

**O MASSACRE DE LISBOA DE 1506 E O DISCURSO DE
ÓDIO ANTIJUDAICO⁽¹⁾**
**THE LISBON MASSACRE OF 1506 AND THE ANTI-JEWISH
HATE SPEECH**

RITA RIBEIRO VOSS
ritaribeirovoss@gmail.com
Universidade Federal de Pernambuco (Brasil)
ORCID: 0000-0002-5144-4926

Texto recebido em / Text submitted on: 30/03/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 20/06/2017

Resumo:

O tema deste artigo é o Massacre de Lisboa de 1506 e o discurso de ódio antijudaico que configurou a atuação dos cristãos portugueses contra os chamados cristãos-novos. Naqueles dias, a insalubridade urbana, a integração cultural e a política expansionista de D. Manuel constituíram as condições adversas da vida em Lisboa, que se expressaram como problema religioso, através de um sentimento antijudaico acionado pelo discurso de ódio dos frades dominicanos. As fronteiras identitárias portuguesas foram construídas no confronto de forças sociais: de um lado o rei e a nobreza, e de outro a massa e o baixo clero, que respetivamente protegiam e perseguiam os chamados

(1) Esse artigo resultou da pesquisa de pós-doutorado desenvolvida na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra sob a supervisão do Professor Doutor José Pedro Paiva.

cristãos-novos, o que resultou no delineamento de uma hierarquia social com base na inferioridade étnica judaica. Em razão disso, o artigo analisa os precedentes históricos e os tensionamentos políticos, as condições de vida da Lisboa daqueles dias e os discursos de ódio, acionadores do sentimento antijudaico na população, utilizando-se, para a análise, de documentos da época, cartas, decretos de D. Manuel e, preferencialmente, da crônica de Salomon Ibn Verga, além dos panfletos da testemunha alemã do massacre.

Palavras-chave:

Massacre, Lisboa, Antijudaísmo, Discurso, Ódio.

Abstract:

The theme of this article is the Lisbon Massacre of 1506 and the discourse of anti-Jewish hatred, which configured the action of the Portuguese Christians against the so-called New Christians. In those days, the urban insalubrity, the cultural integration and the expansionist policy of King Manuel formed the difficult conditions of life in Lisbon. But they found expression as a religious problem, an anti-Jewish sentiment driven by the discourse of hatred of the Dominican friars. The frontiers of Portuguese identity were built by the confrontation of social forces - the king and the nobility on the one hand, and the majority and the lower clergy on the other hand - which respectively protected and persecuted the so-called New Christians, thus delineating a social hierarchy based on ethnic Jewish inferiority. For this reason, the article analyses the historical precedents and political tensions, the living conditions of Lisbon in those days and the discourses of hatred, as triggers of anti-Jewish sentiment in the population, using historical documents, D. Manuel's letters and decrees, and the chronicle of Salomon Ibn Verga and two accounts of a German witness of the massacre.

Keywords:

Massacre, Lisbon, Anti-Judaism, Speech, Hate.

Introdução

As disputas identitárias contemporâneas se manifestam como intolerância ao diferente, à diversidade étnica, ao estrangeiro, ao imigrante, ao refugiado e às minorias. O sucesso de um líder nacionalista ou religioso fundamentalista, numa rede social, no púlpito da igreja ou no palanque eleitoral, depende de quantos muros ele ou ela pode levantar com o recurso do discurso de ódio. Uma pedagogia de ódio muito eficiente forma grupos violentos que agem com muita visibilidade em todo o tipo de media, justamente quando se acreditava que já se teria superado as condições que resultaram nos genocídios do século XX. São essas preocupações que movem a investigação sobre o Massacre de Lisboa de 1506, investigação esta que resultou neste artigo. Entender o que lá aconteceu significa procurar um «algo humano», no lugar em que natureza e cultura, poder e pulsão, geram violência coletiva contra um determinado grupo.

Os discursos de ódio impõem modos de ser e de existir ao outro, ao diferente, àquele que não pertence ao seu grupo social, étnico, político, através do estímulo coletivo à violência física e simbólica. A problemática diz respeito à questão de identidade e de alteridade transversalizada pelo poder de impor uma relação de submissão. Em vista do que foi enunciado, a perspectiva adotada neste artigo é forçosamente interdisciplinar, pois adota uma plataforma epistemológica para acolher saberes da Psicologia Social, da Sociologia e da Antropologia para um fenômeno que pode ser observado através da História (Stern 2005).

Investiu-se aqui em um estudo de caso bem conhecido, o Massacre de Lisboa de 1506, um *pogrom*⁽²⁾ contra os chamados cristãos-novos, como ficaram conhecidos os judeus convertidos pelo batismo forçado em Portugal em 1497. A violência provocada por um sentimento popular antijudaico resultou de uma predisposição mental aprendida e acionada socialmente. A igreja era o local por excelência de aprendizado da massa, época em que os sermões formavam as condições sociais do preconceito construídas nas fronteiras, na complementaridade do idêntico e do diferente

(2) A palavra russa pogrom passou a designar, depois das grandes matanças de judeus na Rússia no final do século XIX, as perseguições e os genocídios contra judeus em geral. Embora possa parecer anacrônico, nomear com uma palavra marcada por um tempo histórico, acontecimentos anteriores, não há um nome que melhor expresse o ocorrido em Lisboa em 1506.

(Silva 2009). A partir dessa concepção, pode-se dizer, com relação ao caso histórico em tela, que ele visava a uma identidade construída na afirmação do *eu*, pertencente a uma identidade portuguesa católica, e na recusa do *outro*, o de fora, o judeu. Sendo essa a expressão exterior às condições sociais tecidas interiormente, um sentimento difuso de aversão tornou-se consistente, assumindo feições religiosas quando encontrou um alvo privilegiado, o judeu. O extravasamento do sentimento antijudaico, então, eclodiu com violência.

Os mecanismos psíquicos, que identificam o *outro* pelo *não eu*, são capazes de articular a realidade com o preconceito (Sampson 1999), mas o preconceituoso aprende como odiar e canaliza suas ações com estereótipos produzidos pela cultura (Balbich 2001). O ódio é uma condição do universo psíquico e sua «lógica» é enredada social e culturalmente; o sentimento é dirigido para o diferente, principalmente em momentos críticos. Em suma, a aversão pelo *outro* é acionada de fora, e tanto melhor será conduzida para a discriminação, e até para a violência, quanto mais bem cultivada for por um discurso de ódio. E, no que se refere ao tema abordado neste artigo, em razão da exclusividade dos ensinamentos religiosos como forma de transmitir conhecimento, o sermão continha uma pedagogia, uma poderosa instrução e transmissão de ideários e dogmas aos cristãos sob a influência dos frades.

O poder implícito na pedagogia de ódio transmitida pelos frades não pode ser menosprezado, pois seu aspeto discriminatório visava não apenas a organizar a sociedade segundo um ideário, mas também a hierarquizar por diferenças étnicas, pois as crenças disputam um sentido de verdade que deve estabelecer uma hierarquia no interior da sociedade através do conceito de inferioridade (Bethencourt 2014). Isto é, ainda que não haja um projeto político explícito ou institucionalizado, a produção da segregação e a discriminação étnicas visa, na correlação de forças sociais, à produção da hierarquia social.

O próprio estabelecimento dos estatutos de pureza de sangue corrobora a afirmação de que uma questão de poder implícita nas tensões étnicas se travestia de problema religioso «uma vez que uma legislação francamente racista se deixa elaborar por uma terminologia cristã» (Poliakov 1974). O papel do discurso na construção do sentimento antijudaico, a partir da inferioridade étnica, na produção do judeu não humano, demonizado e, muitas vezes, possuidor de características não naturais, como,

por exemplo, a crença de que os homens judeus menstruavam em determinadas épocas, configurou a identidade portuguesa, ao lado de culturas religiosas concorrentes, a muçulmana e a judaica, relegando as últimas à condição de cristãos-novos. A exemplo do que já acontecia há séculos na Europa, um discurso religioso que opunha a «perfidia» judaica do deicídio à «verdade» do Cristianismo foi se consolidando, sobretudo com o acesso constante dos frades predadores à população através de seus sermões e homilias.

No entanto, o discurso de ódio, como instrumento político, em seu papel mobilizador da população no massacre não foi considerado nos estudos sobre o tema. O sentimento antijudaico, demoradamente semeado, cultivado e transmitido pelas leis, decretos proclamados e pelos religiosos cristãos, foi acionado em condições sociais em que era necessário emprestar uma certa lógica à realidade adversa vivida pelos portugueses. A hipótese que norteia esse artigo é a de que o sentimento antijudaico foi acionado pelo discurso de ódio dos frades, em uma correlação de forças políticas e em um contexto urbano de política expansionista, de integração cultural e de insalubridade urbana. O revestimento religioso do massacre, a crença na «perfidia» e «heresia» do judeu, transformado em cristão-novo, fortaleceu e sedimentou as fronteiras identitárias construídas em torno do dogma católico.

Em vista disso, há questões sobre o Massacre de Lisboa que ainda não foram consideradas com mais vagar. Que condições urbanas configuraram o massacre, ao se considerar que a participação popular no *pogrom* de Lisboa, expressou mais do que um conflito religioso? Não seria significativo para o desenrolar dos eventos a crença de que cristãos-novos «beneficiados» pela imunidade religiosa estariam sob a proteção do rei? Não é possível entrever a produção social de uma diferença cultural sob um discurso de ódio, como instrumento essencialmente político para submeter e estabelecer hierarquias sociais? Procurou-se, então, aqui, delinear os precedentes históricos e políticos, como a tensão entre o rei, a cidade e os frades; o substrato social mais imediato, na Lisboa daqueles dias; e o discurso de ódio como manifestação do sentimento antijudaico, cujo *corpus* analítico são os documentos de época, as cartas e decretos de D. Manuel, e os relatos dos que estiveram próximos dos eventos, especialmente, a crônica de Salomon Ibn Verga e os panfletos da testemunha alemã sobre o massacre.

Antecedentes do massacre: configurações do sentimento popular antijudaico

O que ficou conhecido como o Massacre de Lisboa de 1506 não aconteceu de repente, resultou do desenvolvimento de um sentimento popular antijudaico, que aflorava esporadicamente, mas era crescente na população, desde o século anterior. Em 1504, no domingo de Pentecostes, aconteceu o mesmo na Rua Nova, onde morava um grande número de criptojudeus. As ações populares violentas foram debeladas a tempo pelas autoridades, mas um ano antes do Massacre de Lisboa, a sinagoga de Évora foi destruída e queimada.

Mesmo antes da expulsão, em 1496, havia clamores populares contra os judeus. Em 1449, o sentimento popular antijudaico emergiu de forma violenta quando uma multidão invadiu e saqueou a Judiaria Grande e matou os judeus que reagiram aos invasores. Em 1481, a população de Évora reclamou da indumentária de judeus ricos, o que levou D. João II a proibir o uso de roupas de seda e, em acréscimo, a limitar a moradia de judeus às judiarias, obrigando-os ao uso de distintivo judaico como parte de sua indumentária. E em 8 de abril de 1487, o rei formou um corpo de inquisidores, atendendo a reivindicações populares de que era necessário combater a «heresia» de judeus batizados à força na Espanha, que entravam foragidos em Portugal. Muitos foram condenados à fogueira ou à prisão perpétua (Resende 1902). Um ano mais tarde, em 1488, o rei também proibiria a entrada de conversos espanhóis no território português.

A partir das últimas décadas do século XV, o sentimento antijudaico ficou cada vez mais exacerbado com a chegada dos judeus expulsos da Espanha, e se encaminhava especificamente, ou pelo menos aparentemente, para a «rejeição da supremacia de um povo eleito sobre o outro povo eleito por Deus» (Tavares 2000: 55). Em muitas localidades, o povo exigia «que os judeus fossem excluídos dos cargos públicos estaduais e que não fossem admitidos como rendeiros de tributos, taxas régias, ou de particulares», e os acusava de terem «autoridade sobre o povo, o que era insuportável a este por razões políticas e religiosas, pois oprimiam os cristãos, conduzindo-os à miséria» (Kayserling 2009: 133-134).

Religião e condições sociais estavam fortemente associadas à discriminação e à exclusão dos judeus. Dessa forma, os contornos

identitários ficavam cada vez mais definidos em um cenário político em que a relação entre o rei e a sociedade nem sempre era clara. Foi nesse contexto que se inscreveram as atitudes contraditórias do rei com relação ao consentimento para a entrada dos judeus da Espanha em território português. Mas, na verdade, não havia contradição entre as medidas antijudaicas tomadas pelo rei, anteriormente, e a permissão de 1492. D. João II via na negociação para receber os refugiados, liderada pelo renomado rabino Isaac Aboab, uma oportunidade de obter recursos para sua campanha bélica em Marrocos, mesmo que isso significasse imputar-lhe a fama de rei insensível aos sentimentos da população que assistia à chegada de judeus espanhóis ricos, mas também, de pobres e doentes, que, por terem sido, dizia-se, «corridos e lançados da pátria pelas suas perversas heresias, acham acolheita e amparo no reino» (Herculano 19--: 130).

Os judeus da Espanha pertenciam a três categorias sociais (Wilke 2009: 48): famílias abastadas que podiam pagar muito dinheiro pela permanência definitiva no país; artesãos metalúrgicos, que sob o pagamento de quatro cruzados, morariam e trabalhariam na indústria naval e de armamento; e uma maioria pobre, de trabalhadores braçais, com permissão de ficar em Portugal temporariamente, oito meses no máximo, pagando oito cruzados por pessoa. Esses últimos ficariam acampados em Castelo de Vide, em Vila Flor e em alguns lugares de Trás-os-Montes. Segundo Tavares (1987: 354) em setembro de 1492, os acampamentos tinham entre 4 e 5 mil pessoas. A autora estima ainda que entraram em Portugal cerca de 100 mil judeus expulsos da Espanha.

Os documentos da época dão uma ideia do impacto das doenças entre os judeus espanhóis com elevada mortalidade: «Um autor dos anos 30 do século XVI escreveu que, depois de 1492, Portugal nunca mais voltara a sofrer de uma peste tão mortífera como a que se seguiu à entrada dos judeus castelhanos no reino». Para evitar a disseminação de doenças, D. João ordenou que não deixassem entrar os judeus de Castela. Já os vereadores de Évora foram mais além, formaram uma força especial armada para manter os refugiados fora da cidade e ordenaram que a comuna judaica «não recebesse ‘qualquer judeu de fora’ sob pena de pesadas multas» (Soyer 2013: 138-142).

O batismo forçado ao catolicismo não integrou os judeus e os muçulmanos à população portuguesa, ao invés disso, criou uma subcategoria social, a de cristão-novo, e, no que se refere aos conversos

de origem judaica, essa subcategoria social era formada por financistas e comerciantes, profissionais liberais e trabalhadores qualificados, especializados nas áreas mais requisitadas do reino. Esse perfil socioeconômico aprofundou a rejeição da população que já via os judeus como «usurpadores» com liberdade de culto, exercendo funções de médico, corretor, procurador dos cristãos, rendeiro e coletor de impostos. Mesmo quando o rei D. Manuel I, atendendo às exigências dos Reis Católicos, expulsou os judeus de Portugal em 1496, não tinha intenção de perder a riqueza material e intelectual que aquela parcela judaica da população portuguesa agregava ao País, por isso, o rei viu na conversão uma saída conveniente. Mas essa estratégia, além de ser enganosa para a população, lançou as sementes do ódio antijudaico, agora institucionalizado.

As condições sociais e econômicas de Lisboa em abril de 1506 não eram muito diferentes. A cidade passava por um período de conturbação urbana, estava acometida pela peste e pela carestia de vida, vivia um período religioso delicado, a celebração da Páscoa cristã, marcada por perturbações, perseguições e massacres de judeus na Europa, há séculos. No final da Idade Média, por exemplo, não era permitido aos judeus saírem de casa; portas e janelas deveriam permanecer fechadas. É ilustrativo também o nome do imposto especial pago pelos judeus chamado Judenga, que remetia à passagem bíblica cristã que narra a entrega de Jesus aos romanos por Judas, em troca de trinta dinheiros. Essa narrativa católica marcaria para sempre a identidade cristã representada nas procissões da Igreja Católica na Páscoa, reforçando o rancor cristão de que os hebreus haviam cometido deicídio. Nesses dias, portanto, o clima religioso predispunha a população, sob uma aura de paixão em torno do sofrimento de Jesus crucificado, a ataques verbais e físicos contra os judeus convertidos.

Batizados, mas não convertidos, os chamados cristãos-novos eram mais propriamente judeus, não apenas porque não desejassem esquecer seu antigo pertencimento, mas, também, porque lhes era permitido professar a antiga fé privadamente. Por isso, mesmo depois do batismo forçado, educaram seus filhos de acordo com os costumes judaicos: eram judeus de fato, de coração, mas não de direito. Essa liberdade de prática privada foi possível graças ao decreto de D. Manuel do dia 30 de maio de 1497, que concedia imunidade aos cristãos-novos, proibindo qualquer inquirição sobre as práticas religiosas realizadas em seus

lares. A condição de cristão-novo era, pois, social, uma máscara para a convivência dos judeus com os cristãos em sociedade e uma formalidade para acalmar os reis católicos da Espanha e seu sentimento antijudaico, como condição para o consentimento do casamento de D. Manuel com a filha dos monarcas.

A intenção por trás da política de integração do rei português era apagar a identidade sociocultural dos judeus, cometendo, o que Wilke (2009: 78) chamou de «religiocídio» ou «etnocídio». No entanto, este mesmo autor observou que: «A política real de integração forçada dos judeus encontrou o seu principal obstáculo no ódio popular aos neófitos, testemunhado pelo grande número de processos por ofensa e insultos».

Na configuração de ódio aos judeus, a lembrança da população do decreto real de expulsão e as cenas dos atos violentos, um ano mais tarde, no batismo forçado, eram ainda vívidas, reforçando o sentimento antijudaico na população. A própria casa real expressava, através das palavras do rei a «verdade» de que o cristianismo deveria triunfar, «convencidos de que os judeus [...] cometeram e continuam a cometer contra Ele (Deus) grandes males e blasfêmias nestes nossos reinos»⁽³⁾.

Os «perigos» da «perfídia» dos chamados cristãos-novos, antes propagados no espaço circunscrito das igrejas, através daqueles atos institucionais, chegavam ao centro da convivência social em um ato público de intolerância religiosa, e seriam exemplares para as perseguições futuras: «Como filhos do mal (os judeus), não fazem isso apenas entre si mas, com seus corações empedernidos, mergulham também nossos reinos numa maior condenação (divina) e induzem muitos cristãos a abandonar o único e verdadeiro caminho que é a Santa Fé Católica» (id.).

Se para o rei o batismo forçado realizado na Páscoa de 1497 foi conveniente, pode-se imaginar que, para a população, o sacramento cristão poderia apagar a «perfídia» judaica e restituir a graça divina ao País, o que por si só justificaria a violência empregada contra os judeus. Isaac Ibn Faradj relata a violência do batismo forçado em todo o Portugal aos judeus que à força foram «em todas as comarcas do rei, espancados com paus e correias, e levados para as igrejas. Aí salpicaram-lhe com

(3) *Édito de Expulsão dos Judeus. Ordenações Manuelinas*, Livro II, título XLI.

água, e deram-lhes nomes cristãos, tanto aos homens e como às mulheres» (Marx 1908: 256).

Outra testemunha da época e, ao mesmo tempo, vítima da violência do batismo, o rabino da Ilha de Creta e historiador Elijah Capsali, também relatou, segundo o que lhe foi narrado por exilados fugidos de Portugal, de maneira semelhante, a conversão forçada de milhares de judeus no Palácio de Estaus, em Lisboa, ressaltando o fim trágico de alguns resistentes que provocaram as próprias mortes ao partirem as estátuas dentro das igrejas, desfazendo-as em muitos pedaços. «Foram então condenados à fogueira. De alma pura, muitos morreram santificando Deus e professando a perfeição da Mensagem Sagrada» (Soyer 2013: 258).

A tragédia a que foram submetidos os judeus foi testemunhada por toda a população que assistia a uma violência contra adultos, jovens e crianças, sem precedentes em Lisboa até aquela data, impregnando o imaginário português desses acontecimentos. Suicídio coletivo, tortura, sequestro de crianças, que eram doadas a famílias cristãs, se acrescentavam à violência simbólica do batismo como formalização da presença dos judeus no País transformando-os em cristãos. Por isso, o batismo como atentado étnico de assimilação forçada foi uma violência muito maior do que a expulsão, pois se criaria, ali, uma categoria social profundamente estigmatizada e ainda mais vulnerável às violências inclusive, como viria a estar submetida, de fato, quando já institucionalizadas no Tribunal do Santo Ofício depois de sua instalação em Portugal.

Por esse histórico de violência religiosa, a identidade entre ser português e cristão era por demais traumática aos judeus convertidos. Essa fragilidade identitária dos chamados cristãos-novos era um sinal claro do fracasso da política cultural manuelina na busca da nacionalidade pela via da unidade religiosa. E, ao contrário do que era pretendido pela política cultural manuelina, com o passar do tempo, viu-se que o batismo não havia trazido paz para a população que olhava para os chamados cristãos-novos de origem judaica com desconfiança. O batismo forçado, na verdade, tinha sido estratégico para D. Manuel⁽⁴⁾, uma vez que ele

(4) A questão sobre o casamento de D. Manuel com a filha dos Reis Católicos é exaustivamente discutida por François Soyer (ob. cit.: 211-212), que afirma que o principal motivo do casamento com a princesa D. Isabel seria, na verdade, sua ambição de expansão marítima.

queria satisfazer os Reis Católicos mantendo, ao mesmo tempo, os «seus judeus»⁽⁵⁾. Para os batizados à força, a conversão, não legítima, significava tão somente sobrevivência física e cultural. Consciente estava o rei, como estaria mais tarde a população, de que o batismo era uma «farsa» social, um expediente legal, uma solução convenientemente encontrada por ele, que tinha pouca ou nenhuma convicção de que os judeus deveriam deixar Portugal. Consequentemente, a situação encenada explicita uma tensão entre expectativas: o que esperava a população com o batismo, uma conversão genuína de acordo com os ensinamentos da Igreja Católica, e o que o rei esperava obter com o seu embuste.

Essa tensão se evidenciou no descumprimento do decreto real em relação à prática privada da religião judaica, dois dias antes do início do massacre. Mesmo com a imunidade concedida por decreto real⁽⁶⁾, em 1497, com validade de vinte anos, a casa de um grupo de judeus convertidos que celebrava e realizava suas cerimônias de páscoa à moda judaica, foi invadida. Ibn Verga (1856: 191), historiador judeu, relata que os celebrantes foram delatados; e uma testemunha anônima alemã disse que dezassete deles foram levados por um juiz acompanhado de alguns guardas (1506: P1 fol.1r)⁽⁷⁾. Segundo o mesmo relato, o rei teria sido informado sobre o incidente e, dois dias depois, os judeus convertidos foram libertados, provavelmente, porque o monarca fez valer a lei da imunidade.

A insatisfação popular com aquele desfecho se expressou com a soltura dos chamados cristãos-novos. Segundo o panfleto da testemunha alemã, «fez-se secretamente grande resmungo na população, disseram que seria justo que os presos e os outros que fizeram ou decidiram por

(5) Faz-se necessário mencionar que Yerushalmi (1976: 39) chamou essa expressão de princípio universal no livro *Liber Schevet Jehuda* de Salomão Ibn Verga (ob. cit.), que passou a ser usada pelos historiadores, a partir dele, como forma de manifestar uma tendência sempre benevolente e tolerante dos reis da Europa em relação aos judeus.

(6) Lei para proteção aos judeus publicada por Mayer Kayserling (ob. cit.: 399-400).

(7) São conhecidos dois panfletos do alemão anônimo, que compõem uma mesma obra panfletária com a sequência linear dos acontecimentos. O primeiro panfleto narra os dias do massacre em Lisboa e arredores sob o título: *Von dem christenlichen Streyt geschehent [...]*. O segundo panfleto relata as punições sofridas pelos participantes do massacre e foi intitulado, *Von dem geschicht vnd handlung so der kunig vonn Portigal [...]* Ambos de 1506. Para facilitar as referências às páginas dos panfletos que foram escritos em momentos diferentes, como obras independentes, usa-se aqui, P1 para o panfleto 1 e P2 para o panfleto 2. Ambos foram publicados por Yerushalmi (1998).

aqueles atos fossem queimados» (id.). Nota-se, com o não cumprimento de um decreto real, que havia uma rejeição mais ampla que dizia respeito ao rei, do que somente uma resposta violenta a um problema de ordem religiosa. Quando o juiz chegou para pôr fim à violência nos dias seguintes, a multidão, segundo ainda a testemunha alemã, gritava: «Matem-nos se eles quiserem ajudar os judeus!», e, com isso, claramente mostrava sua desobediência ao rei: «Todos correram em direção ao juiz e aos guardas de modo que o juiz teve que fugir com força para dentro de sua casa» (ib. fol. 2r). A prisão alegadamente por motivos religiosos, as circunstâncias em que ela ocorreu e a reação popular com a libertação dos presos foram um prelúdio do massacre, que anunciou descontentamentos da população, de ordem mais pragmática mas com justificativas religiosas, para justificar os assassinatos dos chamados cristãos-novos.

O Massacre e as penalidades

O massacre começou no dia 19 de abril, depois que os judeus convertidos presos por prática de judaísmo foram liberados. Os relatos sobre o número de mortos não são conclusivos. Ibn Verga relata que morreram três mil judeus. A testemunha alemã faz duas estimativas, inicialmente, conta 1930, mas no final de seu relato diz que não foram mais do que 1200. Jerônimo Osório (1804) e Damião de Góis (1566/7) estimam que foram mortas 2 mil pessoas e Andrés Bernáldez (1962) 3 mil. Isaac Ibn Farah, uma das testemunhas judaicas, relata em 1.200 o número de assassinados e Samuel Usque (1989) menciona 4 mil mortos. Seja como for, o Massacre de Lisboa impressionou várias gerações de cronistas e historiadores.

Os católicos estavam no Convento de São Domingos, esperando a repetição de um milagre acontecido na Capela de Jesus onde havia um altar com um crucifixo. Vários cronistas, em épocas diferentes, descreveram o fenômeno que lá teria ocorrido. O peito de Jesus na cruz parecia emitir uma luz que os populares presentes atribuíam a um milagre em resposta às orações e procissões realizadas para salvar a cidade da morte e da fome. Como já mencionado anteriormente, dois relatos são especialmente importantes pela proximidade dos autores com os fatos, o de Salomão Ibn Verga e o de um alemão anônimo que estava

na igreja e presenciou o que lá ocorreu. Ibn Verga (1856: 191), logo no início de sua narrativa, atribui aos frades a produção do «milagre». O historiador não estava em Lisboa nos dias do massacre, mas ouviu de um ancião que os frades «inventaram de fazer um crucifixo oco, com uma abertura na parte de trás, e a frente feita de vidro. Colocaram uma vela acesa atrás da abertura e disseram que desse crucifixo saía fogo». Já o alemão (ob. cit.: P1 fol. 1v), como testemunha ocular, atestou com certa descrença que duzentas pessoas viram luzes vindas da imagem: «Perguntei-lhes se isso não era um logro fabricado pelos frades ou outros, pois é bem possível executá-lo, mas todos disseram que era legítimo e um sinal de Deus».

Sendo ou não um truque dos dominicanos sobre uma população desesperada, além do cético alemão, havia também um judeu convertido a pensar que aquilo era o reflexo de uma vela e questionou o acontecido, imprudentemente, em voz alta: «Como um pedaço de madeira seca pode fazer milagre? Pegue água e jogue nela que logo se apaga» (id.). Mesmo que alguns cristãos duvidassem do milagre, como a própria testemunha alemã, foi um ato temerário de um cristão-novo duvidar da fé cristã, depois do alvoroço popular em torno da libertação da prisão de alguns dos seus. Mais do que isso, aquela dúvida, ao invés de ser tomada pelos presentes na igreja como natural desconfiança da percepção humana sobre um fenômeno natural, poderia ser entendida como menosprezo ao insondável desígnio de Deus de alguém que não era genuinamente cristão. Uma pessoa de fora colocava sob suspeita algo da ordem do maravilhoso cristão na forma de milagre (Le Goff 2015: 26).

Após sua intervenção, o judeu convertido foi arrastado por algumas mulheres para fora da igreja onde foi linchado, desmembrado e queimado. Seu irmão teria tido o mesmo destino ao ser identificado pelos crentes furiosos, embora a testemunha alemã (ob. cit.: fol. 1v) declare que a violência cometida contra o homem foi coletiva e não identifique o segundo morto como irmão do primeiro. Depois dessas execuções, um padre dominicano, imediatamente, proferiu um sermão incitando a população a matar todo cristão-novo que fosse encontrado. Outros dois frades dominicanos⁽⁸⁾ empunhando a cruz ao alto gritavam:

(8) Cristovão Rodrigues Acenheiro menciona o nome dos frades dominicanos, João Mocho de Évora e Bernardo de Aragão, em *Crônicas dos Senhores Reis de Portugal*, 1824, p. 333.

«Misericórdia, Misericórdia!». Os frades, então, se dirigiram à praça e continuaram: 'Quem quer ajudar a crença cristã junte-se a nós que queremos lutar contra os judeus e matar todos' [ib. fol. 2r]».

Ibn Verga (1856) atribui aos frades a influência sobre a população contra os chamados cristãos-novos. Antes mesmo de o «milagre» alegado pelos cristãos na igreja acontecer, quando os crentes começaram a relacionar suas adversidades à heresia judaica, «os membros da Ordem dos Predicadores se empenharam em inventar algo para ajudar os cristãos e um deles se levantou na casa de orações e pregou contra o povo de Israel com palavras amargas e duras». E após as mortes dos dois cristãos-novos na frente da igreja, os frades se levantaram portando cruzes e proclamavam: «'Todo aquele que matar um descendente de Israel, terá no mundo vindouro cem dias de perdão!' Então muitos populares munidos de espada atacaram e mataram em três dias, três mil pessoas» (id.). Os linchadores ainda violaram as mulheres antes de lançá-las à fogueira, assim como jogaram as grávidas contra lanças⁽⁹⁾.

Se os frades impunham um motivo, uma razão para os assassinatos, os estrangeiros na cidade traziam já um sentimento antijudaico em seus países que resultavam, muitas vezes, em massacres. Os marinheiros dos navios atracados na cidade, alemães, franceses e flamencos se juntaram ao povo furioso. Os alemães, e o próprio relator anônimo dos acontecimentos, tiveram especial participação na morte do arrecadador de impostos, o odiado João Rodrigo Mascarenhas, que estava escondido. Os populares o encontraram numa viela atrás da Igreja da Santa Maria da Conceição e o arrastaram para a Rua Nova, onde foi esfaqueado pelos populares. Sua casa e os bens que estavam em seu interior foram destruídos e seus pedaços levados pelos participantes da vingança como relíquia. O alemão declara em seu panfleto: «Dissemos uns aos outros, que cada um deveria dar cem pfening destinados à madeira para queimar os judeus, o que aconteceu em seguida». A madeira fez a fogueira onde Mascarenhas foi queimado e, com satisfação por cooperar com o fim «do cabeça de todos os judeus», de alguém «cheio de patifarias», o alemão declara: «Estávamos contentes de coração,

(9) Essa violência contra as mulheres é relatada por Samuel Usque, que, na época do massacre, vivia em Lisboa e tinha 14 anos, em seu livro publicado em 1553, *Consolação às tribulações de Israel*, diálogo CCV; assim como também é mencionada por Ibn Verga (ob. cit.).

porque nós, alemães desejamos muitas vezes o fogo e a morte para ele; até que isso se realizou, Deus seja louvado» (id.: fol. 3v). Em seu segundo panfleto (1506: P2 fol. 2v), que trata da condenação e das penalidades aos envolvidos nos eventos do massacre, o alemão expressa sua preocupação com o seu destino e o de seus conterrâneos.

Yerushalmi (1976: 81-84) lembra que Ibn Verga (1856) atribui a razão do massacre exclusivamente ao ódio da população ao antipatizado arrendador. Mas, a cronologia das cartas de D. Manuel, enviadas a várias autoridades para conter o que se passava em Lisboa, indica que o massacre durou mais tempo do que afirma Ibn Verga (1856), que teria durado até a terça-feira, dia 21 de abril. A testemunha alemã daria o massacre como encerrado muitos dias depois do seu início, talvez porque a matança tenha se irradiado para os arredores da cidade. O alemão termina seu relato dizendo que o massacre durou doze dias, entre 17 de abril e 29 do mesmo mês (P1 fol. 5r).

Seja como for, o que se depreende e chama a atenção no desenrolar dos acontecimentos é a desobediência reiterada da população, dos frades e das autoridades presentes na cidade, aos representantes e emissários do rei. Yerushalmi (ob. cit.) avalia a importância da participação de cada participante do massacre segundo a pena que lhes foi atribuída. Da cidade de Lisboa, o rei retirou o título de «Mui nobre e sempre leal cidade de Lisboa» e fechou a Casa dos Vinte e Quatro. D. Manuel também fechou o Convento de São Domingos, expulsou seus membros e condenou à morte os dois frades dominicanos⁽¹⁰⁾ por insuflar a população. Também, como castigo àquela parte da população burguesa, que permitiu ou incentivou a mobilização liberando seus subalternos, o rei retirou-lhe o direito de não ceder suas moradias para nobres e poderosos quando por elas fossem requisitadas. Por fim, foram condenados à morte os populares que participaram diretamente do massacre. Todas as punições

(10) O anônimo alemão relata em seu segundo panfleto que três frades foram presos e dois condenados à morte, os quais foram queimados. No final de seu relato, fala da esperança de que o frade que estava preso fosse solto. No entanto, a referida carta do Mestre Jorge Leão ao procurador dos cristãos-novos com data de dezembro de 1542 diz que o rei enviou a Roma dois frades franciscanos, um deles chamado Jorge de Santiago e outro frade castelhano com o nome de Jerônimo de Padilha, que «são inimigos da nação pois eles foram causa da união e da matança, que se fez no ano de 1506, como já Sua Santidade está informada disso». José da Silva Mendes Leal, *Corpo Diplomático Português*, Tomo V, 1876, p. 158-166. João Mocho e Bernardo de Aragão seriam os mesmos frades relatados por Acenheiro, que trocaram de nome e foram para Roma?

corporais eram acompanhadas de expropriação de bens, total ou parcial, segundo o envolvimento do condenado no massacre. Portanto, o rei responsabilizou e puniu, com a vida e na forma de retirada de bens, direitos e privilégios, a população de Lisboa e os frades dominicanos (Yerushalmi ob. cit.: 83-85).

Mas, essas penalidades foram amenizadas ou revogadas. Ibn Verga (1856) diz que, embora o rei quisesse punir os culpados pelos assassinatos, os seus conselheiros lhe mostraram uma lei do reino «que dizia que o delito cometido por mais de cinquenta pessoas não terá sentença de morte» (ob. cit.). Já o anônimo alemão relata que no dia 16 de maio começava com os cristãos o que havia acontecido com os cristãos-novos (P2 fol. 1r). Mais de duzentas pessoas foram presas, mas só algumas foram executadas, 42 pessoas no total, entre elas, franceses e espanhóis. No oitavo dia das execuções, chegou uma ordem do rei suspendendo os enforcamentos. Segundo ainda a testemunha alemã, as cinquenta pessoas que seriam executadas nesse dia voltaram para a prisão onde estavam os demais e os três frades. Quanto a estes, teriam sido queimados vivos e um terceiro permanecera preso. Porém, conforme uma carta de 1542 atribuída ao mestre Jorge Leão, representante dos cristãos-novos, os mesmos frades estariam vivendo em Roma com outros nomes (Leal 1876). O convento não ficou fechado seis meses, segundo (Sousa *et al.* 2016: 383) e a Casa dos Vinte e Quatro foi reaberta em 1508.

De qualquer forma, as punições chamam a atenção para um aspecto social importante, considerado por Yerushalmi (1976: 49) ao analisar a obra de Ibn Verga: elas revelam a tensão aqui considerada central, embora não mencionada com clareza pelos cronistas. Segundo o autor, a predisposição dos sentimentos populares aos judeus dependia do posicionamento das forças coletivas no ordenamento social entre, de um lado, o rei e a aristocracia, geralmente com boa predisposição aos judeus; e, de outro, as massas e o baixo clero, geralmente hostis. Mas essa relação não era de modo algum equilibrada. «Os reis representam uma constante, mas as massas são inconstantes. Embora prontos para proteger os judeus, os reis são, às vezes, impedidos de fazê-lo por seus interesses próprios».

Essa assimetria devia-se à instabilidade do rei em razão de seus interesses. Observa-se que a ausência física do monarca ao sair de Lisboa, em decorrência da epidemia que assolava a cidade, concorreu

para o massacre, uma vez que os chamados cristãos-novos já não podiam contar com os seus «protetores» in loco. O rei havia partido para Abrantes, fixando lá a sua residência, enquanto durou a peste em Lisboa. E a configuração social de uma cidade abatida pela insalubridade urbana não seria nada favorável aos cristãos-novos que, à mercê da população cristã, numa época de devoção católica, precisava encontrar uma razão para suas desgraças, um bode expiatório. Os populares, além de culpabilizar os chamados cristãos-novos pela morte de Jesus, a eles atribuíam as mazelas da cidade, a doença, a carestia de vida e o pagamento de impostos que, conjuntamente, direta ou indiretamente, eram considerados castigos divinos pelas heresias e usura dos judeus convertidos.

Essas questões induzem a considerar o terreno onde germinaram ressentimentos contra os «favorecidos judeus do rei» insuflados pelos sermões e prédicas antijudaicas que começaram a ganhar força em Portugal, no final do século XV (Moreno 1990) no drama português da formação identitária a partir da religião. O investimento de pregadores numa pedagogia de ódio religioso, aplicada nas igrejas, começou a mostrar seus resultados quando as condições humanas da existência estavam a se exaurir em Lisboa naqueles primeiros anos de 1500. O discurso antijudaico eficiente e poderoso que levou ao massacre seria o prelúdio do estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em 1536: uma instituição especialmente criada para perseguir os chamados cristãos-novos (Marcocci, Paiva 2016: 26)⁽¹¹⁾.

Lisboa e as condições para odiar

Estima-se que o número de refugiados judeus que chegaram em Portugal, vindos da Espanha em 1492, varia, chegando até 120 mil pessoas. Mas, se essa estimativa é controversa⁽¹²⁾, é possível afirmar, no entanto, que o número de refugiados não pudesse ter ficado restrito às 600 famílias, sobre as quais existem registros (Aboab 1629),

(11) Os autores notam que, de fato, «uma frente interna contrária à permanência dos judeus no reino, sob a frágil identidade de cristãos, juntava-se a pressão da Inquisição castelhana e dos Reis Católicos para que a repressão se iniciasse também em Portugal e o reino não representasse um refúgio para os conversos».

(12) Kayserling (ob. cit.: 148)

que tiveram permissão para ficar em Portugal. Calcula-se, então, não ter sido menos do que cinco mil indivíduos (Soyer 2013: 143), o que é uma pequena parte do total, se se considerar as estimativas mais razoáveis de Andrés Bernáldez (1962) de que só de Castela saíram em torno de 93 mil indivíduos com destino a Portugal. Pode-se imaginar, pois, que a grande maioria dos refugiados não tinha os recursos das 600 famílias abastadas, que pagaram altas somas em dinheiro para permanecerem no País.

Lisboa, no início do século XVI, era o coração da Europa, e também uma cidade com problemas advindos dessa centralidade comercial e cultural no mundo. Teresa Rodrigues (2004) afirma que a Península Ibérica tinha em torno de 8 milhões de habitantes, mas só em 1527, com o primeiro recenseamento, estimou-se a população de Lisboa em torno de 70 mil habitantes. Nos vinte anos que separam a entrada de refugiados espanhóis do ano do massacre, a população não deve ter variado drasticamente, pois a expectativa de vida na cidade era de, no máximo, 38 anos devido à insalubridade do meio, o que levava a crises de mortalidade frequentes provocadas por epidemias. A falta de rede de esgotos, de abastecimento de água e também de uma política de urbanização atingiam principalmente as pessoas mais pobres, assim como as ondas migratórias para Lisboa, dado à demanda por trabalhos braçais na atividade marítima de ultramar, que contribuía para a proliferação de doenças, pois, os trabalhadores se aglomeravam nas freguesias populares onde, segundo afirma Rodrigues (2004), menos de um terço da população era nascida na cidade.

Estrangeiros, viajantes e comerciantes de toda a Europa eram atraídos pelas atividades e possibilidades de negócios e oportunidades em Lisboa. Por outro lado, a entrada de pessoas escravizadas da África resultou em desemprego, aumentando, com isso, o número de mendigos e de pessoas sem ocupação que perambulavam pelas ruas da cidade. Havia também um ir e vir de navios, marinheiros de países diferentes que chegavam nas várias embarcações que aportavam no Tejo e, dessa forma, essa dinâmica de cidade portuária também facilitava o intercâmbio de enfermidades entre os países.

Mas, as doenças só eram objeto de maior preocupação quando já estavam em franca disseminação, e Lisboa era o centro recetor e irradiador das chamadas pestes, como a pulmonar e a bubônica, esta

transmitida pela pulga do rato, e também das doenças contagiosas de toda a espécie, como tifo, lepra e sífilis (Corvisier 1976: 15-16). Segundo Rodrigues (ob. cit.: 85), para evitá-las, «proibiam-se os ajuntamentos, cessavam as festas populares e as festividades religiosas, exceto as procissões realizadas em honra dos santos protetores contra as epidemias». As pessoas fugiam da cidade e o próprio D. Manuel ordenou à população de Lisboa em 1505 que fugisse da cidade, ressaltando-se que a segurança do rei e da corte tinha prioridade sobre ela.

A comunicação era precária e a população, em sua absoluta maioria, era analfabeta. As duas condições críticas na recepção de informações se associavam para produzir um quadro desalentador de alta mortalidade, quando as pestes se abatiam sobre a cidade. As informações eram transmitidas oralmente e, no reinado de D. Manuel, levar informação ao conhecimento do povo não era algo fácil (Dias 1985), pois a divulgação era dispendiosa e as estradas eram de má qualidade; o correio terrestre, que dinamizou as comunicações no País, só seria criado por volta dos anos vinte; e, geralmente, as informações eram transmitidas, através de comunicação livre e interpessoal, com base religiosa. A população mais pobre, mais suscetível de adoecer, estava ainda mais submetida a uma explicação dogmática e, muitas vezes, fanática sobre as suas mazelas. Isso acontecia porque os frades eram formados para o exercício de prédicas e sermões altamente proselitistas, disseminando uma visão trágica e escatológica da vida em que a heresia, cujo combate era primordial desde o Concílio de Latrão (1215), ocupava lugar central no castigo divino sobre a Terra.

Seja como for, o impacto de uma população judaica antipatizada, inchada pela entrada dos espanhóis em cerca de vinte mil indivíduos (Pinheiro 2015), não foi pequeno no quotidiano de uma cidade insalubre como Lisboa. A tendência da população sob ação dos frades nas igrejas era culpar os cristãos-novos que, com suas «heresias», atraíam o castigo divino. Essa predisposição popular transpareceria ainda em 1514, nas palavras do viajante holandês Jan Taccoen van Zillebekede, de que existiam «tantos judeus tornados cristãos, que é de admirar, os quais têm um grande poder sobre o rei e a cidade» (Stols *et al.* 2014: 128). O holandês relata, ainda, que os cristãos-

novos se inseriam na sociedade como comerciantes, e arrisca uma retrospectiva histórica. «Segundo dizem»:

Lisboa era muito diferente há trinta ou quarenta anos, não passando nesse tempo de uma pequena cidade. Mas tudo mudou devido ao facto de o rei de Portugal aí morar a maior parte do tempo, e aos muitos judeus convertidos ao cristianismo, que desenvolvem grande atividade comercial e mandam no rei e na cidade.

Uma das características da Idade Moderna, em contraposição ao período Medieval, é a perda de contornos definidos das coisas do mundo, de valores da vida cotidiana mais simples e imediata, até as diferenciações sociais (Huizinga 2013: 11). O batismo forçado dos judeus portugueses e espanhóis, em 1497, impôs o apagamento de algumas diferenciações sociais, como lugar de moradia e distintivos, no entanto, criaria outras formas de reconhecimento, para discriminar e segregar. A primeira foi através da criação de uma subcategoria social entre os cristãos, os cristãos-novos, em seguida, houve a instituição de um imposto especial e o estabelecimento dos estatutos de limpeza de sangue, embora estes últimos tenham sido adotados tardiamente em relação à Espanha, e sua aplicação tenha sido descontínua e irregular (Olival 2004).

Em 1506, menos de dez anos depois da conversão forçada, Lisboa não tinha ainda superado o impacto de um acréscimo populacional, carente como estava de condições de sobrevivência em uma época conturbada por problemas urbanos. Diante disso, especula-se até que ponto a presença «natural» do judeu como parte de uma realidade cultural onde conviviam cristãos, judeus e muçulmanos, desde os tempos da fundação do reino de Portugal, foi substituída pela ideia do judeu como estrangeiro, com a consolidação da Cristandade no território português. A presença dos espanhóis reforçaria o estigma do judeu sem pátria, uma alteridade definida como gente de fora, da «nação hebreia». Poliakov (1996: 197) diz que essa característica estrangeira que os castelhanos acabaram por estender aos judeus legava aos chamados cristãos-novos o rótulo de «homens da nação», uma verdadeira guilda mercante com ramificações mundiais. A religião cristã foi um componente estrutural na formação de Portugal e, de 1506 em diante, a existência do falso

cristão no seio da sociedade cristã compôs um sentimento antijudaico, delimitando as fronteiras de atuação dos judeus convertidos. Diante de condições adversas, a população judaica era sempre confrontada pela população cristã: sem os de fora, infiéis e hereges por natureza, todos teriam menos infortúnios.

Um desses infortúnios era de natureza cotidiana, provocada pelo novo foral manuelino de Lisboa de agosto de 1500 que, para além de atender à necessidade de renovação dos forais afonsinos, passou a ser de natureza fiscal e a possuir base legal para obter recurso financeiro para o Estado. A fim de obter a receita necessária para seus planos desenvolvimentistas, D. Manuel se amparou nas rendas advindas, entre outras receitas, dos tributos sobre as colheitas e sobre todo tipo de produto manufaturado de roupas a ferramentas. O impacto desses impostos sobre, principalmente, o consumo de alimentos foi enorme, provocando «tão terrível carestia que não só a classe humilde, como também a abastada, ressentia-se muito do aumento dos preços; dificilmente se conseguia comprar trigo, pão ou vegetais» (Kayserling 2009: 183).

Há aspectos socioculturais importantes em jogo no estabelecimento e da consolidação dos forais, que implicam uma resistência ampla da sociedade, sentidos como imposição real que empobrecia a população. A mais expressiva tensão entre o rei e a população estava incorporada nos arrendadores de impostos, como no odiado Mascarenhas. Ele era a mais perfeita expressão de repúdio em relação à política manuelina, com sua fama de «arrogante» e, também, de «impor muitas leis» (Ibn Verga 1856). Por outro lado, o arrendador, ao adiantar o valor dos impostos ao rei, e cobrar um valor onerado pelo seu trabalho, ficava vulnerável à antipatia da população. Segundo Yerushalmi (ob. cit.: 19): «Os cronistas do reino de D. Manuel não mencionam a reforma dos forais como um motivo para o pogrom de Lisboa porque queriam apresentá-lo como uma questão entre a massa e os cristãos-novos, e não entre a cidade e o rei».

Embora os vários aspectos envolvidos no massacre se conjuguem para sua motivação e para produzir o fenómeno (Mateus, Pinto 2012), nem a carestia de vida, nem a doença, nem as condições urbanas nem a cobrança de impostos são condições suficientes para acionar o sentimento antijudaico e para desencadear a violência. O sentimento antijudaico foi cultivado ao longo das últimas décadas do século XV e esperava um acionamento como «lógica», motivo, para o seu extravasamento da violência: o discurso de ódio, principalmente dos frades dominicanos.

Os frades, os sermões e o antijudaísmo

É sabida a dificuldade de acesso aos sermões produzidos no século XVI. O terremoto acontecido em 1755, que destruiu quase que a totalidade das construções de Lisboa, bibliotecas, conventos, igrejas, palácios etc. pode ter destruído também boa parte da documentação existente até aquele ano. Atribui-se, também, a dificuldade à extinção das ordens em Portugal, decretada por D. Pedro IV, no final de maio de 1834. As instalações das ordens ficaram abandonadas assim como todo o acervo que não foi levado com religiosos e que se estragou (Barata 2004).

O impasse parece incontornável, quando se quer verificar o conteúdo da produção oratória dos frades das ordens mendicantes daquele período. No entanto, pode-se inferir, a partir dos registros historiográficos, que os sermões foram amplamente utilizados, pois, além de serem um meio de controle da população, eram também um meio eficiente para configurar a identidade cultural exclusivamente com base na visão de mundo da religião católica (Marques 2003). A proposição de Yerushalmi (ob. cit.) de considerar a correlação de forças entre o rei e os frades mendicantes é esclarecedora para compreender a motivação mais profunda dos acontecimentos de abril de 1506, uma vez que explicita uma tensão política implícita. O massacre se direcionou contra o rei e sua política, daí o discurso religioso emergir como instrumento político no acionamento do ódio, como uma força altamente mobilizadora.

As ordens mendicantes foram aceitas e adotadas pela Igreja a fim de organizar, controlar e direcionar a fé católica, inseridas que estavam nas comunidades. Mas, a ascensão que tinham os frades mendicantes sobre o povo, que era enorme entre o início de sua atividade missionária e evangélica com o Concílio de Latrão (1215), teve seu arrefecimento com o Concílio de Trento (1545), quando sua atividade oratória, quase que exclusivamente, foi perdendo força no âmbito institucional. Assim, não seria sem reação que os frades sentiram a concorrência de bispos em suas atividades oratórias, quando regras e controles às atividades foram decretados e expandidos aos demais religiosos pelo último Concílio (Paiva 2016).

Por outro lado, a população em geral, rude e pobre, não percebia que a ela se alinhava uma parte da Igreja que reagia à perda de poder sobre os meios de controlá-la. Ainda que a assistência aos sermões fosse intermitente (Paiva 2009), nas crises urbanas, eles alcançavam o seu auge,

atendidos por um grande público desesperado, principalmente, nas épocas de pestes e doenças. A doença contagiosa que abatia a cidade, em abril de 1506, estava envolta em uma aura mística e sobrenatural que os frades exacerbaram com a produção de um milagre, sustentando que a luz, ou fogo, que saía do relicário tinha a força de verdade incontestável. Simbolicamente, a reação do judeu convertido tocou a ferida da descrença em algo vital para a prática didática sermonária de consolidação da fé católica. O milagre era ali contestado por uma visão nua e crua de fenômeno natural: «Como um pedaço de madeira seca pode operar milagre? Pegue água e jogue nela que logo se extinguirá».

O chamado cristão-novo representava, ali, uma forma de pensar revolucionária em um momento de ameaça aos dogmas da Igreja e ao papel que os frades exerciam sobre a sociedade portuguesa.

Milagre, combate à heresia e antijudaísmo encontram-se no ideário dos sermões proferidos durante a Inquisição, e mesmo na ausência de um *corpus* discursivo dos sermões daquele período, pode-se considerar o espírito que animava as ordens depois do Concílio de Latrão, bem como a didática dos *exempla*, como meio de combater a heresia e levar os hereges à conversão. Assim, a religião católica, com seus dogmas, tomava toda a vida de uma coletividade tradicional holista (Le Breton 2011). O revestimento religioso de todos os aspectos da vida social conferia «um poder de sugestão que se manifestava nos ânimos instáveis de emotividade tosca, crueldade extrema e ternura íntima entre os quais se move a vida urbana medieval» (Huizinga 2013: 12). Era essa a predisposição coletiva por trás das manifestações de fé e da procura por alicerces para as práticas e condutas cotidianas de homens e mulheres comuns frente à dificuldade de toda ordem, e os sermões eram meios poderosos de sugestão e para a excitação das massas. Em toda a Europa, os sermões populares que mobilizavam milhares de pessoas eram raros, até serem popularizados no século XIII. E depois da existência das ordens mendicantes, seu poder era extraordinário e o efeito violento das palavras eloquentes de frades predadores sobre uma população ignorante são reportados pelas crônicas e pela historiografia moderna e contemporânea.

As ordens mendicantes, às quais pertencem os frades dominicanos, emergiram no contexto de mudança social no século XIII e do IV Concílio de Latrão de 1215. A penetração da Igreja Católica no seio da sociedade dependia de sua proximidade com a vida urbana e, também, das

formas de combate ao que ela chamava de heresia, dado à emergência de movimentos religiosos contestadores da Igreja, como o Catarismo e o Valdismo, que colocavam sob suspeita rituais e práticas católicas, os sacramentos e a adoração de imagens. O Concílio de Latrão foi uma resposta a esses movimentos, ao seu alto poder de sugestão sobre o povo com suas mensagens potentes, anticlericais e antissacramentais, e a seu modo de vida ascético. Ao decretar setenta cânones sobre os sacramentos, a transubstanciação e a necessidade de confissão anual, o Concílio revelou uma intenção poderosa de controlar a vida mais íntima dos crentes. Ele também decretou a proibição de fundação de novas ordens, o que reforça ainda mais o caráter doutrinário e ideológico das ordens aceitas pelo Papa. Além disso, quatro cânones desse total regulamentavam o relacionamento entre judeus e cristãos bem como a vida comunitária judaica.

As duas ordens mendicantes com apoio do Papa, franciscana e dominicana, tinham como missão combater as heresias definidas pelos cânones e converter os hereges, o que os colocava em quase todos os lugares onde a Igreja poderia agir ampliando seu poder sobre a vida secular e sobre outras religiões, como no ensino universitário, no episcopado, no cardinalato, no papado mesmo, nas missões diplomáticas como embaixadores, núncios ou legados pontifícios, e em outras variadas tarefas na Inquisição (Sousa *et al.* 2016: 253). As duas ordens tinham, assim, o papel de guardiães preferenciais daqueles cânones através da atribuição quase exclusiva de predadores.

A didática cristã em forma de exemplo foi crucial para uma população sem instrução e, portanto, que encontrava na recepção oral dos ensinamentos religiosos a única forma de acesso a algum conhecimento. Alguns exempla (Tubach 1981), que são pequenas histórias contadas nos sermões, cujo papel era consolidar a fé, associava milagres a conversões e/ou a profanações, enquanto outros identificavam o demônio com os judeus e, alguns ainda, realçavam suas qualidades morais negativas. Os *exempla* mostram uma dualidade contraditória na relação entre judeus e cristãos em que se realça a superioridade moral dos últimos. Alguns dos estereótipos disseminados por eles ecoam até os dias atuais, como a figura do «judeu errante».

Especificamente os dominicanos, atores centrais do Massacre de Lisboa, eram próximos ao povo e, com sua didática sermonária, delineavam fronteiras identitárias através da construção desumanizada

e demonizada do judeu estereotipado (Trachtenberg 2001), de quem é preciso se diferenciar. Nesse sentido, era preciso negar o judeu, era preciso segregá-lo e discriminá-lo; negar sua existência, negando suas origens, seus costumes, suas práticas e modos de existir. Mas não se tratava de negar a religião ancestral, pois seria ameaçar as próprias bases do Cristianismo e, por isso, o Talmud⁽¹³⁾, e não a Torá, o antigo evangelho para os cristãos, como literatura original em sua especificidade étnica, foi alvo de disputas teológicas e destruição. O mesmo acontecia com a Sinagoga, por ser um espaço não exclusivamente religioso, mas também de interação da comunidade judaica (Kayserling 2009).

Além disso, os sermões tinham um papel pedagógico considerável para uma população cujo conhecimento advinha exclusivamente da religião católica. Se o massacre não aconteceu de forma casual, espontânea, como os frades fizeram parecer, o sentimento antijudaico também foi sendo semeado, cultivado pela ação pedagógica dos sermões ao longo do último século antes desse acontecimento, de modo que, a configuração crítica das condições sociais de Lisboa favoreceu o acionamento de um sentimento já interiorizado nos lisboetas. O discurso de ódio dos frades mendicantes delineou um antisemitismo no alvorecer do século XVI, ainda rudimentar embora já caracterizado nos estatutos de pureza de sangue, que floresceria na longa disputa de correlação de forças entre a Igreja e os poderes seculares de Portugal, provocando a instauração da violência institucionalizada pela Inquisição.

Por fim, para a compreensão da pedagogia sermonária, sua influência religiosa duradoura sobre os portugueses, em relação aos chamados cristãos-novos, é preciso investir nas pesquisas sobre a formação eclesiástica dos frades predadores no contexto da tensão política e social na transição de Portugal para a Época Moderna, com a emergência de novos paradigmas ligados à reforma e aos saberes do Renascimento. Esses estudos jogariam luzes sobre a arregimentação da massa religiosa que legitimou a instalação e a tão longa duração do Tribunal do Santo Ofício.

(13) Um exemplo desse combate à diversidade judaica é a comparação entre o Evangelho e o Talmud na obra *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus*, de 1542-1545 de João de Barros.

Bibliografia

Referências - Fontes

- Aboab, Ismael (1629). *Nomologia o discursos legales*. Amsterdam.
- Acenheiro, Christovão Rodrigues (1824). «Crônicas dos senhores reis de Portugal», in *Collecção Inéditos de História Portuguesa*, V, Academia de Ciências, Lisboa.
- Bernáldez, Andrés (1962). *Memórias el reinado de los Reys Catholicos*, org. M. Gómez Moreno, Juan de Mata Carriazo, Real Academia de Historia.
- Édito de Expulsão dos Judeus. *Ordenações Manuelinas*, Livro II, título XLI.
- Góis, Damiano de: *Crônica de Dom Manuel* (1566/67). Lisboa: Biblioteca Nacional Digital (<http://bnd.bn.pt>).
- Ibn Verga, Solomão (1856). *Liber Schevet Jehuda Traduzido por Meir Wiener*. Hannover: K. Rimpler.
- Leal, José da Silva Mendes (1876). *Corpo diplomático português com os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde do século XVI até os nossos dias*. Tomo V. Lisboa: Academia de Ciências.
- Resende, Garcia de (1902). *Chrónica de El-rei D. João II*. Vol. III. Biblioteca Clássicos Portugueses.
- Osório, Jerónimo (1804). *Da vida e feitos d'el Rei D. Manoel*, tomo I, Lisboa: Impressão Régia.
- Von dē christenlichen streyt geschehen/ jm. M.CCCCC.vj. Jar zu Lissbona/ ein haubtstat in Portigal zwischen den christen vñ neuwen christen/oder juden, von wegen des gecreutzigten got (1506)*. Nuremberg: Johann Weißenburger (panfleto 1)
- Von dem geschicht vnd handlung so der kunig vonn Portigal wider das unschuldig plut de christen auff die vor ergange geschicht der schalckhafftigen newen christen oder Jyden zu Lißwona geubt haben. (1506)*. Nuremberg: Johann Weißenburger (panfleto 2)
- Usque, Samuel (1989). *Consolação às Tribulações de Israel*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

Referências complementares

- Balbach, Tânia Maria (2001). *Fronteiras da identidade: a auto-ódio tropical*. Curitiba: Moinho do Verbo.
- Barata, Paulo J. S. (2004). «Roubos e extravios e descaminhos nas livrarias conventuais portuguesas após a extinção das ordens religiosas: um quadro impressionante», *Lusitana Sacra*, 2ª série, 16, 319-343.
- Bethencourt, Francisco (2014). *Racisms: from the crusades to the twentieth century*. Princeton: Princeton University.
- Corvisier André (1976). *O mundo moderno*. Lisboa: Edições Ática.
- Dias, João José Dias Alves (1998). *A comunicação entre o poder local e o poder central: a difusão de uma lei no século XVI. Separata das Actas das Jornadas sobre o Município na Península Ibérica (séculos XVI a XIX)*, Santo Tirso.
- Herculano, Alexandre (19--). *Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Tomo I. Lisboa; Rio de Janeiro: Livraria Bertrand; Livraria Francisco Alves.
- Huizinga, Johan (2013). *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify.
- Kayserling, Meyer (2009). *História dos Judeus em Portugal*. São Paulo: Perspectiva.
- Le Breton, David (2011). *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Le Goff, Jacques (2015). *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70.
- Marcocci, Giuseppe, Paiva, José Pedro (2016). *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- Marques, João Francisco (2003). «A pregação medieval portuguesa», in *Os Reinos Ibéricos na Idade Média: livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, vol. 2, 599-621.
- Marx, Alexander (1908). «The expulsion of the Jews from Spain. Two new accounts», in *Jewish Quarterly Review*, vol. 20, nº 2, January 1908.
- Mateus, Susana Bastos, Pinto, Paulo Mendes (2012). *The massacre of the Jews*. Lisboa: Alêtheia Editores.
- Moreno, Humberto Baquero (1990). *Exilados, marginais e contestatários na sociedade portuguesa medieval*. Lisboa: Editorial Presença.
- Olival, Fernanda (2004). «Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal». *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4, 151-182.

- Paiva, José Pedro (2009). «Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância», *Revista Via Spiritus*, 16, 1-37.
- Paiva, José Pedro (2016). «Les Évêques à la cour du roi sous Manuel Ier et Jean III du Portugal (1495-1557)», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 111, 61-69.
- Poliakov, Léon (1974). *O mito ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP.
- Poliakov, Léon (1996). *De Maomé aos marranos: história do antissemitismo II*. São Paulo: Perspectiva.
- Pinheiro, Magda (2015). *Biografia de Lisboa*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- Rodrigues, Teresa (2004). «Portugal dos séculos XVI e XVII: vicissitudes da dinâmica demográfica», in *População e perspectiva*. CEPESE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, Lisboa.
- Silva, Tomas Tadeu da (2009). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes.
- Sousa, Bernardo Vasconcelos e, Pina, Isabel Castro, Andrade, Maria Filomena (2016). *Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Soyer, François (2013). *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel e o fim da tolerância religiosa*. Lisboa: Edições 70.
- Stern, Kenneth S. (2005). *Hate Matters: the need for an interdisciplinary field of hate studies*. Illinois: The American Jewish Committee.
- Stols, Eddy, Fonseca, Jorge, Manhegh, Stijn (2014). *Lisboa em 1514: o relato de Jan Tacoen van Zillebeke*. Lisboa: Húmus.
- Tavares, Maria José Ferro (1987). «Judeus e conversos castelhanos em Portugal». *Anales de La Universidad de Alicante. História Medieval*, nº 6.
- Tavares, Maria José Ferro (2000). «O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo». *História religiosa de Portugal*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Tubach, Frederic C. (1981) *Index Exemplorum: a handbook of medieval religious tales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Wilke, Carsten L. (2009). *História dos judeus portugueses*. Lisboa: Edições 70.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1976). *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*, Cincinnati: Hebrew Union College.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1998). *Sefardica: essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*. Paris: Chandeigne.

Página deixada propositadamente em branco