* among the *corpus* of Barros' moral and pedagogical works.

Keywords: João de Barros, Censorship, New-christian, Anti-jewish literature

SUMÁRIO

Introdução *ou* Ao leitor……..……...12

1. A Pureza da Fé: o problema da conversão dos cristãos novos e da unidade religiosa em Portugal……..……..22

1.1 Um rei, um reino, uma religião: a validade do batismo forçado e a conformidade religiosa……..26

1.2 O perigo do além-Pirineu: a disputa pelas universidades e a censura……41

1.3 Os que dormiram: João de Barros e a necessidade da apologética……76

2. Por Órgãos Profanos: os argumentos da polêmica antijudaica……..….91

2.1 Raimundo Lúlio e a Cabala cristã……..94

2.2 Cristo no Antigo Testamento: os códices alcobacenses……..98

2.3 Por razões necessárias: A Corte Imperial……107

2.4 Ex talmud: Nicolau de Lira e Jerônimo de Santa Fé……..115

2.5 O judeu e o humanismo: Erasmo e Reuchlin……121

3. Salvando Caminhantes: o Diálogo Evangélico…….130

3.1 O alerta do feitor: a fuga dos cristãos-novos e os messias portugueses……135

3.2. O Evangelho disputa com o Talmude……151

3.3 Os rabinos pela educação cristã……158

Não por meus Méritos: conclusão *ou* sobre a memória das obras de Barros em Portugal…….167

I De muita importância e bem público: a continuação das obras de Barros……169

II Considerações finais……175

Referências Bibliográficas……..….179

Introdução ou *Ao leitor*

O Tempo prende-nos em patamares irreversíveis. E quando o corpo gela, cobre-nos com uma mortalha de terra e de silêncio. A História cumpre depois a tarefa impossível de quebrar o bloco de gelo e animar de novo o espaço, as ideias e os corpos.

António Borges Coelho, *Tudo É Mercadoria*

I

Essa dissertação busca entender a obra antijudaica de João de Barros (1496-1570) a partir do problema suscitado em Portugal pelo batismo forçado dos cristãos-novos em 1497 e a introdução do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição no reino em 1536.

João de Barros nasceu em 1496, no mesmo ano em que d. Manuel I (1495-1521) lança o édito de expulsão dos judeus do seu reino, sendo o futuro feitor filho ilegítimo de Lopo de Barros, nascido provavelmente em Viseu, cidade que o escritor vai chamar para o resto da vida de "mãe que me gerou"[1]. Não obstante ter sido um filho ilegítimo com muitos irmãos e irmãs – sabe-se que entre os homens contava cinco, além de uma irmã ilegítima e um meio irmão que portava o mesmo nome – João de Barros nasceu numa interseção que o permitia transitar nos centros urbanos entre a corte e os tratos de mercadoria: do lado paterno é originário da nobreza rural e funcionária e do lado materno provavelmente da gente de negócio centrada em Lisboa[2].

Por isso, João de Barros pôde se introduzir na alta sociedade lusitana e obter um ensino que lhe permitiu desenvolver uma formação erudita. Desde "o tempo do jogo do pião", como Coelho o cita, vai frequentar o Paço das Escolas em Coimbra, anterior à mudança da Universidade de Lisboa, onde teve contato próximo com os filhos de fidalgos

[1] COELHO, António Borges. *João de Barros: Vida e Obra*. Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Lisboa, 1997. p, 13
[2] *Idem*, p, 13

portugueses e onde pôde ver de primeira mão alguns dos grandes nomes do império que posteriormente imortalizaria em suas obras, como Vasco da Gama (1469-1524), e com os quais desenvolveria uma estreita relação - evidenciada tanto por sua ilustre carreira no Estado português como feitor das Casas da Índia e Mina e cronista do reino quanto pelas cartas que irá trocar com d. João III (1521-1557), das quais se tem notícia apenas de uma[3], regada de uma intimidade particular.

Quanto aos estudos, frequentou os Estudos Gerais de Lisboa, onde teve aulas de gramática com o mestre catedrático fr. Xinal e no Paço contou entre seus mestres tanto d. Diogo Ortiz de Vilhegas (1457-1519), bispo de Viseu, quanto o doutor Luís Teixeira (c.1500-1601). Sabe-se que desde a infância João de Barros teve acesso ao latim, grego e a autores como Tito Lívio, Plínio, Virgílio, Tácito, Catão, além de estudos bíblicos. Já a partir de 1513, quando o futuro feitor tinha 17 anos, Coelho aponta laços familiares que o ligam, como primo, ao fr. Brás de Bragas (1500-1559), leitor erasmista e futuro reformador dos Agostinhos, e a outras figuras que renovaram o debate intelectual entre as décadas de 1530-1550, como Duarte de Resende (1491-c.1543), futuro tradutor de Cícero e feitor em Maluco, a quem Barros dedica seu primeiro diálogo moral, a *Ropicapnefma ou Mercadoria Espiritual*. Ao longo de sua vida, também terá relações com Damião de Góis (1502-1574), André de Resende (c.1500-1573), fr. Roque de Almeida e d. Lopo de Almeida, além de cartear com outros ilustres de seu tempo, como d. João de Castro (1500-1548) e Juan Luis Vives (1493-1540), que tece elogios a sua *Ropicapnefma* e dedica o seu *Ad animi exercitationem in deum Commentatiunculae* a João de Barros.

Ao que tudo indica, João de Barros rapidamente ganhou a consideração tanto de seu círculo de contatos letrados quanto dos homens de grande nome e fazenda que representavam

[3] Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, nº 69, nº 23 *apud* SÁ, A. Moreira. *Humanistas portugueses em Itália: subsídios para o estudo de Frei Gomes de Lisboa, dos dois Luíses Teixeiras, de João de Barros e de Henrique Caiado.* Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1983. p. 133. A carta também consta na coleção de documentos sobre João de Barros editada por António Baião (1917).

a alta aristocracia portuguesa em Lisboa e Évora. Teve sucesso em sua carreira no Estado, ocupando ao longo de sua vida uma miríade de cargos da administração imperial, notadamente de feitor das Casas de Índia e Mina, assim como foi donatário de duas capitanias na costa do Maranhão, as quais tentou organizar múltiplas vezes ao longo da vida com a ajuda de seus filhos, incorrendo nessas fracassadas tentativas dívidas que manteve até sua morte.

Mesmo antes de ingressar na carreira política, João de Barros já se encontrava lendo capítulos de seu *A Crônica do Imperador Clarimundo* para o rei d. Manoel I, em 1520[4], aos 24 anos. Foi prolixo autor, dedicando-se primeiro ao romance de cavalaria e depois aos panegíricos e seus trabalhos morais e pedagógicos, terminando sua carreira de escritor consagrando-se ao trabalho de cronista dos feitos portugueses na Ásia e à elaboração de uma geografia. Seu trabalho de cronista e seus panegíricos foram bem recebidos pelos dirigentes do reino que estavam na corte, enquanto seus diálogos morais e sua pedagogia cristã viram sucesso entre os homens que compunham a república das letras de sua época. Mesmo que suas obras de historiador e seus panegíricos de exaltação à monarquia também contivessem aspectos de filosofia moral - no seu panegírico à infanta d. Maria (1521-1577) sublinha o valor moral da sapiência para o bom governo dos homens -, no que tange ao ensino da doutrina cristã, esse aspecto concentra-se nos seus diálogos e nas suas obras pedagógicas. Em 1532, dá à estampa o seu primeiro diálogo sobre os vícios morais, a *Ropicapnefma*, tomando para si, como leigo, o trabalho de educar os portugueses sobre os erros que cometiam em fé e em trato. Posteriormente, sua *Cartinha para aprender a ler* (1539-40) foi impressa junto com os preceitos da lei e mandamentos da Igreja, seguidos de sua gramática da língua portuguesa e de dois diálogos morais: o *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem* e o *Diálogo da Viciosa Vergonha.* Também na mesma época escreveu para a infanta d. Maria um manual de latim

[4] COELHO, António Borges. *Op. Cit.,*. p. 18.

Grammatices Rudimenta (1540), onde na sua dedicatória louva o trabalho do professor, descrevendo-o como artesão e comparando o ensino à arte, opondo-os aos "gramáticos especulativos", que, preocupados apenas com os resultados formais, diferem dos artesãos que, ao ensinar, "moldam os espíritos". Também escreve um *Diálogo de João de Barros com dous Filhos seus sobre Preceitos Morais*, em 1540, explicitando novamente a relação que via entre a pedagogia e a fé cristã, cujos preceitos morais busca ensinar em forma de jogo. Com efeito, após escrever a *Ropicapnefma*, sua *Cartinha* e os diálogos que seguem, Barros apresenta na sua obra um caráter pedagógico, associando o ensino à boa conduta moral e ao bom conhecimento das doutrinas da fé[5].

Entretanto, a obra que segue imediatamente ao seu *corpus* moral e didático não recebeu a permissão de publicação. O seu *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, de 1543, nunca saiu da forma manuscrita. Sua versão *princeps* foi apresentada ao cardeal infante d. Henrique (1512-1580), que negou a sua impressão. Até hoje salvo, mas mostrando as marcas do tempo, o manuscrito está guardado na biblioteca do Liceu Passos Manuel, em Lisboa, e teve sua primeira edição apenas em 1950, com o esforço do Instituto de Alta Cultura e do dr. Israel Salvator Révah. É um diálogo que apresenta uma conversa entre o Evangelho e o Talmude na tentativa de ensinar os artigos da fé aos cristãos-novos a partir de uma visão cristã dos textos judaicos como o Talmude, a Mishná e a tradição rabínica. Essa perspectiva cristã sobre os textos judaicos que Barros apresenta resgata dos últimos séculos da medievalidade ibérica uma forma de argumentação que tem suas origens nos *disputatio* entre clérigos e rabinos que aconteciam em Castela e Aragão no século XIII.

A compreensão que se procurou desta obra de Barros nesta dissertação foi norteada por duas perguntas: após redigir o seu *corpus* moral e pedagógico, o que levou o feitor das

[5] BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Os "Grammatices Rudimenta" de João de Barros*. Lisboa: Livraria Cruz, 1972, p. 10 e HAHN, Fábio André. *A Pureza da Fé: o antijudaismo pacífico de João de Barros no Portugal Quinhentista.* Aprovada em 2009, 254 páginas, Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, p. 46-8

Casas de Índia e Mina à necessidade de redigir um diálogo antijudaico? E, se tratando de um diálogo que busca refutar as ideias judaicas e demonstrar a verdade da fé cristã, por que o cardeal infante d. Henrique não lhe deu a permissão de impressão? Com essas perguntas, ensaia-se adicionar à compreensão das obras de Barros, na tentativa de inserir o seu diálogo antijudaico dentro da polêmica do batismo forçado e associá-lo a sua vocação pedagógica e moral.

II

Em 2021, foi publicada na Universidade de Cambridge uma coleção de trechos de variadas fontes do pensamento político português cujos autores justificaram sua impressão ao dizer que buscavam:

> "(...) demonstrar que o contexto português (...) era o cenário para um debate político vibrante, frequentemente moldado, e surgindo em resposta a circunstâncias e preocupações muito particulares. As páginas que seguem demonstrarão que muitas das controvérsias que ocorrem em Portugal se centraram em temas similares àqueles discutidos em outros contextos europeus."[6]

Nesse sentido, o trabalho que aqui se propõe a pensar a obra antijudaica de Barros dentro do contexto de sua escrita na década de 1540 pretende servir como uma contribuição para a acepção desse cenário português. Os debates ocorridos acerca da questão dos cristãos-novos e da política intelectual do reino incidem no momento específico da escrita de Barros, mas o eixo de sucessões desse debate estende o problema além do ano de 1543. O diálogo é uma manifestação histórica de um problema diacrônico - isto é, a questão dos judeus e cristãos-novos lusitanos e as disputas pelo controle das ideias e consciências de Portugal.

[6] CARDIM, Pedro; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (orgs). *Political Thought in Portugal and its Empire, c. 1500-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 2. Trad. livre

Dessa maneira, repete-se o que disse Maria Helena Carvalho dos Santos quando escreveu que, após mais de cem anos de pesquisa, é ainda à sombra de Herculano que podemos dizer como ele que os arquivos estão aí, e aos pesquisadores "cabe (...) refletir, como ele propôs, sendo que a questão mais interessante não será a presença dos judeus, mas o próprio evoluir da História de Portugal em função da presença dos judeus."[7] E, ao tentar mapear as disputas que cercam e determinam as escolhas feitas na escrita da obra, buscou-se focar nas mudanças de natureza institucional que moldaram os rumos das ideias no reino entre a década de 1540 e 1560. No sentido de elucidar os embates que se deram em torno das referências jurídicas e teológicas dos centros de ensino e da maneira com que se tratava o problema dos cristãos-novos, vale repetir aqui as palavras de Elias Lipner que já há trinta anos queixava-se:

> "Certos pesquisadores modernos, em verdade, preferem manejar friamente os dados registrados nos papéis antigos e esquecem-se às vezes que as figuras neles envolvidas não podem ser consideradas como objeto de investigação estatística somente. Trata-se de criaturas humanas com alma e coração, que não querem submergir nas águas profundas da ciência, mas antes emergir acima delas com seu perfil dramático e humano (...)"[8]

Um simples registro dos fatos não satisfaz. De modo que, além de registrá-los, é necessário contextualizá-los dentro das discussões e anseios que afligiam as pessoas no período que se pretende estudar. A pesquisa a partir do *Diálogo Evangélico* como meio de pôr em contexto ideias nele contidos "permitirá aos leitores alcançar o seu sentido" de uma pedagogia moral cristã. Toma-se aqui esse único texto como *locus* e se analisa os ditos debates, além de expor a tradição medieval a partir dele. Como disse Révah, ainda falta quem consiga identificar e

---

[7] SANTOS, Maria Helena de Carvalho dos. *As Permanências: da época da coexistência ao tempo da tolerância*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (orgs). *Os Judeus Portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994. p.23

[8] LIPINER, Elias. *O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993, p. 12

esclarecer todas as referências judaicas que João de Barros, e outros autores contemporâneos e antecedentes, articularam de maneira a providenciar uma análise dos pontos de contato entre a fé cristã e a judaica tanto no século XVI como em temporalidades mais amplas. Não é isso que aqui se pretende fazer, em grande parte por falta de erudição do autor. Ao contrário, busca-se um trabalho mais próximo ao do crítico literário, no sentido que expôs Flávio Kothe ao escrever como se pode contrapor "o crítico à figura do exegeta do passado, pois o crítico (...) deve estudar o passado em função de sua atualidade, recapturar a plurivocidade da obra literária (...)"[9], entendendo essa plurivocidade como as diferentes forças e ideias que incidiram sobre Barros na escrita e censura de seu texto. Ao mesmo tempo, considera-se que sua mobilização de ideias e conceitos que tanto o circundaram como o precederam para atender ao problema específico do escândalo dos cristãos-novos - o artifício de usar os rabinos para ensinar os artigos da fé cristã - revelam o que há de histórico no texto de João de Barros.

O texto é o ponto a partir do qual se pode compreender a série de discussões que circulam o seu tema e o seu período de escrita, tal como essas discussões nos permitem compreender o seu texto. As tentativas de purificação da fé cristã, e o caso dos cristãos-novos em particular, permitem-nos entender as relações entre o rito, a teologia, o direito e a história[10], que se tentam expor aqui tendo como perspectiva a obra de João de Barros. No final, a história da dominação portuguesa sobre a consciência de seus súditos é coetânea à sua expansão marítima e a construção de seu império, repetindo-se aqui as palavras de José Maria Dantas Pereira em seu discurso recitado na sessão pública de 1 de julho de 1824 da então Academia Real de Ciências de Lisboa, quando disse que, no momento de expansão da

[9] KOTHE, Flávio R. *A obra literária como ruína alegórica*. Biblioteca Tempo Universitário, p. 29
[10] MARCOCCI, Giuseppe. *'...per capillos adductos ad pillam': Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497)* In: PROSPERI, Adriano. *Salvezza delle anime disciplina dei corpi: un seminario sulla storia del battesimo*. Pisa: Edizioni della Normale, 2006, p. 418

monarquia portuguesa pelo mundo, "os Nunes, os Osórios, os Camões e os Barros foram coevos dos Albuquerques, e dos Castros"[11].

III

Essa dissertação se divide em três capítulos e uma conclusão.

No primeiro, intitulado *A Pureza da Fé: o problema da conversão dos cristãos-novos e da unidade religiosa em Portugal*, busca-se primeiro expor a polêmica acerca da validade do batismo forçado dos judeus portugueses, sublinhando seus aspectos jurídicos e teológicos na tentativa de entender quais lacunas João de Barros buscava neles preencher quando escreveu o seu diálogo. Em seguida, busca-se associar o ímpeto à pureza da fé dos monarcas e dirigentes do reino de Portugal às disputas intelectuais que aconteceram nas décadas de 1530-1560 entre os partidários da ortodoxia parisiense e os "bolseiros d'el rey" que se alinhavam aos pensamentos da Universidade de Bordéus, de maneira a compreender como esses embates moldaram o ensino e a censura no reino, no ensaio de se apreender as justificativas da censura e as construções que a ela levaram. Por fim, há uma tentativa de relacionar esses embates e a negligência do clero em fornecer uma educação cristã efetiva aos cristãos-novos à escrita do *Diálogo Evangélico* de João de Barros e as escolhas por ele feitas na sua tentativa de ensinar os conversos os artigos da fé cristã.

No segundo capítulo, intitulado *Por Órgãos Profanos: os argumentos da polêmica antijudaica*, busca-se expor e exemplificar os três diferentes tipos de argumentação que se observam na polêmica antijudaica medieval ibérica, nomeadamente aqueles que buscam ver no Antigo Testamento a indicação da vinda de Cristo; aqueles que buscam provar as verdades cristãs por razões apodíticas; e aqueles que buscam discutir contra os judeus usando de suas próprias autoridades. Salienta-se que não é o objetivo deste capítulo analisar o contexto medieval, mas sim expor a partir de exemplos os argumentos da tradição antijudaica de

[11] PEREIRA, José Maria Dantas. *Discurso Recitado na Sessão pública de I de Julho de 1824*. In: História e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Tomo IX. Lisboa, na typografia da mesma academia, 1825, p. XVIII

maneira a reconhecê-los na obra de Barros. Também sublinha-se a importância da visão cristã da Cabala judaica, e ao fim há uma tentativa de apartar a análise da obra de Barros da influência de Erasmo de Rotterdam (1466-1536).

No terceiro capítulo, intitulado *Salvando Caminhantes: O Diálogo Evangélico*, parte-se para uma análise da obra em si, buscando encontrar nela os indícios tanto das causas e influências de sua escrita postas no primeiro capítulo quanto a presença dos tipos de argumentação expostos no segundo. Por fim, termina-se o capítulo com a noção de que João de Barros buscou mobilizar os rabinos para a educação cristã dos cristãos-novos.

Ao cabo, nas considerações finais, intituladas *Não por meus Méritos: Conclusão* ou *Sobre a memória das obras de Barros em Portugal*, busca-se traçar uma brevíssima memória dos diálogos morais e da pedagogia cristã de Barros nas décadas imediatamente após a sua morte, no ensaio de mostrar que ela não consta na documentação política, onde sobressai a importância de seu trabalho de cronista e geógrafo.

IV

Agora, algumas pontuações. Sempre que possível, fez-se constar da primeira aparição do nome de alguma personagem sua data de nascimento e morte, tal como a data de publicação ou escrita de textos. Se não constar, é porque não foi possível verificá-la de maneira segura, e optou-se pelo vazio ao invés do equívoco. Se há alguma de fácil averiguação que todavia não consta, isso se deve à falhas no processo de edição.

Também buscou-se traduzir todas as passagens citadas de língua que não o português, indicando quando a tradução era própria ou não. No caso das traduções do latim, registrou-se nas notas o texto original, dado a consciência de que não há domínio sobre a língua. Da mesma forma, se optou por atualizar toda a ortografia e pontuação de textos antigos. Nisso justifica-se "porque grafar e pontuar é interpretar e entendemos que, podendo o leitor recorrer

facilmente à lição de que nos servimos, era a nossa interpretação, não o texto bruto, que devíamos pôr diante dos seus olhos"[12].

Os *idems, ibidems* e *op. cit.s* foram separados por capítulo.

Antes de finalizar esta introdução, lembra-se que aqui também se aplicam as palavras de fr. João de Alcobaça, quando chamou o seu trabalho de "obra de pouca novidade".

Por último, ousa-se repetir as palavras daquele historiador que foi responsável por suscitar os interesses que levaram à redação desta dissertação, na esperança de que suas honestas letras possam fazer para alguém o mesmo que fizeram pelo autor: "Por nós, dar-nos-emos por bem pagos das renúncias e canseiras do passado, se a leitura das páginas que vão seguir-se puder despertar o interesse de algum estudioso pelas investigações da cultura portuguesa"[13].

[12] DIAS, J. S. Da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960, Prólogo, p. XI
[13] *Idem, Ibidem*

1. A Pureza da Fé: o problema da conversão dos cristãos-novos e da unidade religiosa em Portugal

Antes sofreria a morte do que entrar no reino não sendo saídos os hereges...

Rainha d. Isabel, 21 de julho 1497

Uma coisa é relatar simplesmente os ritos de uma nação e outra querer os corroborar com razões falsas.

Cardeal infante d. Henrique em carta a Damião de Góis, 1541

Os que dormiram são os sacerdotes, que dormiram e não deram doutrina por onde a gente criasse joio.

Pêro Álvares, réu da Inquisição, em carta ao cardeal infante d. Henrique, c. 1540

A certa altura na sua história do antissemitismo, Léon Poliakov[14] trata os reinos ibéricos de Castela, Aragão e Portugal como "reinos de três religiões", pois essas monarquias, por mais que professassem a fé de Cristo, tinham no seio de seus domínios populações que professavam as leis mosaica e maometana. Essa convivência das três fés marcou a formação teológica e jurídica dos reinos peninsulares.

Em Castela, a condição jurídica dos judeus diante da Coroa os mantinha em desigualdade perante os cristãos, e não podiam contar com a proteção real contra a perseguição do clero e povo miúdo. Também o acirrado proselitismo cristão - como o cortejo de conversões simuladas que se seguiu à pregação cruzadista do monge dominicano Vicente Ferrer (1350-1419) no final do XIV - cria "a partir do século XV, o problema espiritual mais

[14] POLIAKOV, Léon. *História do Anti-semitismo II: de Maomé aos Marranos*. Trad: GOLDBERGER, Ana M. e GUINSBURG, J. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, .p. 97

grave da Espanha"[15]. As vagas constantes de violência e disputa contra os judeus no reino, intensificadas à medida que avança o século, levam alguns à fuga, mas muitos outros a aceitarem a água do batismo, pela *vis conditionalis*, e confessarem, ao menos oralmente, a fé de Cristo. Contudo, essas conversões suscitam a desconfiança eclesiástica e monárquica, temerosos de falsos cristãos aceitarem os sacramentos em público, mas negá-los em alma - medo que apenas se confirma à medida que se aproximam os últimos decênios do século XV e se multiplicam os crimes de apostasia dos conversos castelhanos[16]. Para lidar com os desvios da fé e com o escândalo dos falsos conversos, em 1478 é instalado o Santo Ofício em Castela, e se intensifica o esforço castelhano para garantir a unidade religiosa e a pureza da fé de seus súditos. Essa tentativa de unidade religiosa tem como marco, no século XV, a expulsão dos judeus de março de 1492, mesmo ano da tomada de Granada e da chegada de Cristóvão Colombo às Antilhas americanas. Mais de um século depois, em 1609, Felipe II expulsa também de seus domínios todos os muçulmanos.

Ao contrário da monarquia vizinha, a situação dos judeus em Portugal nos últimos séculos da Idade Média foi marcada tanto pela tolerância relativa quanto pelo apoio dos monarcas lusitanos[17]. Mesmo segregados em suas judiarias, "em parte nenhuma da Europa, durante a Idade Média, o poder público manifestado quer nas leis, quer nos atos administrativos, favoreceu tanto a raça hebréia, como em Portugal"[18], a despeito de levantes pontuais contra os mosaicos, frequentemente condenados pela autoridade real. Aponta também nesse sentido o diário do cosmógrafo Hieronimus Munzer, que, entre 1494-5, após a expulsão dos judeus de Castela, viaja para a península e, ao visitar Lisboa, descreve que os judeus da cidade "(...) são muito ricos e recolhem os impostos reais que compraram ao rei.

---

[15] RÉVAH, Israel. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito Inédito de João de Barros, o autor das "décadas". - Introdução e notas de I.S. Révah*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Livraria STUDIUM Editora, 1950, p. XVII

[16] TAVARES, Maria José P.F. *Judaísmo e Inquisição: Estudos*. Lisboa, Ed. Presença, 1987, p. 19

[17] Cf. TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit.,* cap. I, p. 15-66 e Révah, Israel. *Op. Cit.,* cap. I, p. XI - XXI

[18] HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. 10ª ed. T. II, p. 109 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. XI

Eles são muito insolentes com os cristãos (...) e o rei lhes concedeu uma folga de dois anos para que pudessem deixar o reino com calma"[19]. A prática lusitana de tolerância aos judeus, marcada principalmente pelos éditos reais e sua condição jurídica privilegiada, resiste até o final do século XV, quando, por não pequena influência da fuga dos judeus e das apostasias dos conversos castelhanos, "toda esta magnífica tradição de tolerância vai desmoronar-se numa década e (...) será substituída por uma perseguição violenta"[20]. As causas dessa mudança súbita no tratamento da nação hebraica em Portugal foram e são motivos de indagação por parte dos historiadores desde Herculano: se, por exemplo, Jean Delumeau atribuiu essa alteração ao que chamou de mentalidade de sítio da cristandade[21], não é o objetivo aqui traçar estruturas tão amplas, como ensaiou o historiador católico, e sim pôr em foco a aspiração dos monarcas portugueses à unidade religiosa e à pureza doutrinária de seus súditos.

Embora não seja possível conhecer o drama do íntimo psicológico de d. Manuel, sim o é delimitar os contornos de suas intenções e justificativas teológicas e jurídicas nas suas ações perante a gente judaica que era sua súdita. O seu édito de Muge, promulgado nos primeiros dias de dezembro de 1496, ao decretar o fim da legalidade do judaísmo em Portugal, aparece como um documento que pretende criar a unidade religiosa do reino "irradiando dele definitivamente as duas minorias religiosas, que desde a sua fundação (...) coexistiam, toleradas pela maioria cristã (...)"[22]. E sua decisão no ano seguinte de não se apartar de sua população de fé mosaica, primeiro tirando-lhes os filhos para serem entregues à famílias cristãs, e depois forçando-os ao batismo, tanto pela *vis conditionalis* quanto pela *vis praecisa et absoluta*, medidas fundadas numa interpretação minoritária da legalidade do

[19] MUNZER, Hieronimus *apud* MARCOCCI, Giuseppe. *'...per capillos adductos ad pillam': Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497)* In: PROSPERI, Adriano. *Salvezza delle anime disciplina dei corpi: un seminario sulla storia del battesimo*. Pisa: Edizioni della Normale, 2006, p. 354

[20] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* cap. I, p. XVII

[21] DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, Introdução, p. 11-41 e cap. 8, p. 278-310

[22] TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit.,* p. 17

batismo forçado, patenteia que, além de ceder às pressões matrimoniais da Coroa castelhana, d. Manuel e sua corte buscavam a permanência de seus súditos judeus, condicionando-os à nova realidade de unidade religiosa do reino. Porém, sua decisão e as ações portuguesas entre a Páscoa e setembro de 1497, que deram origem à população dos cristãos-novos, suscitaram um problema grave quanto à pureza da fé dos súditos do monarca português. Grande escândalo seria se aqueles que tivessem recebido o sacramento do batismo e entrado na Igreja de Cristo na verdade o negassem em suas almas, recebendo a hóstia aos domingos, mas resguardando para si os sábados talmúdicos. Como se sabe[23], o batismo forçado dos judeus e a criação da categoria dos cristãos-novos não significou uma adoção de consciência e alma dos ritos e doutrinas cristãs por aqueles cujos cabelos foram levados às pias batismais. Além dos escândalos de sinagogas secretas, apostasias públicas e messias proselitistas, a permanência no reino daqueles que, ainda que inseridos na contagem dos fiéis, recebiam os sacramentos sem acreditar neles e guardavam em seus corações e casas os ritos da gente judaica, colocava em perigo a espiritualidade de todo Portugal, as vidas e almas de todos os seus habitantes - Deus, afinal, certamente puniria o reino pelas constantes transgressões de seus fiéis, como escreveu Fernando Coutinho, bispo do Algarve, para o rei d. João III em 1532, alertando-o para o perigo representado pelos pecados cometidos pelos cristãos-novos do reino[24]. Tornou-se necessária a criação de mecanismos para garantir a pureza doutrinária dos súditos lusitanos, extirpando de suas consciências os desvios da fé. Especialmente a partir do século XVI[25], larga parte do mundo católico foi caracterizada pelo aumento da ansiedade quanto à conquista da salvação eterna, o que levou à adoção de medidas para garantir às autoridades pleno controle político e eclesiástico sobre a fé de seus súditos[26].

[23] Sobre a permanência das práticas judaicas, cf. TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit.,* p. 120-126; AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos Novos Portugueses.* Lisboa: Livraria Clássica Editora, 2ª ed., 1975., p. 57-112; LIPINER, Elias. *O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993

[24] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 369

[25] Vale notar também que essa crise de consciência religiosa tem raízes nas heresias do século XV e nos movimentos de pré-reforma. Sobre o assunto, cf. DIAS, J. S. Da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960, p. 2-19

[26] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 342

Assim, se busca neste capítulo primeiro delimitar o problema teológico, jurídico e moral suscitado pela conversão forçada dos judeus em Portugal, e como a unidade religiosa almejada pelos monarcas e eclesiásticos portugueses veio à custa de um controle cada vez mais preciso sobre a consciência dos súditos e as ideias que circulavam no reino por meio do estabelecimento da Inquisição. Nesse sentido, também se tenta situar as disputas de poder que aconteceram pelo controle das universidades e do Colégio das Artes e pelo progressivo desenvolvimento da censura no reino de Portugal. Por fim, se procura associar a disputa no Colégio das Artes entre os chamados integristas, ou ortodoxos, e os bordaleses à importância dada aos textos judaicos em Portugal, e essa, assim como a responsabilidade da Igreja e do monarca em ensinar os preceitos da fé, ao *Diálogo Evangélico*, na tentativa de situar João de Barros e seu esforço mal-sucedido de doutrinar os judaizantes dentro da polêmica do batismo forçado.

1.1. Um rei, um reino, uma religião: a validade do batismo e a conformidade religiosa

Ao escrever sobre o decreto de d. Manuel de expulsão dos judeus, Maria Helena Carvalho dos Santos comenta que o batismo coletivo, inesperado e forçado dos judeus por parte do rei "parecia a forma prática de obter uma conversão em massa que justificaria, a partir daí, a não existência de judeus em Portugal", e que "Carlos Magno tinha usado de expedientes semelhantes setecentos anos antes"[27], comparando as ações do monarca português às do rei dos francos, que no Massacre de Verden, de 782, chacina por volta de quatro mil saxões e declara que os que não renunciassem ao paganismo e aceitassem as águas

[27] SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. *Decreto de expulsão dos judeus*. In: DOS SANTOS, Maria Helena Carvalho; RIBEIRO, José Sommer (org). *Os judeus portugueses entre o descobrimento e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994, p. 109

batismais responderiam à espada, inaugurando assim o seu império cristão. Para a autora, tal como Carlos Magno inicia seu império convertendo os saxões à força da espada, e massacrando os que se negassem, também d. Manuel inaugura o império cristão quinhentista com as conversões forçadas que ocorrem nos Estaus de Lisboa.

Ademais da diferença entre a forma da brutalidade dos dois monarcas cristãos, é necessário notar que o paralelo traçado por M. dos Santos escapara, até onde mostra a documentação, da mente do próprio monarca português e dos seus conselheiros, que, entre maio e novembro de 1496, discutiram a expulsão dos judeus de Portugal[28]. Ao pensar o processo de criação de uma sociedade religiosamente uniforme e homogênea - ideia cujos preceitos estiveram também presentes no processo de expansão marítima e evangelização das Américas, sendo a aspiração portuguesa à unidade dos signos da fé um dos pontos de contato entre o império ultramarino e a questão dos judeus cristãos-novos[29]-, há mais indícios de que, dos reis germânicos, foi provavelmente Sisebuto (c. 565 - 621), rei dos visigodos, que esteve nas mentes de d. Manuel e seus conselheiros. Na momento de sua ascensão ao trono em 612, o rei visigótico forçara todos os seus súditos judeus a se converterem ao cristianismo, e aqueles que no século XVI se debruçaram sobre o problema do batismo forçado dos judeus em Portugal pensaram a questão a partir de ideias desenvolvidas nos concílios que trataram da validade dessas conversões sob o rei dos visigodos. Os Concílios Toledanos, ao tratar das qualidades das conversões dos judeus e dos deveres do príncipe cristão, emitiram dois pronunciamentos que, embora pareçam contraditórios, serviram ambos para fixar a doutrina na matéria de conversão dos judeus: primeiro, o cânone 57 do concílio de 633 estabelece a conversão dos judeus como válida se "não pela força, mas pela habilidade do livre arbítrio se converteram"[30]; mas, ao mesmo tempo, o terceiro cânone do concílio de 638 expunha o

[28] TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit.,* p. 32
[29] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 346
[30] Trad. livre do latim "non vi sed liberi arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt non potius impellendi" *apud Idem,*p. 347

juramento que cada soberano ibérico deveria fazer antes de subir ao trono, "prometendo manter a pureza de fé dentro das fronteiras do reino"[31]. E, quanto à questão do livre-arbítrio no momento da conversão, os decretos do pontífice Gregório IX (1145 - 1241) distinguem o batismo forçado por uma *vis conditionalis*, isto é, uma força condicional (como ameaças e exortações), que seriam ainda válidos por trazerem consigo uma dose suficiente de vontade, e aqueles impostos por *vis praecisa* ou *absoluta*, isto é, uma força precisa ou absoluta (como arrastar pelos cabelos até a água do batismo), que, desprovidos de qualquer vontade ou consentimento, seriam nulos. Essa distinção será retomada nos decretos de Bonifácio VIII (c.1235-1303), nos quais se afirma que os judeus batizados "sem coerção absoluta"[32], ou seja, sem *vis absoluta*, deveriam ser tratados como hereges quando necessário, dado que sua conversão, por conter suficiente vontade, era válida.

Assim, entre o direito e a teologia, se foi dando contorno aos conceitos básicos para se refletir sobre a validade dos batismos forçados e, logo, se aqueles que os sofreram estavam incluídos realmente, ou não, na conta dos fiéis. Esses conceitos incluem categorias como a vontade, o livre-arbítrio, o uso da razão, o direito natural e os deveres e autoridade dos príncipes. Nesse debate, dois doutores da Igreja se destacaram por suas posições distintas, São Tomás de Aquino (1225-1274) e o franciscano John Duns (1266-1308), ou Duns Scotus, sendo a posição do escocês a que permitiu em Portugal o desenvolvimento de argumentos que justificassem as ações de d. Manuel e, consequentemente, a perseguição do tribunal do Santo Ofício aos cristãos-novos judaizantes. Por isso, se tratará brevemente dos argumentos de Aquino: ele nega veementemente a legitimidade do batismo à força, ao dizer na sua *Secunda Secundae* (1265-74) que "tais homens não são compelidos à fé por crê-la eles mesmos, pois eu creio que isso pertence à vontade"[33]. S. Tomás de Aquino não distingue,

[31] *Idem*, *Ibidem*
[32] Trad. livre de "non tamen absolute aut coacte" *apud Idem*, p. 348
[33] Trad. livre do latim "tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est" *apud Idem*, *Ibidem*

como o fizeram os pontífices citados, entre a força condicional e a força absoluta, e também defende que não se deve batizar os filhos de judeus que ainda não atingiram a idade da razão contra a vontade dos pais, como o fez d. Manuel, que sobrepôs o direito natural dos pais sobre os filhos ao direito do rei de comandar seus servos e súditos.

Duns Scotus, no seu comentário à *Sentença* (c.1150) de Pedro Lombardo (1100-1160), vai na direção contrária à de Aquino, considerando que o príncipe cristão não tem somente o direito, mas o dever de batizar os filhos dos judeus *invitis parentibus*, isto é, contra a vontade dos pais, contando que isso não leve a consequências graves, como o escândalo religioso ou o infanticídio por parte dos pais. Vale notar aqui que, segundo os relatos do batismo forçado tanto do cronista hebreu Samuel Usque (1490 - c.1555) quanto do diplomata e cronista Damião de Góis (1502 - 1574), muitos dos mosaicos exerceram "esta mesma lei natural (...) muitos deles mataram os filhos, afogando-os, e lançando-os em poços e rios (...) querendo antes vê-los acabar desta maneira (...) [do que] nunca mais [os] verem"[34]. De fato, a reconstituição exata de como se deu o evento das conversões forçadas em Lisboa foi um dos desafios apresentados aos portugueses na sua tentativa de validar, ou não, a contagem dos cristãos-novos dentro do grupo dos fiéis.

O argumento de Scotus prioriza os direitos dos príncipes cristãos sobre os direitos dos judeus, mas também sublinha os deveres desses príncipes, aspecto essencial para a compreensão que aqui se tenta fazer da tentativa de João de Barros de doutrinar os cristãos-novos. Apesar de considerar que, em geral, não se deve batizar as crianças judias e infiéis contra a vontade dos pais, Scotus prioriza a hierarquia dos poderes e o princípio da autoridade no caso de os pais serem súditos do príncipe cristão. Como a autoridade de Deus sobre uma criança suplanta a autoridade dos pais, e é tarefa do príncipe preservar o poder de Deus, é necessário que ele disabuse os filhos dos pais que querem educá-los em religião que

[34] GÓIS, Damião de. *Crônica do felicíssimo rei d. Manuel* apud TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit.,* p. 33

não seja a fé cristã, para convertê-los e educá-los depois de batizados de maneira que possam alcançar a salvação eterna. Aqui, enfatiza-se dois aspectos do pensamento de Scotus que são centrais para se compreender o esforço apologético de Barros. Primeiro, como já mencionado, a ansiedade pela salvação da alma é uma das características marcantes da espiritualidade católica no século XVI - porém, essa salvação, como Scotus apontou ao sublinhar também os deveres educacionais do príncipe para com os filhos batizados *invitis parentibus*, passa pelo conhecimento da reta doutrina, adquirida através da educação religiosa. Nesse sentido, a negligência de d. Manuel ao "deixar ao tempo o cuidado de melhorar a qualidade do (...) cristianismo"[35] dos cristãos-novos poderia ser lida como uma grave falha teológica e jurídica, que comprometeria a validade dos batismos que empreendeu. É essa lacuna educacional que Barros, entre outros, tenta em vão preencher com a escrita do seu *Diálogo Evangélico*. Outra indicação de que foi a arguição de Scotus que orientou d. Manuel e seus conselheiros ao pensarem a validade teológica de suas ações está na referência feita pelo escocês à legitimidade do batismo forçado do rei Sisebuto contida nos cânones já mencionados, que mobiliza para defender que não só os filhos, mas também os pais devem ser induzidos ao batismo *vis conditionalis* - com o resultado de que, mesmo se não forem fiéis em alma e consciência, sendo seus filhos educados corretamente, até a terceira ou quarta geração já serão cristãos verdadeiros. Espelha-se aqui as tentativas de assimilação da população cristã-nova empreendidas após o episódio dos Estaus, como a proibição deles se casarem entre si, visando sua inserção em famílias cristãs-velhas que supostamente permitiria "uma melhor educação religiosa dos descendentes"[36], fato que não se observou. A relação exposta por Scotus entre a autoridade principesca e a responsabilidade doutrinária, articulada a partir dos cânones toledanos e dos decretos pontífices, dá uma das chaves para se compreender por que, nos decênios ao redor do início da atuação efetiva do Santo Ofício,

[35] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. XX
[36] TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit.,* p. 46

proliferaram-se as tentativas de leigos de redigir textos visando a exposição dos artigos de fé para os cristãos-novos.

A compreensão da literatura antijudaica portuguesa do XVI também é auxiliada ao apontar que, ao contrário de Castela, que expulsa os muçulmanos apenas em 1609, "a decisão de transformar Portugal num reino sem judeus" foi "imediatamente caracterizada pela absoluta pureza da fé, em virtude da expulsão simultânea dos muçulmanos"[37]. Mas não foram os maometanos que d. Manuel e sua corte se esforçaram para batizar forçosamente, e assim garantir sua permanência no reino. Além dos interesses econômicos por trás dessa decisão, o que se pretende apontar aqui é como, no período em que são escritas as obras portuguesas de apologética antijudaica, não surgem equivalentes para a religião islâmica. O interesse dos autores portugueses estavam centrados na pureza de fé de seu reino, não na conversão indiscriminada dos infiéis mundo afora. Não à toa, escrevem todos em língua vernácula. Enquanto no modelo castelhano de fazer os judeus escolherem entre a fé cristã e a expulsão, assim garantindo a validade do batismo por ter sido necessariamente feito *vis conditionalis*, a legitimidade não dependia da obrigação do príncipe de educar os conversos na doutrina, em Portugal, seguindo o raciocínio de Scotus, a decisão de sobrepor a autoridade do príncipe à autoridade dos pais, e a do rei à dos súditos, implica na necessidade educacional para garantir tanto a validade da inserção dos cristãos-novos no rebanho da Igreja quanto para tornarem-se, assim, súditos plenos do rei cristão que cumpriu com suas obrigações espirituais.

Em outras palavras, o que separa Espanha de Portugal, e paralelamente Aquino de Scotus, é que, no caso lusitano, os judeus foram impedidos de praticar a escolha do exílio. Assim, os debates que surgem no XVI sobre a legitimidade dessa conversão, afastados várias décadas no tempo do evento original, incidiram "mais especificamente sobre (...) o uso quase sistemático da violência para coagir os fiéis a aceitar a religião cristã"[38] - era necessário

[37] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 355
[38] *Idem*, p. 356-7

reconstituir a história, por vezes caso a caso, para considerar se o recebimento do sacramento batismal fora feito com algum resquício de vontade. Afinal, "se fosse provado que era uma violência relativa, o batismo deveria ser considerado válido"[39], pois o sacramento do batismo se refere a elementos de natureza individual - a vontade pessoal e o livre-arbítrio -, no que a interpretação histórica se entrelaça com a teológica e jurídica. Também foi necessário reconstituir os pontos de apoio dos conselheiros do rei à altura da expulsão, sendo que a maioria deles, como Fernando Coutinho (1480-1564), bispo de Lamego, e Diogo Ortiz (1480-1544), bispo de Tânger, foram contra o édito - excetuando-se o próprio confessor real, o dominicano Jorge Vogado. A questão da legalidade e da legitimidade da obrigação ao credo de Cristo esteve ligada às acepções dos direitos dos príncipes cristãos no seu papel de manter a pureza da fé de seu reino, como o disse o Concílio Toledano sobre o caso de Sisebuto, quase um milênio antes.

Um aspecto que liga o ímpeto português à unidade religiosa e a tradição pontifícia de diferenciar os tipos de compulsão foram as tentativas de assimilação e de privilegiamento feitas por d. Manuel para aqueles conversos que não sucumbiram apenas à *vis absoluta*. A 30 de maio de 1497, o monarca aboliu as distinções jurídicas, confirmando aos conversos igualdade e livre acesso aos cargos públicos, à carreira eclesiástica e à universidade, além de protegê-los de inquéritos sobre sua fé por vinte anos. No entanto, essa integração já se iniciava com uma distinção importante que o monarca impôs aos convertidos: "Aos que se batizaram antes da conversão geral, d. Manuel mantinha-lhes os privilégios outorgados (...) aos que se convertessem de livre vontade"[40]. Os conversos *motu proprio*, isto é, de próprio movimento, eram designados como bons cristãos e usufruem, ao menos inicialmente, de vantagens jurídicas em comparação com aqueles que tiveram sua conversão feita violentamente no episódio dos Estaus. Dessa maneira, mesmo que a justificativa para as

[39] *Idem*, p. 361
[40] TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit.,* p. 42

ações manuelinas tenha se baseado na posição doutrinária escotista[41], sublinha-se de toda maneira a diferença entre a conversão feita pela vontade e aquela feita pela força, como o fez São Tomás de Aquino. Essa distinção legal entre os diferentes cristãos-novos, entretanto, não foi duradoura, acusando a legislação da época que era mais importante para o monarca a homogeneidade doutrinária de seus súditos do que a distinção entre a conversão por vontade ou por força. Por exemplo, a proibição dos cristãos-novos saírem do reino é instituída em 1499, abolida em 1507 e depois restituída várias vezes ao longo do século. E também essa breve abolição denuncia o almejo real de unidade religiosa. Mesmo não tendo durado muito, ela foi feita como resposta às perseguições de 1504 e 1506, cujas ações e autores foram condenados severamente pelo monarca, mesmo sendo cristãos-velhos. Dessa forma, "a severidade com que d. Manuel reprimiu os motins antijudaicos de 1504 e 1506, em Lisboa, revela a verdadeira intenção integracionista da sua política"[42]. D. Manuel incumbiu-se da tarefa jurídica e teologicamente espinhosa de eliminar o judaísmo do reino ao mesmo tempo em que continuava com os judeus, agora mantidos como cristãos através da política de pureza da fé.

Como apontou Crespo[43], o alto escalão eclesiástico e cortesão português após o episódio da conversão forçada esteve essencialmente alheio ao problema doutrinário dos cristãos-novos. Mesmo apoiando-se na autoridade real sobre o direito natural dos pais e indivíduos e nos deveres zelosos do príncipe cristão, esses estamentos negligenciaram o aspecto educacional e doutrinário, deixando a esmo os convertidos para receberem

[41] Entretanto, é interessante notar também que o zelo do monarca lisboeta não o cegara para suas dívidas com o povo judaico, muitos dos quais foram essenciais no processo de expansão marítima que Portugal empreendia desde meados do XIV. Dos poucos judeus que conseguiram sair sem receber o sacramento batismal, a maioria deles estavam ligados à corte, como foi o caso do astrólogo real Zacuto, seu filho Abraham e "um número de anciãos e cortesãos a quem o soberano, talvez como sinal de gratidão pelos inúmeros serviços prestados no passado, permitiu que deixassem livremente o país" in: MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 361

[42] SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. *Op. Cit.,* p. 108

[43] CRESPO, Hugo Miguel. *André de Resende na Inquisição de Évora e a apologética anti-judaica: ciência teológica, doutrina e castigo (1541). Um autógrafo inédito* In: António ANDRADE, et al., (coord. de), *Humanismo, Diáspora e Ciência (séculos XVI e XVII) : estudos, catálogo, exposição*. Porto, Biblioteca Pública e Municipal do Porto, 2013

sacramentos e observarem missas que muitas vezes não compreendiam em alma e consciência, e cujos preceitos de fé desconheciam, por não terem sido neles educados. Nesse sentido, Marcocci faz coro a Crespo ao apontar[44] que nenhuma voz de condenação explícita foi levantada no mundo cristão, nem mesmo dos membros da Igreja, sendo apenas em 1530 - ou seja, quase quarenta anos depois do evento dos Estaus - que se encontra a primeira referência ao problema do batismo forçado dos cristãos novos nos documentos eclesiais. O messianismo proselitista do judeu David Reubeni[45] (c.1490-c.1538) já era então grande escândalo no mundo católico, mas afeta especificamente o caso português quando Shlomo Molcho, cristão-novo apóstata por causa da pregação do messias, tem seu batismo anulado pelo pontífice Clemente VII (1478-1534), que diz "Como você [Shlomo] me explicou, apesar de na idade da infância ter contra-vontade aceito o batismo, nunca creu na fé católica, nem viveu em outra lei que não a hebraica"[46], sinalizando as dúvidas de Roma sobre os eventos em Portugal, e assim, as resistências da Cúria romana à implantação do Santo Ofício no reino. De fato, foi apenas quando se deu o embate entre a Corte portuguesa e a Cúria romana sobre a introdução da Santa Inquisição no reino, já nos inícios dos anos 1530, que surgiu em Portugal uma discussão elaborada sobre a legitimidade das conversões de 1497. Mesmo assim, essa discussão se deteve no problema do perdão geral pontífice e na vontade de instalar o tribunal de fé para cercear os desvios doutrinários. Em nenhum momento antes das últimas décadas do século XVI os grandes arguidores lusitanos pareciam preocupados com o fato de que, batizados os judeus, imperava-se que fossem instruídos nos assuntos da fé, não apenas perseguidos pelos desvios que cometeram em sua ignorância. O Santo Ofício, afinal, não tem um caráter pedagógico, e sim punitivo - o tribunal dos desvios da fé poderia detectar

[44] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 364-5

[45] Sobre a ação proselitista do messias judeu castelhano, cf. HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 36-39

[46] Trad. livre do latim "Cum, sicut nobis nuper exponi fecisti, licet tu, in puerili etate constitutus, invitus sacrum baptismum susceperis, nunquam tamen fidem Catholicam credideris, nec unquam in alia lege quam Hebrea vixeris, neque vivere intendas" *apud* MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 365

e expurgar os erros dos hereges, mas na maioria dos casos era incapaz de educar os hereges nos motivos de sua confusão. Parafraseando o cristão-novo Pêro Álvares quando foi réu no tribunal, os religiosos do reino dormiram na questão de dar a doutrina à gente cristã-nova.

Afinal, ainda que "uma parte do clero lusitano (...) tendia a atuar na proteção parcial da minoria conversional por base em considerações (...) que levaram à negação da validade do batismo"[47], esses quadros clericais não se propunham a abordar o problema de educar em questões de doutrina e fé, porque, afinal, não se educa na fé cristã aqueles cujo batismo é inválido. A ala favorável à implantação do Santo Ofício e à possibilidade de perseguição dos cristãos-novos como hereges, entretanto, deveria também, seguindo as considerações teológicas e jurídicas que legitimavam as ações da corte manuelina, propor-se a um projeto educacional dos conversos. Não o fazendo, leigos como João de Barros se autoincumbiram dessa responsabilidade, mesmo que apenas para terem seus textos preventivamente censurados. Era, pois, para muitos, uma situação escandalosa. Fernando Coutinho, em 1532 bispo do Algarve, deixa claro em sentença diocesana sobre o cristão-novo Jorge Afonso de Loulé que não via com bons olhos a hipocrisia da unidade religiosa portuguesa - considerava-a um escândalo, mas, diante da ilegitimidade do batismo forçado, recusa uma solução judicial para o problema ao mesmo tempo que pontua que os cristãos-novos não deveriam interpretar sua sentença como uma autorização à liberdade de consciência, mas sim como uma crítica à política negligente dos dirigentes do reino[48]. Ao recusar a solução judicial, Coutinho apela à necessidade de reconstrução histórica para diferenciar entre aqueles que haviam se convertido sinceramente e os que sofreram *vis absoluta*; nesse sentido destaca-se a solução barrense, que não passa pelo âmbito judicial que Coutinho recusara, mas sim pelo aspecto pedagógico de sua obra antijudaica - a educação sobre os artigos da fé, teria pensado o feitor, resolveria o caso escandaloso dos cristãos-novos portugueses.

[47] *Idem*, p. 367
[48] *Idem*, p. 370

Desse modo, Barros também se posiciona contra aqueles que consideravam totalmente ilegítima a totalidade dos batismos empreendidos por d. Manuel. Não se educa judeus na fé cristã, afinal. O *Diálogo* de Barros, que pretende tanto a conversão dos apóstatas e a educação dos que ainda titubeavam na linha da apostasia, parte do princípio, compartilhado pela Santa Inquisição, de que os cristãos-novos eram incluídos, sim, no conto dos fiéis[49]. Ele se opõe, então, à posição do pontífice Clemente VII, que, resistente à instalação do Santo Ofício em Portugal, concede em 1533 o perdão geral aos cristãos-novos, relatando que tomou consciência da situação dos conversos portugueses "não sem graves perturbações da mente"[50], e ditando na bula do perdão que eles não deveriam ser contados entre os fiéis, deixando claro que isso se dava por terem recebido o sacramento pela *vis praecisa et absoluta*. Neste julgamento, o pontífice se baseou na consulta legal do professor de direito civil na Universidade de Bolonha Pietro Paolo Parísio (1473-1545), que respondia aos argumentos daqueles que desejavam o Santo Ofício português afirmando que não era possível negar que a conversão foi feita por medo, fraude e modo de lei contrário ao livre-arbítrio e ao consentimento, lançando a grave acusação contra o monarca português de que ele teria falhado em cumprir sua promessa para os judeus no anseio de impor a vontade de unidade religiosa da família real sobre eles. Para Parísio, a máxima lusitana de um rei, um reino e uma religião, ou seja, da pureza da fé a que almejara também Sisebuto na Alta Idade Média, não justificava a negação da vontade no caminho para a fé de Cristo.

A posição da Cúria, entretanto, "parecia viciada por uma contradição fundamental"[51], que foi aproveitada pela corte de d. João III (1502-1557) para não aplicar tal perdão geral em seu reino. Além de restringir o alcance da violência a alguns casos, argumentou-se que o papa não poderia aplicar o perdão geral na forma fornecida, ou seja, pelo sacramento da confissão

[49] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 4
[50] Trad. livre do latim "non sine gravi mentis [...] perturbatione" *apud* MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 370-371
[51] *Idem*, p. 379

- afinal, se eles tivessem sido convertidos *vis absoluta*, e seu batismo fosse nulo, eles ainda eram judeus e não poderiam receber o sacramento da confissão nem o pontífice poderia reivindicar jurisdição sobre eles em assuntos de fé. De fato, numa lista apresentada pela Coroa à Cúria em 1534, se dizia que haviam passado já muito tempo recebendo os sacramentos, e se foram muitos os batizados com força quarenta anos antes, agora eram poucos. Tanto d. João III quanto o inaciano Simão Rodrigues (1510-1579) compartilhavam da opinião de que havia passado suficiente tempo para que, mesmo pondo em questão as condições do batismo que aconteceu em 1497, os cristãos-novos que estavam agora no reino já haviam há tantos anos recebidos os sacramentos cristãos que assim o eram. Não por acaso no *Diálogo Evangélico* de João de Barros, ao encontrar inesperadamente o Evangelho na estrada que tomava para fora do reino, o Talmude, representante dos cristãos-novos, se embaraça[52], escondendo o rosto como uma pessoa que se envergonha diante de alguém que por tantos anos enganou. Barros também considera que tanto tempo havia passado que os judeus batizados estavam já no conto dos fiéis - era necessário, contudo, assegurar a pureza de sua doutrina, garantindo assim a salvaguarda do reino católico de Portugal e a permanência dos cristãos-novos nele, cumprindo de sua maneira os objetivos traçados por d. Manuel meio século antes.

A morte de Clemente VII resultou na revisão da posição da Santa Sé por seu sucessor Paulo III (1548-1549), que não desejava antagonizar dois dos mais influentes monarcas católicos - d. João III e Carlos V (1500-1558) - agora que Lutero já havia pregado suas teses reformadoras em Wittenberg e a unidade da religiosidade européia encontrava-se no seu momento mais arriscado desde o Cisma de Avignon. Recorrendo ao compromisso, Paulo III promulgou uma bula sobre o perdão geral em 1535 que terminava com uma posição final ambígua, deixando em aberto posições contrastantes e que "marcou a exclusão definitiva do

[52] BARROS, João de. *Op. Cit., apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 3

debate sobre o batismo forçado do plano das consequências concretas, especialmente em relação a quaisquer limites para colocar o Santo Ofício lusitano"[53]. No ano seguinte, instala-se definitivamente o tribunal da Inquisição em Portugal, com a prioridade inicial de identificar e punir os hereges judaizantes, e os inquisidores, na sua atividade judicial, se privaram de atentar às sutis distinções que surgiram nos debates dos anos precedentes. Ou seja, a perseguição inquisitorial atinge os cristãos-novos sem a dúvida atenuante de se deveria mesmo contá-los entre os fiéis, e apenas o mundo dos teólogos buscou continuar a reflexão sobre a validade do batismo forçado, só que agora ela não tinha o potencial de afetar a condição jurídica dos cristãos novos. Repete-se: ausentados os teólogos e juristas da possibilidade de afetar a condição dos cristãos-novos, coube aos leigos esperançosos, como João de Barros, propor uma doutrinação dos artigos de fé que, mesmo sem capacidade de alterar a condição jurídica dos cristãos-novos, permitiria a eles escapar da perseguição inquisitorial pelo conhecimento reto da doutrina católica.

Mesmo sem possibilidade de consequências concretas, esse debate sobre o batismo ainda vingou no mundo português também porque a interpretação dos acontecimentos de 1496-7 resultaria também numa compreensão generalizada sobre como o mundo católico, especialmente o português e seu estado monárquico confessional, deveria se relacionar com o mundo exterior, aspecto relevante para se pensar o império ultramarino. Afinal, João de Barros preocupa-se não apenas com os fiéis continentais, mas também com aqueles que se encontravam além-mar, como demonstra sua preocupação em narrar as *Décadas da Ásia* a partir dos títulos dados ao monarca português[54]. De uma maneira ou outra, em um continente ou outro, optou-se pela inclusão dos infiéis *vis conditionalis* ou *vis absoluta*, priorizando-se a máxima de haver um rei com um reino confessando uma religião.

[53] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 380
[54] SARAIVA, António José. *Para a História da Cultura em Portugal*. Vol II. Editora Publicações Europa-América, 1967, p. 339-342

Essa discussão sobre o batismo que se segue à instalação do Santo Ofício, mesmo sem alterar a condição jurídica dos cristãos-novos, é relevante também pois reflete de certa maneira as disputas intelectuais que acontecem em Portugal nos meados do século XVI, sendo muitos dos seus representantes partidários de uma ou outra corrente que buscavam ter domínio sobre as universidades, o ensino e os livros. Não por acaso uma de suas figuras centrais, o espanhol Martín de Ledesma (1509-1574), foi professor da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra. Ele, junto com o santo Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), arcebispo de Braga, e lente (professor) de teologia no Convento da Batalha, resgataram posições de grandes mestres do início do século para se armar nesse debate, posicionando-se a favor ou contra a posição escotista que dominou a corte manuelina. Destes mestres, interessa mais aqui a posição resgatada do professor Francisco de Vitória (1483-1546), por ter ela sido a que balizou a legitimidade do monarca lisboeta e do Santo Ofício lusitano, articulando autoridades do Antigo Testamento, mobilização que também distingue João de Barros e Nicolau Clenardo (1495-1542) do humanismo cristão erasmista no que tange os livros judaicos. Na conferência sobre a *Secunda Secundae* feita em Salamanca entre 1534 e 1537, Vitória expõe suas dúvidas quanto à posição tomista observando que não havia passagens nas Sagradas Escrituras que proibissem suplantar o *iure humano* com o *ius divino*, sendo a tarefa do príncipe cristão garantir o bem dos homens, e portanto convertê-los para assegurar sua salvação eterna, aprovando assim a posição de Scotus. Cita principalmente o Antigo Testamento para exemplificar que, como nos Macabeus "Mattathias causa a circuncisão de todos os garotos da província sob seu domínio" e como "Abraão (...) circuncida todos que nasceram estrangeiros", também "os cristãos podem batizar as crianças dos infiéis (...)"[55]. Ao mesmo tempo, salienta que a fé está no coração, e a conversão forçada pode levar à ficção - considerando verdadeira a posição escotista, sublinha que seria ideal que

[55] Trad. livre do latim "Matthatias fecit circuncidi omnes pueros provinciae quam subiecerat. Idem de Abraham, circumcidit omnes vernaculos et alienigenas. Ergo possunt etiam christiani baptizare filios infidelium" *apud* MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 385

a conversão fosse feita "com a cautela de que eles seriam verdadeiramente cristãos"[56]. Essa cautela, para Scotus, encontrava-se na responsabilidade principesca de educar os conversos na fé, e mesmo Vitória comenta que a conversão dos filhos *invitis parentibus* é possível se "não haveria escândalo ou apostasia"[57], como houve em larga medida em Portugal, levando Barros a se incumbir da tarefa negligenciada de educar os cristãos-novos para converter de volta os que apostataram e doutrinar os que ainda não o haviam feito.

O esforço de Vitória de retomar as posições escotistas foi apreciado e repetido por Ledesma, que no seu comentário às *Sentenças* de Pietro Lombardo, de 1555, atenta-se, como Vitória e Scotus, ao perigo do escândalo e da apostasia. Na compreensão de Marcocci, Ledesma também atribui posições escotistas a Aquino, e essa síntese original e ambígua beneficia os partidários da conversão forçada, isto é, aqueles que, como Barros, acreditam que os cristãos-novos estão plenamente no conto dos fiéis. Ledesma conclui que Tomás de Aquino consideraria legítimo e lícito o batismo sem a permissão dos pais, desde que não houvesse possibilidade de escândalo e apostasia, que apresentariam inconvenientes à realidade, como aconteceu em Portugal. Esses escândalos e inconveniências não escaparam da visão dos teólogos, juristas, leigos e nem mesmo do rei d. João III, que escreve para Paulo III no mesmo ano em que João de Barros está redigindo o seu *Diálogo Evangélico*, 1542, denunciando o perigo que os cristãos-novos representam para a pureza da fé de seu reino por eles "viverem tão mal que não só prejudicam uns aos outros, mas também pervertem alguns cristãos-velhos, fazendo-os judaizar e apostatar da nossa santa fé a ponto de privá-los do batismo, óleo e crisma pela ação dos ritos judaicos"[58]. João de Barros tenta remediar esse escândalo com sua ideia de educação católica, ferramentas destinadas a obter, pelo caminho da persuasão e da doutrinação, uma conversão sincera e consciente dos descendentes dos judeus batizados, buscando, mesmo de sua laicidade, romper "o silêncio quase total" que

[56] Trad. livre do latim "et si posset fieri adhibita cautela quod essent vere christiani" *apud Idem*, p. 385
[57] Trad. livre do latim "si non sit scandalum et periculum de apostasia" *apud Idem, Ibidem*
[58] D. João III, 1542, *apud Idem*, p. 415

"[n]as primeiras décadas após os acontecimentos de 1496-7"[59] houve em Portugal quanto à situação doutrinária dos cristãos-novos, isto é, quanto ao problema da pureza de sua fé.

O esforço de Barros, que busca preencher a lacuna deixada pelos teólogos e pelo monarca através de uma educação católica que se utiliza das próprias autoridades judaicas, também tem que ser compreendido à luz da disputa que ocorre pelo controle das universidades e da circulação de textos no reino de Portugal. Essa disputa que cerca a fundação do Colégio das Artes e o domínio das matérias da Universidade de Coimbra toca também na questão dos textos e autoridades da nação judaica, ponto a partir do qual se compreende sua importância para entender tanto a escolha de Barros das autoridades que articula no seu *Diálogo Evangélico* quanto o motivo de o cardeal infante d. Henrique ter negado o direito de publicação da obra barrense, a despeito do potencial que nela via o feitor para resolver esse grande escândalo que ameaçava a pureza da fé do reino de Portugal.

1.2. O perigo do além-Pirineus: a disputa pelas universidades e a censura

O Tribunal do Santo Ofício foi estabelecido no reino com a prioridade inicial de perseguir as heresias dos cristãos-novos judaizantes. Mas, com o passar das décadas de 1530 e 1540 e o fracasso da conciliação cristã em Ratisbona (1541), o tribunal expande a sua atuação. De fato, pode-se ver no fracasso da Dieta de Ratisbona um dos motivos do recrudescimento da ala teológica conservadora em Portugal, que emulou o mesmo recrudescimento que se deu na Igreja como um todo, que então se voltou para os esforços da Contrarreforma, dos quais o embate em Portugal entre bordaleses e parisienses é um

[59] *Idem*, p. 391

reflexo[60]. Não por acaso, consta no primeiro rol de livros defesos de Portugal uma entrada proibitória que diz: "os livros que se escreveram contra a dieta Imperial celebrada em Ratisbona no ano de 541, assim em verso como em prosa"[61]. Atentos à importância da literatura saída do campo protestante contra o colóquio, era preciso tomar precauções contra sua influência no reino de Portugal. Nesse contexto, a política cultural de d. João III, da formação no exterior de homens insignes do reino, começou a representar na mente dos integristas contrarreformistas um possível perigo, dado o medo desses homens que vão estudar no além-Pirineus trazerem de volta consigo ideias estrangeiras possivelmente perigosas à pureza da fé[62]. No mesmo ímpeto de garantir a pureza doutrinária da consciência dos portugueses, os agentes conservadores integristas tendem a associar as ideias alienígenas ao reino ao potencial herético da Reforma Luterana. A preocupação com a pureza da fé que serviu de justificativa para as ações nos Estaus é o ponto de contato entre a polêmica dos cristãos-novos e a das ideias estrangeiras, assim como a preferência dada ao escotismo tanto pelos opositores dos bordaleses quanto pelos aprovadores da conversão forçada. É o desenrolar desse processo, pondo em foco os centros de ensino, a perseguição inquisitorial e a progressiva censura, que se busca expor aqui. Pontualmente, também busca-se compreender porque livros católicos foram censurados, atentando-se ao perigo de sua forma dialógica.

Em Portugal, a política de bolsistas empreendida por d. João III entre 1520 e 1540, cujo objetivo era formar os jovens portugueses à luz das discussões que ocorriam nos maiores centros de saber da Europa de sua época - Lovaina, Paris, Bordéus, Salamanca, Alcalá -,

---

[60] DIAS, J.S. da Silva. *O primeiro rol de livros proibidos*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1963, p. 1-7 e 82-88 DIAS, J. S. Da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960, caps.V, VI, VII

[61] DIAS, J.S. da Silva. *O primeiro rol de livros proibidos*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1963, p. 82

[62] Ao longo desta dissertação, sublinhar-se-á principalmente a ligação dos bordaleses com as teses de Erasmo. Contudo, vale lembrar, como fez Dias, que na primeira metade do século XVI, não é apenas Erasmo que leva heterodoxia de uma prática religiosa menos formal, menos exterior e com maior contato direto com as Sagradas Escrituras. A assimilação feita pelos ortodoxos entre as ideias estrangeiras e o perigo luteranista de divisão doutrinária vai além de Erasmo, englobando outras teses vindas do além-Pirineus, e o horizonte do bordaleses provavelmente também se estendia para além do filósofo roterdamês. Sobre, a pluralidade dessas ideias, cf. DIAS, J. S. Da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960, cap. VI, VII, VIII e IX.

atinge o seu ponto máximo com a reforma universitária, levando à transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra, em 1537, e à fundação do Colégio das Artes em, 1547. Antes de 1500, poucos portugueses haviam frequentado a Universidade de Paris, mas entre 1500 e 1550, cerca de trezentos reinóis receberam bolsas da coroa para fazer seus estudos em França, tornando-se o maior grupo estrangeiro da universidade parisiense. Desse movimento também faz parte o convite feito por Damião de Góis[63] a Nicolau Clenardo (1493-1542), discípulo de Erasmo (1466-1536), que havia falecido em 1536, para que viesse ensinar no reino e ser o preceptor dos infantes da casa real. E a introdução de idéias estrangeiras no reino, especialmente as do humanismo cristão erasmista, se dá por volta desse período, com os bolsistas e convidados do rei que, na França e em Castela, tiveram contato com os círculos letrados heterodoxos, retornando de seus estudos para compor os novos quadros universitários. Mas, ao mesmo tempo, as discussões preparatórias para o Concílio de Trento (1545 - 1563) após o fracasso da concórdia em Ratisbona "tinham suscitado prevenções contra o humanismo doutrinário (...) E a estratégia antiluterana adotada pela Cúria, secundada logo depois pelo Império, ligava de necessidade a causa do chefe humanista à do chefe protestante"[64]. Logo, os grupos de eclesiásticos, teólogos e inquisidores que estavam atentos no reino ao problema da pureza doutrinária de um Portugal que já contava com o escândalo dos cristãos-novos, e que seguiam as posições ortodoxas e escotistas dos teólogos de Paris e Lovaina, formaram um grupo de oposição a essas ideias que consideravam heterodoxas. Seguindo os pensamentos tridentinos de Roma depois de Ratisbona, viam nessas ideias estrangeiras uma ameaça à unidade religiosa do reino que, repete-se, já era posta em risco pelos cristãos-novos judaizantes. Não interessa aqui o que de

[63] De acordo com a defesa goesiana de 3 de outubro de 1571, quando foi réu na Inquisição, esteve em casa de Erasmo em 1532 logo depois de sair de Flandres para estudar em Lovaina. Retornando à Portugal no ano seguinte, conta que "por el-rei que santa glória haja saber que vira eu Erasmo de Rotterdam e que éramos amigos, me perguntou por algumas vezes se o poderia eu fazer vir a este reino, para se dele servir, e isto a tenção de o ter em Coimbra, onde já tinha ordenado de fazer os estudos que fez." In: Defesa de 3 de Outubro de 1571 *apud* HENRIQUES, Guilherme. *Inéditos Goesianos - O Processo na Inquisição*. Vol. 2. Lisboa: 1898, p. 74

[64] DIAS, J. S. Da Silva. *Op. Cit.*, p. 194

fato passava pelas mentes dos bolsistas que tiveram contato com as ideias erasmistas, se eram luteranos ou não, e sim a disputa entre os dois grupos e como o grupo tridentino associou as ideias estrangeiras ao perigo para unidade do reino como forma de estabelecer seu controle sobre as universidades e centros de ensino, atendo-as às diretrizes ortodoxas da Roma tridentina e dos teólogos escotistas de Paris[65].

A política de renovação universitária e intelectual empreendida por d. João III entre as décadas de 1520 e 1540 envolveu o financiamento dos estudos no estrangeiro tanto de leigos quanto de clérigos. No exterior, essas personagens que depois retornaram para compor os quadros tanto heterodoxos do Colégio das Artes quanto ortodoxos dos lentes de teologia em Coimbra tiveram então contato com as discussões que aconteciam na Europa da Reforma e Contrarreforma[66]. Entre 1530 e 1545, os *bolseiros d'el rey* estudam na Sorbonne e observam o ativismo "contrarrevolucionário e o zelo censório das figuras da teologia parisiana"[67]. Influenciados pelas ideias humanistas da *docta pietas*, "tinham como alvo os teólogos

[65] Note-se, entretanto, como o fez J. S. Dias, que apesar da proximidade geográfica (Jorge Buchanan (1506-1582) e seu estágio na França; a convivência de Marcial de Gouveia com Melanchton (1497-1560)) e do interesse literário intelectual (João da Costa possuía os textos de Bodius, Munster, Lambert e Melanchton e a *Instituição Cristã*, de Calvino foi encontrada no Colégio das Artes e no espólio à casa de Diogo de Teive (1514-1569), houve um claro esforço dos companheiros de Mestre André de Gouveia para guardarem os limites dogmáticos romanos. Não há, opinião de Dias, "indícios convincentes de uma adesão deliberada militante ou não, aos ideais teológicos de além-Reno", pelo contrário, nos processos inquisitoriais se observa um "esforço apreciável (...) para guardarem os limites dogmáticos e disciplinares da Igreja (...) no que toca à frequência dos sacramentos" In: DIAS, J. S. Da Silva. *Op. Cit.,* p. 196

[66] Sobre a efervescência dos estudos e a assiduidade com que se estudava e buscavam livros na Universidade de Coimbra nos primeiros anos após a fundação do Colégio das Artes e da política de intelectual de d. João III, serve de bom exemplo, além de boa graça, a petição de Fernão Lopes de Castanheda (1500 - 1559), guarda do cartório e da livraria da universidade, ao rei em 13 de março de 1548, suplicando-lhe por um aumento de seu soldo devido ao muito trabalho que tem "especialmente o de guarda da livraria (...) e para na livraria não fazer o que se faz em outras, que é arrancarem folhas dos livros e riscá-los, [sendo] necessário estar ele presente cada vez (...)" Cartório da Uni., Livro dos Documentos de d. João III, fl. 180v *apud* DESLANDES, Venâncio. *Documentos para a história da tipografia portuguesa nos séculos XVI e XVII: reprodução em fac-símile do exemplar com data de 1888 da Biblioteca do INCM*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988, p. 64

[67] DIAS, J.S. da Silva. *O primeiro rol de livros proibidos*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1963, p. 3. Escolheu-se aqui deixar a citação de Dias inalterada por motivos de edição textual, mas é importante apontar os limites da conceitualização "contra-revolucionário" feita pelo historiador português. Não se está aqui a pensar em revoluções, e tampouco considera-se os bordaleses influenciados pelas ideias do humanismo cristão como "revolucionários". Eram dois grupos que se diferenciavam principalmente no que tange às autoridades e às práticas da fé católica, ou até cristã. Aqueles cujos líderes foram o dr. Diogo de Gouveia e o cardeal d. Henrique chamar-se-á, como o faz a historiografia portuguesa moderna, e também o próprio Dias em outros textos, de integristas, ou contra reformados; os outros, lentes do Colégio das Artes cujo principal expoente foi André de Gouveia chamar-se-ão bordaleses. A briga desses dois grupos não foi a briga entre revolucionários e contrarrevolucionários, como por vezes as citações antigas o fazem parecer; foi, antes, uma disputa sobre os preceitos e referências da fé, do governo e da vida intelectual.

profissionais instalados nas universidades e nas corporações eclesiásticas e os pastores de almas, então considerados, uns e outros, os responsáveis da crise de consciência religiosa"[68]. Nesse sentido, André de Resende, na sua *Oração da Sapiência*, representa bem essa oposição aos teólogos escotistas legatários da escolástica ao definir a teologia como, simplesmente, "o conhecimento das divinas escrituras"[69]. Dentre os portugueses que tiveram contato com Erasmo, além de Damião de Góis, que além do o conhecer, também se inseriu no seu círculo de amigos próximos, podemos também mencionar figuras como Marcial de Gouveia; Fernão de Oliveira (1507 - 1581), gramático e frade que abandonou as vestes dominicanas para ir à Itália e esteve na França e na Inglaterra, sendo professor de retórica em Coimbra por volta de 1554; e André de Resende, que, depois de tratar em Paris e Lovaina, onde estudou, com os da roda erasmista, escreveu-lhe um elogio em 1531 e em 1536 chora a morte do roterdamês em uma ode, nas palavras de Dias, "sentidíssimas"[70]. Também André de Gouveia (1497-1548), Diogo de Teive (1514-1565) e João da Costa voltam de seus estudos em Paris e Bordéus para lecionar no Colégio das Artes com fortes acentos heterodoxos. André de Gouveia, que recebeu sua bolsa de estudos em 1527, foi o primeiro dos diretores bordaleses do Colégio das Artes, ilustra bem a oposição entre as ideias dele e de seus comuns e as dos ortodoxos liderados pelo seu tio Diogo de Gouveia Sénior (c.1471-1557), que foi por sua vez professor de teologia no Colégio de Santa Bárbara em Paris. Chamado pelo seu tio para lecionar no Colégio parisiense, André de Gouveia tentou empreender uma reforma do ensino que desagradou tanto o seu tio quanto os teólogos franceses escotistas que lá ensinavam. Saindo, então, de Paris para o Colégio de Guiena, ou Escola Aquitânica, em Bordéus, empreendeu lá sua desejada reforma, sendo eleito por volta de 1537 diretor regente da Universidade de Bordéus. Com orientações polêmicas resultantes da efervescência política e doutrinária da

[68] DIAS, J. S. Da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960, p. 16
[69] *Idem*, p. 188-9
[70] *Idem*, p. 181

época, André de Resende tentou organizar também uma cadeira na Escola Aquitânica sobre as Epístolas de S. Paulo, as quais, comentadas por Lefevre d'Etaples, são "a pedra de base do pensamento de Erasmo"[71]. Em carta de 17 de agosto de 1537, logo após ter sido eleito dirigente da universidade, André de Gouveia escreve ao embaixador de Portugal na França dizendo que "Se passasse por Bordéus, folgaria que me ouvisse, para ver se a teologia que se aprende pelas Sagradas Escrituras e pelos Doutores da Igreja, é melhor que sua teologia sofística, que se aprende por Tartareto e Duranto"[72]. Estes dois nomes eram lugares fixos das ementas teológicas parisienses: Pietro Tartareto foi a referência do escotismo parisiense e da teologia sem alimento escriturário, que Erasmo denunciara, e Duranto foi também um dos guias preferidos dos teólogos formados na Sorbonne. Outros que estudaram no exterior, e depois se viram nas malhas inquisitoriais acusados de luteranismo por partilhar das ideias e influências do complexo de bordaleses, foram d. Lopo de Almeida, que estudou em Coimbra, Paris e Bordéus sob a direção de João da Costa, e o franciscano Roque de Almeida, que têm conexões diretas com o feitor João de Barros, como se verá.

Também Nicolau Clenardo, discípulo erasmista, renovador dos estudos hebraicos e amigo de João de Barros e André de Gouveia, foi um dos grandes propagadores das ideias estrangeiras no reino de Portugal quando ele foi por convite do rei ensinar as línguas clássicas e a sagrada para os jovens da família real, em 1533. Outro opositor ao escotismo parisiense que teve seu papel de espalhar as ideias estrangeiras em Portugal foi o sevilhano Juan Fernández, que veio ao reino, como Nicolau Clenardo, por convite do rei, para ser lente de retórica em Coimbra entre 1546 e 1549 e que, sem entender o motivo da discórdia entre os dois grupos, escreve em carta dedicada ao cardeal d. Henrique um elogio a Erasmo, dizendo:

> "este homem, incontestavelmente católico (como se vê de seus livros contra Lutero e de sua morte digna de um varão piedoso), animado sem dúvida de

[71] *Idem*, p. 197
[72] *Idem, Ibidem*

> intenções ortodoxas, não policiava convenientemente a sua linguagem e daí a aparência de sustentar coisas que estão fora de seu propósito"[73]

Juan Fernández buscava tornar as obras de Erasmo viáveis no reino de Portugal, adaptando-as às realidades lusitanas e ciente de estar já num meio e numa época relutantes a certas formas de seu pensamento. Por isso, na sua edição escolar dos *Colloquia* que utilizava nas aulas na universidade, omite os diálogos mais críticos ao monaquismo, às práticas formalistas e às atitudes do clero, enquanto outras partes refunde totalmente, virando-as no sentido contrário. Essa tentativa de acomodar Erasmo ao quadro político da época, entretanto, não foi bem-sucedida, e Fernández sentiu "a má vontade dos conimbricenses"[74]. Em carta do cardeal d. Henrique, deixa-se ver que, segundo fr. Jerónimo de Azambuja (c.1505-1563), deputado do Santo Ofício para os livros defesos e prior do Convento da Batalha, os cortes e emendas de Fernández ao texto de Erasmo ainda deixaram passar "coisas que eram perigosas lerem-se"[75]. O dominicano Azambuja, que foi um dos responsáveis pelas primeiras ações de censura repressiva em Lisboa após a formulação do primeiro rol de livros proibidos, estava bastante em dia com as censuras da Sorbonne.

De fato, foi à sombra dos velhos muros da Sorbonne que

> "a maior parte dos chefes da oposição às novas ideias tinham se formado (...) regressados no país quando o protestantismo já se tornara um acontecimento de monta na vida francesa, associam preocupações políticas discutíveis a concepções religiosas incontestáveis, fazendo passar os primeiros pela malha das segundas"[76]

---

[73] *Idem*, p. 183

[74] RAMALHO, Américo da Costa. Conferência feita na Associação Portuguesa de Estudos Clássicos. Coimbra, 29 de Abril de 1981.

[75] DIAS, J. S. Da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960, p. 185, nt. 3

[76] *Idem*, p. 211 - Contudo, aponta-se aqui um limite dessa citação de Dias: em ambos os casos eram ideias de cunho teológico e espiritual, afinal, a teologia e a política confundiam-se no século XVI. O que sim, não era tudo luteranismo - a lembrar que Erasmo nunca foi excomungado, e por sua parte permaneceu católico pelo resto da vida

Dessa forma, os doutores sorbônicos partidários da ortodoxia e da teologia parisiense escotista e os intelectuais evangélicos movem-se paralelamente no reino - "o crédito dos primeiros junto ao poder acompanha de perto o prestígio dos segundos (...)"[77]. O grupo integrista, que contava dentre seus membros o cardeal d. Henrique, fr. Jerónimo de Azambuja, Diogo de Gouvea Sênior e os lentes de teologia da Faculdade de Coimbra - agentes de uma política antiluterana, e, por tabela, hostil às idéias estrangeiras que, acreditavam, punha em risco tão almejada pureza da fé e unidade doutrinária do reino - congregam-se pouco a pouco, e os primeiros processos contra os professores heterodoxos do Colégio das Artes datam da organização efetiva desse grupo, marcando a virada do reino contra as tendências renovadoras, em nome das diretrizes tridentinas e da ortodoxia escotista parisiense.

No período de 1540 a 1550, anterior ao fim do concílio tridentino, se dão os passos iniciais das instituições encarregadas de velar pela segurança doutrinária do reino "no sentido da política que veio a triunfar na década seguinte - entre 1542 e 1545 o Santo Ofício instaura os primeiros processos"[78] contra os adeptos das idéias estrangeiras que viam como perigosas, acusando-os de luteranismo, da mesma maneira que os polemistas sorbônicos e os promotores do Santo Ofício romano. Também a censura literária, que já existia anteriormente, ganha força com a publicação do índice expurgatório de 1547, voltado para o luteranismo, o erasmismo e o biblismo. A Universidade de Coimbra, principalmente a Faculdade de Teologia, começa a receber como mestres das principais cadeiras discípulos de Gouveia Sênior no Colégio de Santa Bárbara em Paris: Paio Rodrigues Vilarinho, em 1545, e Álvaro da Fonseca, em 1551. Também a equipe inquisitorial de d. Henrique agrega homens capazes e estudados na ortodoxia, como Ambrósio Capelo, em 1545, e fr. Jerónimo de Azambuja, que já era deputado do Santo Ofício e se tornou inquisidor em 1552, além de ter

[77] *Idem*, p. 206
[78] *Idem*, p. 428-9

sido um dos portugueses que tomaram parte das primeiras fases da assembleia ecumênica de Trento. A 22 de setembro de 1550, o embaixador da Espanha em Lisboa escreve

> "O reverendíssimo cardeal infante começou a ir atrás dos luteranos. Mandou prender três doutores que o santíssimo rei tinha feito vir de Paris e tinham três cátedras nos estúdios de Coimbra, dois são portugueses e um escoces[79]. Assim mandou prender um fidalgo que aqui chamam de um dos principais deste reino e jovem que estudou na companhia destes doutores portugueses, no que dizem que esta má seita se vai estendendo naquelas universidades mais do que seria desejado. Isso me há dito o cardeal."[80]

A política de 1550 vinha sendo preparada desde 1545 pelas advertências de Gouveia Sênior, pelas "insinuações dos mestres acatados da universidade joanina"[81] e também pela publicação em 1545 do *Comento en Romance*, do dr. Martin de Azpilcueta Navarro, livro escrito em resposta aos ataques erasmistas à devoção pueril encontrados no *Modus Orandi*. A obra de Navarro é uma apologia da piedade tradicional em face do atrativo do erasmismo - ela antecipava a política de associação do erasmismo ao luteranismo que começa a ser executada em 1550[82]. Também os pupilos de Santa Bárbara - isto é, do mestre Diogo de Gouvea Sênior em Paris - preparam o assalto vindo da Faculdade de Teologia de Coimbra e do Tribunal do Santo Ofício, cujas primeiras investidas contra as ideias estrangeiras chegadas com os bolsistas bordaleses estão nos processos da Inquisição contra os lentes do Colégio das Artes e no primeiro rol de livros defesos elaborado em 1547. Faziam-se os primeiros ensaios políticos para conter a influência no reino das ideias do além-Pirineus - associadas todas ao luteranismo cismático, que tomavam por "mal do século" - e assim salvaguardar a unidade religiosa e pureza de fé que era responsabilidade do príncipe cristão desde os concílios

[79] Os dois portugueses que se referem são Diogo de Teive e João da Costa, sendo o escocês Jorge Buchanan.
[80] Trad. livre do espanhol. *apud* BUSCHBELL. *Concilii Tridentini Epistolae*, pars. 2ª, p. 583 In: *Idem*, p. 207, nt. 1
[81] *Idem*, p. 207
[82] *Idem*, p. 209-10

toledanos e das formulações teológicas e jurídicas de Duns Scotus. Por essa razão, o primeiro índice expurgatório do reino e as decisões sobre os artigos da heresia[83] assentes pelos teólogos de Coimbra ao redor de 1545-6 foram elaboradas a mando do cardeal infante pelos mesmos homens: Álvaro Gomes e Marcos Remeiros, professores de teologia na universidade, e Paio Rodrigues de Vilarinho, reitor da instituição. Se observa também a virada parisiense a partir de 1550 com os primeiros atos de censura e confisco de livros efetuados pelo fr. Jerónimo de Azambuja em nome da Inquisição em Lisboa. Também não foi pequena a influência da morte precoce de André de Gouveia em 1548, logo antes de iniciarem-se as perseguições aos seus professores e esvaziando a cadeira de reitor do Colégio das Artes, levando "[à] derrota dos bordaleses [que] consumou-se em dezembro de 1550, com a nomeação do lente de teologia Paio Rodrigues Vilarinho, um dos parisienses mais graduados, para o cargo de principal"[84].

Vale a pena também comentar brevemente o papel que a Companhia de Jesus teve nessa disputa. Afinal, é para eles que foi entregue em 1555 o Colégio das Artes, após a virada no projeto de renovação intelectual de d. João III, dois anos antes da morte do monarca. E é o primeiro inaciano do reino, Simão Rodrigues, que, desde 1545, denuncia ao Santo Ofício o perigo que vê em Damião de Góis. O caso da Companhia de Jesus é interessante, dado que, no momento de sua concepção, a filosofia de Loyola poderia ser interpretada como a superação das contradições entre o formalismo religioso e o idealismo erasmista, e inicialmente "não há dúvida da simpatia de alguns homens da companhia pelos campos erasmista e iluminado"[85]. Mas, à altura da atuação mais intensa da Companhia em Portugal,

---

[83] *Decisiones quaedam matura de liberatione et juditio Facultatis Theologiae Conimbricensis super articulis quibusdam in quibus hujus temporis haeretic a Catholicis dissident*, traduzindo livremente: Decisões que concernem a liberação e o julgamento da Faculdade de Teologia de Coimbra sobre certos artigos no qual hereges no momento presente estão em disputa com os Católicos. Supõe-se que uma análise aprofundada desse documento revelaria os pontos jurídicos e teológicos centrais na condenação feita pelos integristas aos lentes do Colégio das Artes e outros adeptos às idéias estrangeiras. Não foi possível fazê-lo tanto por não se conseguir acesso ao documento, quanto pela carência grave do latim.

[84] *Dicionário das Literaturas Portuguesa, Galega e Brasileira*. COELHO, Jacinto Prado (dir.). Porto: Livraria Figueirinhas, 1957, p. 162

[85] BATAILLON, Marcel. *Erasmo y el erasmismo.* Vol. 2. Barcelona: Editora Crítica, 1977, p 186

essa simpatia já se havia eclipsado, o que ocorre desde 1548, quando se reeditam os *Exercícios Espirituais* (1522-24), seguidos de regras a se observar internamente cujo teor vai contra Erasmo e os outros místicos do Norte. Também a Companhia muda de opinião nos anos 1540 sobre uma das questões essenciais em Portugal, a dos cristãos-novos, o que lhe permite ganhar o favor do cardeal infante e do grupo de ortodoxos. Inicialmente inclinados, como o era seu fundador, à aceitação dos conversos, a partir de 1546, sob liderança de Diogo Mirão e em divergência com os círculos que seguiam as ideias de Juan de Ávila, os quadros da Companhia se mostram mais intransigentes quanto ao assunto. Inicialmente, "a acuidade de divergência, dobrada, evidentemente, pelo apoio de alguns jesuítas e da oposição do Cardeal Infante aos cristãos-novos, determinará já a atitude antijudaica de Simão Rodrigues em 1546"[86]. Porém, a suspeita do cardeal infante quanto à Companhia se ameniza graças a atuação do inaciano português, que "foi o responsável pela primeira tentativa (...) de proibir o ingresso de aspirantes de origem judaica na Sociedade, inaugurando uma tradição segregacionista e discriminatória que também suscitou uma dura condenação de Inácio de Loyola"[87]. A mudança também se deve à militância anti-cristã-nova do espanhol Diogo Mirão, que em 1553-4 pronuncia-se contra a presença de um jesuíta cristão-novo, em oposição novamente ao fundador da ordem, que insistiu na sua argumentação a favor dos conversos. Mas, "de qualquer maneira, o episódio mostrava a persistência da presença duma firme oposição aos cristãos-novos na direção da Companhia em Portugal"[88]. E já em 1559 os jesuítas geriam de maneira quase autônoma a Universidade de Évora e o Colégio das Artes, além de usufruírem de um privilégio de isenção da licença inquisitorial, e já na década de 1570 colaboram com o Santo Ofício do cardeal em matéria de censura preventiva e repressiva de livros[89]. Essa aproximação entre os inacianos e o cardeal e sua Inquisição, operada

[86] DIAS, J. S. Da Silva. *Op. Cit.,* p. 172. nt. 5
[87] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 341
[88] MARCOCCI, Giuseppe. *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI*. Coimbra; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, p. 265
[89] *Idem*, p. 319

principalmente a partir da rejeição da Companhia portuguesa aos cristãos-novos, atrai, ainda no período de 1545-1550, a ordem, e principalmente Simão Rodrigues, à causa ortodoxa dos parisienses.

Enfim, organizaram-se os grupos em Portugal para conter o desvio doutrinário e garantir a pureza da fé do reino. Como dito, em 1555, o Colégio das Artes, com seus lentes bordaleses já em grande maioria perseguidos, é entregue às mãos dos jesuítas, e a política conservadora da aliança entre os teólogos morais contrarreformistas e a força da Inquisição atinge o seu máximo incontornável com a prisão de Damião de Góis, em 1571. A prisão de Damião de Góis, antes um dos mais célebres portugueses dentro e fora do reino, diplomata nas cortes estrangeiras, bolsista e amigo do rei d. João III, é sintomática dos rumos intelectuais tomados em Portugal - afinal, por vinte e um anos a denúncia de Simão Rodrigues não teve andamento nos processos inquisitoriais.

Como já visto, o motivo das perseguições aos bolsistas do rei e outras pessoas insignes que haviam buscado sua educação no exterior e ido além da ortodoxia da Universidade de Paris era o medo do perigo que as ideias estrangeiras poderiam introduzir na pureza doutrinária do reino. Os censores e os agentes da Inquisição, que em muitos casos se confundiam, à medida que o século XVI avança associam cada vez mais Erasmo a Lutero, e as ideias estrangeiras não aprovadas por Roma e pelo Concílio Tridentino ao perigo reformista e à ameaça à pureza da doutrina em Portugal. O relevante não é saber se essas pessoas de fato professavam ou não o luteranismo ou o erasmismo, ou quaisquer outras ideias possivelmente nocivas à unidade doutrinária do reino. O que interessa é perceber como a perseguição inquisitorial expande-se para além dos judaizantes no mesmo ímpeto de pureza doutrinária. À luz da reforma tridentina, as exigências táticas do elemento conservador depositário da ortodoxia católica endureceram-se, se "fechando às tendências pietistas

pré-luteranas, ativamente suspeitas de criptoprotestantes"[90]. Muitos dos acusados eram de fato culpados das acusações levantadas contra eles. De qualquer forma, interessa perceber que as acusações foram levantadas e resultaram em processos, o que talvez não tivesse ocorrido antes do eclipsamento do grupo dos bordaleses, que, perdendo favor e poder para os ortodoxos, logo se veem perseguidos por suas ideias. O caso de Damião de Góis é exemplar nesse sentido.

Já a 5 de setembro de 1545, o nome de Damião de Góis foi pronunciado perante o tribunal inquisitorial como possuidor de ideias perigosas pelo jesuíta Simão Rodrigues. O inaciano contou que, muitos anos antes, tinham se conhecido em Pádua, e em suas conversas Gois se mostrara inclinado às heresias de Lutero, com quem tinha falado, e trocava cartas com Simão Grineus, herege da Basiléia, além de ter sido discípulo de Erasmo, com quem vivera algum tempo. Simão Rodrigues não negava os talentos de quem denunciava, mas exatamente por isso o achava muito perigoso, podendo "fazer muito dano acerca das coisas da nossa Santa fé católica, porque é homem avisado e sabe, além do latim, alguma coisa de Teologia"[91]. No dia 7 do mesmo mês, novamente o inaciano se apresenta ao tribunal da Inquisição para dizer que tomava Góis por luterano. Cinco anos depois, em 24 de setembro de 1550, em Lisboa, declara ao Santo Ofício que na Páscoa, quando esteve na casa do denunciado, tiveram disputa teológica sobre a certeza da graça, em que mutuamente se armaram das epístolas de São Paulo. Não obstante as duas denúncias do jesuíta, o processo foi arquivado e vinte e um anos se passaram sem que dessem resultado, no meio dos quais Damião de Góis usufruiu de boa reputação perante a corte, sendo nomeado guarda-mor da Torre do Tombo em 1548 e incumbido de escrever a crônica do reinado de d. Manuel pelo próprio inquisidor-geral em 1558[92]. Até 1571, os juízes do Santo Ofício nada fizeram com as

[90] DIAS, J. S. Da Silva. *Op. Cit.,* p. 30-31

[91] BAIÃO, Antônio. *Episódios dramáticos da inquisição portuguesa, vol. 1: homens de letras e de sciência por ela condenados*. Porto: Ed. Renascença Portuguesa, 1919, p. 45

[92] Para além desses privilégios e outras obras encomendadas que não se citam aqui, dois documentos denotam singularmente a boa reputação de Góis e os privilégios de que usufruía nesse período em Portugal: os alvarás de

denúncias apresentadas, mas, no dia 9 de abril deste ano, o prenderam, apresentando uma extensa lista de denunciadores, "acusando-o de dizer que houvera muitos papas tiranos, que a maioria dos eclesiásticos era hipócrita e que os padres da companhia não guardavam a pobreza como lhes ensinara Loyola"[93], além de muitas outras acusações, na sua maioria provindas de sua relação com os homens e ideias do estrangeiro, e pequenos delitos como ter dito que preferia não comer a carne do porco. Convictos de sua heresia, os inquisidores o admoestam a dizer tudo que acreditara e praticara da seita luterana. Fica vinte meses no cárcere inquisitorial, até que em 1572 lhe é permitido sair da prisão e se recolher em sua casa, onde morreu dois anos depois[94]. A mudança no tratamento inquisitorial do antigo diplomata do rei no período que vai da primeira acusação de Simão Rodrigues até o momento de sua prisão é sintomática da transição que acontece em Portugal entre meados das décadas de 1540 e 1550, com o domínio do grupo integrista para o qual as ideias estrangeiras, especialmente de estirpe erasmiana, estavam associadas com as de Lutero, representando todas um perigo para a pureza da fé do reino. O Santo Ofício, antes preocupado principalmente com as heresias dos cristãos-novos, à sombra da disputa entre os bordaleses e parisienses, que por sua vez estava à sombra da Contrarreforma, estende suas preocupações para a perseguição de ideias estrangeiras que poderiam ameaçar a unidade doutrinária de Portugal.

29/Mar/1566 que lhe concedem o privilégio de impressão de sua crônica manuelina e joanina contêm ambos a pena muito atípica de que "qualquer impressor ou pessoa que imprimir ou fizer imprimir dita *Crônica* ou a trouxer de fora impressa ou a vender sem a licença do dito Damião de Góis, perder[á] para ele a impressão e os moldes e aparelhos com que a imprimir" in: Chancelaria de d. Sebastião, Privil. liv. V, fls. 15v *apud* DESLANDES, Venâncio. *Op. Cit.,* p. 108-10. A nota de Deslandes sublinha essa particularidade: "A penalidade tão singular do sequestro dos 'moldes e aparelhos' imposta nos alvarás passados a favor de Damião de Góis, raríssima em nosso privilégios, era frequente no XVIº século nos alvarás das chancelarias estrangeiras, e particularmente em Itália, e se encontra em muitos dos privilégios concedidos pelo senado de Veneza ao insigne impressor Aldo Pio Manucio" in: *Idem*, p. 110

[93] BAIÃO, Antônio. *Op. Cit.,* p. 46-7

[94] Damião de Góis foi preso no cárcere do Santo Ofício, onde não lhe informam a acusação, já no fim da vida, com 69 anos, e suas palavras de que se tem notícia desse momento revelam a indiferença do tribunal diante de um homem que por tantos anos serviu o seu reino, o que por sua vez atesta ao nível de perigo que eles percebiam nas ideias estrangeiras que acreditavam infectar o humanista:"[feridas e sarnas] por todo o corpo que me falta pouco para me julgarem leproso e quase não tenho já forças para me suster sobre as pernas" e "peço-lhes que me mandem emprestar um livro em latim para ler, qual lhes parecer, porque estou apodrecendo de ociosidade e com o ler se me passam muitos pensamentos". Permitindo-se o sentimento, foi um triste fim para tão insigne homem. In: *À glória de um autor tão internacional como Damião de Goes*. Jornal D'Alenquer, 1 de Fevereiro de 2000, p. 16 a 18

Outro perseguido por suas idéias heterodoxas foi o gramático Fernão de Oliveira[95]. Do seu interrogatório consta que, por volta de 1541, estava em Roma com o futuro núncio d. Luigi Lippomano (1496 - 1559), bispo de Verona e autor de comentários ao livro do Gênesis. Em 1545, teria ido para a França onde foi capturado primeiro pelos franceses para lhes servir nas galés e depois pelos ingleses, que o liberaram para voltar ao reino de Portugal com cartas do rei inglês a d. João III. Em 25 de novembro de 1547, o promotor da Inquisição de Lisboa, na casa do despacho, o acusa de "publicamente ter elogiado o proceder desses heréticos ingleses, insubmissos ao papa, que queimavam os frades, afirmando vários erros luteranos"[96], além de dizer "que bem podiam ser cristãos e salvar-se sem se sujeitar ao Santo Padre"[97]. Acusam-no de ter sido infectado por ideias estrangeiras na França e na Inglaterra. A denúncia se deu porque, a 18 de novembro do mesmo ano, três livreiros de Lisboa, João de Borgonha - conhecido de Barros por ser encadernador dos livros brancos necessários às Casas de Índia e Mina -, Francisco Fernandes e Pedro Álvares, vieram "'por desencargo de consciência' contar uma polêmica que o primeiro tinha tido com Fernão de Oliveira (...) em que ele se mostrava bastante afeito aos luteranos"[98]. Durante seu processo, em 4 de agosto de 1548, Oliveira confessa e reconhece como heresia dizer que "o rei da Inglaterra não era herege, sendo cismático, [e] que ele e os ingleses podiam se salvar apesar de viverem foram da Igreja Católica e que não era pecado queimar os ossos do bem-aventurado S. Tomás, assim como destruir os mosteiros"[99], pelo qual foi condenado à reclusão no mosteiro de Belém. Até André

[95] Em 1532 abandonou as vestes da ordem dominicana e partiu para Castela, e regressado de lá foi mestre de gramática de famílias nobres, incluindo do futuro erasmista e lente de humanidades em Coimbra André de Resende, dos filhos de João de Barros e de d. Fernando de Almada (c. 1490 - c. 1557), por ordem de quem elaborou sua Gramática (1536).
[96] BAIÃO, Antônio. *Op. Cit.,* p. 15
[97] DESLANDES, Venâncio. *Op. Cit.,* p. 84. Curiosamente, a briga ocorreu quando foi comprar com ele o *Tratado da Esfera* (1537) de Pedro Nunes (1502 - 1578), cristão-novo, catedrático de matemática da Universidade de Coimbra, e um dos preceptores de d. Sebastião. E também pois teve desavença com o livreiro Francisco Fernandes, cristão-novo, por ter avisado ao rei sobre as cartas que núncio Lippomano escrevia ao papa a favor dos cristãos-novos e contra os inquisidores do reino.
[98] BAIÃO, Antônio. *Op. Cit.,* p.16
[99] *Idem*, p. 17

de Resende teria se "escandalizado com sua atitude"[100], mas, a 22 de agosto de 1551, o cardeal d. Henrique lhe expia a culpa "havendo respeito assim a el-rei meu senhor haver de ir agora a Belém e terem necessidade das casas"[101], contanto que não saísse do reino e "celebrasse a missa e se encomendasse a Deus"[102]. Em liberdade, foi nomeado por d. João III em 1554 revisor tipográfico da Universidade de Coimbra, onde, com o título de licenciado, deu aulas de retórica. Entretanto, a 26 de outubro de 1555, Fernão de Oliveira volta a cair nas malhas inquisitoriais, e em alvará datado de 1557 ainda está lá preso, tendo mais uma vez confessado e se penitenciado provavelmente por volta deste ano.

O poeta Diogo de Teive, um dos membros do grupo bordalês que compôs os quadros do Colégio das Artes, também foi, após a morte de André de Gouveia, acusado de luteranismo e ateísmo pela Inquisição. Escreveu ele mesmo a sua defesa, onde conta sua vida. Aos 12 anos, o seu pai o mandou para estudar em Paris, onde frequentou o Colégio de Santa Bárbara. Aos 19, volta para o reino e em seguida vai para a Universidade de Salamanca, onde estuda direito por dois anos. De lá, regressa à França onde leciona latim na Universidade de Toulouse, até que André de Gouveia o convidou a ir para o seu colégio em Bordéus, onde lecionou por dois anos antes de voltar a Paris para aprender o grego e aprofundar seu estudo de direito. Ensinou um ano na universidade, ao fim do qual foi para Poitiers antes de ser novamente chamado por André de Gouveia para ajudar João da Costa no governo do colégio. Depois, André de Gouveia trouxe-lhe o convite de d. João III para ir para Coimbra. Em Coimbra, foram as acusações dos jesuítas "que os ajudaram a perder a Teive e aos colegas sob a acusação de luteranismo"[103]. Preso pelo Santo Ofício em 1550, em 1551 foi condenado por ter confessado dizer que "não era bom meterem-se [os garotos] frades antes da idade para não se arrepender depois"[104], além de ter tido relações com luteranos na França. Entretanto,

[100] *Idem*, p.16
[101] *Idem*, p. 24
[102] DESLANDES, Venâncio. *Op. Cit.,* p. 85
[103] BAIÃO, Antônio. *Op. Cit*, p. 22
[104] *Idem, Ibidem*

no mesmo ano o inquisidor geral d. Henrique acatou o pedido do humanista e mandou que o soltassem "havendo respeito [a ele] assim el-rei meu senhor"[105]. Depois de sua condenação e soltura, voltou ao Colégio das Artes, onde lecionou e chegou a brevemente ser reitor até que, por ordem real, se fez a entrega do Colégio aos jesuítas em 1555 - "segundo parece, as suas faltas foram consideradas como ligeiros delitos e Diogo de Teive esqueceu os agravos que tinha recebido dos filhos de Inácio de Loyola, talvez porque não tivesse outro remédio"[106].

Também mestre João da Costa foi perseguido pela Inquisição por suspeita de luteranismo enquanto lente da universidade, assim como Marcial de Gouveia e o escocês Jorge Buchanan. Não interessa aqui passar pelos pormenores de cada processo, sendo os exemplos já mencionados suficientes para a exposição que se deseja fazer. Porém, é necessário salientar como, além da perseguição inquisitorial, também a construção da censura no reino serviu de ferramenta tática para os partidários da ortodoxia.

A censura feita em nome da fé não é, na Europa cristã nem em Portugal, novidade que surgiu exclusivamente no século XVI. Entretanto, ela adquire novos contornos e preocupações a partir do início da Época Moderna. Desde o seu início até o século XV, não há leis gerais da Igreja sobre a matéria de censura, em geral sendo livros heréticos condenados pontualmente, junto com alguns sobre magia e credos estranhos ao cristianismo, e apenas a partir do XIV essas proibições são acompanhadas da excomunhão dos autores[107]. De toda forma, eram proibições de caráter particular, e a pouca divulgação de manuscritos faziam com que bastassem. É a partir do século XV que aparecem as leis gerais sobre a censura e os índices expurgatórios, coetâneos, como é de se esperar, com a invenção da imprensa e a intensificação da circulação de livros. Primeiro, determina-se uma censura prévia, isto é, livros de matéria religiosa teriam de ser revistos antes da impressão. A 4 de

[105] *Idem*, p. 24
[106] *Idem*, p. 29
[107] PEREIRA, Isaías da Rosa. *Notas históricas acerca de índices de livros proibidos e bibliografia sobre a inquisição*. Braga: Livraria Editora Pax, 1976, p. 12

maio de 1515, no V Concílio de Latrão, promulga-se a primeira lei geral para toda a Igreja: todos os livros deviam ser submetidos a uma censura prévia do bispo, seu delegado ou do inquisidor, e os impressores de livros defesos passam a incorrer nas penas de excomunhão, multa ou privação de licença. Apenas em 1559 Paulo IV promulga o primeiro índex geral que continha tanto autores condenados *omnia opera* quanto alguns de que se proibiam apenas alguns títulos e livros anônimos ou de autor herege incerto, além de um apêndice em que vinha uma lista de edições defesas da Bíblia e impressores cujas edições deveriam ser retidas por suspeitas de heresia - nesse índex, particularmente severo, os livros deveriam ser entregues ao bispo ou inquisidor para serem queimados, mas em realidade ele nunca foi integralmente acatado[108]. Buscando desenvolver um índice mais plausível, o inquisidor-geral Cardeal Ghislieri, futuramente papa Pio V, busca um meio termo sobre o controle dos livros em 1564, quando publica o *Moderatio Indicis Librorum Prohibitorum*, que permitia traduções de católicos editadas por hereges, livros de autores católicos antes proibidos por serem prefácios de hereges, desde que se corrigissem, e eliminava todos os livros antes proibidos por serem editados por impressores suspeitos. A tentativa moderada do Cardeal Ghislieri, contudo, também teve pouca divulgação diante das palavras do Concílio de Trento (1545 - 1563) que "legislou sobre toda essa matéria"[109], e, em 24 de março de 1564, o papa Pio IV aprova um índice e o promulga na bula *Dominici gregis*, que contém o catálogo propriamente dito dividido em três classes (autores, livros e anônimos) e dez regras relativas à censura prévia, à correção e à venda, entre outros. Em 1571, o cardeal outrora moderado, agora o pontífice Pio V, criou a Congregação do Índex. O Concílio também aconselha os bispos e inquisidores a completar o índice tridentino para cada reino, atentando-se às especificidades dos problemas doutrinários locais. Afinal, anterior e paralelamente aos esforços de Roma de estabelecer um índice generalizado para todos os fiéis, os eclesiásticos

[108] *Idem,* p. 13
[109] *Idem,* p. 14

de reinos específicos já desenvolviam seus próprios índices particulares, mesmo que tendo como modelo muitas vezes índices estrangeiros ou de notórios centros de saber católico, como as Universidades de Paris e Lovaina. No caso dos países onde eram instalados os escritórios permanentes do Santo Ofício, como o reino português de que aqui se fala, a atividade censória antecedeu as diretrizes tridentinas - já no primeiro regimento do Santo Ofício incluía-se no nono artigo a atribuição de visitar livrarias públicas e particulares e ordenar os róis de livros proibidos, assim

> "a atividade censória do Santo Ofício nasceu, por assim dizer, com a própria instituição. Esporádica e limitada no princípio, tornou-se em curto espaço de tempo uma inspecção universal e sistemática da vida literária e política (...) Estimulou-a nesse caminho a militância dos teólogos de Paris e de Lovaina contra os livros escritos pelos porta-vozes do humanismo cristão e das confissões evangélicas."[110]

No caso específico de Portugal, desde antes da formulação dos índices de livros proibidos e róis de livros defesos, e mesmo antes do Santo Ofício e do V Concílio de Latrão, o problema da pureza da fé já suscita a preocupação preventiva com os livros que representavam um perigo para a doutrina dos súditos lusitanos.

Sobre a censura em Portugal no século XVI, Israel-Salvator Révah distinguiu-a entre dois tipos, condizentes com as ordens pontífices sobre o assunto: a censura preventiva, isto é, a proibição de publicação de livros e a restrição de temas antes que fossem impressos, e a censura repressiva, aquela que acontecia com a proibição e confisco de livros que já estavam em circulação[111]. Essa distinção é interessante para pensar os diferentes níveis de controle sobre as ideias empreendidos pelos agentes da censura: de um lado, a censura preventiva é proativa no que permite aos censores extirpar ideias defesas mesmo antes que elas sejam

[110] DIAS, J.S. da Silva. *O primeiro rol de livros proibidos*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1963, p. 3
[111] RÉVAH, Israel-Salvator. *La censure inquisitoriale portugaise au XVI siècle*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1960

compartilhadas entre os fiéis; do outro, a censura repressiva é reativa, dependendo da investigação e da ameaça de violência e punição para aqueles que guardam e fazem circular livros defesos. A censura repressiva também significava, em muitos dos casos, o inquérito inquisitorial para se averiguar se os donos e distribuidores dos livros confiscados já não haviam sido infectados pelas ideias perigosas neles contidas. Assim, a censura e o tribunal da consciência que era a Inquisição andam de mãos dadas no que tange à defesa doutrinária dos súditos do príncipe cristão.

Mesmo assim, alguns dos primeiros casos de censura preventiva que acontecem no reino são anteriores ao estabelecimento do Santo Ofício, dos índices romanos e até mesmo do V Concílio de Latrão, acontecendo ainda no reinado de d. Manuel, e acusam uma preocupação com o perigo representado por ideias espirituais para a pureza da fé do reino que antecede o estabelecimento do tribunal e dos índices de livros defesos. Ainda em fevereiro de 1508, a carta de privilégios de impressão outorgada em Santarém para o alemão Jocobo Cromberger comenta "o quão necessária é a nobre arte de impressão para o bom governo, porque com mais facilidade e menos despesa (...) os sacerdotes possam administrar os sacramentos da santa madre Igreja", mas adiante salienta que os impressores em Portugal devem ser "cristãos-velhos sem parte de mouro nem de judeu nem suspeita de alguma heresia", talvez aqui aludindo ao confisco e proibição dos livros judaicos feitas pelo rei pouco depois do batismo forçado nos Estaus. O documento continua, ainda falando das qualidades de sangue e nação necessárias aos impressores privilegiados: "e de outra maneira [tendo as ditas máculas] não [podem ser impressores], porque assim o ei por mais serviço de nosso Senhor e nosso e bem destes nosso reinos, pelo perigo que pode haver de neles se semearem algumas heresias por meio de livros que assim imprimem"[112]. Mesmo antes do Cisma reformista, e até mesmo antes das promulgações censórias do V Concílio de Latrão, a

[112] Chancelaria de d. Manuel, liv. V, fl. 6v *apud* DESLANDES, Venâncio. *Op. Cit.,* p. 36-7

preocupação da censura está presente no reino de Portugal - para os lusitanos, o problema da pureza da fé de seu reino confessional antecede até as preocupações contrarreformistas suscitadas pela rebeldia do agostiniano de Wittenberg. Tal como se tiraram os livros dos judeus, muitos deles os primeiros impressos no reino, também se prevenia que os impressores não fossem maculados pelo sangue judaico, mouro ou heresia, quase que assumindo que, se fossem, dariam à estampa livros que danariam a fé dos súditos do monarca cristão. Uma espécie muito particular de censura preventiva, singular ao reino do batismo forçado e controverso que foi o dos judeus portugueses, e dos subsequentes escândalos de sacrilégios e apostasias.

Quase trinta anos depois, em fevereiro de 1537, no reinado de d. João III, já findada a disputa com a Cúria romana pelo estabelecimento do tribunal inquisitorial português, cujas atividades começam então a se multiplicar, mas antes do estabelecimento do primeiro rol de livros defesos, outro privilégio de impressão acusa preocupações de censura preventiva. Balthasar Dias, poeta cego e natural da ilha da Madeira, requer ao rei o privilégio de impressão de suas obras passadas e futuras, justificando a raridade do pedido sobre algo que ainda não escreveu "por ser homem pobre e não ter outra indústria para viver pelo carecimento de sua vista". O privilégio lhe foi concedido, também singularmente sem limitação de tempo para todas as suas obras passadas "as quais foram já vistas e aprovadas e algumas delas imprimidas" e futuras, resguardando o rei que, "porém, se ele fizer algumas obras que toquem em coisa de nossa santa fé, não se imprimam sem primeiro serem vistas e examinadas por mestre Pedro Margalho[113], e sendo por ele vistas, e achando que não fala em coisa que não se deva falar, lhe passe disso sua certidão"[114] com a qual o cego poeta poderia imprimir seus versos. O antigo historiador português Sousa Viterbo atribuía a esse alvará o

[113] 1474-1556, teólogo e jurista elvense, doutor em teologia pela Universidade de Paris, a essa altura cônego da Sé de Èvora.
[114] Chanc. de d. João III, Privil., liv. XXIII, fl. 17 *apud* DESLANDES, Venâncio. *Op. Cit.,* p.45

início da censura no Portugal quinhentista[115], mas, como se vê pelo caso de Cromberger e também pelo confisco dos livros judaicos empreendidos após a conversão forçada, a censura preventiva e repressiva parece estar presente no reino conjugada à necessidade de se manter a pureza da fé, como era dever do príncipe cristão. Além do mais, a provisão do monarca sobre o exame por Margalho dos versos do madeirense cego estão em pleno acordo com as diretrizes do V Concílio de Latrão.

Também Damião de Góis viu com surpresa o seu livro sobre os costumes e religião da Abissínia, como era chamada então a Etiópia, escrito em latim e impresso em Lovaina em 1540 e em Paris em 1541, ser preventivamente impedido de circular em Portugal. Em carta de 28 de Julho de 1541, o inquisidor-geral d. Henrique lhe explica que era porque os censores inquisitoriais não tinham visto com bons olhos que Damião de Góis tivesse posto argumentos mais fortes em defesa da sua religião nas falas do embaixador do reino africano do que nas falas do bispo Adaim. Não satisfeito com a resposta, o cardeal novamente responde a Damião de Góis em 13 de Dezembro de 1541, explicando-lhe que somente se tinha proibido a venda da segunda parte de sua obra, onde se trata da fé e superstições dos etíopes, notando o inquisidor-geral que "uma coisa é relatar simplesmente os ritos de uma nação e outra querer os corroborar com razões falsas"[116]. Mais adiante em sua resposta ao cronista, o cardeal infante salienta que, dado que o embaixador etíope de seu livro defende suas coisas da fé com explicações distorcidas e autoridades das Sagradas Escrituras mal compreendidas, é imperativo censurá-lo, "visto que neste reino há tantos cristãos-novos e muitos deles acusados de heresia (...) esta obra não se deveria ser lida, para que aqueles que se sentem mal com a fé não favoreçam seu erro com a má opinião dos etíopes"[117]. Essa percepção dos

[115] VITERBO, Sousa. In: *Boletim de Segunda Classe*, Academia das Ciências de Lisboa, vol. XII. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1919, p. 473
[116] BAIÃO, Antônio. *Op. Cit.,* p. 40-41
[117] MARCOCCI, Giuseppe. *'...per capillos adductos ad pillam': Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497)* In: PROSPERI, Adriano. *Salvezza delle anime disciplina dei corpi: un seminario sulla storia del battesimo*. Pisa: Edizioni della Normale, 2006, p. 392

censores inquisitoriais sobre o perigo dos diálogos, principalmente em linguagem, faz-se sentir repetidamente. Outro indício desse problema está no primeiro rol de livros defesos do reino, onde consta a obra de Alberto Pio *O Conde de Carpio Contra Erasmo*, em linguagem que parece não pertencer à lista à primeira vista, por ser uma refutação das teses que os integristas tinham por perigosas. Porém, entende-se sua presença no que "a causa da proibição reside, manifestamente, no facto do autor transcrever os textos erasmianos que se propõe a refutar. Porque, no mais, o livro é uma invalidação das teses erasmianas"[118].

É com a Inquisição em pleno funcionamento que, em 1547, o cardeal infante d. Henrique promulga o primeiro rol de livros defesos do reino, citando nas suas considerações finais a autoridade do "concílio lateranense", que na sua "décima sessão dispõe que nenhuma pessoa imprima nenhum livro nem outra qualquer escritura sem primeiro serem examinados por quem for deputado para isso"[119]. Durante o tempo de sua vigência nunca foi impresso, mas ainda serviu de orientação para os inquisidores e bispos na sua busca de extirpar as noções que ameaçavam a doutrina de seu rebanho. Os alvos desse primeiro rol atestam a relação entre o progressivo desenvolvimento da censura em Portugal e as disputas pelos centros de conhecimento que eclodiram a partir do projeto intelectual de d. João III e seus bolsistas bordaleses - e lembra-se aqui também como a preocupação com a pureza da fé e os desvios doutrinários em Portugal tampouco se inicia nesse momento, tendo suas origens na criação do grupo dos cristãos-novos, ambas polêmicas compartilhando o fato de estar em questão a tradição jurídico-teológica escotista. Essas controvérsias díspares, que muitas vezes operam com agentes diferentes e que por vezes não se cruzam, tem como ponto de contato as posições derivadas de Scoto, doutor preferido dos teólogos parisienses, da necessidade da pureza da fé, obrigação jurídica e teológica do reino cristão - necessidade cujo braço armado é, tanto no caso dos bordaleses como no caso dos cristãos-novos, a Inquisição e a censura.

[118] DIAS, J.S. da Silva. *Op. Cit.,* p. 60-61
[119] BAIÃO, António. *A Censura Literária Inquisitorial*. In: *Boletim da Segunda Classe*. Academia das Ciências de Lisboa, vol. XII. Lisboa, 1918, p. 482-3

Não por acaso se mandou confiscar os livros judaicos após o episódio dos Estaus. Tampouco por acaso os alvos do primeiro rol de livros defesos são a literatura doutrinária de inspiração humanista e a literatura sacra de inspiração protestante, agrupados pelos inquisidores como igualmente perigosos à fé. Como se nota no texto que antecede a listagem dos livros, assinado pelo cardeal, onde se lê que

> "como fomos informados que neste reino entram por diversas partes muitos livros de autores hereges e outros suspeitosos e danosos ao povo cristão de que sucedem grandes incovenientes e danos em prejuizo da nossa santa fé católica e porque cumpre a este santo ofício de inquisição e assim a obrigação que temos acudir a isso como convém à serviço de Nosso Senhor"[120]

Tampouco se deve ao acaso o fato de o rol ter sido formulado, a mando do cardeal infante, pelos professores de teologia de Coimbra: Álvaro Gomes, Paio Rodrigues Vilarinho e Marcos Romero, que se balizaram principalmente a partir dos catálogos e proibições avulsas da Faculdade de Teologia de Paris e das censuras de Lovaina, além do índice espanhol do mesmo ano. Condizente com as disputas pelo Colégio das Artes resultantes da vinda de bordaleses e humanistas afetos a ideias erasmistas, o objetivo imediato do primeiro índice é prevenir a infiltração de propaganda protestante no reino católico de Portugal. Os dois eventos se entrelaçam, pois "a tendência para assimilar o evangelismo, especialmente o de inspiração fabro-erasmiana, às orientações protestantes tem aqui o primeiro esboço, embora ainda modesto e, até certo ponto, tímido"[121]. Novamente na tentativa de pôr em foco o ponto de contato entre o problema dos cristãos-novos e essa tendência aversa às idéias estrangeiras, sublinha-se que, enquanto no rol figuram, evidentemente, as obras de Lutero, listadas extensamente e com a cláusula *opera omnia eiusdem authoris*, não estão mencionados os dois livros que o reformista escreveu sobre a questão judaica, que, como foi visto, era um

[120] *Idem*, p. 474
[121] DIAS, J.S. da Silva. *Op. Cit.,* p. 6

assunto teológico e jurídico ao mesmo tempo de primeira importância e de complexidade rara para o caso português. Isso se repetirá nos próximos índices, que se privaram de mencionar as obras teológicas que tratam do problema dos judeus - talvez mais um sinal daquele "sono" de que alertou Pêro Álvares. De fato, a lista conta com alguns autores estudiosos do hebraico, como Conrad Pellican (que, note-se, aprendeu a língua de Johannes Reuchlin, autor de *De rudimentis hebraicis,* que aparecerá apenas nos róis de 1561 e 1564), mas não por esse motivo constam, sendo os seus comentários à Bíblia a razão de figurar na lista. Não há menção ainda, por exemplo, a Nicolau Clenardo. A presença marcante de comentários aos textos sagrados, entretanto, aponta também outra preocupação tangencial aos medos dos integristas que serve para compreender a censura da obra barrense - isto é, tanto com o acesso direto de leigos às Sagradas Escrituras quanto com a articulação de autoridades delas centradas nos livros judaicos. É o caso, por exemplo, de Sebastião de Munster, que lá consta pela sua tradução da Bíblia em latim e em hebraico, também com comentários e anotações. E "obviamente, lá está Erasmo, seus colóquios em latim e linguagem vernacular e seu *Moriae Encomium*"[122].

Com esta menção à obra do filósofo roterdamês toca-se num dos pontos centrais da política censória refletida no índice de 1547 e espelhada nos embates pela Universidade de Coimbra e pelo Colégio das Artes: a tendência a associar as teses erasmistas às teses luteranas, atribuindo ao campo da heresia e do perigo para a pureza da fé as expressões católicas de inconformismo em assuntos de culto ou de ação do monarca e do clero. Os dirigentes inquisitoriais e os outros membros da ala integrista marcaram desse modo a sua discordância da doutrina vigente na política intelectual de d. João III e nas posições dadas aos bordaleses infectados por ideias estrangeiras danosas à fé do reino. Esse fato se reveste de ainda mais importância considerando-o à luz do movimento de recuo geral da Igreja romana

[122] *Idem,* p. 44

diante da possibilidade de conciliação da religião europeia desde o fracasso dos colóquios de Ratisbona. Em 1547, as circunstâncias ainda forçavam o grupo integrista a contentar-se com uma tímida reprovação aos porta-vozes da dissidência dogmática e com a impressão sugerida de que "os evangelistas e humanistas cristãos eram cúmplices do separatismo religioso"[123], e por isso punham em risco a unidade do reino e a pureza de sua fé. Na época, os bordaleses e outros bolsistas do rei que divergiam em sua formação teológica dos seguidores da ortodoxia parisiense ainda contavam com prestígio e crédito diante do poder real e da opinião letrada. Damião de Góis é nomeado como preceptor do príncipe-herdeiro em 1545, e, no ano em que o rol estava sendo elaborado pelos lentes conimbricenses ortodoxos, a corte ainda chamava André de Gouveia e seus bordaleses para darem a direção e os contornos da formação da juventude. Apenas mais tarde, a partir da década de 1550, os ortodoxos e o Santo Ofício puderam fazer valer o que esboçaram no seu primeiro rol, ficando com os compiladores dos índices posteriores a responsabilidade dessa tarefa.

Por certo, o ano de 1550 vê atos de censura repressiva por parte dos agentes inquisitoriais intensificarem-se, confundindo então censura com processo inquisitorial, como é característico da censura repressiva. É um dos momentos em que as ações previstas no primeiro rol começam a ganhar força de ação concreta, no caso da atuação de fr. Jerónimo de Azambuja, doutor em teologia pela Universidade de Coimbra, futuro inquisidor em Évora e Lisboa, a essa altura prior do Convento da Batalha e deputado da Inquisição encarregado de prover os livros defesos, como mandava tanto o rol de 1547 quanto a provisão do V Concílio de Latrão. Em Lisboa, a 21 de outubro deste ano, consta que os deputados do Santo Ofício foram informados que "os dias passados alguns livreiros desta cidade tiraram livros desta alfândega sem a provisão do padre fr. Jerónimo (...) e bem assim com uma provisão que tinham para uns livreiros tiravam outros e porque isto é coisa muito mal feita e de grande

[123] *Idem,* p. 98

prejuízo"[124] mandam que todos os livreiros da capital, sob pena de excomunhão, não tirem os livros da alfândega nem os recebam de nenhuma outra parte sem licença de fr. Jerónimo de Azambuja, e sem estar presente um oficial do Santo Ofício. Dois dias depois, a 23 de outubro, reuniram-se novamente, sendo "chamados todos os livreiros da cidade"[125] para se ler para todos o mandado anterior de maneira que entendam, e fazê-los todos assinar, indo depois um notário a mando de Azambuja à alfândega para ler e publicar o mandado perante o provedor e os oficiais. Mesmo assim, os livreiros da cidade continuaram a incorrer no erro quanto aos livros, e o Santo Ofício não se privou de atuar, restringindo totalmente o acesso dos livreiros. Oito dias depois, a 31 de outubro, novamente os deputados da Santa Inquisição foram informados que "alguns livreiros desta cidade tiram desta casa [da marcenaria] alguns livros de Castela que lhe vem doutras partes sem para isso terem provisão deste santo ofício e porque isto é coisa muito prejudicial a fé e a santa inquisição"[126] mandam que não deixem tirar nenhum livro "de qualquer qualidade que seja" sem primeiro mostrarem na receita um despacho de fr. Jerónimo de Azambuja. Novamente, a 7 de novembro, o notário foi enviado à casa e novamente leu e publicou o mandado perante o almoxarife e outros oficiais. Devia estar patente para o deputado inquisitorial que os livreiros da cidade não estavam obedecendo as provisões do rol de alguns anos antes, que continham a obrigação de todos os livreiros terem consigo uma cópia dele, e de todos aqueles que têm uma livraria fazerem a comparação de seus livros com a listagem dos proibidos. Assim, a 12 de agosto do ano seguinte, na Casa do Despacho da Santa Inquisição, estando presente fr. Jerónimo de Azambuja, mandaram vir os livreiros todos de Lisboa e lhes mandaram que todos fizessem um "rol onde se assentem todos os livros que tiverem em suas lojas para que depois visitando-lhes suas livrarias não lhes acham algum dos livros defesos"[127], e ainda que comparem suas coleções com o rol para

[124] Livro de Provisões, nº2, doc. 70, fls. 16 *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.,* p. 485
[125] Livro de Provisões de S.A., nº2, doc. 71, fls. 17 *apud Idem*, p. 486
[126] Livro de Provisões, nº2, doc. 69, fls. 14 e 14v *apud Idem*, p. 487
[127] Livro de Provisões de S. A., nº2, doc. 75, fl. 26 *apud Idem*, p. 488

verem se têm dos livros proibidos, tendo para isso todo o mês de setembro. Mesmo ainda no período de vigência do projeto universitário de d. João III, quando todavia bordaleses heterodoxos, e não jesuítas, lecionavam no Colégio das Artes, formam-se já os primeiros movimentos de ataque que levaram às perseguições dos professores da instituição. A formulação do primeiro rol de livros defesos, e a sua aplicação em Lisboa por Azambuja, são sintomáticos desse movimento que se inicia na década de 1550.

Em 1561, na imprensa de João Blávio de Colona, se dá à estampa outro rol de livros defesos por ordem do cardeal d. Henrique e elaborada pelos seus homens da faculdade de teologia conimbricense, ao fim do qual está a assinatura do dominicano fr. Francisco Foreiro, secretário da comissão nomeada pelo Concílio de Trento para a elaboração do índice expurgatório. Esse rol representou de certa forma a consolidação das ideias que estiveram presentes nos róis anteriores. A associação das ideias estrangeiras do fabro-erasmismo e do irenismo ao perigo luterano de heresia aparece aqui já não tão tímida como se encontrava no rol de 1547. Então, o grupo dos integristas contrarreformados todavia disputava os espaços de poder e o favor diante da corte; agora, já não encontra a oposição dos antigos bolsistas do rei, perseguidos como foram pelas malhas do Santo Ofício. Reflete bem a preocupação com as ideias estrangeiras e a pureza doutrinal a provisão do cardeal d. Henrique que precede o rol, onde o regente diz

> "que tendo nós entendido o quanto dano na República Cristã os hereges em nossas dias hajam feito, e quantas províncias que não há muito que nelas a religião e culto divino estava inteiro, com a astúcia do demônio estão estragados; sabendo também de certeza que com má e falsa doutrina se fez todo este estrago, a qual se comunicou não menos por livros que por palavras de maus e perversos doutores, receando poder este mal lavrar e

> chegar aos ditos Reinos e senhorios, quisemos pelos meios possíveis com toda diligência obviar a isto que receamos"[128]

As referências feitas pelo cardeal ao problema luterano são evidentes, mas também vale apontar os motivos que ele explicita como causa do problema, nomeadamente, a má e falsa doutrina comunicada por meio de livros e palavras de perversos doutores. Aqui de certa maneira se vê ecoada a preocupação de Simão Rodrigues, que em sua primeira denúncia na Inquisição contra Damião de Góis salientou que o temia exatamente por ser o humanista "homem avisado". Além disso, também é sublinhado o problema da unidade, tanto interpretada no sentido amplo de toda a Europa quanto no sentido estrito do próprio reino de Portugal. Continua a provisão do cardeal salientando que se provem que no reino não haja quem fale coisa contra a fé católica sem ser dignamente castigado - "no qual negócio Nosso Senhor até agora nos tem feito muitas mercês"[129], aludindo às atividades do Santo Ofício, essenciais ao cardeal para manter a pureza da fé e extirpar da consciência e alma os erros de doutrina. Embora essas atividades aconteçam no reino desde 1536, sem contar os outros róis de livros antes elaborados e os próprios esforços dos integristas e dos jesuítas para controlar os centros de produção de conhecimento, esses esforços não lhe pareceram suficientes para controlar o influxo de ideias perigosas, no que a provisão do cardeal justifica a elaboração de outro rol, pois "todavia indo crescendo a malícia nos tempos foram-se multiplicando muitos mais livros maus, que nos catálogos não eram nomeados"[130]. Na visão do cardeal e do seu grupo contrarreformado severo e intransigente, os esforços não eram todavia suficientes, sendo necessária a ampliação e a intensificação do controle sobre as ideias que tocavam às almas. E esse controle dos indivíduos para salvaguardar suas almas está explícito nos avisos que seguem a provisão e antecedem a listagem das obras em si. O primeiro, além de cobrir a

[128] *Rol dos livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal*, 1561 *apud* PEREIRA, Isaías da Rosa. *Op. Cit.,* p. 27
[129] *Rol dos livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal*, 1561 *apud Idem*, p. 28
[130] *Rol dos livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal*, 1561 *apud Idem, Ibidem*

pena de excomunhão para aqueles que tratem com os livros previstos sem licença, vai além, incluindo livros que podem não estar previstos no rol, mas em que se souber "que estão erros contra nossa santa fé"[131], obrigando assim os indivíduos ao conhecimento da reta doutrina. Note-se aqui mais uma vez como as preocupações inquisitoriais e eclesiásticas em geral, no que tange aos cristãos-novos, mas também no que tange às ideias do além-Pirineus, assumem uma educação que por vezes não existe. Afinal, é principalmente nas últimas três décadas do século que foram impressos em Portugal livros em língua vernácula sobre os preceitos reformados da fé católica. Os avisos continuam inserindo-se nas vidas individuais, com o segundo obrigando todas as pessoas com livrarias a compararem sua coleção com o rol; o terceiro obriga todos que tratam com livros a possuírem uma cópia da lista dos livros defesos; o quinto expõe as preocupações com a influência de ideias estrangeiras ao obrigar todos que entrarem no reino a mostrar a um deputado os livros que consigo trazem.

No nono aviso, encontra-se repetida a justificativa dada pelo cardeal a Damião de Góis para a censura de seu livro sobre os etíopes, e que provavelmente também foi um dos motivos do inquisidor-geral para não permitir a publicação do *Diálogo Evangélico* de Barros. Diz ele: "também porquanto temos por perigoso lerem todos os livros de autores católicos em que se reprovam e confutam erros de luteranos e de outros hereges, mandamos que ninguém os tenha sem licença de quem para isso nossas vezes tiver"[132]. Mesmo a refutação de heresias por católicos, sejam elas luteranas ou judaizantes, era preocupante para os grupos conservadores. O que dizer então da proposta educacional de João de Barros para se ensinar a doutrina cristã aos cristãos-novos de maneira que não incorram em apostasia ou perigo de vida por meio de um diálogo com os próprios textos dos judeus, o Talmude e a tradição rabínica? Por mais que Barros o fizesse para preencher uma lacuna deixada pelos clérigos e pela monarquia na educação religiosa dos conversos, e assim legitimar o batismo que

[131] *Rol dos livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal*, 1561 *apud Idem*, p. 29
[132] *Rol dos livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal*, 1561 *apud Idem*, p. 30

sofreram, por mais que ele tivesse como objetivo a salvação do pegulhal eleito, latindo, como ele diz, contra o lobo talmúdico, a Inquisição via perigo na exposição, qualquer que fosse, das ideias aversas à doutrina. O diálogo, ciceroniano ou nos modelos medievais do *disputatio*, haveria de ser tratado com muito cuidado. Mais adiante, no rol propriamente dito, essa noção se repete. Ao falar de obras defesas de autores católicos com bom repúdio perante a Igreja e a Inquisição, salienta-se no documento que

> "não se deve entender por serem algumas de suas obras defesas que logo os temos por hereges, porque muitas se defendem somente porque não convém andarem em linguagem, outras porque os autores ainda que católicos não atentaram os perigosos tempos em que escreviam, e assim não viram que suas palavras podiam danar sem ser essa sua tenção."[133]

João de Barros, afinal, nunca sofreu a perseguição inquisitorial, não obstante um *corpus* literário muitas vezes afeto à crítica aos cleros e às ideias heterodoxas. Infelizmente, o mesmo não se pode dizer, como se viu, de Damião de Góis. Ainda testemunha esse ponto a impressão em 1564 do índice tridentino em Portugal, com suas regras expostas em língua vernácula, junto com um novo rol específico ao reino, contendo quarenta títulos. Nele também se repete que "todos os livros que tratam contra os hereges de nosso tempo, se puserem em forma as proposições e razões dos hereges não se terão sem licença"[134].

Em 1581, já sob influência das discussões romanas da Congregação do Índex, é impresso em Portugal o *Index Librorum Prohibitorum*, contendo as armas do então inquisidor-geral, o arcebispo de Lisboa, d. Jorge de Almeida (1531-1585). Mais interessante para o reino, entretanto, foi a segunda parte que o acompanhou e que "constitui um todo autônomo"[135] com o título *Catálogo de livros que se proíbem nestes reinos e senhorios de Portugal*. No entender de Isaías Pereira, "é este o primeiro Rol de livros proibidos que

[133] *Rol dos livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal*, 1561 *apud Idem*, p. 31-2
[134] *Rol de livros defesos*, 1564 *apud Idem*, p. 34
[135] PEREIRA, Isaías da Rosa. *Op. Cit.,* p. 21

verdadeiramente teve consequências na vida cultural portuguesa"[136], opinião de que se discorda, dadas tanto a preocupação inquisitorial com a circulação de ideias estrangeiras quanto os eventos de censura inquisitorial que acontecem em Lisboa entre 1550 e 1551. Também atesta o contrário o esforço empreendido pelos teólogos de Coimbra de montar um rol que pudesse dar os contornos por eles desejados às doutrinas circulantes no reino. De qualquer forma, além da preocupação com a aplicação efetiva dos róis, o que interessa aqui é perceber como foram construídas as ideias sobre o que era perigoso para a pureza da fé do reino. Nesse catálogo de 1581, estão já incluídas muitas das obras humanistas que foram produzidas ou que circularam em Portugal na primeira metade do XVI, quer proibidas integralmente ou sujeitas a emendas. Isso é aqui mencionado por três motivos: primeiro, por ser a primeira proibição repressiva que sofre Barros, sendo listada sua *Ropicapnefma* - sinal patente de que o estado das ideias no reino havia já mudado radicalmente desde 1532, quando o feitor escreveu o seu primeiro diálogo; segundo, pois aqui finalmente aparecem as obras do hebraísta Nicolau Clenardo, embora não proibidas integralmente, mas apenas necessitando-se "emendar"; e terceiro porque inclui a obra jurídica *De Iustitia*, de d. Jerônimo de Osório, bispo do Algarve, por ela ter "necessidade em alguns lugares de declaração ou moderação"[137]. D. Jerónimo Osório havia sustentado uma posição que condenava o batismo forçado dos judeus, condenando d. Manuel por atentar contra o direito natural e contra a condição de vontade necessária para o sacramento do batismo, opinião que ganhou muito favor na Europa pela reputação do bispo e por sua escrita em latim.

Vale lembrar que o contraponto da censura é a impressão de livros que condizem com as ideias dos integristas e inacianos na sua interpretação contrarreformista da pureza da fé de Portugal. Assim, a comparação do tratamento dado a Amador Arrais (1530-1600) com o que receberam d. Jerónimo de Osório e as obras de apologética antijudaica que foram

[136] *Idem*, p. 22
[137] *Idem, Ibidem*

preventivamente censuradas na década de 1540 mostra indícios tanto da consolidação do grupo ortodoxo que passa a dominar Portugal a partir da década de 1560 quanto do silêncio persistente sobre o problema da doutrinação dos cristãos-novos. Carmelita e bispo de Portalegre, Arrais publicou em 1589 uma série de diálogos ciceronianos, do qual o terceiro, intitulado *Da Gente Judaica*, trata do problema dos cristãos-novos. Escrito em resposta às condenações de d. Jerónimo de Osório às ações do monarca português no que tange o batismo forçado, é dotado também de uma estrutura dialógica e controversa, deixando "amplo espaço para a apresentação e discussão de posições mais abertas e tolerantes em relação aos cristãos-novos"[138]. Deve-se notar, então, que quase meio século após as proibições preventivas que atingiram a obra de Damião de Góis e, por razões semelhantes, os tratados de apologética antijudaica de Francisco Machado e João de Barros, "as margens de discussões sobre o problema dos conversos, segundo um processo cujo contorno já eram evidente nas crônicas de Góis e de Osório, haviam se ampliado definitivamente"[139]. Entretanto, Arrais não foi alvo da censura inquisitorial. Claro, em seu texto se posiciona contra Osório, contra os próprios conversos e legitima as ações da monarquia e da Inquisição portuguesa - ao mesmo tempo, é um diálogo ciceroniano que poderia suscitar os mesmos medos que o cardeal d. Henrique viu nos diálogos de Góis e Barros. Acredita-se aqui que a obra de Arrais foi incluída na lista daquelas que contribuiriam para a fé do reino depois da virada integrista de 1550, e logo não foi alvo de censura mesmo sendo dialógica, porque o carmelita desenrolou sua carreira à "sombra de dois dos principais representantes do grupo mais severo e intransigente do mundo católico português do século XVI: Baltasar Limpo, bispo e inquisidor do Porto, e o infante cardeal d. Henrique"[140]. A associação aos ortodoxos vitoriosos da disputa que se deu entre 1540 e 1550 permitiu ao bispo de Portalegre um

[138] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 400
[139] *Idem*, p. 402
[140] *Idem*, p. 400

privilégio que não teria acontecido fosse ele formado pelas mesmas ideias que infectaram, quarenta anos antes, André de Gouveia.

Também nesse sentido - do contraponto da censura - são sintomáticas as impressões de João de Barreira, espanhol residente no reino que era impressor régio e privilegiado da Universidade de Coimbra, além de um dos impressores preferidos da Companhia de Jesus[141]. No documento que lhe dá o privilégio de impressão dos livros dos padres do Colégio das Artes e da Universidade de Coimbra, promulgado a 4 de setembro de 1567, diz-se que os ditos lentes "tem alguns livros compostos e outros emendados de erros e coisas desonestas"[142] - na década entre a tomada do Colégio e a exclusão de seus quadros daqueles bolsistas do rei de ideias estrangeiras perigosas, os jesuítas e professores de teologia se empenham não somente em redigir seus próprios livros, como também em reescrever outros, extirpando-lhes passagens que contêm erros de fé e organizando-os de maneira a não representarem ameaça à consciência religiosa de seus leitores. Mesmo antes, a 30 de janeiro de 1561, já após a entrega do Colégio das Artes aos filhos de Loyola e a publicação dos quatro primeiros róis de livros defesos do reino, Barreira recebe o privilégio para a impressão de *Sobre s. Matheus contra as heresias,* livro de d. João Soares (1507-1572) - preceptor da família real, professor de teologia em Coimbra desde 1545 e um dos doutores da ortodoxia parisiense que compuseram o grupo que se opôs aos bordaleses a partir da universidade -, "a qual obra era de muita doutrina e fruto (...) [e Barreira] diz que o dito bispo de Coimbra tem [a] feito contra as heresias, sendo a dita obra examinada e aprovada pelos deputados da Santa Inquisição"[143].

Outra impressão de nota para se pensar a consolidação do controle do grupo dos integristas ortodoxos sobre os livros e publicações no reino é a que faz o impressor do cardeal infante d. Henrique e responsável pela impressão do *Index e Rol de Livros Defesos* de 1564,

---

[141] CERELLO, Adriana Gabriel. *O Livro nos Textos Jesuíticos do Século XVI: edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América portuguesa (1549-1563)*. Aprovada em 2007, 143 páginas, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, p. 93

[142] Chanc. de d. Sebastião, Privil., liv. V, fl. 67v *apud* DESLANDES, Venâncio. *Op. Cit.,* p. 58

[143] Chanc. de d. Sebastião, Privil. liv. II, fl 236 *apud Idem, Ibidem*

Francisco Correa, em 19 de março de 1572. Neste ano, lhe é concedido o privilégio para imprimir "o livro das *Horas de Nossa Senhora*, assim em latim como em linguagem, da maneira que o santo padre ora manda que se reze, conforme a reformação do sagrado concílio tridentino (...)"[144]. Como dito, além de censurarem as ideias que ameaçavam a pureza da fé do reino pelo perigo da heresia luterana, também os integristas se faziam valer dos ofícios da impressão para que a reta doutrina romana fosse a divulgada pelos livros em Portugal. Também atestam isso as impressões de Antônio de Mariz (1536 - 1584), que a partir de 1572 são quase todas em linguagem vernacular e todas sobre o bom andamento da fé: a 24 de janeiro deste ano lhe é dado o privilégio de imprimir "*Regras Gerais e Particulares da Ordem de Celebrar as Missas*, segundo o costume do missal novo agora novamente reformado por decreto do santo concílio tridentino"[145]; a 26 do mesmo mês, ele imprime as *Missas Novas*; a 5 de fevereiro de 1576, imprime a coletânea de vida de santos *Flos Sanctorum*; e por fim, a 3 de dezembro de 1579, é a vez do "*Enchiridion Missarum,* conforme o missal novo"[146].

O longo processo que se dá em Portugal de disputa entre os bordaleses e os ortodoxos integristas revela como o problema português da pureza da fé, iniciado com o batismo forçado dos cristãos-novos em 1497 e intensificado com a instalação do Santo Ofício em 1536, com o passar das décadas de 1540 e 1550 inclui também um controle mais amplo sobre as ideias que circulam no reino, por meio do domínio das universidades e da atividade censória do Santo Ofício. No entanto, a despeito dos muitos esforços do grupo ortodoxo ligado ao cardeal d. Henrique e a Diogo de Gouveia Sênior para se assegurar que ideias estrangeiras não infectassem o reino, pondo assim em risco tanto os cristãos-velhos como os novos, pouco se viu da parte desses grupos nesse período de uma tentativa para que a

[144] Chan. de d. Sebastião, Privil. liv. IX, fl. 139v *apud Idem*, p. 69
[145] Chanc. de d. Sebastião, Privil., liv. IX, fl. 137v *apud Idem*, p. 91
[146] Chanc. de d. Sebastião, Privil. liv. XIII, fl. 224 *apud Idem*, p. 93. A imprensa de Mariz continua ativa após sua morte e os livros então impressos seguem na mesma linha reformada: em 6/nov/1586 há o *Manual de Orações* e por a última notícia dada é a 20/mai/1595, quando lá se dá à estampa o *Missal Novo Romano*.

doutrina, além rectificada, fosse ensinada. A partir da década de 1570, começam a se imprimir em Portugal os livros com o objetivo de ensinar ao povo leigo as novas diretrizes tridentinas e assim assegurar que não caíssem em erros de fé por ignorância. E, embora antes disso já houvesse no reino livros para refutar as teses erasmistas, como o *Comento en Romance* de Azpilcueta, além de outros que buscavam afirmar a fé católica perante a heresia luterana (sem, é claro, se dar ao risco de expor as idéias do reformador), muito pouco se viu da parte dos teólogos e doutores da Igreja em termos de tentativas para ensinar os artigos básicos da fé católica, mesmo pré-tridentina, à sua população cristã-nova - responsabilidade que talvez lhes deveria ter sido evidente, dado a formulação escotista que eles mesmo defendiam sobre os deveres e responsabilidades do príncipe cristão na sua busca pela pureza da fé do reino. Diante da sonolência dos clérigos e monarcas quanto a esse assunto, essa tarefa coube, mesmo que impedidos de executá-la, a leigos como João de Barros.

1.3. Os que dormiram: João de Barros e a necessidade da apologética antijudaica

Em 1596, é enviada para Portugal uma cópia do novo índice expurgatório elaborado pela Cúria romana, que difere em pouca coisa do índice tridentino e do índice elaborado pela Congregação do Ìndex publicados em Portugal em 1581. Este novo rol foi impresso no reino em 1597, e, como no caso dos outros índices gerais elaborados por Roma, era a indicação da Santa Sé que os inquisidores e eclesiásticos de cada reino fizessem suas próprias adições à lista, cobrindo os casos particulares da língua vernácula que teriam sido omitidos pela elaboração romana. Diante dessa necessidade, era comum que os bispos, inquisidores e doutores do reino enviassem cartas para Espanha, cujo índice expurgatório também lhes servia de referência, inquirindo sobre a melhor maneira de fazer as adições reinóis ao índice

enviado por Roma. Em uma dessas cartas, provavelmente escrita pelo então inquisidor-geral, d. António de Matos de Noronha (?-c.1610), bispo de Elvas, para o doutor Montoya, em Madri, o dirigente do Santo Ofício nota primeiro como nem em Portugal nem na Espanha as inquisições gerais podem governar em matéria de proibição ou expurgação de livros - "que é tão principal para o bem da conservação da pureza de nossa santa fé" - sem a ajuda de Montoya, "que é nesse assunto tão versado e que pode dar nele muita luz". E como o pontífice havia lhe enviado um novo catálogo geral de livros defesos, com a ordem de que se aperfeiçoasse atentando-o ao catálogo particular dos reinos, escreve a Montoya buscando entender melhor certos pontos acerca da espécie e forma da proibição de alguns títulos, gêneros e autores particulares aos catálogos ibéricos. No seu quarto inquérito, diz o seguinte:

> "Se deseja saber: o que se usa lá acerca de livros de controvérsias contra os judeus em vulgar? Se os proíbem, porque os não expressaram, como fizeram das confutações do Alcorão em vulgar? Se os permitem, que razão diferente há para permitir mais os tais livros, que as confutações do Alcorão?"[147]

As perguntas do inquisidor-geral para o dr. Montoya, mais de meio século depois da escrita do *Diálogo Evangélico*, expõem uma carência que também se fazia sentir na década de 1540 em Portugal. A omissão total de livros de apologética antijudaica dos índices expurgatórios portugueses é sintomática da ausência de circulação dessa literatura durante quase todo o quinhentismo lusitano. Se em 1597 essa ausência suscitou apenas uma dúvida teórica do inquisidor-geral, em 1542, quando João de Barros se dedicou a escrever a sua obra desse gênero, essa ausência representa um problema mais grave. Após a conversão forçada dos cristãos-novos, justificada desde os eventos de 1497 e ao longo do século XVI primeiro pelo cânone toledano, que imputava ao príncipe cristão a responsabilidade pela pureza da fé de seu reino, e depois pela argumentação escotista segundo a qual era dever do príncipe cristão salvaguardar a alma de seus súditos e, logo, forçá-los ao batismo, os dirigentes reais e

[147] *Carta para o doutor Montoya em Madrid*, 1597 *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 504

eclesiásticos de Portugal se ausentaram do problema de ensinar os artigos da fé cristã, e depois católica, à nova massa de fiéis que haviam inserido no seu rebanho. Como disse Révah, parece que d. Manuel deixou aos cuidados do tempo o trabalho de melhorar a qualidade do cristianismo daqueles que um ano antes do episódio dos Estaus ainda estavam inseridos na lei mosaica. O tempo, entretanto, tampouco se deu à tarefa. Somente em 1530, três decênios depois do batismo forçado dos judeus portugueses, é que se encontra nos documentos da Igreja uma referência ao evento. Pior, no que tange à questão da educação doutrinária dos novos conversos, os clérigos e teólogos do reino se mostraram totalmente ausentes, não obstante o escândalo que se observava desde messias ao criptojudaísmo e apostasias. Mesmo com o grande impacto que a conversão forçada teve na configuração da sociedade lusitana, "houve um real afastamento do problema em Portugal, que foi envolto por um silêncio quase total"[148]. E esse silêncio se mostra ainda mais preocupante ao pensar que, seguindo a linha de raciocínio escotista que foi usada como justificativa para as ações da monarquia portuguesa, enquanto é direito do príncipe cristão impor a sua vontade sobre o direito natural de seus súditos, também é sua responsabilidade educá-los em coisas da fé, para que se evitem assim os inconvenientes, os sacrilégios e os escândalos - tão comuns em Portugal após a conversão forçada.

Diante desta falta de textos com os quais ensinar aos cristãos-novos os artigos da fé e assim, de certa maneira, legitimar as ações do reino português perante seus súditos judeus, tal encargo "foi, pois, tomado, por parte de leigos como João de Barros ou Diogo de Sá, como responsabilidade para si mesmos, enquanto empenhados cristãos conhecedores da Escritura"[149]. Faz coro a essa ideia a tentativa doutrinária de Diogo de Sá, que no seu *Inquisição e segredos da fé* (1562), em sua dedicatória ao cardeal infante, diz como "me pareceu necessário que [...] dissesse outras coisas principais que aos Judeus obstinados e a

[148] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.*, p. 391
[149] CRESPO, Hugo Miguel. *Op. Cit.*, p. 172

todo género de hereges, confirmam em suas heresias"[150]. Na realidade, na visão dos inquisidores e doutores da Igreja, esse era um plano de atuação cuja característica inter-religiosa pressupunha uma formação que apenas se permitia à "teólogos credenciados e íntimos conhecedores do munus inquisitorial, escapando, naturalmente, a essa categoria, quer João de Barros, quer Diogo de Sá"[151]. Da mesma maneira que o inquisidor geral respondeu às perguntas de Góis sobre a censura de seu livro sobre os etíopes de modo a dizer que era melhor que ele não tocasse em assuntos da fé, também os eclesiásticos do reino imaginavam que a tarefa necessária de educar os cristãos-novos nos artigos da fé não era da alçada dos leigos, por mais estudados que fossem.

Mesmo assim, de sua leiguice João de Barros se propôs a preencher esse vazio deixado pelos religiosos que tanto ameaçava a pureza da fé de seu reino. Face à ambiguidade da atuação dos clérigos e às conclusões finais da argumentação que legitimava o batismo forçado, Barros tentou empreender um papel anteriormente reservado para os clérigos. Tal como na sua *Ropicapnefma*[152], onde critica os clérigos por não estarem desempenhando o seu papel, Barros chama para si mesmo a responsabilidade de ser Paulo para os cristãos-novos. Também no seu *Diálogo da Viciosa Vergonha*, destaca essa necessidade na conversa posta entre o Pai e seu filho, quando o mais velho diz ao jovem: "Esse modo de plantar doutrina católica é permitido a todos, ou aos sacerdotes somente?"[153]. Diante da falta de iniciativa dos sacerdotes, era necessário, para Barros, mesmo leigo, se propor a educar os cristãos-novos nos preceitos da fé, justificando a sua escrita do diálogo na dedicatória ao cardeal por sua

[150] SÁ, Diogo de., *Inquisição e segredos da fé*, 1562 *apud Idem*, p. 173
[151] CRESPO, Hugo Miguel. *Op. Cit.*, p. 198
[152] BARROS, João de. *Ropicapnefma ou Mercadoria Espiritual*, Dedicatória a Duarte de Resende, 1532 In: RÉVAH, Israel. *Ropica Pnefma - Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura Modernizada, notas e estudos de I.S. Révah*. Vol. II Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955, p. 5-6
[153] BARROS, João de, *Diálogo da Viciosa Vergonha*, 1540 In: BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros (Gramática da Língua Portuguesa; Cartinha para aprender a ler; Diálogo em louvor da nossa linguagem; Diálogo da Viciosa Vergonha)*. Introdução, seleção e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Editorial Verbo, 1969, p. 102

"vocação matrimonial"[154]. A proposta de d. Manuel de que fossem educados ao serem inseridos em famílias cristãs havia caducado, sendo essa a única proposta educadora implementada pelo rei de maneira a legitimar suas conversões. Não por acaso, Damião de Góis, na sua crônica manuelina, por um lado parece condenar o batismo *vis absoluta* ao narrar os eventos violentos dos Estaus, mas, por outro, salienta a tentativa educacional do rei ao mandar que os conversos "fossem espalhados pelas cidades e localidades do reino, onde, às suas próprias custas, ordenou-lhes que os eduquem e doutrinem na fé de nosso salvador Jesus Cristo'[155]. Essa educação se torna ainda mais urgente à medida que, após o perdão geral de 1535-6, e principalmente após 1547-8, os memoriais enviados à Roma pelos cristãos-novos portugueses buscam denunciar os abusos sofridos e afirmar a sinceridade da sua profissão de fé, sendo "o verdadeiro objetivo dos diplomatas cristãos-novos em Roma não (...) mais ver anulada a validade do batismo, mas obter pelo menos algumas garantias para a sua própria segurança"[156]. Dado que os cristãos-novos afirmavam professar com sinceridade a fé cristã, era necessário que fossem devidamente educados nos artigos da dita fé. Na percepção de Barros, educação e fé andam conjugadas. Os costumes morais para Barros eram o principal objetivo da educação, como se vê no seu *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, quando comenta que os mestres vertem aos discípulos apenas ensinamentos sobre "cartas de venda" e acontecimentos "aos tantos dias de tal mês", mas, perguntados pelo costume e pela moral, dizem apenas *nihil*, "de maneira que quando um moço sai da escola fica com *nihil*, mas pode fazer melhor uma demanda do que um solicitador"[157]. A sua almejada vocação de educador moral se sobressai também quando, no

---

[154] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus,* 1543 In: RÉVAH, Israel. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito de João de Barros, o autor das "décadas"*. - Introdução e notas de I.S. Révah. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Livraria STUDIUM Editora, 1950, cap. I, p. 1.

[155] GÓIS, Damião de. *Crônica do felicíssimo rei d. Manuel*, 1566 *apud* MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.*, p. 394

[156] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit*, p. 400

[157] BARROS, João de. *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, 1540 *apud* PICCHIO, Luciana Stegagno. *Diálogo em louvor da nossa linguagem, lettura critica dell'edizione del 1540 con una introduzione su la questione della lingua in Portogallo*. Modena: Società Tipografica Modenese, 1959, p. 87

Diálogo da Viciosa Vergonha, editado em sua *Cartinha* depois da gramática, ele diz "farei o para que pedia estes cadernos de gramática, que era escrever alguma coisa moral para doutrinar os de tua idade"[158]. A ligação entre o ensino moral e a boa religião ele explicita na dedicatória de sua *Cartinha*, quando diz que "com zelo de aprender a tal língua [vieram] aqui neste reino a pudessem melhor praticar e, por ela, aprender os preceitos da lei em que esperam acabar"[159]. E, como os cristãos-novos já acabaram na lei cristã, é necessário também que alguém se proponha a educá-los nela.

João de Barros, além de leigo, não era doutor. Sua educação se deu através de amigos e, na mocidade, no Paço. Não foi bolsista do rei nem foi ao estrangeiro por conta própria estudar teologia, direito, o *trivium* e *quadrivium* das artes liberais ou as línguas clássicas. Tudo que aprendeu, o fez em Portugal, sem propor-se à carreira nas universidades, nos conventos ou nos colégios. Com efeito, não há notícias de que tenha saído de Portugal em nenhum momento de sua vida. Notoriamente, escreveu as suas *Décadas* com as informações que lhe chegavam de sua correspondência, carteando com homens ao redor da Europa e em outros continentes, como d. João de Castro. Não era alheio, contudo, às disputas intelectuais que aconteciam no reino à altura da escrita do seu *Diálogo Evangélico*.

Uma das poucas cartas do feitor que chegou até os dias de hoje atesta a sua ligação com dois nomes antes mencionados por partilhar das idéias e influências do complexo de bordaleses: d. Lopo de Almeida e o franciscano fr. Roque de Almeida, cunhado de Barros. Em 26 de janeiro de 1541, João de Barros escreveu uma resposta à carta de d. João III. Neste ano, o projeto de reforma universitária e intelectual do monarca ainda estava em pleno vigor, e ele havia escrito ao seu feitor das Casas de Índia e Mina pedindo que fizesse com que d. Lopo de Almeida fosse buscar o seu irmão, fr. Roque de Almeida, "pelo contentamento que

[158] BARROS, João de. *Diálogo da Viciosa Vergonha*, 1540 In: BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Op. Cit*, p. 10

[159] BARROS, João de. *Gramática da Língua Portuguesa com os mandamentos da Santa Madre Igreja*, 1539 In: ARAUJO, Gabriel Antunes (org.) *Cartinha com os preceitos e mandamentos da Santa Madre Igreja: 1539 ou gramática da língua portuguesa*. São Paulo: Humanitas: Paulistana, 2008, p. 81

teria de o ver neste reino", pois o filho de João de Barros era conhecido de ambos os Almeidas, tendo tratado com eles na França. Barros, enfatizando o amor que tem a fr. Roque de Almeida, "por quão bom religioso é", oferece seu filho nessa tarefa, "e dará prazer a Deus que depois que fr. Roque voltar a este reino assim a religião como Vossa Alteza receberão tanto serviço que merecerá o contentamento que Vossa Alteza mostra ter de sua vinda"[160].

Tanto d. Lopo de Almeida quanto fr. Roque de Almeida foram alvos de perseguição inquisitorial, resultando dos ataques dos ortodoxos parisienses ao grupo bordalês, que lançaram contra eles as mesmas acusações de heresia luterana e desvio doutrinário. E esse antagonismo é indício de que partilhavam as mesmas opiniões acerca da teologia, do clero e das Sagradas Escrituras que os discípulos da Escola Aquitânica. O processo de d. Lopo, de 1550, acusa que, quando estava em Bordéus, angariou o antagonismo de Diogo de Gouveia Sênior por ter um criado que comia carne nos dias proibidos, pelo qual Diogo de Gouveia "amoestara o dito d. Lopo de Almeida que lançasse fora da casa este moço"[161]. Também no interrogatório de 30 de setembro do mesmo ano, perguntado que amizades tinha na França que não fossem os franceses, d. Lopo diz manter conversas "com mancebos portugueses que lá estavam" como "o filho do feitor da casa da Índia que se chama Antônio de Barros"[162]. Ainda no mesmo processo, Luiz Monteiro depõe que, quando esteve em França com d. Lopo de Almeida, em 1548, teve com ele discussão na qual d. Lopo disse lhe doer "serem os compatriotas tão pouco esclarecidos (...) citando uns espíritos obtusos e tontos como Diogo de Gouveia Sénior" opondo-os aos mestres bordaleses, "homens inteligentes tal André de Gouveia, António de Gouveia, Diogo de Teive, Jorge Buchanan", e também "aponta o nome de António de Barros, o qual como de bom espírito, comungava com as mesmas ideias"[163]

[160] Carta de João de Barros ao rei d. João III, 1541. In: Corpo Chronologico, p. 1, m. 69, nº 23 *apud* BAIÃO, António. *Documentos inéditos sobre João de Barros, sobre o escritor, seu homónimo contemporâneo, sobre a família do historiador e sobre os continuadores de suas "Décadas"*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1917, p. 11, doc. 7

[161] Processo na Inquisição de d. Lopo de Almeida, ANTT, nº 2183 do S.O. de Lisboa *apud* BRANDÃO, Mário. *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*. Coimbra, 1948, p. 407, nt. 1

[162] Processo na Inquisição de d. Lopo de Almeida, ANTT, nº 2183 do S.O. de Lisboa *apud Idem, Ibidem*

[163] Processo na Inquisição de d. Lopo de Almeida, ANTT, nº 2183 do S.O. de Lisboa *apud Idem*, p. 411-24

D. Lopo foi aluno de João da Costa e Diogo de Teive em Bordéus, mas a ligação de fr. Roque, que era cunhado de João de Barros, com o grupo bordalês é menos explícita, mesmo que não o seja o antagonismo que sofria dos ortodoxos parisienses por sua "heterodoxia curiosíssima", nas palavras de Mário Brandão[164]. Tendo estudado no Mosteiro de S. Francisco em Paris, onde Clenardo o elogiou por ser um ótimo hebraísta, abandonou as vestes e foi estudar na Universidade de Wittemberg, supostamente para poder enfrentar os reformadores com suas próprias armas. Depois, em Pádua, na casa de Góis e em Veneza, fr. Roque tem disputas com Simão Rodrigues. É a essa altura que d. João III tem notícias dele, e escreve a Barros para que acionasse d. Lopo a ir em busca do irmão e fazê-lo voltar ao reino e à ordem franciscana. Como se vê na carta, Barros esperava que, voltando ao reino, tanto a ordem quanto o rei teriam bom serviço de seu cunhado.

Mesmo que Barros não fosse do meio universitário nem eclesiástico, seus contatos e seus amigos o inseriam dentro dos debates intelectuais e das disputas que aconteciam nesses meios. Porém, tampouco sua amizade com os bordaleses o colocava necessariamente em antagonismo com os parisienses. Talvez em matéria de moral, mas não em atos concretos. Repete-se que Barros nunca foi alvo de nenhuma perseguição inquisitorial, ao contrário de seus cunhados e de seus amigos como André de Resende e Damião de Góis. Poderia-se

[164] BRANDÃO, Mário. *Op. Cit*, p. 176, nt. 1 A história de fr. Roque de Almeida é, realmente, de uma heterodoxia singular. Damião de Góis, que também era amigo íntimo de Barros, em 1533 passou por Paris, onde nesse ano fr. Roque estudava no Mosteiro de S. Francisco. Segundo Góis, era um dos principais pregadores de sua ordem, e muito douto nas três línguas, e manifestou-lhe o desejo de conhecer Lutero e ir cursar alguns anos na Universidade Wittemberg, com o fim de mais tarde combater o agostiniano cismático e Melanchton com suas próprias armas, pelo qual pediu a Góis uma carta de recomendação e, com ela em mãos, abandonou o convento e o hábito e até o nome, pois passou a usar o de Jerônimo de Paiva. Após dois anos em que esteve na cidade que foi capital da reforma luterana, foi à Pádua munido de cartas de Lutero e Melanchton na busca de Góis que, de acordo com o seu depoimento à Inquisição, rasgou a primeira, mas acolheu em sua casa o antigo franciscano por vê-lo muito pobre. Lá, fr. Roque encontra pela primeira vez um dos membros principais da ortodoxia portuguesa, o padre Simão Rodrigues, com quem travou grandes discussões, e até Góis acreditava que ele tinha sido infectado pelo luteranismo, rogando-lhe a vestir novamente o hábito da ordem, por não querer abrigar um apóstata. Note-se que nesta discussão estiveram envolvidos os três homens, fr. Roque, Góis, e Simão Rodrigues, e tanto foi a virulência do inaciano que Góis informa que o próprio "Mestre Inácio veio de Veneza à Pádua se desculpar", pelas ofensas que recebera de Rodrigues (In: DIAS, J. S. Da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960, p. 225) Após a contenda, fr Roque parte para Veneza, mas em lugar de voltar a pregar se envereda na alquimia e ali volta a ter disputas com Simão Rodrigues, momento no qual d. João III escreve sua carta para Barros.

contar a censura preventiva que sofreu o seu *Diálogo Evangélico*, mas, como foi visto nas justificativas dadas às censuras de livros católicos, a censura do cardeal não representava um embate com Barros, mas sim uma acepção de que seu livro, mesmo que bem intencionado, faria mais dano do que bem se fosse posto em circulação. De fato, ao mesmo tempo que contava com amizades heterodoxas dentro e fora do reino - Juan Luís Vives louva sua *Ropicapnefma* - Barros era um partidário da autoridade real, e com seu intento educacional perante os cristãos-novos desejava preencher a lacuna deixada por d. Manuel, de maneira a legitimar a presença dos conversos no conto dos fiéis. Talvez por isso o feitor tenha se negado a redigir a crônica de d. Manuel[165], dividido entre relatar fielmente o acontecimento e pôr em dúvida a validade dos batismos forçados ao relatar o episódio violento dos Estaus, como fez seu amigo Damião de Góis. Tanto a reconstituição da história como o ensino dos artigos da fé eram uma tarefa de cunho moral e teológico, em especial no que tange aos cristãos-novos. Ao que parece, nesse assunto, João de Barros optou pela segunda. Entretanto, as escolhas que faz na escrita do seu diálogo antijudaico revelam que, mesmo que considerasse válida a inserção dos judeus no conto dos fiéis, foi influenciado em sua escrita pelos seus contatos heterodoxos. A sua escolha de resgatar a tradição medieval e entrar no terreno dos judeus para discutir com eles com suas próprias armas rabínicas, assim como suas referências diretas às Sagradas Escrituras e não aos doutores da Igreja, revelam a influência de uma perspectiva contrária à da teologia da Sorbonne. Nesse sentido, o feitor parece ter sido influenciado pelo papel de Nicolau Clenardo e dos estudos hebraicos em Portugal.

Nicolau Clenardo era conhecido por ser mestre das línguas clássicas. Foi um dos primeiros discípulos das ideias de Erasmo a ser convidado para o reino, quando em 1533 deixou a Universidade de Salamanca para vir a dirigir os estudos do futuro inquisidor-geral, o infante d. Henrique. A essa altura, já era reconhecido na Europa por seu trabalho de filólogo.

[165] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit*, p. 391

De fato, foi atraído à península Ibérica pelo desejo de aprender árabe, concebendo a ideia de ir ao mundo islâmico falar sua língua para convecer os maometanos de seus erros de fé - "renovando, sem o conhecer, o empreendimento de Raimundo Lúlio (...) de uma cruzada pacífica"[166]. Considera que as refutações do islamismo e do judaismo feitas em latim são incapazes de atingir aqueles que deveriam ser seus leitores. Pensa um método de conversão diferente: desejava fomentar os estudos do árabe na Europa para formar um corpo de proselitistas e controversistas que, "falando e conhecendo o árabe, poderiam fazer-se ouvir e ler pelos sequazes de Maomé"[167].

Em 1540, quando estava no Marrocos, seu amigo de Antuérpia Daniel van Bomberghen (c.1483-1549) edita em Veneza as primeiras edições da Bíblia rabínica, do Talmude e do Midrashim, junto com os comentários de autores judeus, compartilhando da ideia de Clenardo de que os livros judaicos tinham potencial para a fé cristã. Nas cartas que troca com seu compatriota, Clenardo alegra-se ao dizer que as edições impressas em Veneza chegam por mar aos judeus na África do Norte, na Etiópia e no Egito. Em Fez, reside entre os judeus, ensinando-os latim e arabe, e lá toma conhecimento dos manuscritos rabínicos. Um mês depois do primeiro auto-de-fé em Lisboa, Clenardo escreve ao seu amigo d. João de Èvora, ou João Petit (c.1480-1546), bispo de Santiago e Cabo Verde, expondo sua opinião sobre a política portuguesa diante dos súditos judaicos:

> "Aqui vivo entre judeus que mais se admiram de ainda haver cristãos, do que nós de haver alguns judeus. Porém que admiração, se de nós nada mais sabem que a nossa valentia em queimar judeus! Se em Espanha tanto se dependesse em conservar os cristãos-novos, como em exterminá-los, cuido não se refugiaram aqui tanto, todos os dias."[168].

[166] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. LII
[167] *Idem, Ibidem*
[168] Nicolau Clenardo, *Carta a João Petit*, 1540 *apud Idem*, p. LIV

Continua na carta condenando tanto o batismo *vis absoluta* quanto *vis conditionalis*, lamentando o sacrilégio dos falsos cristãos que profanam os sacramentos e acabam nas fogueiras:

> "Se os livros dos judeus fossem tão maus, eles próprios os queimarão quando os tiverem convertido à fé de Cristo. (...) Nós desterramos de Espanha os judeus, com que proveito? Para entregar ao fogo os falsos cristãos e deixar viver em África os restantes. Quanto melhor não seria tê-los conservados no estado de servidão, que no estado de liberdade ter queimado a tantos?"[169]

Clenardo tem uma opinião quanto aos judeus que vai no sentido contrário das defesas do batismo forçado que ocorrem em Portugal, mas que serviu como inspiração para que Barros escrevesse o seu diálogo educacional que buscava dar legitimidade exatamente a tais batismos. Para Clenardo, é indigno violentar os judeus. O que se deve fazer é estudar a sua doutrina e, depois, tentar refutá-la. E, para estudar a sua doutrina, é necessário conhecer a sua língua: "Decerto plausível é o estudo da língua hebraica, não tanto para melhor inteligência do Antigo Testamento, como para haver entre nós gente nela amestrada, que possa sair a campo com palavra ou com pena"[170]. E continua comparando os Países Baixos à Espanha "Na Espanha, porém, onde o estudo das línguas tem pouca vida por causa da turbamulta dos advogados além de outras vantagens, haveria a de melhor esclarecer a fé cristã"[171]. Chega até a sugerir que se deveriam repatriar alguns rabinos, para que ensinem o hebreu aos cristãos, e também para fazer-lhes conhecer melhor a própria religião judaica, salientando que os judeus dão importância quase maior "ao seu Talmud, que aos 24 livros que nós chamamos Velho Testamento", e que um inquisidor poderia ter um rabino em sua casa para pôr o Talmude em língua vulgar, e assim conhecer com os próprios olhos até onde o texto judaico poderia levar.

[169] Nicolau Clenardo, *Carta a João Petit*, 1540 *apud Idem, Ibidem*
[170] Nicolau Clenardo, *Carta a João Petit*, 1540 *apud Idem*, p. LV
[171] Nicolau Clenardo, *Carta a João Petit*, 1540 *apud Idem*, p. LVI

Clenardo é convencido de que essas obras têm alto valor religioso para a Revelação cristã, porque afinal as doutrinas judaicas tem mais pontos de contato com a cristã do que as pagãs: "E se nos empenhamos em ornar a nossa biblioteca com os livros dos pagãos (...) porque não terão lugar nela as obras controvertidas em doutrina religiosa?"[172] Clenardo imaginava até a organização de uma campanha para tal, mencionando dois portugueses, fr. Miguel e d. Martinho de Portugal (1485-1547), que estariam dispostos a tal empreitada. Não tinha, porém, ilusões sobre os rumos que tomava o reino e a Europa da Contrarreforma. Sabia que os *Colloquia* de seu antigo mestre estavam sendo condenados à fogueira, e que até as obras de Vives corriam risco. Receava, assim, que seus estudos e relações amistosas com judeus não atraíssem a simpatia da corte portuguesa, que outrora lhe estimava - "é evidente que no momento em que o infante d. Henrique assume a direção do sistema inquisitorial, a liberdade de espírito e a nobreza do pensamento de Clenardo deviam alienar-lhe definitivamente o seu apoio"[173]. D. Henrique retira-lhe a pensão e nem sequer manda pagar os emolumentos em atraso. Abandonado pela corte, vai para a Espanha, e morre em Granada em 1542. Mas, mesmo tendo seu fim alienado pelos ortodoxos portugueses que se encarregam de tomar as rédeas dos estudo e da fé no reino, o período em que Clenardo fora estimado em Portugal viu proliferar os estudos da língua santa fora dos conventos, que haviam minguado após os eventos de 1496-7.

Com a expulsão dos judeus, os trabalhos bíblicos, talmúdicos e linguísticos do hebraico deixaram de ser realizados pelos judeus, passando no XVI às mãos dos cristãos. Boa parte dos primeiros livros impressos no reino foram textos judaicos, como o *Pentateuco* de Faro, primeiro texto dado à estampa em Portugal, em 1491[174]. Mas sua presença em Portugal

[172] Nicolau Clenardo, *Carta a João Petit*, 1540 *apud Idem,* p. LVII
[173] Nicolau Clenardo, *Carta a João Petit*, 1540 *apud Idem*, p. LVIII
[174] Além do primeiro texto impresso ter sido o Pentateuco de Faro, no início da imprensa no reino também as obras de David Abraham, Jacob ben Asher, Jeshua ben Joseph Halevi, Moses Nachmanides, Maimonides, várias edições da Bíblia em hebraico com os comentários de David Kimchi e Levi Gérson, o *Almanach Perpétuo* de Abraão Zacuto, além do Talmude e do Targum de Onkelos, cf. RODRIGUES, Manuel Augusto. *Os estudos hebraicos em Portugal*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (org). *Os judeus*

se esvai após o episódio do batismo forçado, e, ao longo de 1497, se "dissolvia o culto e o ensino judaicos. O mesmo ocorrera certamente com suas bibliotecas que foram confiscadas para a coroa" e depois vendidas, dispersando-as[175]. Foi a política de renovação intelectual de d. João III e a estadia de Clenardo no reino que reverteram, brevemente, esse estado. Em 1516, Erasmo edita o seu *Novum Instrumentum,* que se torna a base de outras edições críticas da Bíblia, sendo necessário também recordar as contribuições de Reuchlin (1455-1522), "pai da gramática hebraica entre os cristãos", seu *De rudimentis hebraicis* (1506). Foi com essas bases que Nicolau Clenardo escreveu o *Tabula in grammaticam Hebraeam* (Lovaina, 1529), que teve 23 edições ainda no século XVI, e, em conjunto com a *Grammatica Hebraea* (Coimbra, 1566), do judeu converso Francisco de Távora, foram as mais utilizadas para esses estudos em Portugal[176]. A obra de Távora foi a preferida dos mestres de Coimbra e a de Clenardo "crê-se que foi usado por muito tempo como manual de ensino no Colégio das Artes"[177]. A Universidade de Coimbra, depois da transferência de 1537, contou com uma cadeira de hebraico, tendo Pedro Henriques e Gonçalo Alvares como seus primeiros mestres, mas, a partir de 1554, a cadeira de estudos hebraicos da Universidade de Coimbra não consta nas atas da universidade, tendo esse estudo sido deixado para o Colégio das Artes, pouco antes de sua tomada pelo inacianos, mas cujo primeiro regimento, de 16 de novembro de 1547, estabelece que nele houvesse mestres de latim, grego e hebraico[178]. E também no Mosteiro de Santa Cruz da mesma cidade se ensinava o hebraico, como previsto em suas constituições de 1536. Em carta enviada a fr. Brás de Braga (c.1500-1559) em 1537, Clenardo manifesta a sua intenção de estabelecer o ensino do idioma santo nos claustros de Santa Cruz, e o rei D. João III faz alusão à sua docência nas provisões régias de 30 de janeiro

portugueses entre o descobrimento e a diáspora. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994. p.50-53

[175] TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit*, p. 38

[176] RODRIGUES, Manuel Augusto. *Op. Cit.,* p. 52 e p. 54

[177] *Idem,* p. 54

[178] *Idem,* p. 55

e 16 de fevereiro de 1538 - "é pois de admitir que tivesse sido por esse tempo que se iniciou tal disciplina entre os crúzios"[179].

Foi a influência tridentina e sua declaração de autenticidade da Vulgata que deu as primeiras causas para se perseguirem os estudos e as bíblias hebraicas entre os leigos em Portugal. Por essa razão, os primeiros índices visam cercear a circulação da Bíblia, tanto em linguagem vernacular como em hebraico. Os catálogos da Sorbonne estão repletos de exemplos da Bíblia e seus comentários, em vulgar, grego, ou hebraico, justificando seus organizadores que

> "Ainda que as Sagradas Letras sejam de si mesmo santas e boas, estejam em que língua estiverem, contudo bem se viu quão perigoso seja permitir a sua leitura a pessoas ignorantes e simples, ou aqueles que não as lêem pia humildemente, como agora há muitos (...) que daí tiraram ocasião para muitos erros, aos quais procuraram induzir tanta gente."[180]

Até fr. Jerónimo de Azambuja, a essa altura já inquisidor em Lisboa e homem de confiança do cardeal infante, teve de se justificar na sua dedicatório ao cardeal infante que precedeu seu comentários ao Levítico de 1556, dizendo que "àqueles que querem me imputar fraqueza [pelo estudo do hebraico], e levantar suas sobrancelhas com orgulho, menciono o trigésimo segundo capítulo do Gênesis, onde o pacto de Jacó com Laban, e a esperteza dos patriarcas, veio-se ao fim sem a proteção das línguas"[181].

O breve ressurgimento dos estudos hebraicos por leigos no reino de Portugal, conjugado à influência de Clenardo e sua opinião sobre o valor dos livros judaicos, servem como indícios para se compreender a mudança de opinião que se opera em Barros entre a

---

[179] *Idem,* p. 54

[180] DIAS, J.S. da Silva. *O primeiro rol de livros proibidos*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1963, p. 87

[181] Trad. livre do latim. "*imputent hoc imbecillitati, qui velint, et ingenii mei, quam et ipse factor, tenuitati, et quanto libeat supercilio, ac fastu imputent, modo ut de multis, vel unum hoc adducam ex trigessimi Geneseos capitis posteriore parte in qua de Jacob cum Laban conventione, et Patriarchae astu agitur, sine Linguarum praesidio, se expediant*" *apud* SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de. *Memoria sobre o começo, progressos e decadencia da litteratura Hebraica entre os Portuguezes Caholicos Romanos, desde a fundação deste Reino até o reinado d'ElRei D. José I.* In: História e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Tomo IX. Lisboa, na typografia da mesma academia, 1825, p. 52-3

escrita de sua *Ropicapnefma*, em 1532, e a redação do *Diálogo Evangélico* uma década depois. Quando Barros escreve seu diálogo satírico, ignora completamente o Talmude, aludindo que ele seria um dos livros aceitos pelos muçulmanos[182], além de compartilhar da opinião de Erasmo de que o Velho Testamento não seria nada além de um peso morto nos ombros do cristianismo. Porém, o seu contato com Clenardo e os estudos hebraicos que se deram em Portugal entre as décadas de 1530 e 1550 despertaram para ele o potencial contido nos textos judaicos para resolver o grande escândalo dos cristãos-novos portugueses. Diante da necessidade de legitimar o batismo forçado por meio da educação dos artigos da fé e da negligência dos clérigos nessa matéria, o feitor escolheu resgatar um aspecto da apologética ibérica contra os judeus, armando-se de armas judaicas e do Antigo Testamento, para propiciar a sinceridade da conversão dos cristãos-novos.

[182] Révah, Israel. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito de João de Barros, o autor das "décadas"*. - Introdução e notas de I.S. Révah. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Livraria STUDIUM Editora, 1950, p. XVLI

2. Por Órgãos Profanos: os argumentos da polêmica antijudaica

Não era conveniente disputar um geômetra com quem não sabe geometria.

Fr. João de Alcobaça, *Speculum Hebraeorum*

Se os livros dos judeus são maus, eles próprios os queimarão quando os tiverem convertido à fé de Cristo.

Nicolau Clenardo em carta a João Petit, 1540

(...) e se estes meus latidos levarem o tom profano do órgão pelo que passaram, peço a V.A. (...) eu que zelei fé, ache correição piedosa, para serem dignos de entrar no gazofilácio da Igreja.

João de Barros, *Diálogo Evangélico*, dedicatória ao cardeal infante d. Henrique

Com essas palavras, João de Barros encerra sua dedicatória ao então inquisidor geral de Portugal, o cardeal infante d. Henrique. Nelas, se percebe outro aspecto que teria movido o cardeal infante a proibir a impressão do *Diálogo Evangélico*: desde sua dedicatória, o feitor admite que, para argumentar contra os judeus, o feitor utiliza as autoridades e textos deles, ou seja, se armou das armas hebraicas. Envolto nas disputas intelectuais que eclodiram em Portugal a partir da metade do século XVI, o cardeal infante não permitiu circular um livro que, mesmo com o objetivo de ensinar a fé cristã aos conversos e assim legitimar sua presença no conto dos fiéis, o fizesse a partir das autoridades e textos dos judeus. Segundo o parecer, era demasiado perigoso permitir a circulação de livros onde estavam expostas as linhas de pensamento de judeus e outros hereges, mesmo que apresentadas para serem

refutadas. Todavia mais grave o caso do diálogo de Barros, onde a própria refutação advém das autoridades dos hereges. Para os censores do Santo Ofício, o "tom profano" a que se refere João de Barros infecta inevitavelmente todo o seu latido, e não há correição piedosa que possa extirpá-lo.

Então, preocupar-se-á com a história desse "tom profano". Neste capitulo, procura-se expor o lugar comum da controvérsia anti-judaica ibérica segundo o qual, para se convencer verdadeiramente o judeu da verdade da fé cristã e do caráter messiânico de Jesus Cristo, é necessário passar não pelas verdades da Sagrada Escritura e dos Patriarcas da Igreja, mas pelas próprias autoridades lidas e respeitadas pelo povo hebraico. E nesse processo, se verá algumas linhas distintas de argumentação buscando diferenciar a natureza de seus argumentos. Nesse processo, perceber-se-a que o que António Ribeiro dos Santos, "patriarca dessas investigações"[183], notou ainda no século XIX sobre a literatura anti-judaica portuguesa tem suas origens em diferentes modos de pensar essa argumentação que surgiram nos últimos três seculos da Idade Média peninsular (XIII, XIV, XV). A. Santos separou em duas categorias as obras portuguesas contra o erro judaico: os que recorrem "aos princípios sólidos da razão, deduzidos da confrontação, e combinação das Santas Escrituras com os fatos da História Judaica, e Cristã"; e os que recorrem "às próprias e particulares fontes, e lugares da Teologia Judaica"[184].

E essa distinção das obras portuguesas é refletida na dita história dos diferentes tipos de argumentos contra os judeus. Israel-Salvator Révah distingue-a nesses três tipos: o

[183] MARTINS, José V. de Pina. *A Dedicatória e o Prólogo da Consolação às Tribulações de Israel de Samuel Usque*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (orgs). *Os Judeus Portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994. p. 110

[184] SANTOS, Antonio Ribeiro dos. *Ensayo. De huma Bibliotheca Lusitana Anti-Rabbinica, ou Memorial dos Escritores Portuguezes que escrevêrão de Controversia Anti-judaica*. In: Memórias de Litteratura Portugueza, publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa, Tomo VII, Lisboa, Na Officina da mesma Academia, 1806, Com licença de S. Alteza Real, p. 309

primeiro é constituído "pela discussão exegético-crítica do texto do Antigo Testamento"[185], visando sublinhar as bases da fé cristã pelos dogmas da Trindade, da vinda do messias, do pecado original, etc, que aqui está representado pela obra do controversista fr. João de Alcobaça (1332-1348)[186] contra os judeus, contido nos códices alcobacenses 236 e 270; o segundo, que não abandona as provas do Antigo e Novo Testamento, é marcado por "um programa de questões de ordem filosófica que, embora sem ligação direta com o dogma, constituem um preâmbulo indispensável"[187] - busca demonstrar a verdade da fé cristã por "razões necessárias", e aqui está representado brevemente pelo catalão Raimundo Lúlio (1232-1316) e o diálogo anônimo *A Corte Imperial*, datado da passagem do século XIV para o XV. Também busca-se sublinhar como Lúlio foi responsável pela acepção cristã da Cabala, que posteriormente foi resgatada pelo contato de Johannes Reuchlin com Giovanni pico della Mirandola, o que serviu de base para as referências cabalísticas de João de Barros; o terceiro tipo, que mais se encontra presente no *Diálogo Evangélico*, é aquele *ex talmud*, no qual "o polemista invade o próprio terreno judeu e tenta provar a excelência do Cristianismo pelo testemunho dos textos judaicos"[188], isto é, o Talmude e o Midrash (a tradição oral judaica anterior ao Talmude), exemplificada aqui pelo trabalho do conversos Nicolau de Lira (1270-1349) e Jerônimo de Santa Fé (c. 1350 - 1419).

É essa configuração feita por Révah que aqui busca-se expor. Assim, principalmente, se verá como os modos de convencimentos dos hebreus passam por duas naturezas na sua maioria diferenciadas: a arte de convencê-los pela luz da razão derivada da Sagrada Escritura e da História; e a arte de convencê-los pelos mesmos "órgãos profanos" que utilizam em sua fé. Afinal, busca-se problematizar uma historiografia que vê na polêmica antijudaica de João

[185] RÉVAH, Israel. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito de João de Barros, o autor das "décadas" - Introdução e notas de I.S. Révah*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Livraria STUDIUM Editora, 1950, p. XLIV

[186] Essa data indica o período de regência de fr. João Martins enquanto abade do mosteiro de Alcobaça. Não se sabe exatamente as datas de seu nascimento e morte, e mesmo a identificação do autor dos cod. 236 e 270 com o abade não é certa, sendo essa a opinião de S. A. Gomes (2009), que parece bastante plausível.

[187] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. XLV

[188] *Idem, Ibidem*

de Barros a proveniência das ideias do humanismo cristão de Erasmo de Rotterdam, opondo o roterdamês a proposta de se ensinar o cristianismo pelos textos judaicos, que o feitor manuseou dentro do contexto único da conversão forçada.

2.1. Raimundo Lúlio e a Cabala cristã

Na história peninsular dos argumentos para convencer os judeus do erro de seus caminhos e da verdade da fé de Cristo, começar-se-á pelo catalão Raimundo Lúlio. Natural de Maiorca e preceptor do filho de Jaime I de Aragão (1213-1276), futuro Jaime II de Maiorca (1276-1311), e mesmo beatificado após sua morte, não se sabe se Raimundo Lúlio ingressou de fato na ordem franciscana, mesmo tendo sido próximo deles durante toda a sua vida. De qualquer forma, sabe-se que no meio da vida desenvolveu sua vocação religiosa, quando foi abatido por várias visões místicas de Cristo que o levaram a abandonar sua vida de fidalgo e sua família em prol de uma vida dedicada ao missionarismo. Toma um escravo muçulmano por mestre para aprender o árabe e no monastério cisterciense de La Real aprendeu com os abades latim, grego e filosofia cristã e muçulmana. Escreveu mais de duzentos textos, e foi um dos primeiros cristãos a perceber a possibilidade de se usar Cabala para afirmar verdades cristãs, além de elaborar um modelo da mente humana cujo principal atributo seria conhecer Deus.

No século XIII, o judeu leonês Moisés el-Chem Tob († 1305) escreve e compila o *Zohar*, ou o *Livro da Luz*[189], sendo aí que a Cabala surge aos olhos cristãos, e Lúlio parece ter

[189] Note-se que quando o esoterismo judaico aparece escrito no aramaico do *Zohar*, ele já vem de longa data (MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval.* Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXVII: *A filosofia estotérica no Speculum Hebraeorum*. p. 349): na época do cristianismo primitivo, o judeu Fílon († c. 45 d.C.), de Alexandria, já revelava a existência de uma sabedoria hermética entre os hebreus seus contemporâneos, e de acordo com Martins, indícios sugestivos apontam que essa corrente viria do século III. a.C. Também já antes do ano 1000, por volta do século IX, surge o *Sepher Yetzirah*, ou *Livro da Criação*, um livro hebraico e com termos caldeus no qual Abraão em monólogo "expunha o modo como ele compreendera a natureza e se convertera ao verdadeiro Deus" (In: *Idem, Ibidem*). O Zohar é uma compilação de homilias, diálogos e dissertações escritas em tempos diferentes por diferentes autores, embora não se possa afirmar que Moisés de Leão não tenha adicionado os seus próprios escritos e comentários. Mas o que consta é que o *Zohar*, "juntamente com o *Bahi*r (Esplêndido) e com o *Sefer Yetsirah* (Livro da Criação), constitui a suma da cabalística"(In: RODRIGUES,

sido o primeiro cristão a apontar a Cabala para a Europa cristã, no seu *Ars Magna*[190]. E ao mesmo tempo, uma obra pseudo-luliana, a *Ars cabbalistica* ou *Opusculum de auditu cabbalistico*, manifestou a respeito da Cabala um entusiasmo com o potencial das doutrinas gnósticas e neoplatônicas do *Zohar* para a exegese bíblica e a demonstração de verdades cristãs. Essa obra, impressa nas coleções lulianas dos séculos XVI e XVII, passou muito tempo com autoria atribuída a Lúlio, embora atualmente a historiografia ponha em dúvida sua autenticidade, muitos a considerando apócrifa[191]. De qualquer forma, essas obras foram por séculos atribuídas ao pensamento de Raimundo Lúlio, e eram tomadas por genuínas pelos letrados do século XVI.

Na tradição da mística judaica, alguns conceitos são importantes de serem esclarecidos, tanto por se configurarem como fonte dos autores da cabala cristã, como também por serem alvos da argumentação de alguns autores da polêmica de combate antijudaica. O primeiro, condenado pelos controversistas alcobacenses, é o conceito do emanacionismo:

> "A Divindade dilui-se as mais das vezes (...) alheio ao Deus pessoalíssimo da Bíblia [cristã], e qualquer distância entre Javé e as criaturas é bem menor do que a espessura de uma folha de papel, pois chega a não existir."[192]

É a ideia de que as criaturas vêm de Deus por emanação, o Absoluto torna-se um Deus-devir, onde a divindade se aproxima, e até alcança, a matéria e a extensão. No Início, há apenas o *En Soph*, isto é, o Indefinido, o ponto *puro* na máxima concentração; este exterioriza a Essência *através* ou *nas Sephirot*, as dez perfeições de Deus: coroa, sabedoria, inteligência,

---

Manuel Augusto. *Os estudos hebraicos em Portugal*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (org). *Os judeus portugueses entre o descobrimento e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994. p. 50).

[190] MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 349

[191] CARRERAS Y ARTAU, Tomás; CARRERAS Y ARTAU, Joaquim. *Historia de la filosofía Española*. Tomo 1. Madrid, 1939. p. 332, nt. 114

[192] MARTINS, Mário. *Op. Cit.*, p. 350

misericórdia, força, beleza, vitória, glória, fundamento e reino. Para Martins, não está claro no *Zohar* no que consistem essas primeiras manifestações da essência divina:

> "As *Sephirot* distinguem-se de Deus ou confundem-se com Ele? Constituem essenciais pessoais ou não passam de simples atributos? (...) Umas vezes, surgem como participantes da essência de Deus, outras vezes parecem simples criaturas emanadas por Deus, mas que não são divinas na sua essência. Essa indecisão inquieta e atormentada das páginas do *Zohar*, acerca desse ponto central da filosofia hermética, representa bem o drama de tantos pensadores hebraicos."[193]

Martins não concebe o monoteísmo emanacionista sem reverter à ideia de panteísmo, ao contrário dos cristãos que viram aqui a chave para a explicação, por exemplo, da Trindade - Deus, ao emanar, dota as coisas de divindade, partilhando com elas o existir, mas sem multiplicar-se em vários deuses, apenas dando a Graça de sua deidade às coisas que partilham os seus domínios. Do ponto puro - centro de evolução e ponto de origem - chega-se à materialização de Deus. No devir da essência divina, o Absoluto encontra-se expandido à simples extensão e matéria[194].

Influenciado pela Cabala e a tradição judaica, Raimundo Lúlio escreveu sobre as possibilidades proselitistas que uma compreensão cristã dessas doutrinas poderia trazer. A preocupação da conversão dos hereges, gentios, judeus e outros infiéis sempre foi um tema principal de sua literatura. Desde o momento em que Lúlio, fidalgo aragonês, deixa sua mulher e sua casa para penitenciar em cima de um alto monte, ele

> "aparece-nos como que fascinado por uma tríplice ideia fixa: a conversão dos judeus e muçulmanos, a cruzada à Terra Santa, a invenção dum novo método de ciência, dum novo sistema de filosofia, com o qual fôsse possível

[193] MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 351

[194] Interessante notar que, no renascimento cristão, essas ideias estão unidas a um neoplatonismo e a certas teorias estóicas. Fizeram-se sentir, por exemplo, em Nicolau de Cusa (1401-1464), que diz no seu *De docta ignorantia* (1440), "através da simples emanação do maior contraído do máximo absoluto o universo veio a ser" (Trad. livre do latim *per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto universum prodiit in esse* In: CUSA, Nicolau de. *De docta ignorantia*, 1440 Cap II, 4. *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.*, p. 351) .

> demonstrar racionalmente todas as verdades que o catolicismo propõe à fé dos crentes, para assim convencer definitivamente os infiéis de boa vontade."[195]

Daí desenvolve a sua *ars universalis*, constando nos códices de Alcobaça um pergaminho com mais de quinhentas páginas, escrito em letra gótica de meados do século XV, que é na sua totalidade uma coleção dos escritos de Lúlio, sendo assim possível pensar que a sua filosofia particular se fez penetrar também no Portugal medieval[196]. Entre esses, o *Livro dos Cinco Sábios*, o *Livro do Gentio e dos Três Sábios* (1274-1276) e o *Disputa com Homar Sarraceno* possuem paralelos com tratados da polêmica bíblica medieval portuguesa, especialmente *A Corte Imperial*. Mas, para além desses paralelos, de Raimundo Lúlio também saem explicações emanacionistas para explicar, por exemplo, a Santíssima Trindade, como se verá em João de Barros: do seu *Livro dos Cinco Sábios* sai o argumento de que "as três pessoas são divinas em igualdade, constituindo uma única essência cuja perfeição se realiza na Trindade e na qual não há composição nem prioridade ou posteridade temporal"[197]; do seu *Disputatio eremitae* advém uma idéia presente tanto na *Corte Imperial* como no *Diálogo Evangélico*, que é da impossibilidade de compreensão humana da Trindade em sua totalidade[198]. E também da obra lulista saem recursos textuais cenográficos e alegóricos que se verão repetir na *Corte Imperial*. O *Livro do Gentio e do três sábios* começa com uma longa introdução na qual monta a cena de um gentio que, enchendo-se de lágrimas após fitar a velhice e a morte sem o conhecimento de Deus, deita-se num bosque e encontra um cristão, um judeu e um muçulmano em disputa amigável sobre a fé, que clamam a disputar "já que não podemos persuadir-nos por meio de autoridades, porque não trataremos nós de chegar a

---

[195] MARTINS, Alíbio. *A Filosofia de Raimundo Lúlio na literatura portuguesa medieval*. In: Brotéria, v. 34, Lisboa, 1942, p. 473-4
[196] MARCILLA, Francisco José Díaz. *Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV*. In; Studia Luliana, v. 52, 2012, p. 84
[197] MARTINS, Alíbio. *Op. Cit.*, p. 476
[198] MARCILLA, Francisco José Díaz. *Op. Cit.*, p. 84

um acordo por meio de razões demonstrativas e necessárias?"[199], e nessa disputa, a qual o gentio se atenta com muito pudor, expõem cada um as razões de sua fé, sem um ser interrompido pelo outro, pois "a contradição gera má vontade no coração dos homens e a má vontade perturba o recto uso do entendimento"[200]. Essa noção de que é necessário boa vontade para o bom uso do entendimento em matérias de fé ver-se-á repetir tanto na *Corte Imperial* como na obra de Barros, a qual usa esse argumento para dispor os cristãos-novos à boa vontade quanto à fé em que foram forçados[201].

Já no exemplo que agora se traz do Portugal do século XIV, observa-se outra espécie de argumentos para a conversão dos judeus: os códices alcobacenses e o tratado de fr. João de Alcobaça vertem por outro caminho, priorizando as verdades do Antigo Testamento e das História.

2.2. Cristo no Antigo Testamento: os códices alcobacenses

Os monges cistercienses de Alcobaça tiveram um importante papel em transladar para Portugal os argumentos das controvérsias religiosas peninsulares que proliferaram no período de convivência das três religiões. Interessados tanto no ensino teológico dos seus membros quanto na consolidação e preservação de modos de argumentar que tivessem sucesso em angariar conversos ao catolicismo, os copiadores alcobacenses deixaram uma série de documentos úteis para se compreender os diferentes argumentos da polêmica bíblica[202].

---

[199] LÚLIO, Raimundo. *Livro do Gentio e dos três sábios*, 1274-1276. *apud* MARTINS, *Mário. Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXV: *Frei João, Monge de Alcobaça e Controversista*. p. 318

[200] LÚLIO, Raimundo. *Livro do Gentio e dos três sábios*, 1274-1276. *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.*. p. 319

[201] BARROS, João de, *Diálogo Evangélico*, 1543 In: RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 22-23

[202] Dos livros transladados pelos cistercienses de Alcobaça, inclui-se: no códice CCXXVII/268 *Liber de veritate fidei contra errores infidelium*, de São Tomás de Aquino, cujas páginas "firmes e serenas" influenciaram ao longo dos séculos as polêmicas religiosas - Raimundo Martí (1220 - 284), no seu *Pugio Fidei* (1278), tirou dela capítulos inteiros para inserir na seu livro de polêmica, ao lado de passagens igualmente adaptadas de

Além de copiarem em manuscrito os tratados polêmicos que chegavam às suas mãos, os monges de Alcobaça também redigiram o seu próprio tratado contra os judeus: o *Speculum disputationis contra hebraeos* ou *Speculum Hebraeorum*, de fr. João de Alcobaça. datados tentativamente entre 1332 e 1348[203]. De caráter exegético e buscando dar respostas aos anseios judaicos (como se nota desde o título, "espelho para judeus"), a obra de fr. João vem em dois códices essencialmente iguais, o CCXXXIX/236 e CCXL/270, e é escrita em latim, servindo-se também da língua hebraica, especialmente no códice 236, anterior e mais extenso do que o 270. Por iniciativa papal, o século XIV viu um ressurgimento do estudo de hebraico e grego nos mosteiros e em algumas universidades católicas, e na disputa contra os judeus a exegese bíblica era uma ferramenta frequentemente utilizada[204]. Em 1312, com o decreto *Inter sollicitudines* o Concílio de Viena determina o ensino de hebraico, árabe e sírico nas Universidades de Paris, Oxford, Bolonha e Salamanca, assim como na Cúria Romana[205]. No caso de Portugal, sabe-se que esses estudos aconteciam principalmente nos claustros, afinal nos primeiros estatutos da Universidade de Coimbra, fundada em 1290, não aparecem vestígios da língua hebraica, sendo as catedrais e mosteiros "escolas de tudo o que nestes tempos se julgava como preliminar dos estudos teológicos"[206]. E desde finais do século XIII, na Península Ibérica os estudos da língua hebraica se multiplicam, não em pequena parte por influência do autor do *Pugio Fidei*, Ramon Martí[207], e porque a Ibéria era onde se ia naqueles

---

Maimônides (1135-1204) e Averróis (1126-1198) (MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXIV: *A polêmica religiosa nalguns códices de Alcobaça*. p. 312). No códice CCXII/375, encontra-se um cópia do *De fide catholica ... contra judaeos* de S. Isidoro de Sevilha (560 - 636); no CCXLI/148, há o *Dialogi cum Judaeo* de Pedro Affonso que contém "a mesma tolerância e compreensão do ponto de vista judaico sem as violências de algumas polêmicas, sobretudo posteriores"(MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 313). Assim, podemos perceber através dos arquivos de alcobaça como a preocupação com a controvérsia judaica pairava nos monges portugueses.

[203] GOMES, Saul António. *A questão judaica nos autores medievais portugueses*. In: Cadernos de Estudos Sefarditas, nº9, 2009. p. 110

[204] MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXV: *Frei João, Monge de Alcobaça e Controversista*. p. 320

[205] RODRIGUES, Manuel Augusto. *Op. Cit.,* p. 51

[206] SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de. *Memoria sobre o começo, progressos e decadencia da litteratura Hebraica entre os Portuguezes Caholicos Romanos, desde a fundação deste Reino até o reinado d'ElRei D. José I*. In: História e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Tomo IX. Lisboa, na typografia da mesma academia, 1825, p 33

[207] SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de. *Op. Cit*, p 31

tempos aprender as línguas orientais[208]. Os monges de Alcobaça escreviam o hebraico, como também consta nos códices com as obras polêmicas de fr. João, em caracteres latinos. O mesmo acontece no Credo em português contido no códice 47 da Biblioteca Nacional de Lisboa, primeira versão portuguesa do Credo que se tem notícia.[209] E isso tange no caráter de manual do texto, como notou Martins:

> "Escrito assim, fonicamente, a pronúncia do texto hebraico tornava-se mais acessível aos controversistas aprendizes, pois a eles, em primeiro lugar, se destinava essa obra. Nas polêmicas orais, saberiam alegar os textos, de viva voz, e seriam compreendidos pelos rabinos."[210]

Tanto é que o códice 236 começa com uma pequena arte, isto é, uma espécie de gramática, de hebreu e caldaico. A arma das línguas orientais, afinal, era um instrumento de disputa que

[208] Note-se também o papel dos judeus na tarefa da filologia bíblica. De fato, o empenho dos séculos XIII e XIV que se observa entre os cristãos pelas ciências filológicas e bíblicas representa de certa forma um retorno do trabalho realizado na Idade Média por vários judeus, dentre os quais Sa'adia († 942), Abenhasdai († 970), Menahem ben Saruq († c.960), Dunash ben Labarat († c.980), Ieshua ben Davic († c.1000), e Abulwalid Marwan ibn Ganach (ca. 980-1050), "cujas obras marcaram o começo da investigação rigorosa da gramática e léxico bíblicos"(RODRIGUES, Manuel Augusto. *Op. Cit.,* p. 49). Eram quase todos de origem peninsular, sefardita, e o contato com os intelectuais muçulmanos foi intenso, assim como com a comunidade cristã. Em Toledo havia uma escola de tradutores, dentre os quais participavam em disputa muitos judeus, destacando-se Abraham ben Meir ibn Esra (1093-1167), que deixou entre outras obras um comentário do Antigo Testamento. No além-Pirenéus, temos na França Solomon ben Isaac Iarchi (1040-1150), conhecido na literatura talmúdica como Haxi de Troyes - citado no primeiro pentateuco publicado em Portugal, por judeus (MONTEIRO, Isabel. *Pentateuchum Hebraico cum Targum et cum rasc. Ulissipone in Membranis An: 1491*. In: DOS SANTOS, Maria Helena Carvalho; RIBEIRO, José Sommer (org). *Os judeus portugueses entre o descobrimento e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994. p. 48) - foi talmudista e autor de um comentário ao pentateuco e outros livros do Antigo Testamento. Foi considerado o príncipe da exegese judaica, com Buxtorf (1564 - 1629) escrevendo já muito posteriormente à sua época que seus comentários são de todos os melhores, com um estilo hábil, conciso e estrito, e conhecimentos obscuros, sendo o princeps intérprete da lei (Trad. livre do latim "saepe obscurus" e "quia autem inter omnes Legis interpretes princeps est" *apud* RODRIGUES, Manuel Augusto. *Op. Cit.,* p. 49). Outra autoridade é Joseph ben Isaak (c.1100-1175), que escreveu o *Sefer Siggaron*, uma gramática hebraica, a primeira a ser publicada num país cristão, autor também de comentários exegéticos e de uma obra de apologética anti-cristã. Seu filho David († c.1235), cognominado Radaq, também virou gramático e comentarista, escrevendo o *Miklol* e o *Shorashim,* que se tornaram "para os autores seguintes, gramáticos e lexicógrafos, fontes de primordial relevância" (RODRIGUES, Manuel Augusto. *Op. Cit.,* p. 49). A empreitada dos judeus nas ciências filológicas garantiu a vitalidade do hebraico como língua literária e acadêmica, sendo um dos casos mais significativos o de Maimônides (1135-1204), natural de Córdoba, filósofo e talmudista, escreve sobre a Mishná, e principalmente, é autor do tratado *Moreh Nebuchim*, ou *O Guia dos Perplexos* (1186-1190), escrito em árabe e posteriormente vertido para o hebraico, e para o latim por Buxtorf, onde "pretende esclarecer aqueles que se encontram em estado de dúvida quanto a fé que professam, ensinando como, através do raciocínio, se pode compreender a verdade revelada"(RODRIGUES, Manuel Augusto. *Op. Cit.,* p. 50)

[209] PEREIRA, Gabriel. *Trechos portugueses dos séculos XIV e XV*. In: Academia das Sciências de Lisboa, *Boletim de Segunda Classe*, vol. V, 1911. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1912, p. 319-335

[210] MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 321

possuíam os rabinos nas disputas medievais, sendo eles instruídos desde pequenos no manejo e domínio da língua santa. Para os católicos era necessário pôr-se à altura dos rabinos para validar as suas demonstrações cristão tiradas do Antigo Testamento. De outra maneira, nada, ou quase nada, valeria os argumentos forjados pelos controversistas. Aponta essa imperatividade o próprio fr. João, no prólogo de sua obra:

> "Na verdade, quer pela corrupção do texto hebraico, quer devido à negligência dos nossos antigos que disputavam contra os judeus, é admirável e muito para pasmar como, aplicando-me eu muito, outrora, ao estudo de vários dos seus livros, a custo encontrei uma prova de Cristo que, hoje em dia, conserve para eles o seu valor e força."[211]

O cisterciense controversista queixa-se dos muitos "rebuliços rabínicos", que no manejo do texto original se sobressaem aos menos sabidos na língua sagrada.. Por isso os trabalhos de fr. João de Alcobaça e o códice 47 da BNL demonstram o entendimento da importância do conhecimento de hebraico para motivos de conversão.

Ao mesmo tempo, fr. João logo avisa que seu trabalho vale pouco - "uma obra de pouca novidade"[212], indicando a percepção de que estava apenas continuando, e por muitas vezes repetindo, argumentos de outros livros de combate religioso, os quais se faziam copiar no seu mosteiro. Para Martins, uma das grandes novidades de fr. João de Alcobaça, e que aponta para muitos dos anseios da sua escrita, está precisamente na forma do livro como "manual didático" para o preparo de batalha de outros controversistas cistercienses. Nesse sentido, quando o *Speculum Hebraeorum*, no códice 236, após a pequena gramática hebraica, entra no dogma da Trindade, explicando-o através da concepção simbolista do universo - a Trindade sendo espelhada nas criaturas, fr. João busca nelas o argumento a favor do dogma cristão - o monge de Alcobaça está mobilizando as discussões místicas de outros teólogos

[211] Frei João de Alcobaça. *Speculum Hebraeorum*, 1332-1348, *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 321
[212] "*Opus aggreditor pauperis novitatis*" Trad. livre de Frei João de Alcobaça. *Speculum Hebraeorum*, 1332-1348 *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 322

para armar seus leitores na briga contra os rabinos. Posteriormente, parte para a exegese do Antigo Testamento para provar a Trindade a partir dos nomes de Deus no hebraico do texto original: as palavras *Elohim* e *Adonai*, mesmo argumento que Barros faz no seu *Diálogo Evangélico*.

Não obstante as capacidades linguísticas dos rabinos peninsulares - versados no hebraico e caldaico, e muitos também no árabe, grego e latim - frei João explora as profecias do Antigo Testamento para narrar o percurso do homem ferido pelo pecado original, concepção tomista do pecado atravessando inúmeras gerações humanas, chegando assim no ponto principal: Cristo realizou em si as profecias? Era o messias ou este ainda seria vindo? No tempo de Barros, o problema da vinda do messias ocupava a mente dos judeus portugueses, mas desde muito antes as profecias do Antigo Testamento servem de recurso argumentativo para os cristãos na literatura de combate religioso. O argumento a partir das profecias do Antigo Testamento toma um lugar central, no que o título sétimo do cod. 236[213] se transforma num tratado sobre o espírito profético, a profecia e sua interpretação espiritual, acabando por negar aos judeus a competência para interpretar a Escritura[214]. Ainda há um trabalho de fr. João em selecionar os melhores argumentos: no título Vº do códice 236, escreve sobre os argumentos acerca da profecia do Messias de Daniel "esse número [de argumentos] que eu, irmão João, recolhi sobre Daniel dentre a opinião diversa dos antigos"[215]. Diz também que "alguns judeus maliciosos" deturpavam as profecias do advento do Messias - afinal, dominavam desde crianças o estudo da Bíblia e das línguas sagradas - era preciso aprender suas estratégias para derrotá-los, como por exemplo o argumento que faziam a partir do vocábulo hebráico *Ykareth* e palavras derivadas de *kara* para tentar demonstrar que o Messias de que fala Daniel "não passavam dum pecador com a alma condenada e incapaz,

[213] Para o índice completo de ambos os códices, cf. GOMES, Saul António. *Op. Cit.,* p. 114
[214] MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 323
[215] Frei João de Alcobaça. *Speculum Hebraeorum*, 1332-1348, apud MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 323

por isso mesmo, de salvar os homens". E na sua disputa com o Talmude, o Evangelho de Barros lança tal acusação de deturpação feita pelos rabinos[216].

O monge cisterciense argumenta quase sempre da mesma maneira, utilizando os mesmo versículos bíblicos, nas palavras de Martins, é como se batesse "na mesma bigorna e com o mesmo martelo" e de certa forma isso não poderia ser de outra maneira, a substância da argumentação tinha que ser mais ou menos idêntica, de maneira que o "medieval possuía, como escritor, uma humildade sublime", isto é, não buscava ser original e sim verdadeiro - "apagava-se" - o que explica a certa monotonia dos textos[217]. Por isso mesmo a forma do texto não possui a leveza poética, por exemplo, de algumas passagens da *Corte Imperial* ou do *Livro dos Cinco Sábios*, e o diálogo real praticamente não existe e quando aparece não dá flexibilidade ao livro: um judeu faz perguntas ou expõe dificuldades, o que é seguido por longas repostas - o que parece concordar com o ponto de Martins de que o livro não é para leitura leve, do estilo individual e imediato, propriamente moderno, mas era, antes de tudo, um livro para se estudar. Também é essa razão da biografia do livro do cod. 236:: seu nascimento pode ser traçado à famosa polêmica travada em Aragão em 1236 entre o dominicano frei Paulo, converso de modos combativo e truculento, e o rabino de Gerona Moses ben Nahman, ou Nachmânides (1194 - 1270), versado na Cabala e no aspecto espiritual do messianismo judaico. No palácio de Barcelona de Jaime I de Aragão, fr. Paulo se viu derrotado pelo rabino, causando rebuliço dos teólogos espanhóis, dentro os quais Ramon Martí, que buscaram censurar os livros rabínicos - estratégia que se repetiu na Alemanha de Reuchlin e no Portugal de João de Barros. Nachmânides publicou em latim seu relato da controvérsia, chamando-a *Disputatio Nachmanis*, e o livro de frei João de Alcobaça é uma resposta a essa humilhação da Cristandade. Não poderia ser mais claro o próprio autor na sua justificativa:

---

[216] BARROS, João de, *Diálogo Evangélico*, 1543 In: RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p.12
[217] MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 322

> "Houve também um outro motivo que me arrastou com mais gosto para a presente controvérsia, a saber: um certo livro, acerca duma disputa estéril, que eu encontrei nos armários dos hebreus. De cuja disputa, narrada invejosamente e sem vergonha, eles se vangloriam contra nós, pelos erros mencionados. (...) E foi por isso que eu, frei João, monge, de fé íntegra e cristão de raça pura, vendo que não era conveniente disputar um geômetra com quem não sabe geometria e, desejando, entretanto, remediar esse mal tão grande, pus utilmente em ordem o presente livro, para se disputar em latim, mas onde, algumas vezes, se tiram provas do hebreu. E intitulei-o 'Espelho dos Hebreus", para que assim como a gente pode ver, num espelho, as manchas da cara, assim também possam os hebreus e os conversos contemplar, neste livro, os antigos erros."[218]

Nessa citação percebe-e que não foi o relato cristão da disputa aragonesa que impeliu a escrita de frei João, o livro "estéril" que ele menciona provavelmente foi o *Disputatio Nachmanis*; e também, como a representação dos argumentos judaicos por frei João de Alcobaça serve para dizer aos cristãos que estudariam o seu texto como era possível superar as habilidades exegéticas dos rabinos - inegavelmente "geômetras" das Sagradas Escrituras - a partir apenas do estudo das Sagradas Escrituras e da língua sagrada, que o seu esoterismo não era apto a derrotar as verdades sagradas da Revelação.

E o esoterismo da Cabala, oriundo do *Zohar* no final do século XIII, é um dos alvos de fr. João de Alcobaça. Ao contrário de Lúlio, Mirandola, Reuchlin e Barros, o cirsteciense não via o potencial do esoterismo judaico para a fé cristã. Nesse sentido, aproxima-se de Erasmo. O livro "didático" de frei João foi escrito em resposta ao *Disputatio Nachmanis*, que tinha argumentos derivados da concepção cabalista das profecias do Antigo Testamento[219], pelo qual frei João ataca arduamente o emanacionismo e escreve páginas contra a cabalística

[218] Frei João de Alcobaça. *Speculum Hebraeorum*, 1332-1348 *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 325-6
[219] MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXVII: *A filosofia estotérica no Speculum Hebraeorum*. p. 352

de Nachmânides, versando sobre a origem da alma nos três primeiros capítulos do título II dos códices 236 e 270: o primeiro é uma refutação "da falsa opinião dos hebreus que dizem que a alma racional saiu substancialmente da divina essência"; o segundo é sobre o "o que se deve defender acerca do lugar e tempo da criação da alma" contra os judeus que "afirmam ter a alma racional sido criada no céu e insuflada (...) pela essência divina"; e o terceiro é contra os judeus que "afirmam terem sido igualmente criadas todas as almas na mesma hora e momento em que se criou a alma do primeiro homem"[220].

Para além do recurso material de se destruir os livros judaicos, frei João pretende também providenciar os argumentos teológicos para combater as ideias. É muito claro quanto ao que pensa das ideias esotéricas dos hebreus e os seus potenciais para a fé geral no primeiro dos capítulos supracitados: "(...) antes de mais nada é preciso varrermos da nossa frente certas opiniões heréticas dos hebreus, como se fossem imundices espirituais que (...) costumam fazer dano"[221]. Muito diferente de Lúlio, não vê nelas absolutamente nenhuma capacidade latente para serem mobilizadas em nome da fé de Cristo: têm de ser negadas, refutadas e extirpadas prontamente. Isso se vê ainda mais claramente na "primeira opinião dos judeus" que fr. João pretende refutar: a ideia de que a alma racional veio substancialmente da essência divina e, consequentemente nunca, eternamente, poderá pecar. Ideia que para o monge cisterciense implica que Deus se dividiria em várias almas, na visão dele uma espécie de panteísmo, que o incomoda ao ponto de dizer que "desta matéria vergonhosa [passa] depressa a outra coisa"[222] - mesmo entretê-la por algumas linhas surge como perigoso. Então, frei João desfaz a ideia, com argumentos retirados das palavras da Sagrada Escritura: começando pelo que lhe parece óbvio, que o finito e o infinito não podem ser ao mesmo tempo da mesma substância, cita as palavras de Deus para Isaías "eu sou Deus que tudo fiz, eu sou o primeiro e o último", enquanto da alma, finita pois criada no tempo, diz

[220] Frei João de Alcobaça. *Speculum Hebraeorum*, 1332-1348 *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 353
[221] Frei João de Alcobaça. *Speculum Hebraeorum*, 1332-1348 *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 353-5
[222] Frei João de Alcobaça. *Speculum Hebraeorum*, 1332-1348 *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 353-5

o Senhor através do profeta "e fui eu que fiz as almas". Sucintamente provada essa primeira "mentira dos judeus", o cisterciense parte para refutar que a alma não peca, fazendo-o prontamente com o auxílio de dois versículos: primeiro dizendo o Senhor por Isaías "o teu pai foi o primeiro a pecar e os teus intérpretes erraram contra mim" e depois por Ezequiel "toda a pessoa que pecar morrerá". Para a argumentação de frei João apenas as Sagradas Escrituras e a razão são armas aptas a converterem os infiéis.

Dessa maneira frei João de Alcobaça "expulsa (....) as trevas da maldade hebraica"[223], e é interessante notar a virulência com que fr. João fala dos judeus e de suas ideias, de maneira a nuançar a ideia de Révah e de outros autores[224] que defende que essa literatura no Portugal medieval era especialmente tolerante. Nas suas controvérsias polêmicas contra os perigosos adeptos do esoterismo adulterador do pensamento bíblico, fr. João se utilizava tanto de exegese das Sagradas Escrituras, quanto de ataques diretos aos judeus e seus textos, na tentativa de levar o adversário à conclusão de que andavam heterodoxamente distante da Bíblia.

O estilo de seus argumentos diferencia-se muito daquele que se vê, por exemplo, na *Corte Imperial*: contrastando com o caráter didático e manual dos códices de Alcobaça, os livros como a *Corte Imperial* e de Raimundo Lúlio contém raciocínios lógicos, ausência de imagens, amenizando-se apenas pela encenação dramática que o contém. Ao mesmo tempo, nos códice alcobacense está ausente qualquer simpatia e amistosidade pelos judeus.

O que vem nos dois capítulos seguintes não vai muito além do enunciado no seu índice, preocupando-se com a criação das almas na tentativa de combater esse "platonismo judaizante" oriundo da Cabala. E fr. João escreveu um manual para formar controversistas que teriam de ser versados nas teorias de seus adversários, para poderem derrotá-los em polêmicas orais ou escritas. No códice 270, há na segunda folha uma pequena introdução *de*

[223] Frei João de Alcobaça. *Speculum Hebraeorum*, 1332-1348 *apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 353-5
[224] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. XIV-XVI e FEITLER, Bruno. *The Imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th-18th Centuries)*. Leiden/Boston: Brill, 2015, p. 10

forma disputationis[225] na qual se fala da sensaboria que pessoas simples e rústicas causam ao tentar discutir com os judeus, referindo-se a existência de alguns cristãos que, nas palavras do monge, "não recusam disputar com eles pelas praças públicas, sem ser em juízo, e gastar palavras sem resultado". Essas discussões de rua *extra judicium* entre judeus e católicos, acontecendo fora das controvérsias oficiais, representavam um pior dos dois mundos para o monge de Alcobaça, mas de sua advertência pode-se concluir que, na tradição que ele seguia, o gasto das palavras só teria resultado, isto é, os argumentos só seriam contundentes, a partir do conhecimento exegético das Sagradas Escrituras. Diferente de Lúlio, da *Corte Imperial*, e da apologética *ex talmud*.

2.3. Por razões necessárias: A Corte Imperial

O livro da *Corte Imperial* pertence à segunda metade do século XIV, ou ao início do XV, constando nos códices da biblioteca de d. Duarte. É um diálogo cujos argumentos tem a finalidade de provar as verdades essenciais da Igreja, colocando-as "ao alcance da razão humana"[226], e rebatendo os principais adversários da Igreja: os muçulmanos, judeus e pagãos. O livro d'*A Corte Imperial* se vale principalmente das ideias já expostas séculos antes por Raimundo Lúlio, em especial o seu *Livro dos cinco sábios*, onde também se tenta provar artigos da fé cristã por argumentos apodíticos. A argumentação exposta no *A Corte Imperial* segue o mesmo modelo: busca provar, através da razão irredutível, as verdades da fé. Por mais que tenha como fonte também livros "inimigos" como o Alcorão[227], a linha de argumentação que segue *A Corte Imperial* não parece passar pelos "órgãos profanos" dos textos sagrados judeus e muçulmanos para construir a sua disputa. De fato, o autor anônimo

[225] MARTINS, Mário. *Op. Cit.,* p. 356
[226] MARTINS, Mário. *O Livro da Corte Imperial*. In: *As Grandes Polémicas Portuguesas*. Vol. 1. Editorial Verbo. Lisboa, 1964. p. 27
[227] *Idem,*p. 28-9

nos diz tanto logo no seu início quando diz que "trasladei para português as razões **evidentes e necessárias** de varões sabedores"[228], seus argumentos pretendem ser apodíticos, isto é, compreensíveis e irrefutáveis sozinhos a partir da própria razão humana - esta razão que o livro diz ser fruto da graça divina, aspecto que Barros também sublinha no seu *Diálogo Evangélico*.

De fato, quando o autor anônimo nos diz que "começo este livro não como autor e achador das coisas nele contidas, mas como simples juntador delas"[229], já está de certa forma anunciando a sua perspectiva: ao contrário de argumentos derivados da exegese do Antigo Testamento ou da interpretação cristã dos textos judaicos, o autor anônimo da *Corte Imperial* se posiciona como um simples agregador de razões necessárias, pontos que independem de qualquer uma tradição ou do estudo exegético. Ao mesmo tempo, na forma que apresenta a sua obra, se vê muito claramente a influência do *Livro do Gentio e dos Três Sábios* de Raimundo Lúlio, mesmo autor de quem a *Corte Imperial* extrai o seu ímpeto de provar por razões necessárias.

De fato, para Mário Martins, é esse o principal mérito do autor anônimo: ao invés de simplesmente copiar Raimundo Lúlio no seu *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, onde as personagens filosofam "à sombra duma floresta rumorosa, junto duma fonte"[230] - fonte que no livro de Lúlio banha as cinco árvores da sabedoria - a encenação da *Corte Imperial*, inspirada no Apocalipse, dispõe de disputantes mais numerosos, além dos anjos e dos bem aventurados a cantar as vitórias da Igreja Militante, nome dado à personagem que expõe seus argumentos. Num campo largo e florido, Cristo, imperador celestial, preside sua corte sentado na maior das cadeiras, dominando a paisagem; à sua direita, numa cadeira de marfim, senta a formosa rainha "coroada de estrelas, vestida de Sol e com a Lua aos pés"[231] - a Igreja

[228] *A Corte Imperia*l. Porto, 1910, p. 1. Grifo meu.
[229] *Idem*, p. 4
[230] MARTINS, Mário. *Op. Cit.,*. p. 31
[231] *Idem,* p. 30

Triunfante. Ao seu redor, homens e mulheres vestidos de branco com coroas de ouro as tiram de suas cabeças louvando a glória, honra e virtude de Cristo, descrito como digno de abrir o livro e quebrar os selos, por ter remido ao Homem com teu sangue e o destinado a um reino perdurável. Em seguida, a rainha louva Cristo por tê-la dado o vestido da salvação e a coroado como Sua esposa, quando, do Oriente, chega a Igreja Militante, acompanhada de homens e mulheres sem conto, e trazendo consigo camelos portando especiarias e pedras preciosas, no que Cristo "entregou-lhe então as chaves do seu reino, pois a Igreja Militante é fonte da sabedoria (...) quem não souber [diz Ele], pergunte-lhe, que ela responderá com verdade"[232]. Com essa introdução, os povos de crenças distintas (judeus, mouros, gentios e gregos) a olham com admiração e escutam o seu discurso, que começa por declarar que o coração puro é necessário para receber a fé.

Tal como Raimundo Lúlio, encena uma introdução repleta de simbolismos. Diferente de fr. João de Alcobaça e seu manual antijudaico, ou até de Jerônimo de Santa Fé e seus tratados anti-rabínicos, o livro da *Corte Imperial* não se preocupa em chegar rapidamente aos seus argumentos. Não satisfeito em expor os argumentos a favor da fé católica, o autor anônimo também deseja que eles estejam enquadrados em personagens que representam a vontade divina imperial, significada em apetrechos e maneirismos próprios de um imperador incontestável na sua sabedoria.

Depois dessas introduções, a Igreja Militante discute com filósofos pagãos, judeus, rabinos, alfaques muçulmanos e até com um bispo grego. Há páginas em torno da eucaristia, mas *A Corte Imperial* propõe uma interpretação racional do Credo. Nas suas últimas páginas, se confirma o símbolo dos apóstolos, "provando" que Cristo é Deus e a Igreja Católica é superior em tudo à religião muçulmana. A *Corte Imperial* oferece um repertório de provas racionais das verdades religiosas principais: a existência de um só Deus, a unidade de

[232] *Idem,* p. 31

natureza e trindade das pessoas, a encarnação e o pecado original, etc. Contudo, em algumas poucas passagens *A Corte Imperial* também tenta convencer a partir do que percebe ser autoridades reconhecidas pelos seus adversários, e o contato entre esses dois tipos de argumentos se faz sentir em suas páginas por vezes contraditórias.

Ao demonstrar com argumentos da razão a conveniência da Paixão de Cristo ou os fundamentos da Santíssima Trindade

> "Encontramo-nos frequentemente a braços com páginas sobrecarregadas de silogismos, eriçadas de abstrações e vocábulos escolásticos e, por vezes, argumentos decepcionantes, pois nem sempre dão o que prometem, embora acabem com um *ergo* triunfal."[233]

O rapsodo que deu à pena *A Corte Imperial* usa de um modo de falar que dominou bastante em Raimundo Lúlio - e dele passou à *Corte Imperial*[234]. Esse esforço racionalizante encerra muitos argumentos de grande utilidade para os cristãos tanto nas suas disputas com outras confissões quanto nas suas dúvidas cotidianas sobre a fé.. Foi esta obra, por exemplo, que pôs o leitor português em contato com a tese de Lúlio segundo a qual mesmo sem o pecado original cometido por Adão, o filho de Deus ainda encarnaria, e a isto soma-se uma atitude geral do pensamento de Lúlio: "Deus é amor, e tende para realizar o que é mais belo e mais perfeito."[235] Ponto essencial para o convencimento "lógico" da Igreja Militante.

É de forma contundente que a *Corte Imperial* pontua a possibilidade de se provar as verdades cristãs através de razões necessárias. Ademais, na própria natureza da discussão que ela propõe entre as diferentes religiões, esse parece ser o modo imperativo para que se façam essas disputas. Quando um judeu - caracterizado, vale notar, pela sua barba grande e nariz longo - solicita à rainha que entendeu o que ela disse sobre a existência de um só Deus, mas

---

[233] *Idem,* p. 32
[234] MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXX: *Sibiuda, a "Corte Imperial" e o Racionalismo Naturalista*. p. 400-405
[235] MARTINS, Mário. *O Livro da Corte Imperial*. In: *As Grandes Polémicas Portuguesas*. Vol. 1. Editorial Verbo. Lisboa, 1964. p. 32

não pode creer que Deus tenha filho, nem que seja três pessoas, o faz "porque a razão o contradiz, e as santas escrituras"[236]; e a Igreja Militante na mesma moeda o responde: "Ora quero eu provar a Trindade que você nega pelas santas escrituras que vos tem confessadas. E depois a provarei por razões necessárias."[237]. E aqui se reconhecem as duas formas de convencimento aparentemente distintas, mas mobilizadas na mesma frase pela *Corte Imperial*: se convence pela razão, e pelas autoridades das Sagradas Escrituras. Principalmente, nota-se presente a índole argumentativa luliana, que pretende pelo poder do intelecto humano, aliado às autoridades necessárias, conhecer Deus.

A importância do entendimento humano para conhecer Deus fica ainda mais clara adiante, quando o alfaqui mouro e o filósofo gentio tentam também rebater a Trindade. Começa o alfaqui, tal como o rabino antes dele - mas, note-se, sem as caracterizações físicas que o judeu teve - levantando que se Deus é singular e necessário de ser "não é coisa que possa ser que nele haja plularidade nem trindade de pessoas nem outra nenhuma pluralidade"[238], ao que segue o filósofo gentio, fazendo-o coro e adicionando que na concepção dos filósofos antigos Deus

> "não se pode corromper nem mudar assim como diz Aristóteles (...) E porque deus é perpétuo conheceram os filósofos que deus é perdurável (...) E porém disseram que esta era a primeira causa que era primeira que todas as outras causas e a causa e razão de todas as criaturas. E esta primeira causa chama-se por este nome Deus. E isto mesmo diz o vosso doutor Agostinho no livro que chamam da cidade de deus (...) E porém não curamos da crença que diz que há em deus três pessoas (...)"[239]

Fica posto assim o problema da aparente contradição lógica entre a unidade de Deus e a verdade da Trindade, contradição essa que um rabino, colocando-se ao lado dos mouros e

[236] A Corte Imperial, Porto, 1910, p. 38
[237] *Idem, Ibidem*
[238] *Idem*, p. 62
[239] *Idem,* p. 62-63

gentios e descrito como “mui velho negro e feo”, acentua logo em seguida, dizendo que é impossível a trindade ser demonstrada por razões ao entendimento já que “se assim fosse seguir-se-ia que o entedimento do homem que é coisa finda comprenderia a Trindade que é coisa infinda”[240], e isto não poderia ser. Essa discussão que se põe sobre a natureza do entendimento humano a partir de “razões necessárias”, baliza toda a possibilidade - ou não - de convencimento pela razão que a *Corte Imperial* propõe. Enquanto que para o judeu o entendimento não é suficiente para se compreender as coisas divinas, e apenas a Revelação e suas glosas apresentam o caminho, para o cristão o entedimento humano é criado por Deus para se conhecer a Deus. Diz a Igreja Militante que o entendimento humano percorre dois caminhos possíveis: aquele subitamente em um ponto no Tempo e outro sucessivamente passando pelo Tempo. O primeiro se dá através dos sentidos ou da imaginação e por ele se pode entender, por exemplo, que o triângulo tem três cantos, mas não é suficiente para conhecer verdades como a Trindade, que não se pode sentir com os sentidos nem se imaginar com a imaginação. Para isso, é necessário percorrer o outro caminho, que “em pensar e discorrer considerando e raciocinando pelo espaço de tempo nas coisas”[241] consegue atingir a Trindade da mesma maneira que consegue entender que a sabedoria de Deus é infinitamente e permanentemente grande, tal como seu poderio e outras dignidades que em Deus há. Mesmo assim, nem sempre é possível atingir o entendimento completo tal como “se algum homem prova água do mar, por tocar uma parte dela entende que toda a água do mar é salgada" e se pudesse provar toda a água do mar “sentiria mais do salgamento (...) Igualmente mas semelhantemente o entendimento humano atinge da Trindade aquilo que lhe avonda segundo pode receber”[242], mas não compreende o que mais há na Trindade tal como o gosto do homem não compreende toda a água do mar. Nesta vida, os homens não podem compreender as coisas divinas na sua totalidade, “por que cada um compreende quanto lhe

[240] *Idem*, p. 63
[241] *Idem,* p. 64
[242] *Idem, Ibidem*

avonda segundo seu merecimento". Quem quiser entender a razão e as coisas de Deus e da Trindade, diz a Rainha, precisa levantar seu entendimento para além da natureza das coisas corporais, pois o entendimento enquanto está em seu raciocínio segunda a natureza das coisas que se podem sentir e imaginar nunca será alto suficiente para entender as coisas espirituais que não se podem sentir nem imaginar. Logo, é necessário a qualquer um que queira saber alguma coisa da Trindade que desvie o seu entendimento das coisas sensíveis e imagináveis e que traga para si mesmo o seu entender. E com ele sobre si considere as coisas da divindade e, essencial para *Corte Imperial*, esteja disposto a receber a influência da graça divina que o levantará para conhecer as dignidades e coisas de Deus. Termina seu rebate às contestações lógicas do alfaqui, do filósofo e do rabino com outro "ergo triunfal":

> "E por esta guisa o entendimento do homem considerando e enquerendo e escoldrinhando a sabedoria e o poderio de Deus juntado e igualando uma coisa com a outra e assim as outras dignidades que são em Deus é prático e especulativo para demonstrar a Trindade. Qual o entendimento principalmente para isto foi criado para entender o senhor Deus que é a mais alta coisa que lhe é apresentada. Porque o homem principalmente foi criado para entender e amar o maior e melhor e mais alto bem que é Deus e para se lembrar e usar dele"[243]

Toda essa argumentação ao redor das razões e provas necessárias é um eco não tão longínquo da filosofia luliana, para a qual uma das características mais típicas e sobressalentes é a afirmação de que vão provar os mistérios da fé com as tais razões necessárias - "para ele [Lúlio] mais necessárias do que as razões matemáticas"[244]. Tanto o é, que no seu *Desconhort*, rima doutrinária e autobiográfica, Lúlio escreve um diálogo entre ele e um ermitão onde se patenteia a preocupação constante de provar tudo. Para Carreras y Artau, essa vontade de demonstrar todos os artigos da fé por razões verdadeiras e necessárias

[243] *Idem*, p. 66
[244] MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo 3, Madrid, 1918, p. 269

(ou "lógicas", como Lúlio também dizia) transformou-se em um "*furor demonstrandi*"[245] para o qual era necessário uma teoria do entendimento humano muito inspirada no modelo tomista da mente. Note-se, contudo, que "levado pela necessidade dramática de esmagar, intelectualmente, judeus e muçulmanos, com a sua lógica de ferro" Lúlio teria usado um linguajar de convencimento que por vezes estava descolado de seu contexto mais humilde, dado "o seu temperamento de polemista"[246]. Poderia-se pensar que isso é comum a todos os trabalhos da polêmica bíblica, mas isso representa um tipo específico de argumento. Ramon Martí, autor do já mencionado *Pugio Fidei*, e uma das influências de Raimundo Lúlio, nos diz exatamente o contrário: "a prova pelas autoridades nesse assunto é mais forte e mais certa para os fiéis do que por razões e semelhanças de qualquer forma"[247].

A *Corte Imperial* avisa logo no prólogo que pretende usar das mesmas razões necessárias e que o entendimento necessita da humildade para "conhecer e entender o senhor Deus segundo o poder da fraqueza humana"[248]. Passagens como esta, em que ao lado das razões evidentes e necessárias surge o poder da fraqueza humana revelam a concepção do entendimento dos artigos da fé que passa primeiro pela crença, ecoado por Barros no seu *Diálogo Evangélico* quando diz que a razão não pode alcançar onde a fé desfalecer. Os gentios que escutam a Católica Rainha acabam por convertidos, com um deles dizendo até que entendeu "tudo aquilo que vos tem dito do senhor Deus e da sua Trindade e as vossas razões são necessárias e verdadeiras"[249]. Porém, para compreender as forças das razões necessárias é necessário nos dispor para recebermos a graça divina - a *Corte Imperial* clama por uma de humildade intelectual.

---

[245] CARRERAS Y ARTAU, Tomás; CARRERAS Y ARTAU, Joaquim. *Historia de la filosofía Española*. Tomo 1. Madrid, 1939. p. 342

[246] MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXX: *Sibiuda, a "Corte Imperial" e o Racionalismo Naturalista*. p. 400

[247] "Probatio per auctoritates in hac materia fortior est et certior fidelibus. Deinde rationibus et similitudinibus quoquo modo" Tradução livre de MARTÍ, Ramon. *Pugio Fidei*. Cap. 1, parágrafo 2, nums. 6-7. *APUD* MARTINS, Mário.*Op. Cit.,*. p. 400-401.

[248] A Corte Imperial, Porto, 1910, p. 1

[249] *Idem,* p. 123

Esse ambiente ameno de disputa religiosa que a *Corte Imperial* procura simular nas suas páginas, um dissimulado simulacro da real situação da convivência das três religiões na Península Ibérica, que tendia tanto a cair para a violência quanto para o debate comedido, e a natureza pacífica de seus argumentos pode ser encapsulada nas palavras de um amigo rabino quando pede desculpas a Igreja Militante, por insistir nas suas dificuldades:

> "rainha senhora, praza vos de me ouvires, cá eu não quero falar contra vós em perfídia, nem com argumentos em contrário, senão por perguntar e tirar algumas duvidas do meu coração, porque as vossas razões (...) me parecem boas e formosas"[250] (A Corte Imperial, 1910)

O autor anônimo da *Corte Imperial* não é um exegeta, seus argumentos dependem de uma tentativa "racionalista" de provar a verdade da fé quase que sem a própria fé. É um caminho que por vezes pode auxiliar o cristão confuso, mas que não parece frutífero para a conversão sincera do judeu obstinado. Retornando à separação feita por Révah, entre aquelas obras que recorrem aos Antigo Testamento, daqueles que recorrem às razões necessárias e daquelas que recorrem aos lugares e fontes próprios da teologia judaica, exemplificaremos agora essa última, através da obra de Jerônimo de Santa Fé, cuja perspectiva cristã dos textos judaicos reúne os argumentos que são utilizados, já na modernidade, para se tentar converter os judeus, ou, no caso de Barros, educar os cristãos-novos na fé cristã utilizando-se de suas próprias autoridades judaicas.

2.4 Ex talmud: Nicolau de Lira e Jerônimo de Santa Fé

Antes de Jerônimo de Santa Fé, Nicolau de Lyra (1270-1349), franciscano que se doutorou em teologia na Sorbonne e eventualmente se tornou chefe de todos os franciscanos da França, no seu *Postilla in universam Sacram Scripturam* procura "apoiar-se no sentido

[250] *Idem,* p. 205

literal e inserir muito poucas e breves exposições místicas (...) não somente as palavras dos doutores católicos, mas também o dos hebreus, especialmente Rabino Salomão", como diz no seu prólogo[251]. Nicolau de Lira diz ser necessário mobilizar os próprios autores considerados como autoridades pelos judeus. Seu tratado foi o primeiro comentário impresso do texto sagrado, em Roma, 1471, onde Nicolau de Lyra atesta para a importância do sentido literal do texto sagrado, obscurecido pela má qualidade dos copiadores e comentaristas que o antecederam. Preocupado em acessar o texto original das Escrituras, apoiou-se no estudo do hebraico e nos comentários de exegetas judeus, incluindo talmudistas, queixando-se muitas vezes de como a *Vulgata* destoava do texto original. Por seu domínio da língua e autores hebraicos, seus tratados contra os judeus, e a sua fama de ter sido ele mesmo um judeu converso (o que a historiografia moderna duvida, mas os homens na época de Barros tomavam por verdade) marcou a tradição da polêmica antijudaica, popularizando a concepção de que a partir dos textos judaicos se pode convencer os judeus da fé de Cristo. Seus tratados, de natureza particularmente violenta contra os judeus, foram editados e reeditados e exerceram imensa influência nos autores dos séculos XV e XVI[252], e de fato serviram como fonte direta da maioria dos polemistas anti-judaicos portugueses no século XVI[253]

No sentido da origem judaica de Lira, note-se o papel dos neófitos convertidos nas controvérsias medievais em passar pelo "órgão profano" da literatura judaica, o que por sua vez auxilia a compreensão de como um devoto como João de Barros poderia ver neles também o caminho para a argumentação eficiente contra os judeus. Afinal,

> "O forte desses neófitos de origem judaica consistia, sobretudo, no seu proselitismo pauliniano (...) conheciam bastante os livros sagrados, falavam as línguas orientais e tinham aprendido as lições do Talmude, os comentários dos rabinos e as tradições judaicas. Tudo isto constituía um poderoso arsenal

[251] LYRA, Nicolau de. *Postilla in universam Sacram Scripturam*. *apud* RODRIGUES, Manuel Augusto. *Op. Cit.,* 50
[252] FEITLER, Bruno. *Op. Cit.*, p. 10
[253] *Idem*, p. 67

> para lançar na luta religiosa. Ora, os teólogos católicos não o esqueciam e transformavam os conversos em soldados de choque de primeira classe."[254]

E nesse sentido, de conversos que combatem os judeus em suas próprias trincheiras, destaca-se a obra de Jerônimo de Santa Fé de tal forma que será futuramente resgatada no século XVI por d. Gaspar de Leão, Arcebispo de Goa (?-1576). Judeu converso e médico do anti-papa Bento XIII (1328-1423), Jerônimo de Santa Fé escreve em latim dois tratados contra os judeus, o primeiro sobre a vinda do messias e o segundo contra os erros do Talmude, sendo o primeiro de 1412 e o segundo do ano seguinte. Seus tratados tiveram sucesso entre os cristãos: além da versão portuguesa de d. Gaspar de Leão, também se tem notícia de impressões suas em Zurique, 1552, com o título elucidativo *De Judaicis Erroribus ex Talmud*, isto é, "dos erros judaicos **a partir** do Talmude"; em 1602 foi impresso em Frankfurt, com título profundamente mais combativo[255], junto do qual vem um apêndice com uma dissertação de Nicolau de Lyra sobre a prova da vinda do Messias, com escrituras aceitas pelos judeus; saíram impressos também na *Bibliotheca dos Santíssimos Padres e Escritores Eclesiásticos,* nas duas edições parisienses de 1575 e 1589, e na versão de Colônia de 1624, assim como numa versão de Lyon em França. Em ambos seus tratados, Jerônimo de Santa Fé foi estimulado na sua escrita pelo pedido do anti-papa, que montava uma biblioteca de polêmica anti-judaica. O primeiro desses tratados, sobre os erros específicos dos judeus, é o de maior extensão sendo o segundo, onde o autor pretendia concentrar-se sobre os erros particulares do Talmude, apenas um resumo em comparação. No segundo, o médico converso se viu apressado pelo antipapa que desejava informa-se prontamente dos erros talmúdicos para formalizar com maior conhecimento e acerto o primeiro artigo de sua bula *Etsi doctoris*

254 MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXIV: *A polêmica religiosa nalguns códices de Alcobaça*. p. 311

255 A versão de Frankfurt intitula-se, em latim, *Hebraco mastix vindex impietatis et perfidiae Judaicae, quo deteguntur ac firmissimis argumentis refutantur enormes et nefarii Judaeorum eorumque Talmud errores atque superstitiones*, isto é, em tradução livre, o "oponente dos hebreus, vingador da impiedade e incredulidade judaica, pelo qual os ultrajantes e nefastos judeus e seus erros e superstições talmúdicas são reveladas e refutadas pelos argumentos mais fortes" - aqui se nota, como o fez Delumeau (1989), a crescente intolerância dos cristãos com o passar da Época Moderna.

gentium, expedida em Valença, 1415, contra o Talmude e as usuras dos Hebreus. Este segundo tratado é, pois, um resumo apenas dos principais erros que ele entendia haver no Talmude, sendo sua querela principal o fato de que "se haviam inovado, e acrescentado mandamentos, observâncias, e ceremonias, que na Lei Mosaica nunca foram nomeadas, pelas quais os Judeus se regiam até então"[256]. Mais uma vez é lançada a acusação de que os rabinos modernos deturpam o texto sagrado para permanecer obstinados em sua fé, acusação que, repete-se, também foi lançada por Barros.

Entretanto, no primeiro tratado, Jerônimo de Santa Fé compila todas as razões que tinha contra os judeus para provar que o messias prognosticado e anunciado pelos profetas tinha de ser no mesmo tempo e com todas aquelas condições que marcaram a vinda de Jesus Cristo. E nesse argumento Jerônimo de Santa Fé não alega nem a autoridade dos Evangelhos nem a dos doutores da Igreja, dado, afinal, que estes os judeus não consideram. Curou, então, autoridades que eles mesmos aceitassem: os ditos dos profetas, as autoridades e glosas feitas pelos próprios rabinos e doutores do Talmude, que os judeus tinham por cânone; as traduções caldaicas de Onkelos, tidas pelos judeus então como muito autênticas; e a doutrina de seus glosadores modernos, que regiam então a maioria dos negócios da Lei, sendo eles principalmente Rabino Salomão, o Francês, judeu do século XII, usado também como fonte por Nicolau de Lyra, o cordovês Maimônides, Abraão Aben Ezra, e todos os três também são citados por Barros nas *marginalia* do seu *Diálogo Evangélico*.

Não vale aqui esmiuçar todo o primeiro tratado de Jerônimo de Santa Fé, e sim entender como ele articulou seus argumentos e mobilizou as autoridades citadas, mas o primeiro capítulo deste é esclarecedor. Começa por enunciar tudo que está por fazer. Declara os motivos que impedem os judeus de acreditarem que Jesus fora o messias anunciado, sendo a causa de onde nasciam seus erros "tomarem literalmente os vocábulos da Escritura, que só

[256] SANTOS, Antonio Ribeiro dos. *Op. Cit.*, p. 334

se deviam entender no sentido espiritual"[257]; propõe que Jesus foi o messias por nele concorrerem as profecias tocante aos atos e condições da vinda, e para o provar refere como se acharam cumpridas vinte e quatro condições, que enumera e pretende, nos capítulos seguintes, mostrar como todas tinham de se encontrar no verdadeiro messias, que outro não houvera quem as tivesse senão Jesus; por fim, propõe o gênero de autoridade a que recorreria em seu tratado, isto é, os rabinos e o Talmude.

No tocante aos prazos da vinda do messias, demonstra que já são passadas as datas fixadas nas épocas escriturárias talmúdicas e rabínicas referindo-se à Malachias, Isaías, Zacharias, Jacob e Daniel, conformando as interpretações cristãs com as glosas dos talmudistas e rabinos. Vai às épocas talmúdicas e rabínicas, isto é, os prazos postos neste gênero, especificamente a de Eliana e do Arabi recontadas no Talmude, e a da opinião vulgar dos judeus que corria nos tempos de Cristo "e por todas elas mostra (...) que a vinda do Messias tinha de ser em breve, e pelos tempos da destruição do Templo"[258]. A partir do reconhecimento do comentário do Rabino Salomão e da autoridade da versão caldaica do lugar demarcado por Miquéias para o nascimento do messias conclui tanto que o nascimento seria em Belém, terra de Judá, como que nasceria enquanto homem - e para verificação de que Jesus nasceu realmente em Belém, Jerônimo de Santa Fé recorre à autoridade talmudica do Rabino Samuel. Mostra também que o Messias tinha de nascer por uma virgem, porque assim o tinham anunciado Jeremias, Ezequiel e Isaías, interpretados também assim pelos talmudistas e rabinos, principalmente o texto de Isaías onde diz que uma virgem conceberia e pariria um filho. Diz também como o messias havia de ser filho de Deus pela autoridade dos doutores da sinagoga "que aplicavam ao Messias as mesmas passagens da Escritura, que alegam ordinariamente os Cristãos"[259]; trata como desde o tempo de Abraão era prenunciado

[257] Jerônimo de Santa Fé. *De Judaicis Erroribus ex Talmud*, 1412 *apud* SANTOS, António Ribeiro dos. *Op. Cit.*, p. 329
[258] SANTOS, António Ribeiro dos. *Op. Cit.*, p. 329
[259] *Idem,* p. 330

que os reis do Oriente e os povos do Sabá viriam com dádivas adorar o messias; com doutrinas principalmente do Rabino Eliezer do Talmude, mas também com outras autoridades rabínicas, mostra como a Paixão e morte do messias tinha de ser pela salvação da humanidade do Pecado Original; busca demonstrar também como Isaías profetizou e os talmudistas ensinaram que com a vinda do messias a idolatria desapareceria do mundo; aproveitando-se do reconhecimento que os talmudistas e rabinos fazem dos profetas, diz como o messias havia de trazer uma nova Lei e superar a de Moisés, havendo de se permitir, então, coisas defesas na antiga Lei e como os antigos sacrifícios deveriam cessar-se.

Jerônimo de Santa Fé continua por declarar que o messias seria pobre e humilde, e que entraria em Jerusalém montado num jumento, e o faz não somente pela profecia de Zacarias, como também pelos rabinos Salomão e Maimônides que no mesmo sentido a entenderam, e que segundo a mesma doutrina talmúdica o messias teria de sofrer muitos trabalhos e paixões. Cita também o trabalho histórico do judeu Flávio Josepho (c.37-100), reconhecido por muitos rabinos, e por muitos cristãos confudido com eles[260], para propor como São João Batista pregara no deserto a vinda próxima do messias nos tempos de Cristo, e como ele mesmo o havia batizado, e o faz em conjunção com Isaías e Malaquias, onde consta que o messias seria anunciado por um precursor. E termina virando os rabinos contra eles mesmo, mobilizando trechos onde eles reconhecem que "desde o tempo da destruição do segundo Templo se haviam fechado as portas dos céus, abertas d'antes a todas as preces dos judeus"[261] para daí inferir que reconheciam indiretamente seu crime contra Jesus de Nazaré e provar que o cativeiro e dispersão dos judeus foi causada pelo seu desconhecimento e renúncia para com o messias.

O aspecto central de Jerônimo de Santa Fé é indicado a partir da compreensão da sua mobilização textual das autoridades rabínicas. E para além disso, o contrasta seriamente com

[260] FEITLER, Bruno. *Op. Cit.*, p. 65-6
[261] SANTOS, António Ribeiro dos. *Op. Cit.*,, p. 332

as outras obras que foram vistas. Mesmo com a natureza inacabada do segundo tratado, as obras de Jerônimo de Santa Fé foram consideradas em conjunto grandes obras eclesiásticas e com tamanho efeito que alguns rabinos se empenharam em debatê-lo[262]. E alguns escritores atribuem a conversão de cinco mil judeus apenas à sua leitura, com o anotador da *Bibliotheca dos Santíssimos Padres e Escritores Ecclesiásticos* escrevendo que "todo cristão deveria com muita razão trazer transladado na memória um livro tão útil, como havendo-o por uma dádiva mandada do Céu ao homem"[263]. Em Jerônimo de Santa Fé se vê o abandono do racionalismo e Lúlio e da *Corte Imperial* em favor de suas ideias sobre a potência dos textos judaicos, ao mesmo tempo que se utiliza de argumentos históricos derivados das Sagradas Escrituras e do Antigo Testamento como fr. João de Alcobaça. E essa articulação entre as autoridades judaicas, e a interpretação destes dos livros do Antigo Testamento será a estratégia utilizada por Barros na sua tentativa de educar os cristãos-novos e inseri-los plenamente no conto dos fiéis.

2.5. O judeu e o humanismo: Erasmo e Reuchlin

Há ampla historiografia escrita sobre o erasmismo de João de Barros[264], é uma vertente analítica que se apresenta não somente como fértil, mas principalmente que se revela com certa facilidade a partir do senso comum dos estudos do início da Época Moderna. Por assim dizer, parece que Erasmo é inevitável. E de certa forma, o é. O "príncipe dos humanistas", que com singular capacidade debateu com os maiores nomes de sua época,

[262] Vidal ben Levi escreve o *Kadesh Kadoshum*, ou *Santo dos Santos*; Isaac Nathan escreve *Thocat chat Meth Ahah*, ou *Refutação do Sedutor*, pouco depois da morte de Jerônimo de Santa Fé; Joseph Abbo escreve o *Sepher Ikkarim*, ou *Livro dos Fundamentos*, circulado por volta de 1425.

[263] Trad. livre do latim "*Unde omnis fidelis Christianus hoc opus utile ex debito debet memoriae tradere tamquam munus ab aethere legatum*" *apud* SANTOS, António Ribeiro dos. *Op. Cit.*, p. 335, nt. 1

[264]Cf. BATAILLON, Marcel. *Erasmo y el erasmismo*. Barcelona: Editora Crítica, 1977; HAHN, Fábio André. *Ropicapnefma como literatura antijudaica no portugal quinhentista*. Congresso Internacional de História. 9 a 11 de Setembro de 2009, Maringá, Paraná, Brasil; RAMALHO, Américo da Costa. *Notas de Investigação XXVI - João de Barros e Erasmo: a propósito da Viciosa Vergonha*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1986; DIAS, J. S. Da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960, Cap.I, Cap. VI, Cap. IX

parece estender a sua influência teológica e retórica por todas as controvérsias e polêmicas do século XVI. Porém, muitas vezes o "furor erasmista" tolhe as análises literárias, pondo Erasmo em todos os lugares, até naqueles em que ele mesmo decidiu não entrar, ou também, e igualmente corrente, de o verem como a única fonte possível de certos argumentos teológicos que, em realidade, não são unicausais e perdem muito de sua riqueza se os resumimos apenas à influência do humanista roterdamês. Mesmo sendo o seu maior expoente, Erasmo não define em si o humanismo católico.

Em *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, J. S. da Silva Dias faz coro a esse ponto quando contesta a afirmação de Bataillon, que em seu Erasmo y el erasmismo vê na obra *Comento en Romance* de Azpilcueta (1491-1586) um exemplo tácito da influência do humanista nortenho. Dias rebate Bataillon dizendo que Azpilcueta aumenta os horizontes acanhados dos conservadores tradicionais, mas não percorre o erasmismo, já que não suspeita nem censura o monaquismo, a confissão auricular, a lei da abstinência, a fé nas indulgências e nas relíquias, a veneração das imagens, a mediação dos santos e as devoções interesseiras e, de fato, parece ser um livro escrito em resposta aos ataques erasmistas à devoção pueril que se encontram no Modus Orandi - da liturgia, da oração vocal, do culto dos santos e de Nossa Senhora, enfim das práticas tradicionais e populares, quer apenas expurgar a superstição, impiedade e grosseria; não se inspira do biblismo, do zelo da interioridade, do solilóquio da alma com Deus e da desconfiança às formas exteriores e cerimoniais do culto. Afinal,

> "Dos místicos do Norte à Lefévre d'Étaples, dos cartuxos de Colônia a Clichtove, dos dominicanos holandeses à *docta pietas* italiana, passando pelo V Concílio de Latrão e pelo relatório apresentado ao Papa Paulo III em 1537 (*Consilium de emendanda Ecclesia*), espraia-se um vasto mundo de influências a que um homem culto como ele não podia, evidentemente, ser estranho. É que, na realidade, **não era um, eram**

> **vários, os caminhos que vinham a dar a esta Roma de uma prática religiosa menos formal, menos exterior, menos terrestre**."[265]

O mesmo parece acontecer com o problema dos judeus e dos textos judaicos. Fábio Hahn busca na influência de Erasmo de Roterdam a explicação para o que chama do "antijudaismo pacífico" de João de Barros no *Diálogo Evangélico*. É instigado nessa direção tanto pela análise de Israel Révah quanto pelas influências de Erasmo na *Ropicapnefma*. É principalmente a partir da influência erasmista na *Ropicapnefma* e nos outros tratados morais e pedagógicos que a maioria dos autores a estende para todo o *corpus* de João de Barros, passando-a então também para o seu diálogo dirigido aos cristãos-novos. Não se busca aqui negar a influência de Erasmo de Rotterdam sobre *A Mercadoria Espiritual*, embora seja interessante notar que o próprio João de Barros, na sua dedicatória a Duarte de Resende, se desfaz dela de certa maneira ao abdicar do modelo dialógico ciceroniano dos *Colloquia*:

> "nenhuma linguagem podia convir mais a mim e a vós do que a que tratasse de mercadoria, feita em colóquios, por ser tempo deles. **Não lhe pareça que o digo por os de Erasmo, que estes já são velhos**, mas por alguns novos portugueses que vós e eu temos ouvido, entre homens que neste trato da mercadoria falam tão solto como se estivesses em Alemanha nas xiras de Lutero."[266]

Para Dias[267], essa seria uma admissão indireta das dívidas intelectuais do feitor com o filósofo holandês, enquanto para Crespo (2013) essa é uma admissão de que a *Ropicapnefma* pretende se organizar mais como um *disputatio* medieval do que um diálogo ciceroniano. Porém, as dívidas de Barros com Erasmo se fazem sentir principalmente nas entrelinhas, quando o Tempo classifica as opiniões da Razão Católica como "sandices erasmistas"[268]; ou quando as

---

[265] DIAS, J. S. Da Silva. *Op. Cit.* p. 208-10. De fato, Dias vê o *Comento en Romance* exatamente como uma apologia da piedade tradicional em face do atrativo do erasmismo - uma obra que preludia a política de confusão do erasmismo com o luteranismo que começa a ser executada em 1550.
[266] BARROS, João de. *Ropicapnefma*, 1532. *apud* RÉVAH, Israel. *Ropica Pnefma - Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura Modernizada, notas e estudos de I.S. Révah*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, vol I - 1952; vol II – 1955. p. 5., grifo meu
[267] DIAS, J. S. Da Silva. *Op. Cit.*, p. 185
[268] BARROS, João de. *Op. Cit. apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 111

formas populares de culto não são do agrado da Razão[269]; ou quando o tempo manifesta claramente suas preferências pela teologia de tipo e base escriturária[270], em passagem que Dias percebe ser nitidamente redigida à imagem e semelhança do *Enchiridion*[271]; ou até da maneira como "não foi sem reservada intenção que o autor [João de Barros] pôs nos lábios dos dissidentes críticas de sabor erasmiano, que a Razão se abstém precavidamente de refutar"[272].

Mas o que isso tem a ver com os cristãos-novos e sua educação na fé cristã? Se fala que a *Ropicapnefma* é a primeira das obras antijudaicas de João de Barros[273], em grande parte por ter sido escrita pouco antes da instalação do Santo Ofício no reino de Portugal e por em sua dedicatória se comparar a Paulo nos seus esforços de converter a Cristo os que andam fora dele, mas o problema da conversão dos judeus é mencionado apenas *en passant* na obra, não sendo essa a principal preocupação desse diálogo satírico pluri-intencional, como reconhece Fábio Hahn e o próprio Révah[274]. A ideia de que seria uma obra antijudaica, para além do seu contexto cronológico, surge principalmente pois neste diálogo Barros aborda muitos dos problemas teológicos que eram motivos de querela entre os judeus e os católicos, como a situação dos cristãos-novos em Portugal, o problema do messianismo, entre outros[275]. Entretanto, em nenhum momento deste diálogo João de Barros busca providenciar argumentos para a educação cristã dos cristãos-novos ou ensinar a eles os artigos da fé cristã - sendo eles mencionados apenas na terceira pessoa - que é o ponto de interesse de sua obra

[269] BARROS, João de. *Op. Cit. apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 131
[270] BARROS, João de. *Op. Cit. apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 125-6
[271] DIAS, J. S. Da Silva. *Op. Cit.*, p. 186, nt. 5
[272] *Idem*, p. 187
[273] RÉVAH, Israel. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito Inédito de João de Barros, o autor das "décadas". Introdução e notas de I.S. Révah*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Livraria STUDIUM Editora, 1950, p. 62; HAHN, Fábio André. *Ropicapnefma como literatura antijudaica no Portugal quinhentista*. Congresso Internacional de História. 9 a 11 de Setembro de 2009, Maringá, Paraná, Brasil.; HAHN, Fábio André. *A Pureza da Fé: o antijudaismo pacífico de João de Barros no Portugal Quinhentista*. Aprovada em 2009, 254 páginas, Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, p. 100-118
[274] *Idem*, p. 102-3
[275] *Idem*, p. 114-117

posterior, e dessa dissertação. A abordagem das querelas espirituais e sociais não acontecem por ser a obra antijudaica, acontecem pois a obra é, no final, uma sátira erasmista dos vícios morais.

E onde estaria Erasmo de Rotterdam na construção de argumentos para a conversão genuína dos judeus? Apenas em seu biblismo interiorista "pacífico", e sua repudia às formas populares de culto? Essa resposta parece insuficiente. Como dito acima, reduzir a heterodoxia católica à influência de Erasmo oculta um problema mais complexo. Erasmo não versa sobre a conversão dos judeus de seu tempo. Nesse assunto, é clara a conclusão de Shimon Markish em sua análise *Erasmus and the Jews*:

> "Logo, parece incontroverso, e óbvio, que é igualmente infundado falar do ódio de Erasmo aos judeus quanto falar de sua simpatia por eles. Enquanto lutava sem cansar contra o 'judaísmo', que para ele era a antítese da 'filosofia de Cristo', empregando constantemente a ideia e imagem do judeu em lições moralistas abstratas e alegorias atemporais e ahistóricas, Erasmo era indiferente ao sobrevivente 'resquício de Israel', seus problemas, sua cultura, e sua propriedade espiritual. Erasmo simplesmente não tinha interesse nos judeus - deixe-os enxamear nos seus covis; nós cristãos não temos assunto com eles, e o seu futuro está nas mãos da Providência, como o Apóstolo Paulo previu. O judeu vivo, de carne-e-osso, simplesmente não está dentro do campo de visão de Erasmo."[276]

A principal contribuição do "príncipe dos humanistas" nesse tópico está, na verdade, no seu papel como hebraísta e exegeta - os métodos de análise das Sagradas Escrituras permitiriam um manuseio mais hábil contra os argumentos teológicos rabínicos. E inegavelmente, a compreensão profunda do texto sagrado e os caminhos para fazê-lo são preocupações constantes dos estudos do roterdamês. Em sua controvérsia com Lutero sobre o livre-arbítrio, se vê obrigado a dizer:

---

[276] MARKISH, Shimon. *Erasmus and the Jews*. Trad: OLCOTT, Anthony. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 142. Trad. livre.

> "O conflito concerne ao significado das Escrituras (...) onde se encontram homens mais familiarizados com as palavras sagradas? (...) E se nesse debate se considera a santidade em vida mais do que erudição, veja que campeões podem ser alinhados no lado do livre-arbítrio!"[277]

A preocupação da maneira, e com que autoridades olhar o texto sagrado está sempre presente em Erasmo e seus discípulos. E o hebraísmo especializado como forma de exegese das Sagradas Escrituras entrará em Portugal principalmente com um dos grandes seguidores do roterdamês, Nicolau Clenardo.

O que é imperativo notar aqui, no entanto, é como a contribuição do humanismo à exegese bíblica e aos estudos das línguas santas representam, na perspectiva dos argumentos para a conversão dos judeus, uma contribuição pouco desconsiderável. E nesse ponto, é necessário mencionar a influência de Johannes Reuchlin, que após seu contato com Pico della Mirandola[278] na Itália, resgatou da medievalidade luliana, a ideia da Cabala Cristã. E para a tentativa de Barros de ensinar os preceitos da fé aos cristãos-novos, dentre os argumentos para a conversão dos judeus, de singular importância e capacidade eram aqueles que passavam pelos próprios "órgãos profanos" deles para construir seus argumentos a favor da fé de Cristo. Nesse sentido, se reconhece que o principal interesse de Reuchlin nos seus estudos cabalísticos não era, como o foi para Raimundo Lúlio, a conversão dos judeus, e sim a sua própria concepção esotérica da magia como uma ferramenta de renovação da teologia cristã, trabalho no qual ele se empenhe desde a publicação de seu *De verbo mirifico* (1494)[279]. Mas ao mesmo tempo, salienta-se o fato de que Reuchlin suscitou o antagonismo de seus contemporâneos por abertamente abraçar os estudos judaicos, e até louvar judeus hipotéticos

---

[277] ROTTERDAM, Erasmus de. *On Free Will*. *apud* ROSS, James B.; MCLAUGHLIN, Mary (org.). The Portable Renaissance Reader. Londres: The Viking Portable Library, 1965, p. 681. Trad. livre.
[278] RUDERMAN, David. *On the Art of the Kabbalah. Johann Reuchlin*. Renaissance Quarterly, 37(3), 1984, p. 432
[279] REUCHLIN, Johaness. *On the Art of the Kabbalah*. Trad. GOODMAN, Sarah and Martin. New York: Abaris Books, I983, p. vi-viii

na introdução do segundo livro de sua arte cabalística[280]. E também, ao buscar demonstrar a capacidade da exegese cabalística de demonstrar verdades cristãs[281], Reuchlin dotava esses textos de potencial evangélico. Nas palavras de Ruderman:

> "Sem dúvida uma representação tão positiva da cultura judaica contemporânea, escrita por um estudioso cristão de tamanha estatura no meio de uma árdua controversa sobre a publicação de livros judaicos, se constituiu como uma ousada afirmação política e cultural."[282]

Essa controvérsia tinha como foco a proibição, ou não, dos livros dos judeus na Alemanha do início da modernidade. Controvérsia na qual Reuchlin se posicionou a favor do valor dos textos hebraicos, tanto para a teologia cristã, quanto para a sua utilização hábil na conversão dos judeus. E Erasmo, que considerava Reuchlin como um dos grandes humanistas do seu tempo, era receoso sobre a sua glorificação dos textos hebraicos e a suas possíveis utilidades[283]. Em carta enviada a Wolfgang Koepfel (1478-1541), datada de um ano após a publicação do *De art cabbalistica*, o humanista de Rotterdam repudia os textos judaicos em sua totalidade, fazendo pouca diferença da tradição mística e da tradição exegética dos rabinos e do Talmude, confessando o medo de que sua proliferação leve a um "renascimento judeu" - "Eu temo que através dessa oportunidade, a cabeça de uma praga previamente sufocada pode se reerguer"[284]. Em suas cartas, é constante que Erasmo contraste a vaidade dos estudos dos textos judaicos, de um lado, com o caminho certeiro para Cristo, de outro[285]. Para ele, a futilidade dos esforços de Reuchlin era muito clara, dizendo em 1518: "Os partidários de Reuchlin propõem essas coisas pitagóricas e cabalísticas; mas no meu

[280] RUDERMAN, David. *Op. Cit.,* p. 432-3
[281] GUNDERSHEIMER, Werner L. *Erasmus, Humanism, and the Christian Cabala*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, vol. 26, no. 1/2, Warburg Institute, 1963, p. 40
[282] RUDERMAN, David. *Op. Cit.*, p. 433. Trad. livre.
[283] MARTINS, José Vitorino De Pina. *Erasmo na origem do humanismo na Alemanha: a glorificação de Reuchlin*. Trad. Leonel Ribeiro Dos Santos. - Lisboa : Faculdade de letras Universidade de Lisboa, 1999. PHILOSOPHICA, Nº 14 P. 85-98
[284] GUNDERSHEIMER, *Op. Cit.*, p. 40. Trad. livre.
[285] *Idem*, p. 43

julgamento nós não devemos seguir outro caminho que não a paixão ardente e a imitação de Jesus"[286].

Mas a concepção dessa futilidade não era compartilhada por todos que, como Barros, trilharam em caminhos similares aos de Erasmo. Na coleção de documentos sobre João de Barros disponibilizada por António Baião no início do século XX, na terceira parte onde constam os documentos do códice "Servisos da Casa de Rial", hoje no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, nos manuscritos da Livraria, número 2664, a fl. 104 encontra-se uma minuta para uma petição de Jerônimo de Barros, um dos filhos do historiador, que pelo seu testamento ficou encarregado de organizar seus papéis[287]. Nessa petição, provavelmente datada pouco depois da morte do historiador em 1570, Jerônimo de Barros escreve para o rei, fazendo uma lista dos livros "[os quais] tenho ainda cá" ou que já tinha deixado "na sua [do rei] cela", pois o rei parecia estar interessado, com Jerônimo escrevendo "e se nos que cá ficam há algum que v.m. queira, m[ui]ta grande m[ercê] me fara em o tomar". E na lista de livros que ainda não haviam sido entregues a majestade, entre "tratados de filosofia e alquimia escritos de mão", uma "cosmografia de Munster", "umas obras em linguagem", constava, nas palavras de Jerônimo de Barros, "Joanis Reuchylin de arte a cabalística"[288].

Dessa indicação da biblioteca pessoal do feitor, pode-se tentativamente concluir não somente que ele constava como um dos leitores de Reuchlin, mas também, posto à luz de sua mobilização das autoridades judaicas no *Diálogo Evangélico*, que ele se posicionava de maneira oposta à Erasmo quanto ao valor das tradições e autoridades dos judeus tanto para a teologia cristã, quanto, e principalmente, como ferramentas para ensinar os cristãos novos da fé de Cristo. Assim, é possível se distanciar do erasmismo na análise do trabalho de Barros. A

[286] *Idem*, p. 50. Trad. livre.
[287] Como consta na própria coleção de documentos de Baião, que contém uma minuta autógrafa do testamento de João de Barros à página 66, doc. 101
[288] BAIÃO, António. *Documentos inéditos sobre João de Barros, sobre o escritor, seu homónimo contemporâneo, sobre a família do historiador e sobre os continuadores de suas "Décadas"*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1917, p. 114, documento #44

Península Ibérica conta com uma vasta tradição de literatura de batalha e conversão que prezava a mobilização tanto da exegese do Antigo Testamento na busca da indicação de Cristo quanto das autoridades judaicas contra os próprios rabinos, desde os escritos esotéricos de Raimundo Lúlio, passando pelos códices de Fr. João de Alcobaça (1332-1348), até os tratados mais longos como A Corte Imperial (séc. XIV - XV) e a obra de Jerônimo de Santa Fé (c. 1350 - 1419). É também à luz dessa tradição literária que se deve considerar a influência da estadia de Clenardo e da proliferação dos estudos hebraicos em Portugal sobre a obra de João de Barros. Para além de ser impelidos pelas ondas de heterodoxia católica e os anseios humanistas de renovação da vida espiritual, João de Barros vê nos "órgãos profanos" dos judeus a chave para a solução de um problema teológico e jurídico que nem o Santo Ofício nem os bispos, nem o monarca pareciam capazes, ou dispostos, de resolver: ensinar aos cristãos-novos os artigos da fé.

3. Salvando Caminhantes: o Diálogo Evangélico

Se ele soubera tanto de mim quanto sabia da tesoura de alfaiate, soubera ele que outra natureza a de ter nosso messias, e não a de Setúbal.

O Talmude de João de Barros, *Diálogo Evangélico*

Porque melhor é a sapiência que as forças, e o varão prudente que o forte.

Provérbios

Bebe desta água clara de sua doutrina, para que entendas a minha, e deixa as cisternas dissipadas dos modernos, onde não acharás água pura e limpa, mas cheia de todas as imundícies que criou o cenário de sua ignorância.

O Evangelho de João de Barros, *Diálogo Evangélico*

A reivindicação dos indivíduos perante o Estado e a Igreja surge quando se percebe uma carência. Então, é necessário se perguntar qual falta João de Barros pretendia preencher com seu texto e a desejada permissão de publicação pleiteada perante o inquisidor-mor, o cardeal infante d. Henrique. O que o feitor via de carente no reino? Seu texto é, no final, uma tentativa de alcançar os cristãos-novos de maneira a tornar sua conversão, que antes existia só em palavra, em uma que fosse verdadeira, de consciência e alma. Busca uma forma eficiente de converter os apóstatas e educar os ignorantes na doutrina cristã. Faz parte da renovada produção polemista que prolifera em Portugal entre as décadas de 1530 e 1560. E essa produção polemista e apologética existe "à míngua de um provimento espiritual efectivo por

parte, quer dos arcebispos e bispos portugueses, quer dos teólogos formalistas e 'integristas' que habitavam a corte e se mantiveram alheios ao 'drama cristão-novo' (...)"[289]. Essa atitude por parte dos círculos letrados do clero teve não pequena parte da responsabilidade pelos erros de fé da gente cristã-nova que se multiplicaram nos anos anteriores à instalação do Santo Ofício. O réu Pêro Álvares, preso em 1541 e queimado em Évora no auto-da-fé de 1543 pela acusação de judaizar, escreve em carta à d. Henrique, citando o Evangelho de Mateus e sua parábola do semeador, que "os que dormiram são os sacerdotes, que dormiram e não deram doutrina por onde a Gente criou [joio]"[290]. Com essa fala, o réu inquisitorial se aproxima de João de Barros, que em sua *Ropicapnefma*, buscando se justificar na sua empreitada feita por um leigo de crítica aos vícios morais e doutrinários, diz ser da árvore do Senhor, e assim oferece frutos que não são "dos Levitas e Fariseus", isto é do clero regular e secular, ironizando que esses frutos, no momento em que escreve, são escassos e insuficientes[291]. Essa mesma ironia quanto à negligência dos sacerdotes aparece na dedicatória do *Diálogo Evangélico*, quando Barros se justifica perante o cardeal pela sua vocação matrimonial, ao escrever: "Mas as noites que me cabem em sorte, pela vocação matrimonial a que fui chamado (pois os dias são dos pastores), lati esse diálogo contra o lobo Talmude"[292]. E, no que toca a questão da conversão forçada dos judeus, vale lembrar que na justificativa escotista sobre as responsabilidades do príncipe, enquanto era dever dele batizar os filhos dos judeus mesmo contra a vontade dos pais, a legitimidade desse esforço estava

[289] CRESPO, Hugo Miguel. *André de Resende na Inquisição de Évora e a apologética antijudaica: ciência teológica, doutrina e castigo (1541). Um autógrafo inédito* In: António ANDRADE, et al., (coord. de), *Humanismo, Diáspora e Ciência (séculos XVI e XVII) : estudos, catálogo, exposição*. Porto: Biblioteca Pública e Municipal do Porto, 2013, p. 172

[290] ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, processo 8628, l. 203v. *apud* CRESPO, Hugo Miguel. *Op. Cit.,* p. 172

[291] RÉVAH, Israel. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito de João de Barros, o autor das "décadas"*. - Introdução e notas de I.S. Révah. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Livraria STUDIUM Editora, 1950, p XXXII

[292] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, cap. I, p. 1.

ligada a educar os filhos na religião cristã depois do batismo[293], o que o alto escalão da corte portuguesa negligenciou. Na *Ropicapnefma*, Barros trata dos problemas morais e doutrinários gerais, mas no *Diálogo Evangélico* seu alvo é mais específico. E, em efeito, o provimento dos argumentos eficientes na conversão real dos cristãos-novos foi efetuado por leigos como João de Barros, Diogo de Sá, e Francisco Machado[294].

Nesse sentido, as escolhas feitas por João de Barros na construção de seu texto revelam também o que ele considerava que carecia ou estava completamente ausente nas tentativas feitas antes dele. Vale notar, então, que tanto a obra de Diogo de Sá quanto o *Diálogo Evangélico* de Barros, enquanto ambos dialogais, se aproximam mais do *disputatio* medieval do que do diálogo renascentista de matriz ciceroniana[295]. As duas vertentes de diálogo foram cultivadas no Portugal renascentista: a ciceroniana, através da influência de Erasmo de Rotterdam e seus *Colloquia*; e a outra, medieval, do tipo da *disputatio* escolástica, pela permanência dos formalistas na corte[296]. E João de Barros, nas suas obras, se aproxima por vezes de um modelo ou de outro. Quando busca ser didático, nas suas obras de gramática, por exemplo, se aproxima do modelo ciceroniano. Na *Ropicapnefma* a sua lealdade é dúbia: Crespo considera que não há nela nenhum indício dos colóquios erasmistas, citando a dedicatória de Barros a Duarte de Resende, na qual diz não fazer um colóquio como esses de Erasmo, que taxa de antigos, e sim um à moda dos novos portugueses, que no modo de sua fala parecem estar nas "xiras de Lutero". Mas, ao mesmo tempo, Révah[297] não interpreta dessa maneira a dedicatória da *Mercadoria Espiritual*, considerando-a uma sátira feita à moda do diálogo erasmista, ou seja, um diálogo ciceroniano no modelo das *Colloquia*, opinião compartilhada por J. S. Dias. E de fato, a organização da estrutura e do conteúdo da

[293] MARCOCCI, Giuseppe. "'...per capillos adductos ad pillam': Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497)" In: PROSPERI, Adriano. Salvezza delle anime disciplina dei corpi: un seminario sulla storia del battesimo. Pisa: Edizioni della Normale, 2006, p. 350
[294] CRESPO, Hugo Miguel. *Op. Cit.*, p. 172-3
[295] *Idem*, p. 173, n. 88
[296] OSÓRIO, Jorge A. *O diálogo no humanismo português*. In: MARTINS, José Vitorino de Pina, (organização de), *O Humanismo Português 1500-1600*, pp. 383-412.
[297] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. XXX

Ropicapnefma parece indicar essa conclusão: tanto em sua forma quanto em sua fala, esse primeiro diálogo do feitor parece dever seus contornos à influência de Erasmo, assim como a ele deve muito das críticas morais feitas no texto.

Quanto ao *Diálogo Evangélico*, entretanto, há maior consenso. A obra abandona a influência de Erasmo na sua forma, aproximando-se mais da *disputatio* medieval; e também abandona a influência de Erasmo no seu conteúdo e nas estruturas de seus argumentos, dando prioridade ao Antigo Testamento e outras autoridades judaicas que, como foi visto, iam na direção contrária do biblismo erasmista, que via no Novo Testamento e na imitação de Cristo o caminho da fé da gente comum. Por que essa escolha por parte de João de Barros? Parece que, nos dez anos entre a escrita dos dois diálogos, o feitor, na busca de uma educação efetiva e da conversão real dos cristãos-novos de Portugal, começou a ver o valor da tradição antijudaica sublinhada no capítulo anterior, entendendo o potencial que os "órgãos profanos" dos judeus tinham para sua educação religiosa nos artigos da fé cristã. E a *disputatio* é a forma de diálogo comum da polêmica religiosa antijudaica da tradição da Ibéria das três religiões[298]. Para efetivamente mobilizar os tipos de argumentos *ex Talmud* que eram comuns na tradição da literatura polêmica, não caberia fazer um diálogo ciceroniano. Da mesma maneira que João de Barros, ao buscar discutir com os judeus, prefere se armar de armas judaicas, ao recuperar a visão cristã dos textos judaicos para articular respostas aos problemas portugueses das décadas de 1530 e 1540, também prefere se enquadrar nos moldes da *disputatio*. E a relevância dessa escolha formal também é indicada pela escolha de Amador Arrais, cujo diálogo sobre os judeus trata dos mesmos problemas que Barros, mas rejeita a possibilidade de uma catequese dos cristãos-novos, e condena explicitamente a mobilização de autores judaicos nessa educação, segue o modelo de diálogo da literatura clássica[299].

[298] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p LXXVI
[299] GIUSEPPE, Marcocci. *Op. Cit.,* p. 400-2

As apreensões quanto ao seu reino que levaram João de Barros a redigir o *Diálogo Evangélico* o levaram a retomar os temas e formas da polêmica antijudaica na controversa, buscando esgrimar com os rabinos modernos, acusando-os de interpretarem erroneamente o Antigo Testamento e sua própria tradição rabínica de maneira a desvirtuar a população de cristãos-novos. E aqui se faz coro a Maria Ferro Tavares[300], que viu no *Diálogo Evangélico* uma forma de rejeição social do cristão-novo. Afinal, o texto apoia o empenho inquisitorial, e taxa Luís Dias, o alfaiate de Setúbal que se declarou messias, e seus seguidores de "cegos e contumazes em sua perversa doutrina". A escrita de um diálogo que articula as referências dos judeus para educá-los de forma eficaz nas doutrinas católicas era uma resposta de Barros a um percebido vazio deixado pelas autoridades teológicas, mas a busca pela conversão sincera dos judaizantes, além de uma crítica à atuação do Santo Ofício (mas, repete-se, não a sua existência), era também uma crítica à cegueira, ou teimosia, do povo mosaico, que para Barros, mantinha a mesma "cerviz dura" que irritara Moisés. A mesma palavra usa Simão Rodrigues em 1554 para se referir à população judaica de Ancona - lamentando "tanta cegueira e infidelidade depois de viver tanto tempo como cristãos"[301]. A cegueira está atrelada à infidelidade: tendo recebendo o batismo, os cristãos-novos que fugiam do reino a judaizar cometiam sacrilégio contra o santo sacramento que lhes fora dado. Também no diálogo *Da Gente Judaica* de Arrais, seu protagonista Antíoco chama os cristãos-novos de "pessoas cegas e persistentes"[302]. Essa visão do cristão-novo, diz Tavares, era comum ao imaginário português após a conversão forçada: Gil Vicente também acusa os judeus de "ceguidade" na sua *Exortação da Guerra* (1514), e, no *Auto da Barca do Inferno* (1517), até o diabo recusa o judeu e seu descendente cristão. Ao contrário do que depois escreve Amador Arrais sem esperança de que houvesse catecismo que lhes fosse efetivo e logo preferindo que

[300] HAHN, Fábio André. *A Pureza da Fé: o antijudaismo pacífico de João de Barros no Portugal Quinhentista*. Aprovada em 2009, 254 páginas, Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, p. 184-5
[301] RODRIGUES, Simão. 1554 *apud* MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.*, p. 339-340
[302] ARRAIS, 1589 *apud* MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.*, p. 405

os cristãos-novos saíssem logo todos do reino, João de Barros não quer que eles saiam. Propõe o seu *Diálogo Evangélico* como a solução educacional para o problema, pondo os rabinos a ensinarem os cristãos-novos a fé de Cristo. Tem esperança de uma conversão da alma. Porém, caso ela não venha, não se priva de perguntar-lhes, aludindo tanto à punição eterna quanto ao fogo inquisitorial, se sabem qual "bênção eles (...) hão de haver no Juízo Final?"[303]

3.1. O alerta do feitor: a fuga dos cristãos-novos e os messias portugueses

Longe do seu escritório de feitor na Casa da Índia e da Mina em Lisboa, na sua Quinta da Ribeira de Alitem, em Pombal, João de Barros teve como causa imediata de sua redação de um argumento para a conversão sincera dos cristãos-novos através de seu *Diálogo Evangélico* duas tendências que observava: primeiro, a fuga em massa dos cristãos-novos, que debandavam do reino desde a conversão forçada, e começam a fazê-lo ainda mais com a instalação do Santo Ofício em 1536; segundo, o aparecimento em Portugal de judeus que se diziam messias e prometiam a salvação para os seus correligionários perseguidos, e que tiveram seu fim nas fogueiras dos primeiros autos-de-fé realizados no reino. O problema do messianismo e da fuga refletiam para Barros a ignorância dos cristãos-novos em assuntos da fé, e foram esses escândalos e sacrilégios que ele quis remediar com sua articulação de rabinos para ensinar o cristianismo. Essas duas aflições aparecem nas primeiras páginas do diálogo e, enquanto a primeira serve como o cenário que enquadra a discussão entre o Talmude e o Evangelho, a segunda toca mais no fundo das preocupações evangélicas de Barros: afinal é também a natureza messiânica de Cristo que ele busca ensinar aos

[303] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 6

cristãos-novos a partir das autoridades judaicas. Busca-se aqui compreender como esses dois fenômenos portugueses são representados pelo texto e a importância dada a eles pelo autor como sinais da ignorância cristã-nova em assuntos de fé. Seu alerta é duplo: um para o reino, que arriscava perder grande parte de sua população letrada e com ofícios especializados pela perseguição violenta do Estado monárquico e do Santo Ofício; outro, para os cristãos-novos de Portugal, que na visão do feitor punham em risco suas vidas e suas almas na espera e busca de um messias que já era vindo, e que supostamente haviam já aceitado ao receber as águas batismais. Nesse sentido, a mobilização das autoridades judaicas adquire um aspecto diferente daquela feita nas disputas religiosas da Idade Média, visto que agora elas são mobilizadas de maneira a responder a problemas específicos de Portugal na primeira metade do século XVI: enquanto se quer convencer os apóstatas e outros judeus do erro de sua fé, busca-se também educar os cristãos-novos na religião em que foram inseridos, tarefa que os sacerdotes negligenciaram. A partir do *Diálogo Evangélico*, percebe-se como, para Barros, o potencial que essas autoridades representavam ia além da polêmica religiosa - poderiam, de certa forma, fornecer a ferramenta para solucionar problemas lusitanos, um espiritual e um econômico, ao salvaguardar as almas sob o jugo do monarca português, extirpando dos cristãos-novos o desvio doutrinário e incluindo-os plenamente no conto dos fiéis através desse ensino cristão pelos rabinos.

Para começar o seu *Diálogo Evangélico*, João de Barros introduz o Talmude como um viajante, caminhando na estrada para fora do reino. No caminho, é interpelado pelo Evangelho, que o saúda com um "Deus te salve, caminhante"[304], e lhe pergunta para onde estaria indo, no que o Talmude responde falando que está a caminho de "(...) Veneza, e daí [vai] para a Turquia"[305]. Como muitos dos cristãos-novos portugueses à altura da escrita do diálogo, em 1542-3, o Talmude de João de Barros está em fuga, buscando escapar da

[304] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*,p. 3
[305] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 3

perseguição em terras lusas traçando um caminho já traçado por muitos outros do povo judeu, que fugiam também para o Marrocos e as Províncias Unidas. É dessas falas iniciais do Evangelho ao Talmude que pode-se tentar perceber as causas imediatas que impeliram a escrita do texto. De fato, João de Barros parece deixá-las bastante claras em suas primeiras páginas, estruturadas de maneira a especificar o argumento principal que pretende desenvolver ao longo do diálogo, desencorajando a saída dos cristãos-novos de Portugal através da exposição da realidade do verdadeiro messias, Jesus Cristo e da explicação do credo cristão em termos que entenderiam - uma catequese, por assim dizer. Para além da preocupação de que os cristãos-novos saíssem de Portugal em direção ao centro do império que antagonizava a Cristandade, o Turco-Otomano, ao posicionar o Talmude e o Evangelho na estrada, caminhando lado a lado, João de Barros parece querer apontar a possibilidade de conversão e conversa sincera com os cristãos-novos, apesar de caminharem com destinos diferentes[306].

E realmente, eles não se tratam como desconhecidos. Após a saudação inicial do Evangelho, pedindo a Deus a segurança do caminhante, o Talmude responde que Deus encaminhe o Evangelho pelo mesmo caminho que ele, o que suscita a curiosidade do texto cristão sobre o destino do Talmude. Quando vem à tona que o Talmude está indo em direção ao mundo muçulmano, o Evangelho então indaga qual seria sua nação, recebendo sucintamente como resposta "Hebreu, povo escolhido de Deus"[307]. A partir dessa fala, se iniciam as apresentações das personagens. Dentro do cenário do diálogo, as falas que seguem representam um momento ufânico para o Evangelho e o Talmude, que se apresentam com pompas e referências às Sagradas Escrituras, notadas todas pelas *marginalia* de Barros. Para o leitor, entretanto, é a partir daqui que Barros explicita seu argumento, isto é, o que pretende realizar com as páginas que seguem, nomeadamente o alerta ao reino e aos cristãos-novos

[306] HAHN, Fábio. *Op. Cit.*, p. 176
[307]BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 3

sobre o perigo que incorrem suas almas. Ao ouvir que o caminhante que encontrara é da nação hebreia, o Evangelho diz entender então que "a causa de te embuçares quando me viste foi por me conheceres", afinal, e aqui Barros referencia os Salmos, "toda terra é cheia de minha palavra"[308]. Mais do que isso, o Talmude, representante tanto da tradição rabínica quanto dos cristãos-novos, teria nesse sentido também recebido as águas batismais. Por isso foge. E por isso cobre o resto ao ver o Evangelho - aquele que por tantas décadas enganou, aceitando seus sacramentos, mas resguardando sua fé judaica.

O Talmude, contudo, não se impressiona, retrucando que o máximo que conhece do Evangelho é parecer no traje e na fala um do povo nazareno, pondo em dúvida que ele se vanglorie como tão conhecido. Em resposta, Barros articula na fala do Evangelho passagens canônicas da autoridade do Antigo Testamento, implicando neles a preconização de Cristo: o Evangelho se diz aquele que "no Gênesis está figurado pela água que corre pelos quatro rios que regam o paraíso terrestre"; de cuja água, citando novamente os Salmos, "havia Deus de fartar os povos"; é aquele que sai pela boca dos quatro animais que viu Ezequiel; aquela Lei que Deus, por Jeremias, disse que havia de escrever nos corações dos homens; a Lei que Isaías e Miquéias profetizaram que sairia do Sião, onde Jesus Cristo cumpriu essa profecia denunciando-o por seu Evangelho[309]. Parafraseia-se aqui extensamente essa fala para sublinhar uma estratégia adotada por Barros que posiciona o feitor perante a tradição polêmica antijudaica, isto é, na conversa com alguém da nação hebraica, o feitor traz autoridades do Antigo Testamento, buscando encontrar já nele a presença de Jesus. Mas ao contrário dos polemistas medievais, João de Barros está a argumentar sobre o judaísmo cristão. Então, no final de sua fala, que busca caracterizar o Evangelho como um todo, há referências nas *marginalia* ao Novo Testamento, diferenciando-o tanto de fr. João de Alcobaça como de Jerônimo de Santa Fé. Caracteriza a boa nova pela sua presença

[308] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p.3
[309] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 3-4

preconizada antes de Jesus, no livro judaico, distanciando-se assim tanto do evangelismo erasmista quanto da opinião integrista, e aproximando-se das estratégias *ex Talmud*, com o objetivo de apresentar autoridades para ensinar o credo cristão que o cristão-novo judaizante não poderia, por definição, recusar.

Barros reconhece, entretanto, que há pluralidade de interpretações. Ainda pouco impressionado, seu Talmude reage a essa caracterização dizendo entender ainda menos quem é o seu companheiro de estrada - o conhecia apenas por ser o Evangelho de Jesus Nazareno, e agora "com esses circunlóquios que deste ao teu nome"[310], o conhece menos. Barros entende que a interpretação cristã das autoridades judaicas não é compartilhada pelos judeus ou cristãos-novos, que não veem no Antigo Testamento tal preconização da vinda de Cristo, não obstante a ampla tradição que buscou demonstrá-lo. A tentativa de ler no Antigo Testamento e em outras autoridades rabínicas a presença do dogma cristão, Barros sabe, não vem sem disputa. Afinal, o "doutíssimo e divino Talmude babilônico, filho do Talmude Hierosolimitano e da nova Sinagoga, neto do sapientíssimo e antigo Mishná"[311] também dispõe de uma tradição interpretativa dos textos sagrados e de suas autoridades que pretende contrapor à interpretação cristã que Barros traz. Configura aqui uma das características do *Diálogo Evangélico* enquanto texto que incomoda os censores do Santo Ofício: no gênero escolhido é necessário expor os argumentos dispostos por ambos lados para a refutação final.

E, no cenário composto por Barros, o que move o Evangelho a interpelar o Talmude é o que aflige o reino. O Evangelho se folga de encontrar o Talmude na estrada, onde ele não pode se furtar a ouvir a admoestação de "que não sigas este caminho de Turquia, mas aquele que é verdadeira via e verdade"[312]. Aqui, sente-se novamente a metáfora do caminho, onde a estrada para fora dos domínios da cristandade não é apenas uma direção geográfica. Seguir a

[310] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 4
[311] Assim se descreve o Talmude em BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p.4
[312] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p.4

estrada que leva a Veneza e depois à Turquia é insistir no erro judaico e profanar o sacramento do batismo, enquanto tomar a estrada de volta para Portugal é também aceitar Cristo como messias. Reflete-se aqui a validade do batismo que os tornou cristãos, assim como a política inquisitorial que começava a se aplicar no reino lusitano, que buscava extirpar da consciência de todos os súditos do monarca lisboeta os erros doutrinários, desde o luteranismo ao erasmismo, e, é claro, o judaísmo dos cristãos-novos hereges e heresiarcas. Dado o batismo que receberam e a atuação do Santo Ofício, estar em Portugal e ser súdito de seu príncipe cristão é, necessariamente, se conformar às diretrizes de Roma. De fato, as fugas que ocorriam desde 1497 com a conversão forçada, fossem individuais ou em grupo, aumentaram com a intensificação da perseguição das práticas heréticas dos cristãos-novos pelo Estado secular português e pelos agentes do Santo Ofício[313]. Para Barros, a falta de uma doutrinação efetiva aos cristãos-novos da política de assimilação ensaiada pela monarquia portuguesa, tanto com d. Manuel quanto com d. João III, fazia os cristãos-novos fugirem para o norte da Europa e da África[314], onde incorreriam no crime de apostasia. A Turquia, a Síria e a Itália também eram destinos preferidos pelos judeus em fuga, onde poderiam restabelecer suas comunidades e retornar a sua fé original[315]. Comunidades judaicas apareciam de tal forma em Itália que contribuíam para a inquietação do clero português que para lá peregrinava, ou ia a estudos. Simão Rodrigues escreve numa carta para d. João III datada de 1554 o quanto lhe comove ver a desolação das mais de duas mil e quinhentas almas hebraicas em Ancona, que haviam recebido a água do santo batismo e agora falavam português na Itália, adornados de nomes hebraicos, e não nomes de santos[316]. Também Samuel Usque (1490 - c.1555), judeu português, escreve sua *Consolação às Tribulações de Israel* na cidade

[313] HAHN, Fábio. *Op. Cit.*, p. 177
[314] SILVA, Marco Antônio Nunes da. "As Rotas de Fuga: para onde vão os filhos da nação?" In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (Orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006, p.161
[315] HAHN, Fábio. *Op. Cit.*, p. 180
[316] RODRIGUES, Simão. 1554 *apud* MARCOCCI, *Op. Cit.,* p. 339-340

italiana de Ferrara em 1553, e na sua introdução proclama-se "português de nação e se blasona, com orgulho, de o idioma lusíada ter sido a língua que mamou (...)"[317], além de dirigir explicitamente seu livro aos judeus portugueses do reino e em diáspora, razão pela qual, mesmo escrevendo em Ferrara e conhecendo as línguas clássicas, adota a língua portuguesa para se dirigir aos judeus batizados no reino.

Essa fuga generalizada dos cristãos-novos também possuía um aspecto que não escapava da compreensão do feitor das Casas de Índia e Mina: representava uma perda econômica para o reino em fase de expansão ultramarina. Ao fugir, os cristãos-novos levavam consigo todos os bens possíveis, limitados apenas pelo peso da carga e por quão bem conseguiam burlar a fiscalização. Até na fiscalização a riqueza deságua, através do suborno de oficiais com altas quantias em caso de descoberta de irregularidades - nas palavras de Marco Antônio da Silva, nenhuma fuga "se realizaria sem a cumplicidade das autoridades, que eram muito bem remuneradas para fazer vista grossa a esse intenso tráfego"[318]. Amedrontados pela perseguição religiosa do reino que os batizou mas os deixou na ignorância quanto aos artigos da fé, os cristãos-novos da primeira geração do batismo forçado vendiam seus bens e investiam em ouro, que mandavam para Flandres secretamente, escoando a riqueza do reino. E até as mercadorias que buscavam levar para fora em sua diáspora tentavam contrabandear pela alfândega de Lisboa, próximo ao lugar de trabalho de Barros, driblando os impostos devidos, retendo assim a riqueza do reino duas vezes, uma pelas mercadorias que levam para fora, outra pelos impostos que não pagavam devido ao sigilo necessário para fugir da perseguição religiosa. Faz-se coro às palavras de Fábio Hahn, ao dizer que

---

[317] MARTINS, José Vitorino de Pina. *A Dedicatória e o Prólogo da Consolação às Tribulações de Israel de Samuel Usque*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (Orgs.). *Os judeus portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*. 2ª Ed: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994, p. 110

[318] SILVA, Marco Antônio Nunes da. *Op. Cit.*, p.163-5

> "(...) a preocupação de João de Barros com a fuga dos cristãos-novos de Portugal era fato de extrema relevância (...) devido ao fato de os critãos-novos levarem, em grande medida, os seus bens para outras terras, mas também por desestabilizarem a estrutura da sociedade, mantida pela variedade de ofícios e pela quantidade de mão-de-obra"[319]

Nesse sentido, a mobilização por Barros da tradição polêmica antijudaica, que busca usar as próprias autoridades judaicas para demonstrar as verdades cristãs na tentativa de conversão genuína e sincera, adquire mais um objetivo. Na visão do feitor, essa mobilização representa uma resposta teológica e argumentativa com potencial para sarar um dos maiores males materiais que ele observa no império em expansão.

Ou seja, as preocupações materiais e econômicas confundem-se com as espirituais, todas elas partes formativas do domínio político e social que a monarquia aliada ao Santo Ofício buscava. Percebe-se essa união no texto de Barros pela sequência em que o autor decide citar os eventos do reino. Na mesma fala em que o Evangelho urge o Talmude a não seguir o caminho para a Turquia, justifica-se também pelo argumento de que, seguindo esse caminho e levando nele seus sequazes (isto é, os cristão-novos judaizantes), o Talmude os faz incorrer em perigo de alma e de vida - "dalma, em serem condenados no fogo eterno, e da vida, como ora alguns que por seguirem tua perversa doutrina, no fogo material a perderam"[320]. Afinal, são cristãos - receberam o sacramento do batismo - e estavam a cometer sacrilégios que punham em risco a salvação eterna que d. Manuel tentou lhes garantir. E novamente a metáfora da estrada se faz sentir: a fuga para Turquia não é apenas um problema temporal, mas também um problema espiritual. Contrasta-se o fogo mundano do Santo Ofício com o fogo divino do Inferno. O Talmude, contudo, é conciso em rebater tamanha acusação, indagando se foi por sua mão que perderam a vida, e se por acaso "lhes sou eu [causa] de

[319] HAHN, Fábio. *Op. Cit.,* p. 183
[320] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 4

algum mal?"[321], e aqui Barros reconhece no texto a entidade sob cuja sombra toda essa discussão se encontra: a atuação violenta do Santo Ofício. Como visto no segundo capítulo, algumas interpretações do *Diálogo Evangélico* buscam ver nele um "antijudaísmo pacífico" de Barros, que existiria em oposição à perseguição violenta da Inquisição. Porém, as próximas palavras do Evangelho patenteiam que Barros não condena moralmente a perseguição violenta, como se quis outrora interpretar. Sua principal preocupação era que, mortos no fogo inquisitorial ainda na obstinação do erro judaico, as almas perseguidas pelos inquisidores não chegassem a aceitar Jesus Cristo como seu messias, fazendo cair por terra os esforços zelosos daqueles que defendiam o batismo forçado. De fato, a ansiedade pela conquista da salvação eterna através da conversão da alma era partilhada no mundo católico lusitano, e está presente desde a argumentação de Duns Scoto sobre a legitimidade do batismo forçado das crianças judias[322]. A preocupação de Barros se assemelha também às palavras de João da Costa quando foi preso pela Inquisição sob suspeita de luteranismo. Mestre João da Costa, lente de teologia e subprincipal do Colégio das Artes, entendia assim a natureza da conversão nas suas declarações quando foi réu, ao dizer que é melhor converter os luteranos do que queimá-los, que para isso serve a teologia, "para que os bons teólogos preguem aos maus e ensinem os que não sabem e os tragam à Igreja do Nosso Senhor"[323] ou que "Nosso Senhor não se quer servido por força e com medo que é serviço de escravo, que faz o que lhe mandam com medo dos açoites."[324]. Para além do problema moral da crueldade, é a conversão da alma e do entendimento que preocupa Barros. À indagação do Talmude sobre que mal ele faz, o Evangelho retruca: "Sabes quanto lhes tem feito com teus induzimentos de malícias, e declarações literais sem espírito de verdade, depois de serem

[321] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 4
[322] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.,* p. 342 e p. 349-50
[323] COSTA, João da. *apud* BRANDÃO, Mário. *O Processo na Inquisição de Mestre João da Costa*. Ed. Uni de Coimbra; Coimbra, 1944, p. 28
[324] COSTA, João da. *apud* BRANDÃO, Mário. *Op. Cit*, p. 30

metidos no conto dos fiéis, que entendeu neles minha filha a Santa Inquisição (...)"[325]. Nessa passagem, Barros parece se posicionar claramente em favor do Santo Ofício em Portugal, afinal, dez anos antes, ao cancelar a primeira tentativa de implantação do tribunal no reino, Clemente VII deixa claro que os que sofreram o batismo forçado não deveriam ser contados entre os membros da Igreja[326]. E Barros chama o Santo Ofício de "rainha piedosa", citando primeiro o Evangelho de Mateus para caracterizá-la como doutrinada pelo manso e humilde coração de Cristo, e depois retorna ao Antigo Testamento, mobilizando o livro profético de Ezequiel, para sublinhar ao mesmo tempo a intenção de seu texto e a intenção que vê na Inquisição - "não quer a morte do pecador, mas que se converta e viva"[327]. Menciona o então inquisidor-geral, cardeal infante d. Henrique, afirmando que por sua intercessão o Santo Ofício perdoa todos que confessam seus pecados e reconciliam-se com o Evangelho. E aqui Barros representa também a união do Estado monárquico com o Santo Ofício, contrastando a piedade do inquisidor-geral com o irmão rei d. João III, que por ser "capitão e defensor da fé", vendo quão obstinados e duros estavam em sua doutrina, mandou que os ministros de sua justiça "os fizessem em cinza"[328]. Esse papel atribuído ao monarca de capitão e defensor da fé reflete os deveres do príncipe cristão em manter a pureza da fé no seu reino, que d. Manuel fez impondo seu direito como príncipe ao direito natural dos judeus. Processo que Barros busca finalizar com a sua singular catequese. Mais, essa representação do monarca, de quem Barros era íntimo, encontra respaldo nas próprias palavras do rei, que, em instruções dada ao seus embaixadores em Roma, justifica a dureza contra os judaizantes também pela sua suposta teimosia, ao dizer que há "tantos anos e tempos (...) são cristãos (...) que os que

[325] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 4
[326] MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.*, p. 370
[327] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, 4
[328] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 4 Note-se aqui que dos quatro cristãos-novos citados por Barros, doutor Dionísio e Mestre Gabriel foram queimados apenas em efígie e não foram de fato feitos em cinza, como o Evangelho comenta na p. 6. Doutor Dionísio até teria terminado sua vida em Ferrara, junto a Samuel Usque, que o menciona no terceiro diálogo de sua *Consolação*

pecam o fazem por malícia"[329]. Ao enquadrar assim o processo de relaxamento para o braço secular, se apoiando na autoridade do Antigo Testamento através de Ezequiel, Barros efetivamente constrói uma defesa moral da atuação inquisitorial: o Santo Ofício busca o perdão e a vida, enquanto o rei, encarregado de defender a fé com seu poder temporal, age de maneira incisiva contra aqueles que percebe que os inquisidores não conseguirão alcançar com sua misericórdia.

Mesmo assim, cabe notar também as palavras que Barros atribui ao Talmude. Embora seu julgamento da atuação inquisitorial no texto seja moralmente positivo, não deixa de comentar através da fala do Talmude o problema da crueldade no tratamento aos judeus e cristão-novos, atitude a seu ver desnecessária para conversão e o ensino e que induz à teimosia dos judaizantes. O problema da crueza, como em geral a palavra aparece nos textos, é um assunto literário no que tange aos judeus e cristãos-novos que não é exclusivo a João de Barros. Damião de Góis, mesmo justificando parcialmente as decisões de d. Manuel, não hesita em descrever a crueldade no tratamento dos judeus durante o episódio da conversão forçada de 1496-7 e o imenso sofrimento causado, na sua *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* (1566-7). Diz ele que os judeus, amedrontados de nunca os verem novamente "mataram seus filhos, afogando-os e jogando-os em poços e rios, e de muitas outras maneiras" e pelo mesmo motivos "muitos deles tiraram a própria vida com as próprias mãos"[330]. Garcia de Resende (1470 - 1536), escrevendo na sua *Miscelânea* (c. 1530-33) sobre os eventos em Lisboa de 19 de abril de 1506, descreve dessa maneira a atuação do povo miúdo e do baixo clero contra os cristãos-novos:

> "Vi que em Lisboa se alçaram/povo baixo e vilões/contra os novos cristãos/mais de quatro mil mataram/dos que tiveram em mãos/uns deles

[329] d. João III *apud* TAVARES, Maria José P.F. *Judaísmo e Inquisição*: Estudos. Lisboa, Ed. Presença, 1987, p. 90
[330] GÓIS, Damião de. *Crônica do felicíssimo rei d. Manuel*, 1566 *apud* MARCOCCI, Giuseppe. *Op. Cit.*, p. 393-4

> vivos queimaram/meninos despedaçaram/fizeram grandes cruezas/grandes roubos, e vilezas/em todos quanto acharam/estando só a cidade/por morrerem muito nela/se fez esta crueldade"[331]

Barros não é tão brutal na sua descrição, não quer correr o risco de deslegitimar o batismo ao caracterizá-lo pela *vis absoluta*. Prefere associar a crueldade sofrida pelos cristãos-novos com a obstinação que têm em sua fé. Quando o Talmude menciona essa crueza, respondendo à defesa da Inquisição feita pelo Evangelho, a contextualiza dentro de um argumento no qual a morte e o sofrimento são apenas tribulações impostas por Deus. Aos que foram feitos em cinza por ordem de d. João III, diz o Talmude, "não lhe[s] toca o tormento da morte", pois, e aqui cita a Sabedoria de Salomão, "as almas dos justos estão nas mãos de Deus"[332]. Afinal, não é coisa nova ao Talmude o martírio dos seus fiéis, principalmente na Espanha, "que sempre usou com eles dessa crueza", e por mais fogo que houver, a gente do Talmude é benta de Deus, e Ele sempre os a de multiplicar[333]. O Evangelho de Barros não nega a acusação de crueza nem retruca a mobilização dos *Sapientiae* feita pelo Talmude. Nesse sentido, percebe-se que a condenação da crueza por parte de Barros passa pelo agravamento da teimosia dos judeus e cristão-novos, que vêm até em seu martírio uma justificativa da sua insistência na fé mosaica. Dessa forma, ele demonstra entender algo sobre as estratégias que os judeus portugueses adotam para dar sentido ao acirramento de sua perseguição com a virada do século. Afinal, um pouco mais de uma década depois, Samuel Usque usa esse argumento, buscando "interpretar, numa perspectiva profética, a história do sofrimento do povo eleito, em adesão total ao magistério da Sagrada Escritura"[334] de maneira a caracterizar os castigos divinos infligidos aos judeus modernos e antigos como um chamamento à ordem. Para Usque, é porque Deus ama seu povo que o castiga em suas faltas - "o sofrimento

[331] RESENDE, Garcia de. *Miscelânea, 1530-1533 apud* TAVARES, Maria P.F. *Op. Cit.*, p. 78. n.43
[332] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 5
[333] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 5
[334] MARTINS, José Vitorino de Pina. *Op. Cit.*, p. 111

despertá-lo-á para o conhecimento de que deve viver seguindo pelo reto caminho"[335]. Tal qual Usque, Barros compreende como o sofrimento e as cruezas podem ser interpretadas pelo povo do Talmude como uma chamada de Deus para o seu despertar. De certa maneira, Barros até compartilha dessa compreensão, excetuando-se que, para o feitor, esse despertar deveria ser o despertar para Cristo[336]. Essencialmente, tanto Barros quanto Usque pensam o significado das tribulações dos judeus portugueses, distinguindo-se entre a consolação do judeu de Ferrara e o rogo do feitor para que os cristãos-novos heréticos sequazes do Talmude compreendam a misericórdia inquisitorial. Enquanto Usque considera que os judeus são punidos porque se desvirtuaram em sua convivência com os cristãos, Barros acredita que o são porque são desvirtuados ao não verem no Antigo Testamento e nas outras autoridades rabínicas a verdade cristã que no seu texto busca ensiná-los. Compartilham uma pergunta: "qual é o propósito de tal sofrimento?"[337], pergunta o Evangelho de Barros ao Talmude e Usque às Sagradas Escrituras. Usque se apoia no fato de as tribulações antigas terem sido maiores do que as presentes, enquanto Barros se preocupa que as futuras aumentarão, seja na perseguição ou no exílio, onde retornarão necessariamente ao pecado - mesma preocupação a qual Simão Rodrigues foi testemunha na Itália. Dessa maneira, tanto Usque quanto Barros buscam argumentar através da história sobre a fé dos judeus, como fez Jerônimo de Santa Fé. Se, para Jerônimo de Santa Fé, em uma posição que Barros compartilha, as muitas tribulações sofridas pelo povo de Israel depois da destruição do Templo eram o sinal patente da quebra de seu pacto com Deus por negarem o messias, para Usque esses sofrimentos também eram um sinal divino, mas para os cristãos-novos retornarem à ortodoxia judaica.

---

[335] *Idem, Ibidem*

[336] E note-se aqui também, como Jerônimo de Santa Fé usou dessa mesma argumentação sobre o sofrimento ao dizer que os rabinos reconhecem que "desde o tempo da destruição do segundo Templo se haviam cerrado as portas dos Ceos, abertas d'antes a todas as preces dos judeus", inferindo daí que isso se dá pela recusa do verdadeiro messias.

[337] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 4-5

Após a fala do Talmude na qual surge a discussão da razão do sofrimento de seu povo, ele então pede ao Evangelho os nomes daqueles que foram relaxados ao braço secular e feitos em cinza por ordem de d. João III. E aqui Barros indica o outro escândalo cristão-novo que observara na primeira metade do XVI em Portugal e que o impelira à escrita do seu *Diálogo Evangélico*, a proliferação do messianismo entre os judaizantes lusos, que eram levados pelos messias ao crime de apostasia. Como resposta à pergunta do Talmude, o Evangelho elenca apenas nomes associados ao messias judaico de Setúbal: Doutor Dionísio, Mestre Gabriel, Francisco Mendes e o próprio alfaiate-messias, Luís Dias. A primeira prisão do alfaiate setubalense pela Inquisição acontece em 1538, poucos anos antes da escrita do *Diálogo*, e ele sai penitenciado em dezembro do mesmo ano[338]. Note-se também que, para Elias Lipner[339], baseando-se nos documentos da época, apenas F. Mendes e Mestre Gabriel seriam de fato seguidores do messianismo de Luís Dias, enquanto Doutor Dionísio teria pertencido ao judaísmo ortodoxo e não messiânico, como escreveu Barros. O que de certa maneira serve para salientar como a constelação do messianismo português preocupava o feitor, que por ignorância ou paranóia os juntou todos no mesmo pacote. Na sua visão ao menos, o problema dos messias englobava uma parte muito significativa dos cristãos-novos judaizantes. Mesmo assim, seja pelo messianismo ou pelo judaísmo ortodoxo, profanavam o sacramento do batismo. Então, a escolha de Barros de focar seu texto no messias e seus seguidores, mesmo o Santo Ofício tendo aberto inquéritos contra cristãos-novos judaizantes de outros estirpes, serve tanto para salientar as preocupações imediatas do feitor quanto para ter a oportunidade, a partir da sua compreensão cristã do Talmude, de pôr na fala do texto judaico a refutação dos messias portugueses. É verdade também que essa preocupação com o messianismo dos cristão-novos portugueses e o perigo que isso representava para a ordem religiosa da

[338] TAVARES, Maria José P.F. *Op. Cit.*, p. 164
[339] LIPINER, Elias. *O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993, p. 104

monarquia não era única a João de Barros. Em carta de 10 de Fevereiro de 1542 a Pier Domenico, agente da coroa em Roma, o cardeal infante d. Henrique lamenta que

> "Um sapateiro em Setúbal, cristão-novo, por o nome de Luís Dias, se fez Messias, e com milagres feitiços provocou muitos cristãos-novos a crerem que o era, e fazerem outras exorbitâncias com ele, entre os quais havia físicos e letrados, que eram havidos por homens de bem. Outros se fazem profetas, e um mestre Gabriel, cristão-novo, físico, andava em Lisboa pregando aos cristãos-novos de casa em casa a Lei de Moisés, e se provou que circuncidou muito número deles, e fez muito dano."[340]

A preocupação com o efeito que tal messianismo teria no já duvidoso processo de assimilação dos cristãos-novos era bem compartilhada pelos inquisidores. O sucesso dos messias patenteia para eles a persistência do criptojudaísmo e a fraqueza dos novos conversos em assuntos da fé. E a proliferação de seus seguidores marca tanto o imaginário sobre Portugal que anos depois, em 1564, figura na correspondência diplomática carta em italiano sobre Luís Dias e Francisco Mendes que termina por dizer que "Todos [os crentes] e seus Messias foram condenados a ser queimados. E assim eram queimados anualmente vinte, trinta, quarenta indivíduos, e mais de duzentos sofreram grande castigo."[341]

Então, Barros procura responder a essas preocupações através da sua mobilização das autoridades judaicas, articulando nas próprias palavras do Talmude a refutação dos messias portugueses e os artigos da fé cristã. O Talmude de Barros renuncia à paternidade dos sequazes de Luís Dias, dizendo de Mestre Gabriel, Doutor Dionísio e Francisco Mendes que "se eu tivesse tais três discípulos (...) não andaria eu embuçado (...) mas já teria ganhado as três partes do mundo"[342]; ademais, de Mestre Gabriel comenta que "tão **idiota** (...) ele era,

---

[340] Corpo Diplomático Portuguez, tomo V, p. 34 apud RÉVAH, Israel. *O Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros*. In: AMIEL, Charles (org.) *Études portugaises*. Paris: Centre Galouste Gulbenkian, 1975, p. 86

[341] Coletânea hebraica *Kérem Hémed*, II, Berlim, 1854, p. 10-12 apud LIPINER, Elias. *Op. Cit.,* p. 105,

[342] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p.5

acerca dos mistérios da nossa Lei"[343]. Barros questiona o conhecimento teológico dos messias e seus seguidores acerca de suas próprias autoridades e textos sagrados. De fato, Barros termina seu argumento inicial, antes de começar efetivamente a exposição cristã *ex talmud* que pretende empreender, mobilizando nas palavras do Talmude mais duas autoridades do Antigo Testamento, para demonstrar que, ao contrário de cumprirem o que é dito nos textos judaicos sagrados, os messias portuguesas na realidade atentaram contra eles. Sobre os messias "ignorantes", que com suas obras fazem o Talmude perder tanto quanto ele ganha "com a majestade e doutrina de [suas] palavras"[344], cita os Provérbios quando dizem que os beiços do justo doutrinam a muitos, e os indoutos morrem com pobreza no coração, aludindo ao destino fatal de Luís Dias. Também o Talmude acusa Francisco Mendes e Luís Dias de "tamanha traição", por "tomar este nome [de messias] sem a minha licença"[345]. A licença que Barros tenta mostrar ter sido dada pelo Talmude ao carpinteiro de Nazaré. Mas a maior e mais incisiva crítica é reservada especificamente para Luís Dias. Ao ouvir o Evangelho dizer que Francisco Mendes ia ouvir, beijar a mão e confessar a santidade de Luís Dias, alfaiate que se fez messias, o Talmude lhe faz certeira pergunta ao questionar donde era natural esse messias, ao que Evangelho responde ser natural de Setúbal, vila próxima de Lisboa. A resposta do Talmude de Barros é definitiva: "Se ele soubera tanto de mim quanto sabia da tesoura de alfaiate, soubera ela que outra natureza a de ter nosso messias, e não a de Setúbal"[346]. Setúbal não consta nas Sagradas Escrituras, afinal. Isaías e Miquéias nem conheciam a cidade; nas visões de Ezequiel, não é o vilarejo que os anjos lhe mostram; quando Malaquias anuncia o precursor do messias, não é o Tejo que ele menciona; dos muitos rabinos cujos comentários compõem o Talmude, nenhum discute a região setubalense como lugar sagrado - não é possível que seja Setúbal o lugar de nascimento do messias.

[343] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 5
[344] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 5-6
[345] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p.6
[346] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 5

Nessa resposta, Barros cumpre uma dupla função. Além de refutar a natureza messiânica de Luís Dias, anuncia também a capacidade do Talmude de conhecer e indicar as características do verdadeiro messias profetizado, abrindo caminho para sua própria argumentação que busca nele e nas outras autoridades judaicas, como o Antigo Testamento e os comentários rabínicos, os indícios de que Jesus cumprira as profecias messiânicas e as explicações eficazes dos artigos da fé.

3.2. O Evangelho disputa com o Talmude

Descartada a possibilidade de os messias portugueses serem verdadeiros, resta a Barros agora expor sua contenda entre o Evangelho e o Talmude e ensinar para os cristãos-novos, com o apoio dos "órgãos profanos" que mobiliza, as verdades da Igreja de Cristo e os artigos dos apóstolos, demonstradas pelos próprios rabinos. Para começar, o Evangelho se apropria de imagens hebraicas do Antigo Testamento, dizendo ao Talmude que quer se pôr em campo de batalha com ele, a quem chama "soberbo gigante Golias, capitão dos Filisteus Talmudistas"[347]. Inverte, assim, o simbolismo judaico ao caracterizar os cristão-novos obstinados em sua fé como o gigante do livro de Samuel e o Evangelho de Cristo como o pequeno e humilde Davi, que pelo favor de Deus derrota um oponente muito maior do que ele. Ao mesmo tempo, essa representação do Evangelho como Davi também lhe permite uma metáfora sobre como procederá o seu argumento e seus ensinamentos do credo. Davi se viu em campo com Golias e primeiro o derrubou com as pedras de seu fundíbulo para depois cortar-lhe a cabeça com sua gládio. Da mesma forma, o Evangelho "com as doze pedras que traz (...) no seu católico surrão"[348], isto é, seus artigos da fé, primeiro derrubará a soberba do Talmude, "recorrendo a uma simbologia medieval em que as pedras aparecem

[347] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p.7
[348]BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,*, p. 7

como argumentos de força"[349]; e depois, "com tuas [do Talmude] próprias armas que são os antigos rabinos que [lhe] compuseram"[350] lhe cortará a cabeça dos erros e malícias de todos os judeus modernos que contra o Evangelho se levantaram.

Aqui, Barros busca articular uma oposição entre os doze artigos do Símbolo dos Apóstolos com as treze raízes do credo da Sinagoga, tal como formuladas por Maimônides. Infelizmente, essa ideia original foi limitada pelo próprio conhecimento de Barros da tradição talmúdica. A verdade é que o principal meio de contato do feitor com a vasta tradição mística e teológica judaica se deu através dos textos cristãos que buscam usá-la para demonstrar doutrinas cristãs, encerrando as possibilidades de comparação possíveis nas mãos do feitor. Como diz Révah, "Isto poderia ter originado um confronto geral muito interessante entre a fé judaica e a fé cristã, se João de Barros tivesse tido conhecimento da literatura talmúdica"[351]. Não obstante ter conhecido Nicolau Clenardo e tido ensino das línguas clássicas, Barros não dominava a língua hebraica, então pouco acesso teve às edições em hebraico de teologia judaica publicadas em Portugal na virada do século XV para o XVI, como o Pentateuco de Faro, primeiro livro impresso no reino, as obras de Nahmanides, Maimônides, e o próprio Talmude[352]. Tampouco o feitor se dispôs nos esforços hebraistas que seguiram à viagem de Clenardo no reino. Contudo, dominava o latim, e talvez teve acesso ao texto que consta no códice 47 dos manuscritos da Biblioteca Nacional de Lisboa, ao qual se fez referência no segundo capítulo[353]. Escrito em meados do XIV, é um texto de polêmica bíblica que compartilha objetivos com Barros, tratando de combater os judeus e demonstrar que Jesus é o messias, mas se distancia do feitor na escolha das autoridades mobilizadas. O que parece indicar o contato de Barros com o texto do códice 47 é o fato de nele se ver "logo no começo

[349] HAHN, Fábio. *Op. Cit.,* p. 199
[350] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 7
[351] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 90
[352] RODRIGUES, Manuel Augusto. *Os Estudos Hebraicos em Portugal* In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (Orgs.). *Os judeus portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*. 2ª Ed: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994, p 52
[353] PEREIRA, Gabriel. *Trechos portugueses dos séculos XIV e XV*. In: Academia das Sciências de Lisboa, "Boletim da Segunda Classe", vol. V-1911. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1912, p. 319-335

uma redação do Credo, que deve ser, me parece, a primeira versão portuguesa do Symbolo"[354], que é na verdade uma versão trilíngue: tal como João de Barros busca verter em português vulgar os conteúdos talmúdicos e rabínicos que comprovam o caráter messiânico de Jesus, incluindo aí as treze raízes da Sinagoga, o autor do códice 47 apresenta o credo em hebraico, transcrevendo-o em caracteres vulgares, e depois apresenta a versão em latim, e por fim a em português. Talvez a ideia de Barros de contrapor os doze artigos dos Apóstolos com as treze raízes da Sinagoga não fora tão original, sendo ela legatária da organização textual presente no códice anônimo. Em efeito, esse contraste que Barros propõe no início de sua argumentação é rapidamente abandonado pelo feitor, que se limita a pôr nas palavras do Talmude a relação de interdependência que as duas fés possuem: "Vês aqui como o teu artigo ou pedra está incorporado nestas minhas treze raízes"[355], diz ele. Passa então a focar nos temas doutrinários que eram as maiores divergências teológicas entre a fé cristã e a mosaica, e os mais importantes para um catecismo eficaz dos cristãos-novos, nomeadamente a Trindade, a virgindade de Maria, o pecado original, o deicídio, a circuncisão e a ressurreição. Como não se tem aqui por objetivo redigir a lista de todos os argumentos de Barros, e sim entender como ele articula autoridades judaicas contra a fé dos judeus, limitar-se-á à discussão da Trindade como exemplo.

É o próprio Talmude que inicia a discussão acerca da Santíssima Trindade, tomando a enunciação do Evangelho de sua primeira "pedra" - "*Credo in unum deum patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae*" - como ponto de partida e insistindo em que essa palavra *pater* como consta no Gênesis e no livro profético Isaías está ali "por razão de sermos sua feitura", não "que esta palavra 'padre' seja relação de filho, como tu tens na tua Trindade"[356]. A resposta do Evangelho articula a filologia do Antigo Testamento, à maneira do clássico argumento já exposto tanto por fr. João de Alcobaça quanto por Jerônimo de

[354] *Idem*, p. 321
[355] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 8
[356] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p.8-9

Santa Fé em torno do vocábulo *Elohim*, e o conceito cabalístico do emanacionismo de Deus, característica que aproxima a obra de Barros de do tratado místico de Reuchlin[357]. São dois os pontos centrais. Em primeiro lugar, no Gênesis, Deus refere-se a si mesmo no plural, uma consequência de o nome de Deus como figura nos primeiros livros do Antigo Testamento - , *Elohim*, em hebraico - ser ao mesmo tempo plural e sem gênero, permitindo a leitura cristã que se apoia nessa filologia para entender os verbos que aparecem na primeira pessoa do plural como indicações da existência da Trindade antes da revelação de Jesus. Apoiando-se apenas no primeiro livro do Pentateuco, o Evangelho diz "Pois a quem dirigia estas palavras 'façamos', 'descendamos', 'confudamos', e as mais que denotam pluralidade, senão ao Filho e ao Espírito Santo, dos quais é criar juntamente com o Padre"[358]. Em segundo lugar, Barros parece mobilizar referências da Cabala, especialmente o emanacionismo, que busca entender como todas as coisas vêm de Deus sem incidir em erro politeístico. Na Cabala, Deus, ao emanar, dota as coisas de divindade, partilhando com elas o existir, mas sem multiplicar-se em vários deuses. Da mesma forma que a Cabala argumenta que todas as coisas vêm de Deus por emanação, Barros faz seu Evangelho argumentar dizendo que "todos os patriarcas e profetas, em figuras e em profecias, entenderam e confessaram este mistério da Trindade em Unidade"[359] - como poderia o Talmude negá-lo? No mesmo tom cabalístico, a resposta do Talmude escrita por Barros se assemelha ao pensamento de alguns controversistas cristãos, como fr. João de Alcobaça, que viam no emanacionismo da Cabala não uma possibilidade explicativa da Trindade, mas uma perigosa indicação de politeísmo - "(...) nunca os meus rabinos destas repetições dos nomes do Senhor fizeram sacramento como tu fazes: porque seria hereticar e não crer em um só Deus (...)"[360]. Ao mesmo tempo, o feitor no texto parece

[357] REVAH, Israel. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito de João de Barros, o autor das "décadas". Introdução e notas de I.S. Revah*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Livraria STUDIUM Editora, 1950, p LXXIX
[358] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 9
[359] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,*, p. 9
[360] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 11

reconhecer de certa maneira as limitações linguísticas que tem, e que compartilha com muitos dos letrados cristãos que buscam entender as Sagradas Escrituras. Ainda na discussão sobre a Trindade a partir da conjugação das palavras no hebraico original do texto sagrado, a certa altura, o Talmude, recusando ainda a doutrina cristã, diz entender a causa da confusão do Evangelho, sem pôr-lhe culpa por sua falta de compreensão, já que "(...) como és filho de Edom (a que vós outros chamas sangue romano) sabes bem (...) da língua latina, e mal o modo de elocução dos nossos profetas que falaram pelo divino espírito"[361]. Ou seja, o Evangelho é filho de Roma, isto é, da Vulgata, conhece bem o latim, mas não o hebraico, e é o conhecimento da língua santa que permite melhor conhecer o Senhor, habilidade que os judeus, "filhos de Jacob", têm desde a infância. Talvez esteja aqui refletida a influência de Clenardo e da importância que dava ao hebreu, assim como a crítica à tradução de S. Jerônimo do texto sagrado que também fez Nicolau de Lira. Mesmo que o Evangelho busque depois negar essa acusação, dizendo que o Talmude só recita o texto sagrado "segundo a transladação dos Setenta Intérpretes"[362], a Bíblia grega septuaginta, novamente percebe-se aqui aquela propriedade do gênero que potencialmente incomoda os censores do Santo Ofício: para desmenti-lo, Barros acaba pondo nas palavras do Talmude uma crítica à capacidade interpretativa dos padres latinos. Note-se também, que tanto Erasmo quanto André de Resende eram da opinião de que a Bíblia septuaginta era a melhor tradução[363], opondo-se de mais uma forma à importância dos estudos hebraicos no Antigo Testamento. Em seguida, Barros continua sua tentativa de usar o próprio hebraico para demonstrar a Trindade, agora a partir dos nomes de Deus não como aparecem no Antigo Testamento, mas como foram discutidos pela tradição rabínica. Articula a ideia da Cabala segundo a qual os muitos nomes de Deus revelam sua qualidade, e cada letra hebraica possui um simbolismo específico, e diz o Evangelho que no nome do Senhor estão sempre contidos os seus

[361] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 11
[362] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p.12
[363] CRESPO, Hugo Miguel. *Op. Cit.*, p. 188

mistérios, então está lá também a verdade da Trindade. Apoia-se em rabinos cabalistas, anotados nas *marginalia* do feitor como "rabi Hunna, Semlay, Iohanam e Haccados", para quem o nome de Deus de quatro letras continha os segredos da lei, e que o estendiam a partir das letras hebraicas, destrinchando Iahweh em "IOD + HE + VAU + HE"[364]. E aqui que ele reconhece sua dívida com outro polemista ibérico, Pedro Afonso, ou Rabino Moisés, que no seu *Diálogo contra os Judeus* (1110), faz a mesma demonstração. De fato, as figuras hebraicas que Barros põe em seu manuscrito são copiadas diretamente desse livro.

Irritado com a obstinação do Talmude, que, mesmo diante de tantas demonstrações, continua a negar a Trindade, o Evangelho de Barros recorre a um argumento sobre a fé muito semelhante ao que se encontra na *Corte Imperial*. Diz o Evangelho:

> "Se queres ver os de tua salvação, toma a minha luz por guia que é a luz do mundo, porque aquele que a seguir não andará em trevas, mas terá lume de vida, e aqueles que a seguirem diz Deus por Isaías: Guiarei os cegos pela via que não sabem, e em caminho que ignoram os farei andar. Se este trio em um queres saber: crê primeiro, e depois entenderás. Porque a fé abre o caminho do entendimento, e a incredulidade o cerra (...)"[365]

Da mesma maneira que o autor anônimo da *Corte Imperial*, o feitor põe a fé como condição necessária para o entendimento; e a descrença como um impeditivo que vai além das verdades demonstradas. Diferenciando-se que no contexto específico em que Barros escreve, os cristãos-novos haviam recebido o sacramento do batismo, mas além das águas batismais precisam de fé, para que os ensinamentos que lhes traze sejam compreendidos pelo seu entendimento. Na *Corte Imperial*, é a graça de Deus, concedida pela fé, que permite aos

[364] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 21 Essa página no documento original contém uma impressão das letras hebraicas que toma grande parte da página. Vale lembrar também que na tradição mística judaica, cada letra do alfabeto sagrado possui um significado especial, sendo possível interpretar o significado dos nomes pelas letras que os compõem. Aqui no caso a argumentação de Barros parte que a junção das duas primeiras letras daria numa prolongação hebraica que significa "Deus"; a junção da segunda com a terceira, o mesmo para "filho"; e a da terceira com a quarta, o mesmo para "Espírito Santo".

[365]BBARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 22-23

homens o entendimento das coisas Dele - "porque cada um compreende quanto lhe avonda segundo seu merecimento"[366], e o entendimento foi dado aos homens para entender o Senhor[367]. Para ambos os autores, é necessário dispor da fé para receber essa graça divina que nos faz compreender as forças das demonstrações das verdades da fé. Mesmo reconhecendo o potencial da mobilização das próprias autoridades judaicas na conversão genuína dos cristãos-novos, Barros também entende que há um limite imposto pela incredulidade e pela própria capacidade de compreensão. Em passagem semelhante ao texto da *Corte Imperial*, diz o seu Evangelho acerca da verdade demonstrada pelo nome de Deus que não é só tal nome que permitiria a compreensão "por ser o quanto nossa capacidade pode receber e não podemos ir mais alto"[368]. E essa ideia se repete sempre que o Talmude se mostra confuso com as explicações rabínicas do Evangelho. Em uma passagem mais adiante, o Evangelho repete o argumento que se encontra na *Corte Imperial*: "(...) certo é que as coisas que a humana razão não pode alcançar, bem poucas se podem dar que sejam aceitas onde a fé desfalecer"[369]. De fato, logo no começo do diálogo, o Evangelho já reconhece que "onde desfalece a fé, como em vós outros, logo desfalece o entendimento para receber essa verdade"[370].

Com efeito, mesmo após as mais de cem páginas em que o feitor põe o Evangelho para discutir com o Talmude da maneira como o fez sobre a Trindade, isto é, mobilizando em suas demonstrações as autoridades do Antigo Testamento, da tradição talmúdica e dos comentários rabínicos, o Talmude de Barros permanece intransigente. É curioso para o leitor contemporâneo pensar que em seu próprio texto, onde a princípio ele poderia fazer o Talmude, sua representação dos cristão-novos judaizantes, agir da maneira que desejasse, Barros ainda optou por terminar seu diálogo sem a conversão para a qual ele tanto laborou.

---

[366] *Corte Imperial apud* MARTINS, Mário. *O Livro da Corte Imperial* In: *As Grandes Polêmicas Portuguesas*, vol. I. Lisboa: Editorial Verbo, 1964, p. 45
[367] *Corte Imperial apud* MARTINS, Mário. *Op. Cit.*, p. 66
[368] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 19
[369] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 28
[370] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p.10

De certa maneira, isso se deve à própria estrutura do gênero do diálogo em *disputatio*, onde é importante que os argumentos das duas partes sejam sobretudo entendidos por ambas, não necessariamente acatados. Ou talvez seja um sinal de que Barros de alguma forma compartilhava da opinião que depois seria exposta por Amador Arrais, onde não havia remédio humano para a obstinação dos cristãos-novos. Depois de tantas páginas buscando demonstrar a fé cristã, logo antes de o Evangelho começar um sermão sobre a ressurreição da carne e a vida eterna prometida por Cristo, o Talmude o interrompe para dizer que todavia não crê no que o Evangelho diz, mesmo com todas suas referências rabínicas. O Evangelho, mesmo o fazendo através de seus rabinos, não conseguiu ensinar aos Talmudes os artigos da fé. Para o Talmude, o que o Evangelho diz é "tão diferente da verdade que os meus rabinos têm como tu e eu somos em todas as coisas que até aqui praticamos"[371]. Mais importante, o Sol agora está a se pôr. A conversa que tiveram começou numa sexta, e agora que o dia acaba começa o sábado do Talmude, "tempo em que eu cesso de toda obra manual"[372]. Mesmo com todas as palavras proferidas pelo Evangelho, o Talmude ainda guarda o seu *shabat*. Ao mesmo tempo, acaba-se a jornada dos dois viajantes, pois avistam já as muralhas de Roma, onde o Evangelho fará sua parada, e onde o Talmude diz que não há de entrar - "e assim ponho silêncio entre mim e ti, ca eu te deixo seguir tua via tomo este meu caminho à mão esquerda, que é o de Turquia, onde espero de sabatizar de mais repouso do que tive neste caminho com tua prática"[373].

3.3. Os rabinos pela educação cristã

Não obstante os percebidos limites de seu potencial, ainda são as autoridades judaicas que balizam toda a argumentação de Barros. Dessa maneira, seu diálogo se enquadra na

[371] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 115
[372] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 115
[373] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 115-6

terceira categoria da literatura antijudaica exposta por Révah. Como a maioria da literatura antijudaica, a *ex talmud* tem como objetivo a enunciação dos argumentos necessários para a conversão dos judeus, mas o que a diferencia é a preferência dada às autoridades judaicas nesse processo. Essa opção parte da noção de que os autores dos judeus teriam mais capacidade de tocar na alma dos mesmos, ao mesmo tempo que considera importante o conhecimento e estudo de tais autoridades para se preparar no combate contra os principais argumentos levantados pelos rabinos no sentido contrário. Assim, oferece-se uma chave interessante para se pensar a literatura antijudaica. A obra de fr. João de Alcobaça, que argumenta a partir das Sagradas Escrituras e considera a teologia e o misticismo judaico como "rebuliços rabínicos", não compartilha as mesmas ideias sobre a conversão da *Corte Imperial*, onde se indica o potencial de usar as autoridades dos mosaicos e maometanos no processo de conversão, mas foca em tentar fazê-lo a partir de causas necessárias. E nenhuma delas divide seu conceito de conversão com o tratado de fr. Jerônimo de Santa Fé, que argumenta também a partir do Antigo Testamento, mas principalmente a partir das autoridades rabínicas. Neste sentido, todo o *Diálogo Evangélico* de Barros é um exercício em disputas anti-rabínicas. A decisão de argumentar com os cristãos-novos a partir dos textos judaicos configura não apenas como uma escolha formal, mas também é o artifício pedagógico escolhido pelo autor para se ensinar o símbolo dos apóstolos aos judaizantes mal-doutrinados. Não somente constam neles as demonstrações cristãs a partir do Talmude e do restante da tradição judaica, como também nas falas do Talmude Barros buscou elencar o que percebia como os principais argumentos dos rabinos contra a fé cristã. E isso é fruto de uma mudança na própria visão de Barros, é uma escolha que indica a mudança ao longo do tempo. Como dito, quando escreveu seu *Ropicapnefma*, Barros ignorava esta literatura, e sua única alusão ao Talmude trai, na opinião de Révah, um completo desconhecimento sobre o assunto. Repete-se o que foi dito no primeiro capítulo:

> "João de Barros, quando escreve *Ropica Pnefma,* não está longe de partilhar da aversão erasmiana pelo Antigo Testamento; nesse momento inclui-se numa categoria de pensadores para quem a Bíblia judaica é um peso morto para o Cristianismo."[374]

De fato, a representação que faz dos judeus e os poucos argumentos contra a fé mosaica na *Ropicapnefma* carecem de qualquer originalidade, tendo como pano de fundo pontos clássicos da tentativa de conversão dos judeus. Alguns até ressurgem no *Diálogo Evangélico*, como a realização das profecias do Antigo Testamento, e outros, como os milagres de Cristo e o nascimento e persistência "milagrosa" da Igreja, são descartados. É bom lembrar do que disse Révah, ao falar da apologética de Barros no seu colóquio erasmista: "Esta apologética não apresenta nenhuma originalidade particular. Aliás, deve-se confessar que a originalidade não era muito fácil nesta matéria"[375]. Todavia, no período de dez anos que separam a escrita da *Ropicapnefma* da escrita do *Diálogo Evangélico*, Barros parece se interessar pelo tipo de apologética que Révah chama de talmúdica ou midráshica, característica da Península Ibérica, na qual o polemista invade o próprio terreno judeu e se arma de armas judaicas. Mesmo não sendo a *Ropicapnefma* um livro de controvérsia antijudaica propriamente dito, por não providenciar argumentos teológicos para conversão dos apóstatas nem tentar ensinar aos cristãos novos os artigos da fé, os argumentos que as personagens usam ao satirizar os judeus demonstram que João de Barros ainda estava preso a um pensamento sobre a fé judaica que futuramente consideraria limitado, levando-o a escrever o *Diálogo Evangélico*. O que ainda há de comum entre os dois textos de Barros, e nisso se aproxima de Erasmo, compensando a distância criada entre o pensamento de ambos pela renovada visão de Barros acerca do Antigo Testamento e das autoridades judaicas, é que, para o feitor, não se trata de batizar infiéis, mas de transformar falsos cristãos em crentes verdadeiros - "(...) uma

[374] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. XL
[375] *Idem*, p. XLIII

aceitação oral não tem nenhum valor. O que é preciso é a transformação íntima pela mensagem de Cristo (...)"[376]. As causas imediatas que parecem ter movido Barros em direção ao pensamento que construiria o *Diálogo Evangélico* é tanto o messianismo português quanto a fuga dos cristãos-novos. Mas esses dois eventos eram para Barros expressões de um problema maior: a falta de uma educação doutrinária que permitisse aos cristãos-novos sair de sua ignorância, e praticar os sacramentos sem sacrilégio. E a sua escolha de buscar ensinar os artigos da fé cristã para os cristãos-novos a partir da apologética *ex talmud* configura-se como uma escolha pedagógica. Afinal, a sua *Cartinha* contém essencialmente o mesmo conteúdo doutrinário que o *Diálogo Evangélico* - os doze artigos do Credo; mas, onde antes Barros se faz valer da língua como estratégia de ensino, no *Diálogo*, atendo-se ao seu público desejado, o feitor se faz valer dos textos judaicos para o mesmo ensinamento.

Em 14 de junho de 1532, d. João III abandona a política de assimilação lenta instituída pelo seu predecessor, revoga a abolição de 1507 e novamente proíbe por três anos que os cristãos-novos saiam do reino, proibição renovada três anos depois, em 1535, um ano antes de o rei obter de Paulo III a bula para o estabelecimento definitivo do tribunal inquisitorial em Portugal. Já nesse momento os diplomatas e teólogos portugueses discutiam com a Cúria romana sobre a validade do batismo forçado. Também já circulava no reino Nicolau Clenardo e os bolsistas do rei iam estudar em Paris e Bordéus. De seu escritório de feitor em Lisboa, Barros não era alheio nem às discussões teológicas e jurídicas nem ao influxo de ideias que vinha com os estudos no estrangeiro. Tampouco carecia de suas próprias ideias, não obstante não ter tido formação universitária, ou carreira como clérigo. Sua resposta ao problema dos cristãos-novos foi por os rabinos para lhes ensinar a fé Cristã. Essa educação cristã *ex talmud* poderia ao seu ver evitar os escândalos resultantes do batismo forçado, dos quais o desterro e o messianismo lhe impactaram mais. Não obstante os

[376] *Idem,* p. XLVII

primeiros anos relativamente tranquilos de atuação inquisitorial, em 1539 “uma mão desconhecida afixava nas portas da Sé e doutras Igrejas de Lisboa vários papéis em que se negava a verdade da fé católica e se proclamava a vinda iminente do Messias”[377]. O inquérito é organizado rapidamente e leva à prisão do culpado, que acaba queimado. Sob pressão de d. João III, o então inquisidor-mor, Diogo da Silva, renuncia ao cargo e é substituído pelo irmão do rei, o infante d. Henrique. E,

> “Naquele rapaz de vinte e sete anos, a Inquisição encontrou finalmente o dirigente que os partidários do Tribunal tinham sonhado, um dirigente que vai ser a alma do Tribunal durante quarenta anos. Em 20 de Setembro de 1540 foi celebrado o primeiro auto-da-fé em Lisboa.”[378]

E é a esse dirigente, então com trinta anos, que Barros dedica o seu *Diálogo Evangélico*. E o faz, como foi visto, com bastante apreensão por ter enveredado nesse caminho de "órgãos profanos” na sua busca de uma estratégia efetiva para educar os conversos judaizantes. Em algum momento desse processo de instalação do tribunal, fim da política de assimilação e proliferação de messias, ficou óbvio para Barros que os esforços de conversão até então simplesmente não resultaram na conversão das almas. Abandona sua prévia aversão erasmista ao Antigo Testamento e aos textos judaicos em nome de uma estratégia que acreditava conseguir converter genuinamente os cristãos-novos e evitar os crimes de fé que eles cometiam. Assim, ele retorna à tradição ibérica anti-rabínica para tentar alcançar essas almas perdidas, pela salvação das simples e ignorantes ovelhas, nas suas palavras. Ao retornar a essa tradição, adota a forma do diálogo medieval, abandonando o colóquio erasmista da *Ropicapnefma* pela forma mais usada nesse tipo de disputa religiosa ibérica. Nisso, não foi muito original. Novidade sim há na sua escolha de personagens: ao colocar os dois textos sagrados em disputa, ao invés de um padre e um rabino, como o fez

[377] *Idem,* p. L
[378] *Idem*, p. LI

Raimundo Lúlio e o autor anônimo da *Corte Imperial*, Barros dá ao *Diálogo Evangélico* o aspecto de um conflito de crenças e não de pessoas ou nações, ao mesmo tempo que sublinha a importância de ambos os textos sagrados na fé. Parafraseando-se Nicolau Clenardo, se o Talmude for tão horrível assim, os judeus mesmo o queimarão quando se converterem a Cristo. Ao mesmo tempo, Barros resgata o simbolismo frequentemente usado no pensamento antijudaico medieval, como em Raimundo Lúlio ou na *Corte Imperial*, mas o utiliza de outro modo. Diferentemente do texto de Lúlio, onde o gentio e os três sábios se encontram entre os rios que simbolizam conhecimento e vontade, ou da *Corte Imperial,* onde a Igreja rainha fala aos seus súditos de um trono celestial, o simbolismo em Barros caracteriza as personagens em si, não apenas o seu cenário, como se viu na atribuição das qualidades de Davi ao Evangelho e de Golias ao Talmude.

Mas a verdade é que o período de dez anos entre a *Ropicapnefma* e o *Diálogo Evangélico* não seria tempo suficiente para alguém que em 1532 ainda julgava ser o Talmude um livro admitido pelos muçulmanos[379], dominar a totalidade da ampla literatura judaica do Talmude da Mishná. Para isso, Barros admitidamente recorre aos textos cristãos da tradição medieval que buscavam fazer a mesma coisa que ele ensaia no quarto decênio do quinhentismo português. Admite sua dívida com Pedro Afonso, mas Révah crê que ele recorreu primeiro ao pensamento de frei Raimundo Martí para seu conhecimento talmúdico, e à obra reuchliana para se informar sobre a Cabala[380]. O historiador sefardita também sustenta que as outras das principais fontes contemporâneas de Barros para se munir do conhecimento das autoridades judaicas foram as obras de Pietro Galantino (1460 - 1540) e H. Fino. E também reconhece que os dois autores são por sua vez legatários dos textos da tradição ibérica medieval vista no segundo capítulo dessa dissertação, como o *Pugio Fidei*[381]. O que se busca sublinhar aqui é como essa tradição acabou presente no texto de Barros através de

[379] *Idem,* LXXVIII
[380] *Idem,* LXXVIII-LXXIX
[381] *Idem,* LXXXIV

vários caminhos. Jerônimo de Santa Fé também usa como fonte Raimundo Martí, e a publicação do Tratado de Santa Fé por d. Gaspar de Leão anos depois da escrita por Barros do seu *Diálogo Evangélico* parece indicar que esse texto também circula em Portugal neste momento de proliferação da apologética antijudaica impulsionada pela aparente falha do processo de assimilação e incapacidade ou desinteresse das autoridades eclesiásticas de providenciar argumentos eficientes para a conversão genuína. E para além disso, no caso de Barros essas autoridades são mobilizadas para ensinar especificamente os artigos da fé através do credo.

O próprio feitor se representa, através do Evangelho, como legatário de tal tradição. Não só isso, ao verter esses argumentos para o português vulgar, Barros mobiliza essa literatura e as autoridades judaicas que ela traz de maneira a focar nos problemas específicos do reino que o impeliram para tal tarefa. Ao escolher o português, escreve para os cristãos-novos portugueses, como o fez Samuel Usque. São eles que Barros pretende educar na fé cristã a partir dos rabinos e do Talmude. Ainda quando estão a falar dos sequazes de Luís Dias, o Evangelho enuncia:

> "E porque algumas vezes em tratados e escrituras de barões santos e doutos em língua hebraica, grega e latina, tive grandes contendas contigo [Talmude], e agora me desconhecias por falar português, por glória e louvor desta língua, pois em o Reino de Portugal sem escrúpulo sou recebido mais puramente do que em alguma [outra] parte da Cristandade"[382]

A dívida de Barros com a tradição anti-rabínica é novamente reforçada pelo feitor, quando diz o Evangelho ao Talmude: "(...) imitando a Deus eterno que se fez humano para salvar os humanos, me farei rabino como os teus rabinos, para salvar a ti que és a soma e volume de todos eles"[383]. Buscando a compreensão dos cristãos-novos, os artigos da fé cristã se fazem

[382] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 7
[383] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 7

rabinos para ensiná-los seu credo, e atender a ânsia pela salvação da alma dos súditos portugueses.

João de Barros quer passar o entendimento de que a não aceitação de Cristo como verdadeiro messias ocorre por incapacidade interpretativa das Escrituras e outras autoridades. A certa altura da disputa entre suas personagens acerca do mistério da Trindade, o Talmude dúvida de uma citação rabínica que o Evangelho traz, de um rabino Jonathan, dizendo que não há tal coisa nos escritos do rabino. Em resposta, o Evangelho acusa os rabinos modernos: "Nos livros que modernamente estão escritos do rabino Jonathan não se achará. E a causa é falsidades que os teus modernos rabinos cometerem contra a Escritura do Senhor (...) depravando e falsificando as suas palavras"[384], ao contrário dos mandamentos explícitos dos patriarcas Moisés e Salomão, a quem Barros atribui a autoria do Deuteronômio, onde se veda a alteração de palavras no texto sagrado. Curiosamente, ao mesmo tempo em que abandonou a ideia erasmista de aversão ao Antigo Testamento no período que separa a *Ropicapnefma* do *Diálogo Evangélico*, Barros ainda traz em suas palavras uma desconfiança dos escritos judeus modernos, dizendo que eles foram desvirtuados a fim de ocultar as verdades cristãs que estariam na palavra verdadeira de Deus e dos sacerdotes judaicos. À certa altura do diálogo, essa contenda entre o Talmude e o Evangelho sobre a presença ou não de certos trechos culmina quando o Evangelho qualifica o Talmude de

> "(...) babilônico, concebido em Babilônia pela nova Sinagoga no ano de 436 da Incarnação de Cristo Jesus, por rabino Asse e por Mor, seu filho (....) E porque neste teu último volume se contém todas as blasfêmias que pelos modernos rabinos foram ditas contra Cristo, por isso és mais amado e lido dos Judeus presentes que os outros (....) por acharem neles a verdade que por eles te vou alegando."[385]

[384] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 16
[385] BARROS, João de. *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.,* p. 60

João de Barros não quer atacar os rabinos antigos, mas sim os modernos. Como outras, essa passagem também indica as estratégias argumentativas que Barros pretende usar, e de que maneira pensou estruturar o seu texto para conseguir o objetivo dele: a conversão real, de consciência e alma, dos cristãos-novos através da educação nos preceitos da fé. A fé cristã interpretada no Antigo Testamento e na tradição rabínica mobiliza como ferramenta pedagógica. A imitação dos rabinos antigos é a maneira de demonstrar que as interpretações dos modernos são falhas[386] - com as próprias armas judaicas. Tal como na dedicatória do *Diálogo Evangélico,* na *Ropicapnefma* João de Barros previu a objeção que lhe foi feita após a impressão do livro: a crítica e correção dos vícios morais e doutrinários não é competência dos leigos, seria melhor deixar esses problemas ao membros instruídos do clero. E responde a ela articulando o Evangelho de Lucas: como ele é da árvore do Senhor, chamado na vocação matrimonial, oferece o pomo chamado *Ropicapnefma*, como é seu direito. Em João de Barros "Há aí uma afirmação do dever para um leigo de empreender uma tarefa abandonada pelos eclesiásticos"[387]. No caso do *Diálogo Evangélico*, a tarefa era doutrinar efetivamente os cristãos-novos para legitimar o seu batismo forçado. Também no *Diálogo Evangélico*, diante da fuga, do messianismo, da falha da política monárquica de assimilação e do caráter essencialmente punitivo da atuação do Santo Ofício, o feitor das Casas de Índia e Mina se viu novamente incumbido de uma tarefa que o alto clero parecia ignorar: providenciar através dos rabinos as armas interpretativas e os argumentos textuais que servissem para ensinar os cristãos-novos portugueses, para a conversão de consciência e alma, e não apenas oral - garantindo assim a unidade religiosa, a pureza de fé, e evitando os sacrilégios à que levaram as decisões de d. Manuel em 1497.

[386] HAHN, Fábio. *Op. Cit.,* p. 200
[387] RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. XXXII

Não por meus Méritos: conclusão ou *sobre a memória das obras de Barros em Portugal*

Porque ainda que não houvesse remuneração em Deus das boas obras, que porém há, e tão certa, e ainda que nos homens não houvesse agradecimento, que porém sempre se acha nos bons, a virtude em si é tão fértil que ela mesma largamente se paga, com o gosto que dá a quem se exercita em virtuosamente obrar.

André de Resende, em carta a d. João de Castro, c. 1547

Encomendo minha alma ao eterno Deus (...) e a todos os santos e santas e anjos da corte do céu, queiram ante Ele meu Deus ser intercessores, não por meus méritos, mas por sua misericórdia que nunca negou (...)

Testamento de João de Barros

Porque Deus seja louvado, o mundo está posto em dar melhor novidades de papel e tinta que dos outros frutos temporais, e mais vivemos de uns que dos outros.

João de Barros, em carta a d. João de Castro, 1547

Nesta breve conclusão, antes de chegar às considerações finais, busca-se pensar o legado que as obras morais ou pedagógicas de Barros tiveram em Portugal nas décadas imediatamente seguintes à sua morte em 1570, através das petições, processos e cartas ao rei que falam dos papéis e dos livros do historiador.

Como se viu, os contornos teológicos, jurídicos e doutrinários do reino mudam drasticamente do momento em que João de Barros declama ao rei d. Manuel sua *Crônica do Imperador Clarimundo*, em 1520, até o momento em que é publicada postumamente a sua última obra que se tem notícia, a quarta *Década*, em 1615. Junto com eles, o findar do século

XVI também vê esvair a proeminência de Portugal como maior potência marítima. De certa maneira, o reino lusitano sofreu o destino que Barros havia previsto para todos os cristãos na sua *Ropicapnefma*, quando disse que, face à expansão portuguesa pelos continentes de África, da América e da Ásia, os cristãos, pequena minoria, se comportavam como a rã da fábula de Esopo que desejava ser do tamanho de um touro e encheu-se de tal maneira que estourou. Com a morte precoce em 1578 de d. Sebastião, o rei desejado, logo o reino se viu sob o comando dos Habsburgos e, com a ascensão marítima das potências do Norte, seus domínios na Ásia foram de tal maneira sendo conquistados que, como disse Bruno Omar de Souza, quando Barros terminou de redigir sua última década "poderia ter notado com melhor precisão que, ao fim, sua obra historiográfica representava a encenação de um império o qual seu livro restava como uma antiguidade"[388]. No caso, suas *Décadas*, essa representação que tomou o lugar do império representado, puderam ao menos contar com grande prestígio e perdurável interesse por parte dos reis e homens letrados que pensaram e usufruíram do seu legado ainda na virada do XVI para o XVII. Excetuando-se seu romance de cavalaria sobre o Imperador Clarimundo, que, a despeito da queda de popularidade do gênero, viu reimpressões em 1522, 1555 e 1601, e talvez a sua *Gramática*, o resto de sua obra, seus diálogos morais e obras pedagógicas, não desfrutou da mesma regalia. Porventura, isto se deu à virada ortodoxa de que se falou no primeiro capítulo desta dissertação, e ao controle cada vez mais intenso exercido no reino pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, que forjou, nas palavras de Dias, "a surdez lusitana, na época da Contrarreforma, às ressonâncias do pensamento vindas de além-Pireneus"[389]. A tentativa educacional de Barros de providenciar sua solução para o escândalo dos cristãos-novos do reino foi preventivamente censurada, e nunca deu os frutos esperados. Mas muitos de seus outros textos morais e pedagógicos

[388] SOUZA, Bruno Omar. *A Musa e o Elefante - Cultura historiográfica & crônicas na primeira modernidade: Portugal & as visões da Ásia (Sécs. XVI-XVII)*. Aprovada em 2018, 236 páginas, Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, p. 221

[389] DIAS, José Sebastião da Silva. *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1974. p. 261

circularam no reino e fora ainda na vida do feitor. O que se ensaia mostrar aqui é como há uma predominância total de suas *Décadas*, ausentando-se completamente da memória do reino sobre Barros seus trabalhos pedagógicos.

I. De muita importância e bem público: a continuação das obras de Barros

No seu testamento, João de Barros deixa todos os seus papéis e tudo que tem escrito a uma pessoa cujo nome não se pode ler, mas eles caíram em mãos de seu filho João de Barros, e, depois da morte deste, de Jerônimo de Barros. O feitor pede que "trabalhe por vir à luz e estime tudo segundo o trabalho que me tem custado e o que se imprimiu e que se imprimir ofereço ao rei nosso senhor a quem eu sempre dirigi todo o fruto dos meus trabalhos"[390]. Nos derradeiros momentos de sua vida, João de Barros parecia ciente de que seu legado se daria através de suas obras. Se ele se referia apenas às obras históricas e geográficas, não se sabe; mas as menções a esses papéis e a sua obra após a sua morte seguramente pareciam interessadas apenas no seu trabalho de cronista. Sua obras pedagógicas ou seus diálogos morais não configuram em nenhum momento na documentação sobre o feitor, mais um indício, parece, de que os rumos tomados pelo reino não foram aqueles que o feitor tinha imaginado quando pôs à pena suas críticas aos vícios morais e suas tentativas pedagógicas de corrigi-los.

Um elemento que sobressai na documentação é a importância dada pela família de Barros aos seus papéis e seus livros como seu legado. Porém, o que ela também revela é que, como os representantes do estado monárquico, também seus descendentes viram apenas nas

[390] Doc. 101 dos Papeis pertencentes ao morgado de Leiria, fl. 559 e 560 *apud* BAIÃO, António. *Documentos inéditos sobre João de Barros, sobre o escritor, seu homónimo contemporâneo, sobre a família do historiador e sobre os continuadores de suas "Décadas"*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1917, p.66, doc. 101

crônicas e na geografia o legado do pai. Dos reis, se entende a predileção. Afinal, suas crônicas sobre os feitos dos portugueses na Ásia servem tanto à exaltação do reino quanto ao auxílio do governo dessas partes longínquas, e o mesmo pode se dizer da sua geografia. Quanto à dos filhos, a sensibilidade contemporânea não deixa de se perguntar sobre tal predileção, tendo tido eles um pai que considerava os professores artesãos a ensinar aos jovens "a arte de moldar os espíritos"[391]. De qualquer forma, João de Barros, filho do autor das *Décadas*, já estando mortos sua mãe, seu tio e seu irmão Diogo, ao listar as dívidas de seu pai que lhe deveriam descontar, comenta que ele desistiu da herança do feitor como a maioria dos seus descendentes, mas não desistiu do que tem em seu poder: os papéis do pai, "porque ainda que meu pai não acabou suas obras, contudo é a principal pedra por onde merece que partilhem com seus herdeiros"[392]. Qual seria essa pedra a que se refere o filho do historiador? Pelo parecer dos outros documentos em que os papéis são citados, não eram às obras pedagógicas ou aos diálogos morais, e sim ao seu trabalho histórico e geográfico que o filho se referia.

A 27 de julho 1576, Jerônimo de Barros, outro filho do feitor, recebe uma mercê do rei pelo trabalho de se tirar a limpo e pôr em ordem algumas obras que seu pai não havia organizado, "das quais obras resulta benefício comum destes reinos por serem de muita erudição"[393]. Em uma petição de Jerônimo ao rei d. Sebastião para que se pagassem custos de impressão, sem data, consta que o rei lhe mandou dizer que acabasse e tirasse a limpo o que seu pai deixava escrito da história da Índia, no que ele se empenhou por quatro anos. Passados os anos sem findar-se a obra, d. Henrique o instiga novamente, mas, por Jerônimo estar muito enfermo e sem esperança de vida para poder acabar, escreve ao embaixador em Roma, Gomes da Silva, para que achasse algum homem que terminasse a obra de seu pai.

[391] BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Os "Grammatices Rudimenta" de João de Barros*. Lisboa: Livraria Cruz, 1972, p. 12-3
[392] Documentos do Cartório do sr. Conde de Tarouca *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 87, doc. "lembrança de descontos destas dívidas de meu pai que me hão de descontar"
[393] Chanc. de d. Sebastião, l. 21, fl. 22 *apud* .BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 108, doc. 34

Entretanto, estando em Lisboa, mais uma vez o cardeal insiste que as terminasse, impaciente com o progresso de Jerônimo de Barros com a obra que considerava um bem público para Portugal. Depois dessa insistência do cardeal, o filho do feitor diz na petição que com novas forças a terminou, lembrando ao rei que

> "não havia mais memória do que aquela que nesta história fica escrito (...) e ficam agora as coisas daquele tempo sem haver delas mais memória além das que ficam por seu pai escritas neste livro e por estas razões imprimir-se essa obra e não se perder importa tanto ao serviço de vossa magestade e bem e honra de seus reinos e dos seus naturais"[394]

Tanto para o filho como para os dirigentes do reino, eram as obras históricas de Barros que prestavam serviço ao bem e honra de Portugal. Jerônimo também diz que tem traduzido as histórias em outras línguas - porque o rei agora é rei da Pérsia a manda agora traduzir nesta língua; e que também é necessário a imprimir por causa de algumas descrições de províncias que seu pai deixou em rascunho, as quais são necessárias para a geografia. E "que tanta parte cabe aos portugueses, que justa razão é mandar vossa majestade que de suas obras haja memória"[395]. Ao que parece, a memória e a continuação das obras de Barros estavam atreladas ao império, que não via necessidade dos seus ensinamentos pedagógicos. Não é a *Cartinha* ou a *Ropicapnefma* que se preocupam em reimprimir. Já sob a dinastia dos Habsburgos, a 22 de outubro de 1591, por Jerônimo de Barros e a sua esposa terem entregue ao secretário Lopo Soares alguns livros e cadernos que seu pai fez de geografia como mandara o rei, Filipe I lhes manda pagar "do primeiro dinheiro que houver da pimenta"[396]. Os reis Habsburgos tinham interesse nessas obras de Barros, que lhes permitiram conhecer melhor o império que a morte de d. Sebastião lhes deixara. Primeiro, chamam d. Fernando de Castro (1530-1590) para continuá-las.

---

[394] Documentos do Códice "Servisos da Casa de Rial" *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 112, doc. 42
[395] Documentos do Códice "Servisos da Casa de Rial" *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 112, doc. 42
[396] Chanc. de Filipe I, l. 3, fl 471 *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 109, doc. 34

Uma carta anônima dirigida a Filipe I[397], escrita pelo falecimento de d. Fernando de Castro, começa que pela morte do fidalgo estava sem efeito o que o rei tinha assentado, ao encarregá-lo de de continuar as obras de João de Barros. E, havendo no reino tanta falta de homens para essa tarefa - "sendo ela de muita importância e bem público" -, pareceu bem ao autor da carta saber se na Companhia de Jesus não havia algum religioso que pudesse se encarregar do trabalho. O visitador Pedro da Fonseca (1528-1599) havia indicado dois religiosos que poderiam servir na escrita da geografia, mas não poderiam o fazer na história das *Décadas*, dado que o seu recolhimento não lhes permitia tanta notícia quanto era necessário para esse empenho.

Para as *Década*s, pareceu ao autor da carta que, das pessoas que para isso tinham talento, as fariam melhor o dr. Duarte Nunes de Leão (1530-1608), com a advertência de que não queira emendar o que já está feito e que no que for necessário ordenar procure o quanto for possível seguir o mesmo estilo de João de Barros. Mas, como o dr. Duarte é homem curioso e naturalmente inclinado à história e a escrever, serviria nisso muito bem com a diligência a que o obrigaria a sua natureza. Termina por dizer ao rei que se apresse na resposta, pois Duarte Nunes a esperava e, sendo ele velho e não muito bem disposto, animaria-se muito com a mercê. Entretanto, ao jurista não coube a tarefa, tendo Filipe I encarregado ela a Diogo de Couto (1542-1616). A 22 de março de 1602[398], Diogo de Couto pede o privilégio para imprimir a obra *História dos feitos dos portugueses nas partes do oriente*, concedido pelo tempo de 20 anos, não podendo, como de costume, que nenhum outro livreiro e impressor ou pessoa de qualquer qualidade o faça. A impressão foi feita em Lisboa na prensa de Pedro Craesbeeck (1552-1632), com o título *Décadas da Ásia*. O restante das obras de Barros não parecia interessar ao monarca.

---

[397]Cartas Missivas, m. 3, nº 87 *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 41, doc. 23

[398] Chanc. de d. Filipe II, Privil. liv. II, fl. 19v *apud* DESLANDES, Venâncio. Documentos para a história da tipografia portuguesa nos séculos XVI e XVII: reprodução em fac-símile do exemplar com data de 1888 da Biblioteca do INCM. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988, p. 163

Curiosamente, ao mesmo tempo João Batista Lavanha (1550-1624), cosmógrafo da corte, também foi incumbido por Filipe I para que continuasse a obra que Barros tinha deixado em borrão[399], compilando e organizando a sua própria *Década*, paralelamente ao trabalho de Diogo de Couto em Goa. De fato, em 1602, quando Lavanha estava para terminar o trabalho, chega-lhe a notícia da impressão em Lisboa da obra de Couto, que Lavanha crítica como "escrita muito descomposta e sem lho mandarem"[400]. Lavanha continua sua revisão e edição, publicando sua versão em Madri em 1613. Os súditos do monarca pareciam disputar pela tarefa de fazer obra com tanto valor ao bem do reino.

E não foi somente a coroa e seus filhos que pareciam ter um interesse exclusivo nas obras históricas do feitor. Por volta de 1619, temos notícia de que o neto do feitor, Antônio Barros de Almeida, iniciou um processo contra Lavanha por ter acabado e impresso as obras do avô. No processo, Antônio de Barros de Almeida requer que, por ser ele neto e herdeiro do cronista e porque "a última delas antes de ser impressa a furtaram (...) e agora no presente veio a sua notícia que se imprimia e a vendia um livreiro"[401], e como a ele tocava a impressão por ser herdeiro de João de Barros, o livro que se dizia que fora furtado se imprimiu sem sua ordem. Pede ao rei que mande fazer embargo ao livreiro e a outros que a obra tivessem, fazendo-os com que a devolvessem com todas as perdas e danos. Em uma réplica seguinte, o neto do historiador continua ansioso, dizendo que esta impressão todavia se vai vendendo, e se os livreiros souberem do processo esconderiam a obra, pelo qual pede ao rei que mande entrar nas casas dos livreiros em busca da *Década* de Lavanha, e embargar quem encontrar com o livro, pedindo que não se venda até os livreiros tratarem com ele. O despacho lê que se faça embargo dos livros até que se tenha determinação sobre o caso. De fato, a 3 de agosto de 1619, o corregedor achou uma cópia do livro na casa do livreiro Belchior Pereira, que jurou

[399] ARTUR, Antônio Paulo Ubieto *Aportações à Biografia de João Baptista Lavanha*. Revista da Universidade de Coimbra. Vol 36, 1991. p. 400
[400] *Idem,* p. 401
[401] Documentos do Códice "Servisos da Casa de Rial" *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 90, doc. 6

ter apenas uma cópia, e que um Baltasar Faria lhe dera. A obra continuou na posse do livreiro, mas este ficou interditado de dá-la a quem quer que fosse, e obrigado a apresentá-la todas as vezes que a justiça a pedisse "sob pena de o pagar de sua casa e fazenda"[402].

O neto do feitor pediu no processo que os herdeiros de Barros fossem avisados para que reformassem a dita obra para não se perder a memória dela. Se põe contra Lavanha, que as queria imprimir, mostrando que era neto do historiador, e por isso a ele pertencia o direito de reformá-las e imprimi-las, pois reformar as obras "são de muito fruto e honra e proveito de todo este reino para não se esquecerem os feitos dos portugueses que com tanto valor ganharam o estado da Índia"[403]. Em 1620[404], o processo termina sem que Antônio Barros de Almeida consiga seus privilégios de impressão. Pelo contrário, depois dos dois requerimentos serem recolhidos, só se reconhece que Lavanha não compareceu perante nenhum deles, e o neto de João de Barros é condenado a pagar todos os custos do processo. Compreende-se que as obras históricas de Barros, principalmente as inéditas, tinham potencial financeiro maior que as outras, não obstante o sucesso da *Crônica do Imperador Clarimundo*. Mas, ao mesmo tempo, a insistência do neto do feitor em conseguir os privilégios de impressão parecem indicar que as obras históricas de João de Barros tinham também maior prestígio por servirem ao bem público e ao governo do império, e por conseguinte, que suas obras pedagógicas e os diálogos morais não compartilhavam desse mérito. Provavelmente teria tido resultados semelhantes, mas Antônio Barros de Almeida poderia ter tentado pleitear o privilégio de imprimir os panegíricos, ou a *Cartinha*, ou os diálogos não defesos, mas, por ignorância ou desinteresse, não o fez. Tal como os filhos e príncipes, o legado que o neto reconhecia do avô restringia-se ao seu trabalho de cronista.

[402] Documentos do Códice "Servisos da Casa de Rial" *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 90, doc.7
[403] Documentos do Códice "Servisos da Casa de Rial" *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 81, doc. 5
[404] Documentos do Códice "Servisos da Casa de Rial" *apud* BAIÃO, António. *Op. Cit.*, p. 91, doc. 8

II. Considerações finais

O desinteresse pelos diálogos morais e pela obra pedagógica do feitor após sua morte não teve como causa apenas o valor que suas crônicas e geografia tinham para a memória do reino e o governo do ultramar. Mesmo sendo suas crônicas também obras que portavam um sentido moral, não tocavam nos artigos da fé e na espiritualidade, sendo de certa forma mais apropriadas a sua condição de leigo. E esse desinteresse é sintomático de uma mudança que se deu no reino e operou sobre a consciência dos portugueses por meio de instituições como o Tribunal do Santo Ofício e a censura inquisitorial e de movimentos como a Contrarreforma. A imperatividade de se manter a pureza da fé na tentativa de resguardar as almas dos súditos da Coroa e arcar com as responsabilidades morais e jurídicas do príncipe cristão resultou no progressivo controle sobre o foro íntimo de seus súditos e sobre a circulação de ideias dentro das fronteiras. Quando João de Barros escreveu o seu *Diálogo Evangélico* faltavam poucos anos para que os grupos ligados à ortodoxia católica começassem a se mobilizar de maneira a tomar as rédeas intelectuais e espirituais de Portugal, armando-se através dos inquéritos inquisitoriais contra aqueles que consideravam ameaças à integridade religiosa e à salvação eterna das almas sob seu cuidado. E, já a altura de sua morte, em 1570, esse processo estava quase consolidado. Um ano após seu falecimento, tão endividado pela sua fracassada tentativa de povoar a capitania do Maranhão que quase todos seus descendentes renunciaram à sua herança, seu antigo amigo Damião de Góis, outrora celebrado por sua sapiência, caiu nas malhas inquisitoriais e terminou sua vida forçado à reclusão em sua casa e alienado pela corte. Uma década depois, em 1581, foi incluída no índice de livros proibidos a *Ropicapnefma*, o seu primeiro e mais celebrado diálogo.

E esses eventos que marcaram o fim da efervescência intelectual que veio com o influxo de novas ideias resultantes da política que d. João III tentou empreender tiveram

consequências que foram além dos primeiros professores do Colégio das Artes e dos outros adeptos da heterodoxia espiritual e literária. Os cristãos-novos, já na década de 1570 bem removidos no tempo do episódio violento que inaugurou sua condição religiosa, se encontraram então numa condição jurídica de inferioridade que perdurará por mais dois séculos. E os seus apelos ao longo do século XVI por limites à sua perseguição e pela sua validação como cristãos fiéis não fizeram-se ouvir. Tampouco foram ouvidas as tentativas dos cristãos-velhos de obter pelo caminho da persuasão e da doutrinação gradual uma conversão sincera, de consciência e alma, dos descendentes do batismo forçado. Em julho de 1592, o então inquisidor-geral, o cardeal Alberto, Arquiduque da Áustria (1559-1621), envia uma carta aos bispos do reino sobre a possibilidade de realizar um catecismo para os cristãos-novos. Com a exceção de Francisco Cano, bispo do Algarve, todos os bispos do reino se manifestam desfavoráveis à ideia. Se, em 1543, o cardeal d. Henrique achava que não cabia a um leigo como João de Barros se propor a educar os cristãos-novos em matéria dos artigos da fé, ainda mais da maneira que o feitor se propunha a fazê-lo, já no final do século a opinião era de que nem os sacerdotes tinham essa responsabilidade. Indispostos ou indiferentes a propor uma solução para a ignorância doutrinária daqueles cujos pais e mães foram forçados às águas batismais, o clero do reino relegou os cristãos-novos à perseguição e ao desterro. Em grave contraste com a proposta do inquisidor-geral de 1592 e a tentativa de Barros de explicar os artigos da fé aos cristãos-novos usando das próprias autoridades rabínicas, em 1589 Amador Arrais vai escrever no 35º capítulo de seu diálogo *Da Gente Judaica*, intitulado *Onde se mostra que não há remédio humano para a obstinação dos judeus*: "Até uma grande quantidade de estudo, e a erudição que isso implica, não será suficiente para trazer à luz tal catecismo [dos judeus]" e mais adiante "caso algum apareça, não somente não há razão para esperar que daria frutos, mas há até causa para temer o dano". Esse diálogo entre os personagens Aureliano e Antíoco continua com a pergunta do segundo

acerca de qual perigo há de ser temido, a que Aureliano responde que é igual ao que há "se os escritos dos hereges são lidos em vernáculo; pois mesmo que os argumentos enganosos e as falsas interpretações dos rabinos devem ser refutados, para muitos, e talvez para alguns de nossa gente, suas razões ilusórias podem parecer melhor do que as nossas verdadeiras"[405].

Quase meio século após a censura preventiva do *Diálogo Evangélico*, Amador Arrais, cuja carreira eclesiástica foi feita à sombra do cardeal infante d. Henrique, que então proibira a impressão do diálogo de Barros, repete os mesmos pensamentos que teriam levado o inquisidor-geral a proibir o livro do feitor. E assim retorna-se às duas perguntas que foram postas na introdução desta dissertação: que carência João de Barros buscava suprir ao escrever a sua disputa do Evangelho contra o Talmude?; e por que, se o feitor era próximo à corte e buscava expor a doutrina católica, não foi permitido que sua obra circulasse? Quanto à segunda, as palavras de Aureliano para Antíoco são tão claras quanto as do cardeal infante para Damião de Góis, ou quanto às razões expostas nos índices expurgatórios. Mesmo que para refutá-los, representava um perigo para a pureza da fé do reino se João de Barros expusesse na língua comum as razões e pensamentos dos rabinos. Os messias, apóstatas e outros escândalos abundavam na década de 1540. A situação espiritual do reino e dos cristãos-novos já estava suficientemente periculosa sem o feitor ousar ir além de sua leiguice e publicar as razões, interpretações e argumentos dos rabinos. Pior ainda que o fizesse buscando refutar esses "rebuliços rabínicos" através de uma interpretação cristã dos mesmo órgãos profanos que buscava desmentir. Nicolau Clenardo havia proposto ideias semelhantes com a sua recomendação de um Talmude em língua vernácula, e por isso havia perdido o favor e o apoio financeiro da corte. O resgate da tradição medieval da controversa antijudaica, do seu *disputatio* que dependia do hebraísmo para ler a presença de Cristo no Antigo Testamento e da argumentação *ex Talmud* para confutar os rabinos com eles mesmos,

[405] ARRAIS, Amador, *Da Gente Judaica,* 1589, cap. XXXV *apud* CARDIM, Pedro; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (orgs). *Political Thought in Portugal and its Empire, c. 1500-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 101

não tinha lugar em um Portugal consistentemente mais averso às ideias estrangeiras e mais intransigente quanto ao seguimento das diretrizes doutrinárias da Contrarreforma.

Quanto à primeira, espera-se que respondam-na agora as palavras de João de Barros quando disse que "lati[u] este este Diálogo contra o lobo Talmude, que o zelo da salvação das ignorantes e simples ovelhas me provocou"[406]. O mesmo zelo doutrinário que levara d. Manuel a sobrepor os seus deveres como príncipe cristão e a vontade divina aos direitos naturais e à vontade individual dos judeus que forçou ao batismo, impeliu João de Barros a completar a tarefa do monarca, legitimando a sua inclusão no conto dos fiéis através de uma educação sobre os artigos da fé que tinha como estratégia pedagógica ensinar as doutrinas cristãs a partir dos textos e autoridades com que os conversos já eram familiares. De certa maneira, Barros se encontrava no meio do caminho entre a condenação do batismo forçado e a aprovação irrestrita da perseguição inquisitorial dos cristãos-novos: via que ainda faltava algo para a conversão ser legítima, sincera e consciente. Encontrou a resposta disso na sua proposta de doutrinação *ex Talmud* que expôs no *Diálogo Evangélico*. Diante da negligência dos sacerdotes e dos doutores, se incumbiu de uma tarefa que acreditava essencial para a vida espiritual de seu reino. Nesse sentido, fracassou. Ou melhor, foi impedido de tentar o êxito pelo punho firme do cardeal infante. Mesmo assim, não levou o pior dos fins. Censurado apenas preventivamente, e depois benquisto perante a corte por seu trabalho de feitor e de historiador, João de Barros não sofreu o bruto da reprovação da ortodoxia, como alguns de seus amigos sofreram. Nessa perspectiva, parafraseia-se Erasmo: João de Barros suportou a condição espiritual dos cristãos-novos de seu reino até que viesse algo melhor, e o reino o suportou até que suas palavras, abandonados seus tratados pedagógicos e os seus diálogos morais em favor da função de historiador, se tornassem melhor para o reino. E com certeza uma pessoa não veleja infelizmente se ela mantém um curso médio entre dois males[407].

[406] João de Barros, *Diálogo Evangélico*, 1543 *apud* RÉVAH, Israel. *Op. Cit.*, p. 2
[407] ERASMUS, D. Collected Works of Erasmus, vol. 76: Controversies. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1999. p. 116 Trad. de Caio Affonso Leone

Referências Bibliográficas.

Fontes

BAIÃO, António. *Documentos inéditos sobre João de Barros, sobre o escritor, seu homónimo contemporâneo, sobre a família do historiador e sobre os continuadores de suas "Décadas"*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1917

BARROS, João de. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, 1543 In: REVAH, Israel. *Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito de João de Barros, o autor das "décadas". Introdução e notas de I.S. Revah*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Livraria STUDIUM Editora, 1950

BARROS, João de. *Ropicapnefma ou Mercadoria Espiritual*, 1532 In: REVAH, Israel. *Ropica Pnefma - Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura Modernizada, notas e estudos de I.S. Revah*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, vol I - 1952; vol II - 1955

BARROS, João de. *Gramática da Língua Portuguesa com os mandamentos da Santa Madre Igreja*, 1539 In: ARAUJO, Gabriel Antunes (org.) *Cartinha com os preceitos e mandamentos da Santa Madre Igreja: 1539 ou gramática da língua portuguesa*. São Paulo: Humanitas: Paulistana, 2008

Colleccao de manuscriptos ineditos agora dados a estampa: o livro da corte imperial. - ED. FAC-SIM. . - Porto : Typ. Progresso de Domingos A. da Silva, 1910

DESLANDES, Venâncio. *Documentos para a história da tipografia portuguesa nos séculos XVI e XVII: reprodução em fac-símile do exemplar com data de 1888 da Biblioteca do INCM*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988

Livros, artigos, capítulos de livros e dissertações

ARTUR, Antônio Paulo Ubieto. *Aportações à Biografia de João Baptista Lavanha*. Revista da Universidade de Coimbra. Vol 36, 1991

AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 2ª ed., 1975

BAIÃO, António. *A Censura Literária Inquisitorial*. In: *Boletim da Segunda Classe*. Academia das Ciências de Lisboa, vol. XII. Lisboa, 1918

_____. *Episódios dramáticos da inquisição portuguesa, vol. 1: homens de letras e de sciência por ela condenados*. Porto, Ed. Renascença Portuguesa, 1919

BATAILLON, Marcel. *Erasmo y el erasmismo*. Barcelona: Editora Crítica, 1977

BRANDÃO, Mário. *O Processo na Inquisição de Mestre João da Costa*. Ed. Uni de Coimbra; Coimbra, 1944

_____. *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*. Coimbra, 1948

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Textos pedagógicos e gramaticais de João de Barros (Gramática da Língua Portuguesa; Cartinha para aprender a ler; Diálogo em louvor da nossa linguagem; Diálogo da Viciosa Vergonha). Introdução, seleção e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu*. Lisboa: Editorial Verbo, 1969

_____. *Os "Grammatices Rudimenta" de João de Barros*. Lisboa: Livraria Cruz, 1972

CARDIM, Pedro; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (orgs). *Political Thought in Portugal and its Empire, c. 1500-1800.* Cambridge, Cambridge University Press, 2021

CARRERAS Y ARTAU, Tomás; CARRERAS Y ARTAU, Joaquim. *Historia de la filosofía Española*. Tomo 1. Madrid, 1939.

CERELLO, Adriana Gabriel. *O Livro nos Textos Jesuíticos do Século XVI: edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América portuguesa (1549-1563)*. Aprovada em 2007, 143 páginas, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo,

COELHO, António Borges. *João de Barros: Vida e Obra.* Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Lisboa, 1997

_____. *João de Barros e a questão judaico-cristã-nova*. In: Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento. v. 27 - jul/set 1996

COELHO, Jacinto Prado (dir.). *Dicionário das Literaturas Portuguesa, Galega e Brasileira*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1957

CRESPO, Hugo Miguel. *André de Resende na Inquisição de Évora e a apologética anti-judaica: ciência teológica, doutrina e castigo (1541). Um autógrafo inédito* In: António ANDRADE, et al., (coord. de), *Humanismo, Diáspora e Ciência (séculos XVI e XVII) : estudos, catálogo, exposição*. Porto, Biblioteca Pública e Municipal do Porto, 2013

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989

DIAS, José Sebastião da Silva. *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI.* Lisboa: Editorial Presença, 1974.

_____. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1960

_____. *O primeiro rol de livros proibidos*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1963

FEITLER, Bruno. *The Imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th-18th Centuries)*. Leiden/Boston: Brill, 2015

GOMES, Saul António. *A questão judaica nos autores medievais portugueses*. In: Cadernos de Estudos Sefarditas, nº9, 2009. p. 93-120

GUNDERSHEIMER, Werner L. *Erasmus, Humanism, and the Christian Cabala*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 26, no. 1/2, Warburg Institute, 1963, pp. 38–52,

HAHN, Fábio André. *A Pureza da Fé: o antijudaismo pacífico de João de Barros no Portugal Quinhentista*. Aprovada em 2009, 254 páginas, Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense

_____. Ropicapnefma como literatura antijudaica no portugal quinhentista. Congresso Internacional de História. 9 a 11 de Setembro de 2009, Maringá, Paraná, Brasil.

HENRIQUES, Guilherme. *Inéditos Goesianos - O Processo na Inquisição*. Vol. 2. Lisboa: 1898

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

KOTHE, Flávio R. *A obra literária como ruína alegórica*. Biblioteca Tempo Universitário p. 28-32

LIPINER, Elias. *O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993

MARCILLA, Francisco José Díaz. *Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV*. In: Studia Luliana, v. 52, 2012, p. 81-104

MARCOCCI, Giuseppe. *'...per capillos adductos ad pillam': Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497)* In: PROSPERI, Adriano. *Salvezza delle anime disciplina dei corpi: un seminario sulla storia del battesimo*. Pisa: Edizioni della Normale, 2006

_____. *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI*. Coimbra; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021

MARKISH, Shimon. *Erasmus and the Jews*. Trad: OLCOTT, Anthony. Chicago: The University of Chicago Press, 1986

MARTINS, Alíbio. *A Filosofia de Raimundo Lúlio na literatura portuguesa medieval*. In: Brotéria, v. 34, Lisboa, 1942, p. 473-82

MARTINS, José V. de Pina. *A Dedicatória e o Prólogo da Consolação às Tribulações de Israel de Samuel Usque*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (orgs). *Os Judeus Portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994, p. 110-114

_____. Erasmo na origem do humanismo na Alemanha: a glorificação de Reuchlin Tradução De Leonel Ribeiro Dos Santos. - Lisboa : Faculdade de letras universidade lisboa, 1999. IN: PHILOSOPHICA, Nº 14 P. 85-98

MARTINS, Mário. *O Livro da Corte Imperial*. In: *As Grandes Polémicas Portuguesas*. Vol. 1. Editorial Verbo. Lisboa, 1964. pp. 27-49

_____. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXX: *Sibiuda, a "Corte Imperial" e o Racionalismo Naturalista*. p. 395-415

_____. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXIV: *A polêmica religiosa nalguns códices de Alcobaça*. p. 307-316

_____. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXV: *Frei João, Monge de Alcobaça e Controversista*. p. 317-326

_____. *Estudos de Literatura Medieval*. Ed. Livraria Cruz. Braga, 1956. Cap. XXVII: *A filosofia estotérica no "Speculum Hebraeorum"*. p. 349-358

MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo 3, Madrid, 1918

MONTEIRO, Isabel. *Pentateuchum Hebraico cum Targum et cum rasc. Ulissipone in Membranis An: 1491*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (org). *Os judeus portugueses entre o descobrimento e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994. p. 48

OSÓRIO, Jorge A. *O diálogo no humanismo português*; In: MARTINS, José Vitorino de Pina, (org.) *O Humanismo Português 1500-1600*. pp. 383-412.

PEREIRA, Gabriel. *Trechos portugueses dos séculos XIV e XV*. In: Academia das Sciências de Lisboa, *Boletim de Segunda Classe*, vol. V, 1911. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1912, p. 319-335

PEREIRA, Isaías da Rosa. *Notas históricas acerca de índices de livros proibidos e bibliografia sobre a inquisição*. Braga: Livraria Editora Pax, 1976

PEREIRA, José Maria Dantas. *Discurso Recitado na Sessão pública de I de Julho de 1824*. In: História e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Tomo IX. Lisboa, na typografia da mesma academia, 1825, p. XXVII - LVIII

PICCHIO, Luciana Stegagno. *Diálogo em louvor da nossa linguagem, lettura critica dell'edizione del 1540 con una introduzione su la questione della lingua in Portogallo*. Modena: Società Tipografica Modenese, 1959

POLIAKOV, Léon. *História do Anti-semitismo II: de Maomé aos Marranos*. Trad: GOLDBERGER, Ana M. e GUINSBURG, J. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996

RAMALHO, Américo da Costa. *Notas de Investigação XXVI - João de Barros e Erasmo: a propósito da Viciosa Vergonha*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1986

_____. Conferência feita na Associação Portuguesa de Estudos Clássicos. Coimbra, 29 de Abril de 1981

REUCHLIN, Johaness. *On the Art of the Kabbalah*. Trad. GOODMAN, Sarah and Martin. New York: Abaris Books, I983

RÉVAH, Israel. *O Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros*. In: AMIEL, Charles (org.) *Études portugaises*. Paris: Centre Galouste Gulbenkian, 1975

RODRIGUES, Manuel Augusto. *Os estudos hebraicos em Portugal*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (org). *Os judeus portugueses entre o descobrimento e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994, p. 49-59

ROTTERDAM, Erasmus de. *On Free Will*. *apud* ROSS, James B.; MCLAUGHLIN, Mary (org.). *The Portable Renaissance Reader.* Londres: The Viking Portable Library, 1965, p. 677-693

RUDERMAN, David. *On the Art of the Kabbalah. Johann Reuchlin*. In: Renaissance Quarterly, 37(3), 1984, p. 432–435.

SÁ, A. Moreira. *Humanistas portugueses em Itália: subsídios para o estudo de Frei Gomes de Lisboa, dos dois Luíses Teixeiras, de João de Barros e de Henrique Caiado*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1983

SANTOS, Antonio Ribeiro dos. *Ensayo. De huma Bibliotheca Lusitana Anti-Rabbinica, ou Memorial dos Escritores Portuguezes que escrevêrão de Controversia Anti-judaica*. In: Memórias de Litteratura Portugueza, publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa, Tomo VII, Lisboa, Na Officina da mesma Academia, 1806, Com licença de S. Alteza Real, p. 308-377

SANTOS, Maria Helena de Carvalho dos. *As Permanências: da época da coexistência ao tempo da tolerância*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (orgs). *Os Judeus Portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994. p.23-28

SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. *Decreto de expulsão dos judeus*. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos; RIBEIRO, José Sommer (org). *Os judeus portugueses entre o descobrimento e a diáspora*. 2ª Ed. Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. Fundação Calouste-Gulbenkian. Lisboa, 1994, p. 108-109

SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de. *Memoria sobre o começo, progressos e decadencia da litteratura Hebraica entre os Portuguezes Caholicos Romanos, desde a fundação deste Reino até o reinado d'ElRei D. José I*. In: História e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Tomo IX. Lisboa, na typografia da mesma academia, 1825, p. 29-62

SARAIVA, António José. *Para a História da Cultura em Portugal*. Vol II. Editora Publicações Europa-América, 1967

SILVA, Marco Antônio Nunes da. *As Rotas de Fuga: para onde vão os filhos da nação?* In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (Orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006, p.161

TAVARES, Maria José P.F. *Judaísmo e Inquisição: Estudos*. Lisboa, Ed. Presença, 1987

VITERBO, Sousa. *Boletim de Segunda Classe*. Academia das Ciências de Lisboa, vol. XII. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1919

S/A. *À glória de um autor tão internacional como Damião de Goes*. Jornal D'Alenquer, 1 de Fevereiro de 2000