

Ana Cristina Tomás de Oliveira

Imaginário histórico ou facto literário?

A representação da mulher judia e do judeu em fontes literárias do século XVI

... Concordará connosco que não se apreciará devidamente a nossa cultura em o conhecimento das suas raízes. Falamos de cultura. E se pensássemos nas nossas ligações genéticas? Poderemos nós pensar que nas nossas veias não corre sangue de judeus e de mouros?

A. Augusto Tavares

Falar sobre Judeus é falar sobre questões religiosas, raciais, sociais, políticas e económicas. É, também, no fundo, levantar o véu profundo que se estende ao longo da caminhada histórica que o Homem percorreu e continua a percorrer, no sentido em que, apesar de estarmos em pleno século XXI, a bela frase feita “Todos diferentes, todos iguais” continua a ser uma utopia. Nem todas as lições que a “mestra da vida” nos vai continuamente recordando nos ajudam a evitar que voltemos a cair continuamente nos mesmos erros.

É esta ciclicidade de enganos que permite que as obras que constituem o objecto deste trabalho, a *Copilaçam de Todalas Obras de Gil Vicente* e o *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, apesar de já terem alguns séculos de idade, permaneçam actuais enquanto reflexo das sociedades da época que nos auxiliam na compreensão das sociedades contemporâneas.

É evidente que não podemos esquecer que não se tratam de obras históricas, mas sim de obras literárias, imbuídas do cunho pessoal de quem as escreve. Estes, por sua vez, estão condicionados pela realidade social, religiosa e política que os rodeia, ou seja, o contexto histórico-social influencia a visão que nos é dada do Judeu por Gil Vicente e por Garcia de Resende.

A ligação entre História e Literatura vai assim estar presente ao longo deste trabalho e é interessante verificar, a propósito desta ligação entre história e literatura, que a língua portuguesa não distingue história enquanto ciência da história enquanto narrativa, ao contrário, por exemplo, da língua inglesa que tem o substantivo *history* para a ciência e *story*

para a narrativa. Esta constatação reforça, no nosso entender, a aproximação entre estas duas áreas, transportando-nos para a questão do imaginário histórico e do facto literário. A linha que separa o real do ficcional é por vezes tão ténue que chega a ser difícil distinguir uma da outra. Assim, para compreendermos o mundo retratado nos textos literários seleccionados, vamos recorrer às duas áreas para melhor compreender o tempo e as visões do mundo reveladas.

Em traços muito gerais, o século XVI em Portugal é, por um lado, um período de júbilo e glória tendo em conta a primeira metade desta centúria, e a que é relevante na análise destas obras, durante a qual se viveu uma época de crescimento económico. Para esta realidade, em muito contribuiu a epopeia dos Descobrimentos. A chegada ao Brasil em 1500 e à Índia em 1498 representam marcos importantes do potencial comercial português, em geral, e do cosmopolitismo da cidade de Lisboa em particular. O crescimento urbano e uma maior afirmação das burguesias cristãs contribuíram para uma maior estabilidade financeira e conseqüente desenvolvimento das artes e letras.

Na viragem do século XV para o XVI começam a manifestar-se, nas artes e letras, os incipientes sintomas de mudança direccionados para os valores humanistas de imitação dos clássicos greco-latinos. No entanto, esta mudança foi muito lenta e a literatura manteve ainda uma forte mundividência medieval.

Esta realidade, encontra-se bem retratada nas obras de Gil Vicente e no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, onde está presente a convivência entre o medieval e o renascentista, sem o qual, e tomando as palavras de José Augusto Cardoso Bernardes, não pode compreender-se, por exemplo, a poesia palaciana proveniente da tradição peninsular de Quatrocentos, que encontra no *Cancioneiro Geral*, a sua expressão mais conhecida [...] como não pode compreender-se, aliás, o teatro de Gil Vicente, profundamente vinculado à Idade Média, embora ensaiando já soluções que a excedem¹.

Ao nível da orgânica do reino, D. João II deixou o trono a seu primo D. Manuel, que, desta forma, ascende ao trono de forma indirecta. Este facto será muito importante para o novo rei que procurará, ao longo do seu reinado, legitimar o seu poder.

D. Manuel vai prosseguir o projecto dos Descobrimentos de D. João II e dá continuação ao desejo da chegada dos portugueses à Índia, concretizado por Vasco da Gama em 1498.

Com as conquistas e os rendimentos orientais, “D. Manuel vai governar uma coroa enriquecida e permitir-se uma reestruturação muito profunda da administração”² do reino. De entre estas reestruturações destacam-se as arrumações feitas na área legislativa e nas práticas administrativas e jurídicas que se devem às Ordenações Manuelinas, que reformaram a anterior legislação Afonsina.

O Édito de expulsão de judeus e mouros de 1496 foi um dos acontecimentos que mais se destacou deste reinado. A expulsão dos infiéis era uma condição imposta pela princesa D. Isabel, filha dos reis Católicos de Espanha, para a realização do casamento com D. Manuel. Esta imposição era de tal modo importante para a futura rainha, que só entra em Portugal em Outubro de 1497 depois da saída, ou baptismo forçado, dos judeus.

Este facto não satisfazia somente os reis de Espanha e a princesa D. Isabel, mas também a população urbana de Lisboa, Porto e outros centros comerciais que viam nos judeus rivais no comércio da Índia.

Contudo, D. Manuel não pretendia que os judeus abandonassem o reino e, sob a fachada de uma expulsão, D. Manuel executa uma “integração forçada”³ dos judeus portugueses ao pretender convertê-los ao Cristianismo através de um baptismo compulsivo, nos Estaus em Lisboa e ordenando que as crianças judias “fossem retiradas a seus pais, baptizadas e entregues a famílias cristãs que as educassem.”⁴

A História e a Ficção provam que, face à rivalidade económica e às ideias preconcebidas presentes no inconsciente religioso, constantemente avivadas por “pregações religiosas que, por vezes, identificavam o judeu ao infiel e o assimilavam ao deicídio e ao demónio”⁵, se tenham gerado sentimentos de antijudaísmo.

Os factos históricos vão reflectir-se na literatura e citando Maria José Tavares uma vez mais,

A literatura seria exemplo mais que flagrante do que afirmamos. Nela se manifestariam os indícios de anti-semitismo popular e culto que viriam a explodir com intensidade no século XVI português. Gil Vicente, João de Barros, o *Cancioneiro Geral* são excelentes exemplos da corrente antijudaica, veiculada pelo inconsciente colectivo da maioria cristã-velha.⁶

A ideologia criada à volta da minoria judaica não era nada abonatória, bem como os condicionalismos sociais e económicos, pelo que se procurou criar um fosso entre judeus e cristãos.

A separação entre os elementos dos dois sexos de ambos os credos constituía, também um factor de atenção, principalmente no que se refere às mulheres.

Esta temática está presente em Gil Vicente, através da representação da mulher judia que encontramos presente na personagem da jovem Lediça e de sua mãe n’*A Farsa da Lusitânia*.

A centralidade da personagem feminina surge logo na primeira cena, com a apresentação de Lediça que, num contexto caseiro, procede à realização das tarefas domésticas, ao mesmo tempo que nos vai caracterizando o seu meio familiar.

A personagem explicita a condição modesta desta família judaica e o desejo de usufruto de outra situação económica. O que sucede a esta família de judeus, em particular ao seu pai,

é, de acordo com as palavras de Lediça, o que habitualmente caberia aos cristãos, daí poder concluir-se que a caracterização desta família não corresponde ao que aconteceria com a maioria das famílias da minoria.

O discurso da judia revela, também, de uma forma bastante clara, qual a condição da mulher no seio da comunidade judaica, isto é, a mulher fica em casa e quem sai com os amigos é o homem.

É precisamente a ausência do elemento masculino que provoca o assédio e a cobiça do mais jovem elemento da família por parte de um Cortesão pertencente à maioria cristã⁷.

Ao longo do diálogo que os dois vão estabelecer entre si (cf. pps. 548 e 549 da *Copilaçam*), verifica-se que está presente um jogo de palavras com gostar e afeição, pelo que, perante as investidas do Cortesão, do amor que ele revela ter por ela, Lediça responde que existem outras pessoas que, tal como ele, também gostam dela. No entanto, todos eles são judeus, ao contrário do seu pseudo pretendente.

A corte deste Cortesão é interrompida, em primeiro lugar pelo chamamento da sua mãe e pela chegada do pai da jovem.

A reacção de Lediça, ao ouvir a sua mãe, deixa transparecer, por um lado a facilidade com que se poderia converter ao cristianismo e as implicações que daí poderiam advir. A mudança de nome, é um exemplo da forma como Lediça trocava uma identidade conotada semanticamente com a alegria por um de índole cristã, anulando as suas origens judias.

Acreditamos que essa seria uma das estratégias adoptadas pela maioria como forma de controlar e aceder à minoria religiosa que encaravam como rivais.

Ao controlar as mulheres jovens, os cristãos tinham a possibilidade de aniquilar a descendência judaica e de poder, com o dote que as mulheres trariam consigo para o casamento, fazer entrar em circulação o dinheiro da usura, considerado um pecado para os cristãos.

A reforçar esta ideia, há ainda que destacar o facto da mulher judia nos surgir, nesta peça, num ambiente familiar harmonioso, com princípios bastante vinculados, o que representa um paradoxo perante a sátira social a que os Judeus foram alvo na obra de Gil Vicente. Constata-se que não é a mulher judia que se serve de manhas e truques para atrair a atenção do elemento masculino, mas sim o inverso.

Podemos, inclusivamente afirmar que a imagem da mulher judia que nos é revelada por Gil Vicente sai bastante favorecida, tendo em conta a sua condição frágil de pertencer a uma minoria perseguida e ostracizada pela maioria cristã.

No entanto, a personagem da jovem Lediça não é a única a ilustrar esta representação. Na *Farsa do Juiz da Beira*, a mulher judia surge na peça de uma forma indirecta, isto é, ela

não é personagem, mas serve de referência para a avaliação da conduta de uma mulher cristã, a alcoviteira Ana Dias.

Esta personagem é acusada por um sapateiro Cristão-Novo de ter manchado uma filha sua. O discurso do Sapateiro denuncia a sua revolta perante o sucedido à sua filha, especialmente através do verbo “enlodó”, que transporta uma carga extremamente negativa, de sujidade e mundanal.

O Sapateiro acusa não só a alcoviteira mas também os nobres que se serviam destas mulheres para obterem o que desejavam⁸.

Podemos ainda concluir que, quando confrontada com a imagem da mulher cristã, na sua maioria, salienta-se que a visão da mulher judia apresentada é realista e despreconceituosa, tendo em conta o conceito e a atitude que existia perante a mulher neste período.

Destaca-se, inclusivamente, que a figura feminina judia não era vista como fácil ou pervertida⁹ e, citando Maria José Ferro Tavares,

Pelo contrário, ela surge-nos sempre integrada num ambiente familiar que é necessário preservar, pois o relacionamento com um cristão podia levar à abjuração ou à marginalidade, através da rejeição familiar¹⁰.

Estes retratos permitem elucidar a compreensão da ambiguidade de perspectivas presente em Gil Vicente. Apesar de este autor manter os estereótipos convencionados por uma sociedade que ele procurava servir, inclusivamente por estar ao serviço do Rei e necessitar desta protecção régia para a divulgação das suas ideias e da sua obra, não deixamos de constatar que existe um desfasamento no tratamento da minoria judaica, no que se refere ao género dos intervenientes.

São vários os exemplos que poderíamos retirar da obra de Gil Vicente que ilustram uma visão negativa do Judeu, em geral, enquanto minoria religiosa e pertencente ao sexo masculino. Por esse motivo, vamos cingir-nos à sátira feita ao povo judaico no *Auto da Barca do Inferno*, pois esta é bastante elucidativa da mentalidade da época de Quinhentos e permite estabelecer as diferenças com a apresentação da mulher judia feita pelo autor em questão.

A personagem do Judeu desfila a seguir à alcoviteira Brízida Vaz, acompanhado de um elemento caracterizador, o bode – símbolo do sacrifício de animais enquanto ritual de judeus – e dirige-se, mal chega ao cais, imediatamente ao “batel dos danados”, sendo recebido com desprezo pelo Diabo “Oh, que má hora viestel!”

O Judeu insiste para que o Diabo o transporte pedindo-lhe

“Passai-me por meu dinheiro

Eis aqui quatro tostões,

e mais se vos pagará:
 e por vida de Sema Fará,
 Que me passeis o cabrão.
 Quereis mais outro tostão?”

Estes versos, onde abunda o campo semântico do dinheiro, demonstram que nem depois da morte o judeu abdica do vil metal, dos bens terrenos, o que seria um bom motivo de regozijo para o Diabo, uma vez que esta atitude implicava uma condenação automática desta personagem. No entanto, para reforçar a maldade do judeu, até o Diabo o rejeita: “Nem tu não hás-de vir cá.”

Sobre esta visão do judeu, Maria José Ferro Tavares afirma o seguinte: “Apresentando-o directamente munido às forças maléficas, Gil Vicente associava-o a Satanás, representado aqui pelo bode que o acompanhava.¹¹”

O Judeu fica surpreendido com a atitude do Diabo e interroga-se porque não pode ir na barca da alcoviteira Brízida Vaz. Dirige-se ao Fidalgo que conhecia, provavelmente, por lhe ter dado dinheiro em troca de protecção, que não lhe responde. Ao verificar o desprezo que lhe é dado por todas as outras personagens, o Judeu profere pragas contra os cristãos.

O Parvo, personagem escolhida por Gil Vicente para assumir a voz do povo cristão, intervém neste momento na cena e pergunta-lhe: “Furtaste a chiba cabrão?”, acompanhando esta pergunta de alguns insultos e acusando-o de seguida de práticas não cristãs:

“E se ele mijou nos finados
 no adro de S. Gião!
 E comia a carne da panela
 no dia de Nosso Senhor!
 E mais ele, salvar, cada vez mija naquela!”.

Perante estas acusações, Leite de Vasconcellos defende que “neste mesmo auto os acusa Gil Vicente de ofender com sacrilégios e intencionais afrontas a religião do Senhor”¹².

A cena termina com as palavras do Diabo que diz:

“Ora sus! Dêmos à vela!
 Vós, judeus, ireis à toa,
 que sois mui ruim pessoa.
 Levai o cabrão na trela”.

Assim, a cena termina, indo o judeu a reboque juntamente com o bode.

O destino final não surpreende e, de acordo com Maria José Ferro Tavares,

Siendo el fuego eterno su fin, Gil Vicente colocaba al judío dirigiéndose de inmediato a la barca del infierno, arrastrando consigo al macho cabrío que llevaba atraillado.¹³

A linguagem utilizada pelas personagens que se dirigem à do Judeu ao longo da peça é extremamente pejorativa, denunciando o fado da personagem e esclarecedora da posição de inferioridade perspectivada pela maioria da comunidade cristã.

Como é referido pela mesma autora,

Entendido como inferior y en una situación de dominado dentro de la cristiandad, al judío se le aplicaban expresiones que reflejaban esta realidad, tales como canes, perros, tiñosos, etc. Su vínculo con el demonio era significativo en la creencia generalizada en su condenación a las penas infernales, así como en su relación con la mujer, el otro símbolo del mal y uno de los miedos del hombre de esta época.¹⁴

É de salientar que o Judeu nunca se dirige ao Anjo. Esse é um tratamento de exceção que não é digno da raça maldita, tal como é de exceção não ir dentro da barca para o Inferno, mas a reboque.

Verifica-se, assim, que o Judeu tipifica a imagem do judeu que vive para a usura, o amor ao dinheiro. Transparece, inclusivamente, que este povo é pior que o Diabo, uma gente maléfica de quem os cristãos não se devem aproximar.

É neste sentido que a imagem estereotipada do povo judeu presente neste auto contrasta com a imagem da mulher judia, principalmente no que concerne à proximidade ou ao afastamento entre os elementos dos dois credos. Se por um lado os cristãos devem estar o mais longe possível dos judeus, afastados deles, têm um comportamento precisamente contrário em relação às mulheres judias, de quem buscam estar o mais próximo possível. Esta situação está patente no assédio feito por um cortesão à jovem judia do *Auto da Lusitânia*, anteriormente apresentado.

Por outro lado, se os judeus são a encarnação do mal, como se justifica o que a filha de um sapateiro cristão-novo tenha sido corrompida por Ana Dias, uma mulher que, apesar da sua condição marginal, é cristã?

Aparentemente invisível na obra de Gil Vicente, dada a parca presença ao longo de autos, farsas, tragicomédias, etc., a imagem da mulher judia, quando contrastada com o papel do judeu, verificamos que existe uma atitude homogénea perante elas, isto é:

- a) o mal é exterior a elas; não são elas que corrompem – são corrompidas ou tentadas por cristãos;
- b) não surgem associadas ao dinheiro, à usura – estão ligadas a uma atmosfera doméstica, a família procura protegê-las de todos os perigos.

Consideramos que estas perspectivas, de certa forma as afastam do estigma do judeu que faz fortuna e que tem dinheiro bem como de todos os outros mitos seculares sobre o elemento masculino da população judaica, fruto da imaginação popular e de inveja perante a prosperidade da minoria.

Na sociedade patriarcal domina mais a figura masculina do que a feminina, daí que seja a figura masculina a mais criticada, e visada por ditos que se mantêm até aos nossos dias. Este facto é evidenciado por António Borges Coelho, da seguinte forma:

Na linguagem popular, a palavra judeu vem carregada de uma certa electricidade negativa. “É um judeu”. A expressão não tem propriamente um significado ideológico mas social. Desde Gil Vicente e João de Barros que o vocábulo pretende caracterizar negativamente o sucesso de judeus e cristãos-novos nos negócios, sucesso que se deveria à dificuldade de dar e à capacidade de receber e de cobrar.¹⁵

Evidentemente que o olhar sobre a mulher judia, em particular, mais favorável face às representações do judeu em geral não deve induzir no facto que estas mulheres eram muito bem vistas e tratadas. Não podemos descurar o olhar pouco favorável que existia da figura feminina, tal como referimos anteriormente, e o facto de as mulheres de descendência hebraica estarem integradas num grupo minoritário na sociedade portuguesa, maioritariamente cristã, que condiciona o seu estatuto tornando-a mais frágil e vulnerável.

Estas duas características são, de facto, salientadas através dos discursos das personagens judaicas seleccionadas e verifica-se que “o poder da mulher está directamente relacionado com o estatuto social que detém”¹⁶ que, no caso da mulher judia apresentada, é bastante reduzido. Quer Lediça, quer a filha do sapateiro cristão – novo, pertencem a uma camada social baixa, à classe do povo e, como tal, encontram-se numa situação de poder bastante limitada.

Em síntese, não podemos olvidar que a situação da mulher judia e dos judeus em geral nos remete para o facto histórico e incontornável de que,

Historically and currently, in most of the world, human societies have been and are generally controlled by force. If you don't do what powerful people tell you, they hit you, lock you up, throw you out of your house or burn it down, don't let you grow enough to eat or earn enough to subsist.¹⁷

Na realidade, todo o controlo que existia para limitar a acção do povo hebraico contribuiu para que a família assumisse um papel de destaque, que detinha já, por excelência, nesta época, para proteger e preservar os seus elementos mais fragilizados, que simbolizavam a continuação da geração seguinte e da tradição, isto é, as mulheres. Temos como referência o caso concreto dos criptojudeus, como nos indica Maria Benedita Araújo,

A pedra fundamental do lar criptojudeu era a mãe de família, que representava a transmissão dos valores da tradição, portas a dentro de sua casa. Mesmo nos lares de maiores posses, a mulher orientava essa tarefa.¹⁸

A perda do elemento feminino implicava, desta forma, deixar de ter uma continuidade, o perpetuar da história e dos costumes ancestrais que se mantinham no seio privado do núcleo familiar, local do encontro do masculino com o feminino.

Surge, assim, um destaque para esta relação triangular na Literatura de Quinhentos – família, masculino e feminino – importante para compreendermos a abordagem da mulher judia.

É a interação destes três vectores, imbuídos na dialéctica e no pensamento da sociedade da época, que transparece na literatura canónica da época, nomeadamente através do seu maior representante, Gil Vicente, no que concerne ao texto dramático, e à visão da figura feminina hebraica.

Encontramos em Garcia de Resende muitas proximidades com a realidade descrita por mestre Gil.

A presença feminina da minoria religiosa no *Cancioneiro Geral* é-nos apresentada de uma forma indirecta, sempre em relação ou ligação com a presença masculina cristã.

Na resposta de Fernão da Silveira a Dom Rodrigo de Castro, e à frequência deste na judiaria, temos uma referência pouco positiva à mulher judia

“Eu te vi aquele dia
tam feo, tam desairado
que nam foi detreminado
s´eras tu, se a judia,
a puta da putaria”.¹⁹

No entanto, o objectivo destes versos não é atingir a figura feminina, mas sim a masculina e o assédio feito por parte de Dom Rodrigo às mulheres hebraicas.

O tratamento marginal que é atribuído, nesta cantiga, à judia prende-se com a situação social em que se encontrava, não só esta, mas toda a minoria religiosa: fragilizada e segregada. Se tivermos em conta a dupla fragilidade da condição da mulher judia, é fácil apercebermo-

-nos de como esta estava enfraquecida perante as investidas masculinas, não por ser facilmente requestada, mas por estar mais indefesa, do ponto de vista legal, relativamente ao assédio sexual por parte dos cristãos. Aliás, não é a mulher que se apresenta acessível, pois ela está no seu espaço, a judiaria. O movimento parte de fora para dentro, ou seja, é o espaço que lhe está reservado que é invadido. Existe, portanto, uma dupla incursão por parte do cristão, pois por um lado viola o espaço e, por outro a individualidade feminina.

É ainda mais fácil constatar esta realidade na cantiga 601 de Francisco da Silveira a Pero de Sousa Ribeiro “Sobre louçainhas que mandava fazer secretas e foram achadas na judaria, porque ele nam sahia de laa.²⁰” Nela, encontramos a seguinte informação:

[...] vi gritar ua judia,
alfaramiz vi prender
naquele dia!
.....
“Dizem quem vem e quem vai,
qu’ouvem grande arroido,
chamam judeus Adonay,
as judias dizem guai
com cristam tam atrevido!
Valha-nos Deu verdadeiro,
pois justa i nam haa,
que cosamos em sabaa,
e do pano que nam daa
façamos mongi inteiro.²¹”

Uma vez mais, o transgressor é o homem, apresentado como “atrevido”, que se desloca com frequência à judiaria, penetrando um espaço que, supostamente, lhe estava vedado. Este facto reforça, uma vez mais, “uma realidade nada consentânea com a segregação, proposta pela lei²²”, o que podia resultar de uma forma dramática para a mulher judia:

[...] a literatura dá-nos elementos para afirmarmos das relações ilícitas de indivíduos da nobreza portuguesa com judias, as quais certamente ficam impunes e se tornam objecto de gozo e divertimento. Se o estatuto destes os coloca acima da lei, o que não sucede com o prevaricador cristão de origem popular ou o judeu, a situação da mulher judia ou cristã, perante a sociedade a que pertence, passa a ser de uma certa marginalização, talvez extensiva à família.²³

Por outro lado, não nos parece que a mulher seja marginalizada nestas duas cantigas, mas sim o homem. É ele o objecto da sátira, da troça pelos seus vícios e fraquezas e não a mulher. Esta não é apresentada como oferecida ou fácil, pelo contrário procura oferecer alguma resistência, quer pelo “gritar”, quer pelo “guai”.

Embora não tenhamos a versão feminina de todos estes acontecimentos, verifica-se que a posição da mulher hebraica, na poesia de pendor satírico, não é denegrida, embora revele a sua fragilidade na sociedade de quinhentos. Por outro lado, contribui para desmascarar as vicissitudes e o abuso de poder, graças à sua posição social, de alguns elementos da nobreza.

A mulher, em particular, tal como sucede em Gil Vicente, não é vítima de um escárnio tão acentuado quanto o grupo, em geral, embora afirme, tal como o judeu a alteridade da minoria judaica.

Relativamente ao tratamento oferecido ao povo judeu, a visão é, efectivamente, bastante preconceituosa e estereotipada, mantendo-se os estigmas associados a esta minoria religiosa. Eis alguns exemplos. Na cantiga de Álvaro de Brito Pestana a Luís Fogaça²⁴ sobre os problemas que assolam a cidade de Lisboa, o povo hebraico surge como um dos factores que contribui para a corrupção, a podridão, o degenerar de costumes e tradições que estão a assombrar a metrópole

“Maa hora vimos judeus
e os seus modos viventes
aprendemos,
por sotis enliços seus
em todos maaos acidentes
nos metemos.
Nossa lei, nossa vertude,
nossa honra, nosso bem
avorecemos,
nam procuramos saude,
do mal que cura nam tem
adoecemos.”²⁵

Numa outra cantiga, a número 85, Álvaro de Brito acusa um cristão-novo de práticas ligadas à lei de Moisés da sua falsa conversão ao cristianismo

“Vós na lei soes homem velho
da cabeça atee òs pés,
mui amigo de Mousees
e novo no Evangelho.
Vosso siso parvoeja,
pois que a Virgem coteja
co a serva que A roga,
sendo doutor na sinagoga
sabeis pouco da igreja.”²⁶

Esta composição poética encontra os seus fundamentos na conversão forçada de 1496, pela qual muitos judeus, compelidos ao cristianismo, mantinham, secretamente, os seus costumes e tradições. Este facto causava e contribuía para um ódio ainda maior por parte dos cristãos em relação à minoria judaica, tal como deixa transparecer, nesta cantiga, Álvaro de Brito.

Na cantiga 158 de João Manuel, sobre os sete pecados mortais, dedicada ao Rei, é-nos apresentada a acusação de deicídio imputada ao povo judeu, pois Judas Escariotes, o responsável pela morte de Jesus Cristo, não poderia estar em qualquer outro lugar, excepto no Inferno

“Por aqui vino Nembrot,
que fue tirano primero,
y Judas Escariot,
que vendió Dios verdadero.”²⁷

Todos os exemplos que podemos encontrar no *Cancioneiro Geral*, da interacção destes dois grupos, dados pelo olhar cristão, revelam a antipatia e rivalidade presentes na convivência entre as duas comunidades.

Esta pleita é indissociável de uma outra realidade incontornável que nos ajuda a compreender os motivos que conduzem a este desentendimento entre cristãos e judeus: o crescimento económico da sociedade portuguesa da época de Quinhentos.

Sobre a relação entre economia e judaísmo em Portugal, Maria José Tavares refere que:

a rivalidade económica esteve sempre subjacente aos antijudaísmos religioso e rácico. O crescimento das cidades e a afirmação das burguesias cristãs, durante o período medieval, desencadearam uma concorrência agressiva de alguns membros da maioria para com a minoria, a qual viria a ser disfarçada pelo estigma do judeu deicida, do judeu infiel.²⁸

Se tivermos em consideração que a maioria dos autores que contribuíram para a colectânea de Garcia de Resende pertenciam à nobreza, não é de estranhar que possamos verificar que as raízes da sátira ao povo judeu estejam fundadas não só na mentalidade medieval do judeu infiel, mas também em factores bem mais concretos e reais, como o desejo de riqueza e de poder.

De uma forma sintética, verifica-se que a imagem do judeu apresentada no *Cancioneiro* serve os intuítos e interesses de uma classe nobiliárquica ambiciosa, que via os seus privilégios ameaçados por uma classe que privava com o rei, financiando empresas régias, ao mesmo tempo que obtinha favorecimentos por parte do monarca.

O rei D. Manuel, por um lado anui à vontade do povo e de outras classes sociais ao promulgar a expulsão em 1496 enquanto que a conversão forçada significa um desejo do monarca que a minoria se mantenha no reino, pela sua riqueza e pela contribuição económica que esta representava para a coroa portuguesa.

Assim, ao fazermos a leitura da imagem do judeu no *Cancioneiro* e também em Gil Vicente, devemos ter em atenção esta realidade social, económica e política que transparece nas obras, não esquecendo que apesar de poderem ser favorecidos, num determinado momento, por quem de direito, os judeus mantêm-se na sociedade, como uma classe à margem na perspectiva dos grupos dominantes.

Notas

1 José Augusto Cardoso Bernardes, *História Crítica da Literatura Portuguesa – Humanismo e Renascimento* – direcção de Carlos Reis, 2.º volume, p. 14.

2 Joaquim Romero Magalhães, in *História de Portugal*, vol. 3, José Mattoso (dir), 1992, p. 525.

3 É Maria José P. Ferro Tavares quem refere a questão de expulsão ou integração forçada dos judeus em Portugal.

4 Maria José Ferro Tavares, *Os Judeus na Época dos Descobrimentos*, p. 75.

5 *Idem*, p. 67.

6 Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Judaísmo e Inquisição – Estudos*, Lisboa, Editorial Presença, 1987, p. 80.

7 Existem vários exemplos na literatura do assédio a que as jovens judias estariam sujeitas por parte de alguns cristãos. Sobre esta questão encontramos o seguinte em J. Leite de Vasconcellos: “temos falado, até aqui do convívio amoroso de Judeus e Cristãos e frequente seria, de igual modo, o de Cristãos com Judias. O já duas vezes

citado arcebispo D. Diogo de Azambuja, que decreta as suas *Constituições* para remediar escandalosas situações de facto, além d'“aquellas que jazem com judeos” menciona também “aquelles que jazem com judias”. E, pelos modos, a nossa nobreza achava particular encanto às moças judaicas. O velho fidalgo Pêro de Sousa Ribeiro, a darmos crédito à rubrica das trovas que lhe deitou o coudel-mor Francisco da Silveira e publicadas no *Cancioneiro Geral*, usava e abusava das visitas furtivas à judiaria de Lisboa, onde passava boa parte do seu tempo”. In, *Etnografia Portuguesa*, volume IV, p. 107.

8 Cf. J. Leite de Vasconcellos, ob. cit., p. 109.

9 Maria José Ferro Tavares, *Os Judeus na Época dos Descobrimentos*, p. 65.

10 *Ibidem*.

11 Maria José Ferro Tavares, ob. cit., p. 68.

12 J. Leite de Vasconcellos, ob. cit., p. 250.

13 Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Los Judíos en Portugal*, p. 121.

14 *Ibidem*.

15 António Borges Coelho, “Judeus e Cristãos – Novos Portugueses (séculos XVI e XVII)”, In *Revista Oceanos*, número 29, p. 44.

16 Maria José Ferro Tavares, “A mulher e a sua condição na Idade Média Portuguesa: da Legislação à Realidade”, *Estudos sobre as Mulheres*, p. 83.

17 Alan Sinfield, *Literature, Politics and Culture in Postwar Britain*, p. 1.

18 Maria Benedita Araújo, “Família e grupo social no criptojudaísmo português, (século XVII)”, in *Revista Oceanos*, número 29, p. 49.

19 Cantiga n.º 220, volume II, p. 44.

20 *Cancioneiro Geral*, volume III, p. 279.

21 *Ibidem*, p. 281.

22 Maria José Tavares, *Os Judeus em Portugal no século XV*, p. 406.

23 *Ibidem*.

24 *Cancioneiro Geral*, volume I, pp. 202-222.

25 *Ibidem*, p. 214.

26 *Cancioneiro Geral*, volume I, p. 267.

27 *Cancioneiro Geral*, volume I, p. 450.

28 Maria José Ferro Tavares “O crescimento económico e o antijudaísmo em Portugal”, in *Estudos Orientais VI – Homenagem ao Professor António Augusto Tavares*, p. 199.

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Maria Benedita (1997), “Família e grupo social no criptojudáismo português, (século XVII)”, in *Revista Oceanos*, n.º 29, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- BERNARDES, José Augusto Cardoso (1999), *História Crítica da Literatura Portuguesa – Humanismo e Renascimento*, direcção de Carlos Reis, 2.º volume, Lisboa, Editorial Verbo.
- COELHO, António Borges (1997), “Judeus e Cristãos – Novos Portugueses (séculos XVI e XVII)”, in *Revista Oceanos*, n.º 29, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- GUEDES, Armando Marques (dir.) (1997), *Estudos Orientais – VI. Homenagem ao Professor António Augusto Tavares*, Lisboa, Instituto Oriental/Universidade Nova de Lisboa.
- RESENDE, Garcia de (1990), *Cancioneiro Geral*, V volumes – Fixação do texto e estudo por Aida Fernanda Dias, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SINFIELD, Alan (1984), *Literature, Politics and Culture in Postwar Britain*, s. l..
- TAVARES, Maria José Ferro (1982), *Os Judeus em Portugal no século XV* – Dissertação de Doutoramento em História, apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, volume I, 1.ª edição, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- TAVARES, Maria José Ferro (1987), *Judaísmo e Inquisição – Estudos*, Lisboa, Editorial Presença.
- TAVARES, Maria José Ferro (1995), *Os Judeus na Época dos Descobrimentos*, s. l., Elo.
- TAVARES, Maria José Ferro (1998), “A mulher e a sua condição na Idade Média Portuguesa: da Legislação à Realidade”, in *Estudos sobre as Mulheres*, CEMRI, Lisboa, Universidade Aberta.
- TAVARES, Maria José Ferro (2000), “O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo – Os Judeus no Portugal Medieval”, in *História Religiosa de Portugal*, Volume 1, direcção de Carlos Moreira Azevedo, Círculo de Leitores.
- TAVARES, Maria José Ferro (2000), *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, 2.ª edição, Col. História e Ensaios, Lisboa, Guimarães Editores.
- TAVARES, Maria José Ferro (s. d.), *Los Judíos en Portugal*, Colección Sefarad, Editorial Mapfre.

VASCONCELOS, J. Leite de (1982), *Etnografia portuguesa*, volume IV, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

VICENTE, Gil (1984), *Copilaçam de Todalas Obras*, introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Porto, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.