

# Iconografia antijudaica em Portugal (séculos XIV-XV)

*Luís Urbano Afonso*

Instituto de História da Arte; Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

## Introdução

Não é ainda chegado o tempo de apresentar uma síntese sobre o problema em epígrafe, pois até agora não lhe foi dedicado qualquer trabalho de fôlego nem sequer foi esboçado o levantamento sistemático da iconografia judaica e antijudaica produzida em Portugal durante o período em causa.<sup>1</sup> Por isso, a nossa intenção neste estudo consiste em destacar alguns casos representativos da produção artística nacional da Baixa Idade Média onde se exprimem valores ideológicos e culturais antijudaicos, um assunto geralmente evitado por muitos investigadores e tratado com demasiada leveza por outros. Com efeito, a ausência de acções, textos e imagens explicitamente anti-semitas nos finais da Idade Média em Portugal levou a que o antijudaísmo fosse ignorado ou tratado de forma bastante indulgente pela maior parte da nossa historiografia. No entanto, julgamos que existe um número razoável de imagens e objectos artísticos portugueses desse período que obrigam a efectuar uma abordagem mais crítica do antijudaísmo enquanto fenómeno histórico. São alguns desses casos que pretendemos apresentar neste estudo.

---

<sup>1</sup> O presente texto resulta, essencialmente, de um artigo que publicámos na revista *Mitteilungen der Carl Justi Vereinigung* (Afonso, 2001) e de um subcapítulo do livro que dedicámos às pinturas murais da igreja de S. Francisco de Leiria (Afonso, 2003).

### Antijudaísmo e anti-semitismo na Baixa Idade Média: questões conceptuais

A discussão em torno dos conceitos de anti-semitismo e de antijudaísmo encontra-se muito marcada pelo estigma do Holocausto e continua a ser objecto de grande polémica. De qualquer modo, parece-nos bastante útil (e prática) a distinção que Gavin Langmuir elaborou entre estes dois termos, sobretudo para não termos receio de aplicar estes conceitos à realidade histórica tardo-medieval. Segundo este historiador, o antijudaísmo é uma «*reação não-razional para superar dúvidas não-razionais*» (1990: 276), enquanto que o anti-semitismo constitui uma «*reação irracional a dúvidas racionais reprimidas*» (ibidem). O antijudaísmo, que em boa medida é intrínseco à identidade cristã, destina-se, segundo este autor, a ultrapassar dúvidas que não têm resposta racional e que ameaçam a certeza da fé cristã. Maioritariamente, estas dúvidas relacionam-se com o facto de os judeus não se terem convertido quando Cristo encarnou, o que colocava problemas de descrença sobre a absoluta verdade da fé cristã. Daí que além de acusarem os judeus de deicídio, os cristãos se tenham empenhado em reinterpretar o Antigo Testamento (diferenciando os «bons judeus» dos «maus judeus», e preocupando-se em demonstrar, historicamente, a sua «cegueira»). Além disso, mantinham os judeus contemporâneos sob sujeição, fechados em *ghettos*, em autêntico cativeiro, como prova perene do castigo divino perante o seu erro. Embora, segundo Langmuir (idem: 297), estes comportamentos xenófobos e violentos sejam reacções não-razionais perante a incompatibilidade entre judaísmo e cristianismo, ainda assim estão bastante longe de serem respostas irracionais. Na verdade, estes comportamentos respondiam, grosso modo, a características históricas imputadas ao judaísmo e aos judeus.

Por sua vez, o anti-semitismo é um comportamento irracional, destinado a eliminar dúvidas acerca de alguns dogmas do cristianismo, projectando o seu negativo, ou a sua descrença inconsciente,

em características dos judeus (por exemplo, canibalismo vs. Eucaristia; dessacralização da hóstia vs. dogma da Transubstanciação; crucifixão de crianças vs. Crucifixão e/ou Ressurreição de Cristo). Todas estas fantasias são exemplos da irracionalidade cristã, destinada a eliminar dúvidas a respeito das suas crenças, fortalecendo a sua identidade e a sua fé (idem: 302). Eliminando-se os judeus, ou expulsando-os, eliminava-se o problema, afastavam-se as dúvidas, como sucedeu em 1290, com a expulsão dos judeus de Inglaterra, ou em 1306, quando são expulsos de França pela primeira vez (Stow, 1992: 281). O anti-semitismo, portanto, baseia-se na atribuição de características fantasiosas aos judeus, cujo poder mágico, de origem diabólica, podia colocar em risco a fé cristã e os próprios cristãos (ibidem). Em grande medida, é importante notar que esta ideologia anti-semita vai surgir ao longo do século XIII, a par da imposição de determinados dogmas definidos no IV Concílio de Latrão (Steiman, 1998: 27-29). Por exemplo, foi neste importante concílio que se definiu o dogma da Transubstanciação, foi aí que se fixou o número dos sacramentos, foi aí, finalmente, que se estipulou a obrigatoriedade dos judeus se diferenciarem dos cristãos por símbolos aplicados nas suas roupas (ibidem).

Pensamos que uma das razões pelas quais os historiadores portugueses elidem o fenómeno antijudaico tardo-medieval tem que ver, precisamente, com uma confusão conceptual entre anti-semitismo e antijudaísmo perdendo-se a noção da especificidade de cada um. Com efeito, como não existem referências credíveis a fenómenos anti-semitas durante os finais da Idade Média portuguesa, parte-se do princípio que também não existiu antijudaísmo – o que não é verdadeiro. Outra das razões dos historiadores tem que ver com o simples facto de não existir uma hostilidade permanente e absoluta entre cristãos e judeus, como se a realidade histórica tivesse que ser completamente bipolar, negra ou branca, sem todos os matices que lhe conferem espessura e complexidade e que alimentam o carácter paradoxal e contraditório de múltiplos aspectos da vida

social. É por estas e por outras razões que quando se refere o antijudaísmo tardo-medieval português existe uma grande condescendência da parte dos nossos historiadores em relação ao alcance dos fenómenos identificados. Há, igualmente, uma grande preocupação em acentuar o seu carácter súbito e episódico, destituindo-o de uma verdadeira base ideológica e cultural construída na longa duração. E, finalmente, há uma preocupação em integrar a tolerância religiosa dentro do discurso identitário nacional transcronológico, sobretudo os ditos «brandos costumes», por contraponto aos vizinhos peninsulares, na esteira do discurso identitário produzido durante o Estado Novo.<sup>2</sup>

Seria fastidioso identificar e comentar a recorrência deste género de discurso na nossa historiografia, mas devido ao seu valor didáctico e ao seu carácter paradigmático julgamos útil comentar alguns textos de dois autores cuja escolha não é aleatória. Na *História de Portugal* do Círculo de Leitores dirigida por José Mattoso, uma obra de referência de grande tiragem, o historiador Armindo de Sousa escreveu o seguinte: «*Pelo que, pode dizer-se, não só nessa altura da grande peste como posteriormente, até 1496, os judeus encontraram em Portugal um refúgio eficaz. [...] As perseguições que se verificaram aqui e além, sempre fenómenos localizados e rapidamente combatidos pelo Poder, tiveram geralmente como desencadeadores a inveja e a rapina, mais do que razões ideológicas – que, é certo, não deixaram de se invocar*» (Sousa, 1993: 352). Sublinhe-se, neste texto, o carácter de excepção apontado para Portugal e a preeminência da explicação materialista, negando a força da ideologia. De qualquer forma, o mito dos brandos costumes portugueses emerge com particular candura noutra passagem do mesmo autor destinada a explicar o crescimento das comunidades judaicas em Portugal no século XV: «*Tal expansão deveu-se sobretudo à protecção dos nossos reis, contrastante com a política anti-semita da*

*época, e, sem dúvida, à maior capacidade de tolerância dos Portugueses em comparação com os Castelhanos*» (ibidem).

Nos textos de Maria Ferro Tavares (1982: 418), uma conhecida especialista na história judaica medieval portuguesa, também encontramos uma preferência argumentativa pelos valores materialistas em detrimento dos ideológicos, o que implicitamente retiraria a «culpa» aos cristãos: «*Os judeus portugueses vivem, ao longo do século XV, uma autêntica situação de privilégio, se a compararmos com a dos seus correligionários peninsulares. Os levantamentos Cristãos contra as judiarias são raros e têm como móbil directo o roubo, mais do que o ódio religioso, se exceptuarmos o final da centúria, altura em que, por reflexo do que se passa em Castela contra judeus e conversos e pela insegurança psicológica e física, provocada pelas epidemias, as posições entre Cristãos e judeus se irão radicalizar*».

Apesar de tudo, existem posições mais críticas e dotadas de maior bom senso historiográfico em relação a este tema, como sucede com Humberto Baquero Moreno, um dos poucos autores que veicula um discurso menos condescendente. Interessado nas questões da marginalidade e dos excluídos na sociedade portuguesa do final da Idade Média, este historiador afirma-se bastante céptico em relação à proclamada tolerância da sociedade portuguesa: «*A ideia de que as relações entre as comunidades cristã e judaica em Portugal no século XV se teriam processado de uma forma relativamente pacífica, suscita em meu entender algumas dúvidas passíveis de uma interpretação nem sempre linear e ausente de controvérsia*» (Moreno, 1985: 79). Além disso, este autor considera que a situação do país não era completamente diferente da que se verificava noutros reinos ibéricos ou do centro da Europa: «*Que reflexos teriam tido estas vagas de anti-semitismo em Portugal? Como explicar que o nosso país tivesse ficado imunizado desta grave situação conjuntural se tivermos em consideração que o nosso passado dificilmente poderá ser interpretado fora do contexto peninsular?*» (idem: 79-80); «*A situação dos Judeus em Portugal não deverá desligar-se dos problemas que afectaram este povo nos vizinhos reinos de Castela e Aragão*» (Moreno, 1990: 139).

<sup>2</sup> Pudemos identificar o mesmo fenómeno na «luso-tropicalização» do Manuelino ocorrida durante o Estado Novo (Afonso, L., 2004).

### Antijudaísmo português tardo-medieval

A atribuição de sacrifícios rituais aos judeus, uma característica plenamente anti-semita, parece estar presente no ambiente que envolve a descoberta do corpo de uma criança cristã assassinada em 1459 (Tavares, 1992: 31). Sinal mais evidente ainda do sentimento anti-semita, mas sem documentação coeva, é a referência à profanação da hóstia em localidades como Estremoz (em 1320), Coimbra (também durante o século XIV), e em Santarém (em data desconhecida) (idem: 16). Segundo essa tradição, no caso de Coimbra, um cristão roubara do cibório de uma igreja cinco partículas consagradas para as vender a um judeu, que as ferve em azeite e as enterra, posteriormente, num local sujo da sinagoga. Descoberto o sacrilégio, o bispo de Coimbra desenterra as referidas partículas, leva-as em procissão para a catedral, converte a sinagoga na igreja do Corpo de Deus, enquanto que o judeu é condenado à morte pela justiça (Tavares, 1982: 32). Em todo o caso, para lá da recorrência dos *topoi* e da estrutura narrativa deste tipo de histórias, estes casos foram todos relatados depois da conversão forçada dos judeus em 1497, não se encontrando registos documentais de levantamentos populares perante esses acontecimentos, algo que seria inevitável caso esses acontecimentos tivessem sido reais.

Embora não existam dados suficientemente sólidos e contínuos que nos permitam falar de anti-semitismo para o período tardo-medieval português (relacionado com fantasias irracionais cristãs projectadas sobre os judeus), parece-nos claro existirem sinais de uma ideologia e uma cultura antijudaicas no período em questão, segundo a classificação estabelecida por Langmuir (1990). Com efeito, as fontes arquivísticas, literárias e iconográficas disponíveis para Portugal apontam para a presença de um sentimento antijudaico, particularmente relacionado com o deicídio, bem como para a consistência de uma ideologia antijudaica difundida através de textos e imagens. Mesmo tendo em conta que o antijudaísmo aparenta ser um fenómeno tardio em Portugal, a verdade é que os ju-

deus tiveram sempre grandes dificuldades em integrar-se na sociedade portuguesa (Mattoso, 1988: 333). A legislação promulgada desde o século XIII, por exemplo, demonstra uma preocupação clara em vigiar e isolar os judeus, definindo em que moldes eram permitidos os contactos com os cristãos. Embora não interferissem nas crenças e nos costumes judaicos, as comunidades cristãs segregavam os judeus para as suas margens.<sup>3</sup>

Na sequência da Peste Negra o antijudaísmo adquiriu maior relevo em Portugal, tendo-se atribuído aos judeus a responsabilidade pelo grande surto de mortandade associado à peste (Tavares, 1982: 425), à semelhança do que aconteceu um pouco por toda a Europa, sendo essa a razão dos inúmeros massacres de judeus perpetrados nos anos imediatos à Peste (Steiman, 1998: 37). Em Portugal, esta situação viria a ser agravada nos finais do século XIV devido à instabilidade política e social decorrente dos conflitos em torno da sucessão dinástica de 1383-1385. De facto, a nova dinastia beneficiou largamente do apoio da pequena burguesia urbana, para a qual os judeus poderiam representar uma concorrência acrescida. Foram os representantes desta burguesia urbana, de resto, quem mais clamou pelo agravamento das sanções contra os judeus, considerando que estes mostravam crescentes sinais de riqueza e prosperidade, o que era incompatível com o castigo divino a que teoricamente estavam votados (Tavares, 1982: 399-403). O afluxo de judeus provenientes de outros reinos peninsulares, fugindo às grandes perseguições de 1391, em nada contribuiu para acalmar o sen-

<sup>3</sup> Um elemento a ter em consideração, e de enorme importância para o nosso estudo, é o facto de a população judaica portuguesa ser bastante desigual, dado que se concentrava, maioritariamente, nos núcleos urbanos. As actividades profissionais dos judeus, de facto, eram essencialmente urbanas, tanto assim que os judeus se especializaram em diversos ofícios mecânicos, como sapateiros, alfaiates ou ferreiros, ou em outras profissões de maior prestígio, como ourives ou médicos, além de desempenharem um papel importante no comércio e na banca. As actividades agrícolas parecem ter-lhes interessado menos, embora na orla das cidades se encontrassem muitas explorações aforadas pelos judeus (MATTOSO, 1988: 332).

timento antijudaico. Por exemplo, se no século XIV existiam apenas trinta e duas comunas judaicas em Portugal, já no século seguinte esse número vai atingir as cento e trinta e nove comunidades (Sousa, 1993: 352). Em 1449, só a cidade de Lisboa tinha três judiarias (Tavares, 1982: 51). Este crescimento é ainda mais significativo se tivermos em conta que devido à Peste Negra a população do país se reduziu drasticamente de cerca de um milhão e meio de habitantes, para cerca de novecentos mil em meados do século XV (Sousa, 1993: 356). Apesar deste crescimento espectacular, a população judaica era relativamente diminuta no cômputo geral, atingindo apenas cerca de três por cento do total em finais do século XV (Dias, 1998: 48). Em todo o caso, estes dados demográficos não são pacíficos, uma vez que estimativas de outros autores apontam para números bem superiores. Por exemplo, Kenneth Stow (1992: 7) apresenta uma tabela demográfica onde, por volta de 1300, surgem contabilizados cerca de quarenta mil judeus em território português (numa população de seiscentos mil habitantes), o que corresponde a cerca de seis e meio por cento, enquanto que por volta de 1490 esses números andariam na casa dos oitenta mil (numa população global de um milhão de habitantes), o que corresponde a cerca de oito por cento da população. Em todo o caso, a inexistência de censos antes do século XVI impossibilita alcançar uma resposta mais precisa e esclarecedora para esta questão.

Ao iniciar-se o século XV, facilmente se percebe que a condição dos judeus era bastante adversa. Não só viviam segregados dentro das judiarias, em autênticos *ghettos*, como estavam obrigados a usar nas roupas uma estrela de seis pontas, de cor vermelha ou amarela – um sinal discriminatório que, até agora, não foi encontrado em qualquer representação iconográfica portuguesa da época.<sup>4</sup> A legislação específica sobre os judeus tornava-se cada vez mais pesada e o

<sup>4</sup> O célebre «judeu» do políptico atribuído a Nuno Gonçalves, guardado no Museu Nacional de Arte Antiga, deverá ter ao peito uma cruz de Santo André e não uma estrela. Sobre esta acesa polémica veja-se DAGOBERTO MARKL (1994) e DAVID ABULAFIA (2001).

clima persecutório agravava-se, até porque as autoridades cristãs estimulavam a denúncia dos infractores judaicos (Tavares, 1982: 402). Por sua vez, a liberdade de circulação dos judeus era cada vez mais reduzida, chegando-se ao ponto de se lhes exigir o recolhimento nocturno obrigatório. Os contactos permitidos entre os dois grupos, nomeadamente no que diz respeito à convivência entre pessoas de credos e sexos diferentes, é regulamentado milimetricamente, pelo menos no papel. Apesar de o silêncio das fontes a este respeito, existem indicadores claros de uma tensão social particularmente forte nas épocas da Quaresma e do Natal. Por exemplo, o único assalto a judiarias de que temos conhecimento na primeira metade do século XV foi perpetrado na Judiaria Grande de Lisboa, precisamente nas vésperas de Natal, a 23 ou 24 de Dezembro de 1449.<sup>5</sup> Autêntico «barómetro» social, as várias sessões das cortes convocadas durante a primeira metade do século XV, pelos reis D. João I e D. Duarte, demonstram, com grande clareza, o crescimento da intolerância contra os judeus (Tavares, 1982: 397-398).

Não obstante este panorama negativo, a verdade é que também existiam contactos entre indivíduos de credos diferentes, bem como uma certa intimidade entre determinados judeus e as elites. Em relação ao primeiro caso, a documentação é extremamente rica verificando-se que existiam inúmeras excepções à legislação segregacionista. Por exemplo, houve diversos judeus que deixaram os seus bens a cristãos (idem: 412) e até era normal a participação dos judeus em cerimónias públicas organizadas pelos concelhos, nomeadamente nos festejos em honra dos monarcas (idem: 413). Em relação ao segundo caso, é bastante evidente a presença dos judeus entre as elites, nomeadamente em tarefas que respeitam à organização e ao financiamento do Estado (idem: 411). Houve vários judeus, por exemplo, que desempenharam algumas funções bastante

<sup>5</sup> Estamos melhor documentados, no entanto, a respeito do aumento de roubos e homicídios praticados sobre os judeus, particularmente quando estes estão em trânsito (MATOSO, 1988: 415).

importantes, nomeadamente como almoxarifes (colectores de impostos), como arrendatários da cobrança das rendas ou ainda como arrendatários dos instrumentos de produção que pertenciam ao rei (Mattoso, 1988: 332). Não é de espantar, portanto, que existam diversos judeus privilegiados, alguns deles, inclusivamente, com direito a uso de brasão (Tavares, 1982: 220).

A especialização profissional e a indiscutível competência dos judeus em determinadas profissões abriam-lhes as portas da aristocracia e do alto clero, nomeadamente no caso dos ourives (Silva, 1992) e no caso dos médicos (Ventura, 1992). Aliás, foram vários os monarcas portugueses que tiveram médicos judeus ao seu serviço (ibidem). É também frequente encontrarmos as elites e os próprios municípios a solicitarem medidas de excepção para um ou outro judeu com alta reputação profissional. Por isso, muitas vezes se contornou a obrigatoriedade do local de habitação dentro da judiaria, bem como o recolhimento nocturno obrigatório (Tavares, 1982: 407). Note-se, também, que os monarcas concederam cartas de privilégios a diversos médicos judeus, apesar de a forte oposição do clero, e solicitaram ao papado um regime de excepção para regular as relações entre judeus e cristãos no que respeita à medicina (Ventura, 1992: 59). Tal como sucedia na maior parte dos reinos cristãos medievais, os judeus eram objecto de protecção régia devido aos ataques e à hostilidade dos cristãos. Não tanto por qualquer predilecção especial dos monarcas pelos judeus, mas sim pela necessidade que o reino tinha dos seus serviços, particularmente num contexto de crescimento económico e de especialização profissional. Na generalidade da Europa Ocidental esta situação altera-se no século XIII. A partir daí o ódio contra os Judeus é tão forte que os líderes políticos consideram perigoso continuar a protegê-los, além de já não retirarem dividendos económicos significativos dessa protecção. Por isso, gradualmente, vão-se desligando do destino dos judeus, dando azo a que os massacres populares anti-semitas entrem numa espiral de violência, só concluída com a expulsão

definitiva dos judeus. Em Portugal esta situação só terá lugar na transição para o século XVI (Langmuir, 1990: 304).

### Iconografia anti-judaica na Baixa Idade Média portuguesa

Na igreja de S. Francisco de Leiria encontra-se uma pintura mural inacabada que se estende por cerca de vinte metros quadrados, ao longo de toda a parede nascente da capela-mor (**Fig. 1**). Datada, sensivelmente, do primeiro terço do século XV, esta obra apresenta-nos uma grandiosa encenação do *Calvário*, com inúmeras personagens e figurantes, quase todos representados à escala natural (Afonso, 2003). O eixo da composição é formado pela figura de Cristo crucificado, seguindo o modelo do *Christus Patiens*, concentrando em si o olhar de quase todas as personagens. Em primeiro plano, aglomeram-se inúmeras figuras habitualmente representadas neste tipo de iconografia, nomeadamente as *Santas Mulheres* (com uma heterodoxa *Mater Dolorosa*, mais parecendo *Santa Madalena*), *S. João Evangelista* e o *Centurião* romano. Dentro de uma lógica de promoção e propaganda institucional, encontramos ainda várias figuras-chave da hagiografia franciscana, nomeadamente *Santo António*, *São Francisco* e *São Boaventura*, além de um casal régio em atitude devocional. Em segundo plano, por detrás de todas estas personagens, aglomera-se uma quantidade considerável de figuras anónimas, apresentadas quase sempre de perfil ou a três quartos, de entre as quais parte a lança que perfura o peito de Cristo. Apesar de existirem figuras que se mostram impressionadas com o destino do Filho de Deus, deixando perceber um olhar de tristeza ou, pelo menos, de espanto, a verdade é que se destacam bastante mais as figuras que escarnecem de Cristo, conforme se percebe pelos seus gestos e pelas bocas abertas, mostrando os dentes.

Representada numa escala superior à das restantes figuras, pairando sobre todas elas, a imagem de Cristo abarcava toda a igreja com uma força impressionante dominando a atenção de quem en-

trasse neste edifício. Com a habituação à penumbra, graças à axialidade da igreja e a uma notável manipulação da luz, o olhar dos fiéis concentrava-se, necessariamente, sobre esta grande pintura. De resto, o próprio percurso das pessoas dentro da igreja seguia um eixo longitudinal, na direcção da capela-mor e do Calvário. Era esse o local mais sagrado do templo, era aí, portanto, que se expunham, de forma sintética, os pontos mais importantes da espiritualidade franciscana. Neste contexto, a representação de quaisquer personagens satisfeitas com o destino de Cristo, incólumes à sua dor, só podia suscitar o ódio. Deste modo, na sua aparatosa encenação narrativa, o programa iconográfico escolhido explorava e acentuava a responsabilização dos judeus pelo deicídio. É neste sentido que se devem interpretar uma série de pormenores, nomeadamente a lança que perfura o peito de Cristo, o algoz que insiste em martelar o cravo sobre os pés de Jesus e a representação de vários judeus que gritam e fazem figas para o Filho de Deus (Fig. 2).

Fazer figas era um gesto comum em ocasiões de escárnio e zombaria (Schmitt, 1990: 260); tal como ter os indicadores cruzados, fazer caretas ou pôr a língua de fora. Eram gestos e imagens cujo sentido podia ser facilmente compreendido por todos. Utilizar este tipo de gestos contra figuras sagradas ou contra o monarca era considerado como um dos maiores sacrilégios que se podiam fazer. Um dos maiores tormentos que podemos encontrar no *Inferno* de Dante resulta, precisamente, da soberba de Vanni Fucci, um ladrão que parece tudo menos arrependido dos seus actos, entre os quais se destaca o roubo do tesouro da capela de S. Tiago na catedral de Pistóia. De facto, apesar de condenado ao Inferno, este indivíduo não tem pejo em continuar a fazer figas contra os céus, motivo mais que suficiente para ser severamente castigado:

*Al fine de le sue parole il ladro  
le mani alzò com amendue le fiche,  
gridando: «Togli, Dio, ch'a te le squadro!»  
Da indi in qua mi fuor le serpe amiche,  
perch'una li s'avvolse allora al collo,*

*come dicesse «Non vo' che più diche»;  
e un'altra a le braccia, e rilegollo,  
ribadendo sé stessa sí dinanzi,  
che non potea con esse dare un crollo.  
(DANTE, *Inferno*, canto XXV)*

Estes gestos obscenos eram utilizados, pois, como demonstração de escárnio e menosprezo. Tanto assim que, em determinados contextos, estes gestos podiam bastar para se ser denunciado ao Tribunal do Santo Ofício, como sucedeu com uma infeliz vendedeira de carvão lisboeta num processo inquisitorial aberto em 18 de Fevereiro de 1537. No Inverno do ano anterior essa vendedora, «*buua molher grossa preta*», activa na zona da Ribeira, cometeu a improvidência de enaltecer as notícias que lhe trazia a esposa do pintor Cristóvão de Utreque, sobre a eminente instalação da Inquisição em Portugal, com gestos e palavras pouco abanatórias para o rei e para o Papa: «(...) e ella dera com ambas as mãos figas, dizendo — tome pera elRey, tome pera quem ho aconselhou, e tome pera o Papa que ha outorgou, por que per derradeiro hamde fycar por quem sam e força do dinheiro hade acabar tudo (...)» (Viterbo, 1903: 152). Alguns anos mais tarde, em 1555, dois flamengos são acusados de fazerem figas a um *Crucifixo* por Gonçalo Fernandes, situação que deve derivar, neste caso, da expansão da iconoclastia protestante nos Países Baixos (Caetano, 1996: 319).

No caso de Leiria, ao identificar-se as personagens que faziam esses gestos trocistas com um grupo religioso minoritário, ainda para mais existente no mesmo aglomerado urbano, era evidente que se estimulava um forte sentimento anti-judaico. Recorrendo a uma linguagem visual perfeitamente acessível a todos os fiéis, e em estreita concordância com as «laudadas»<sup>6</sup> rezadas e cantadas por grande

<sup>6</sup> As *laudes* distinguem-se das litánias, ou ladainhas, pelo facto de terem uma natureza deprecativa mais ligeira e por serem menos repetitivas (Martins, 1961). Normalmente, as *laudes* permitem uma construção poética e narrativa mais livre, enquanto que as litánias obrigam a uma estrutura literária mais rígida, sobretudo ao nível da invocação e ao nível do refrão. Foi em Itália que as *laudes* atingiram particular fortuna, durante os séculos XIII

parte da população, obviamente que este tipo de imagens acentuava as ideias feitas acerca da perfídia intrínseca dos hebreus. Este dado é particularmente importante até porque esse sentimento estava bem vivo na vila de Leiria, como bem o demonstra o assalto à respectiva judiaria perpetrado na Páscoa desse ano. Com efeito, durante a Quinta e Sexta-Feira Santas da Páscoa de 1377 a judiaria leiriense foi apedrejada, arrombada e pilhada. No século seguinte desconhecemos qualquer ataque semelhante, mas não é de todo improvável que tenham sucedido outros casos idênticos ou, pelo menos, de menor gravidade. Com estes antecedentes, uma pintura como aquela que foi realizada na igreja franciscana de Leiria não deixaria de validar e acentuar o anti-judaísmo dos habitantes cristãos desta cidade.<sup>7</sup>

Por outro lado, estas imagens, que eram apreendidas como reais e verdadeiras, não só sancionavam a manutenção da ideologia anti-judaica, como tranquilizavam a consciência dos cristãos perante a segregação e os ataques cometidos contra os judeus. A construção da *memoria* do deicídio, frequentemente recriada no drama religioso, é particularmente violenta ao nível da religiosidade popular, como nos é revelado, por exemplo, pelo laudário de Mestre André Dias. Tal como a pregação acicatava esses ódios, sobretudo em alturas particularmente sensíveis, como a Páscoa,<sup>8</sup> este tipo de imagens constituía a prova «histórica» de um comportamento hediondo realizado por um povo que continuava a viver na mentira. Portanto,

---

e XIV, tendo como seu maior arauto o célebre Jacopone da Todi, poeta contemporâneo de Dante (Martins, 1981: 283-284). Escritas e cantadas nas línguas nacionais, as *landes* eram cantigas devocionais populares facilmente acompanhadas e memorizadas pelos fiéis, sendo recorrentes, acima de tudo, na liturgia das ordens mendicantes.

<sup>7</sup> Sobre a judiaria leiriense veja-se o estudo de Saúl Gomes (1993). Segundo este autor, a coexistência entre os judeus e os cristãos de Leiria foi-se deteriorando a partir da segunda metade do século XIV. Sobre a pujaça desta comuna refira-se, por exemplo, a instalação de uma oficina de impressores hebraicos, publicando desde 1494 (DIAS, 1998: 495).

<sup>8</sup> Após o assalto de 1377, em Leiria, o rei D. Fernando tem o cuidado de proibir os judeus de saírem da judiaria durante essa quadra.

este tipo de imagens também deve ser entendido como uma legitimação moral para a violência cometida sobre os judeus (Petzold, 1995: 159).

Algumas passagens das *landes* de André Dias de Escobar (c.1349-c.1451), um dos grandes pregadores portugueses do século XV,<sup>9</sup> dão-nos bem conta deste ambiente adverso para os judeus. Com efeito, no laudário que pertenceu à Confraria do Nome de Jesus, uma instituição religiosa fundada em 1432 e sediada na igreja de S. Domingos de Lisboa, o maior templo dos frades dominicanos na capital do país, encontramos diversas passagens claramente anti-judaicas.<sup>10</sup> De facto, algumas destas cantigas permitem-nos verificar o grau de implantação do antijudaísmo entre as comunidades cristãs, nomeadamente na percepção dos judeus como assassinos de Cristo. Por exemplo, numa oração destinada a ser lida na segunda-feira a seguir à Páscoa, deparamo-nos com a limpidez de determinadas expressões no relato do caminho de Emaús:

E nom sabes tu de **aquelles caães Judeus**,  
e dos escrivaães e phariseus,  
como a Jhesu de Nazare ham morto,  
que per palavra e per obra

---

<sup>9</sup> As peripécias deste religioso davam para escrever um romance. Frade dominicano, cónego regente de Santo Agostinho, por fim monge beneditino, são apenas algumas alterações que nos dão uma pálida imagem do sinuoso percurso deste indivíduo. O seu currículo na hierarquia religiosa é, igualmente, curioso: abade do mosteiro de Rendufe, bispo de Ajácio (Córsega), bispo de Ciudad Rodrigo, bispo titular de Mégara (Grécia) e de Tabor (Palestina), por fim, abade comendatário do mosteiro de Alpendurada. Durante muitos anos vivendo em Roma e Florença, foi ainda representante português no Concílio de Constança. Sobre a figura de André Dias de Escobar vejam-se os estudos de Mário Martins (1951) e, sobretudo, de Sousa Costa (1967).

<sup>10</sup> O crescimento desta confraria foi espantoso, sobretudo pelas virtudes milagrosas atribuída à água benta deste altar, dedicado ao Nome de Jesus. Essa água era de tal forma eficaz que bastaram quarenta dias para os seus efeitos milagrosos fazerem desaparecer a epidemia que assolava Lisboa no ano de 1432 (FREI LUÍS DE SOUSA, 1983: 350). Para percebermos melhor a importância desta igreja na sociedade lisboeta da época, lembraríamos apenas que o levantamento popular responsável pelo massacre de mais de dois mil judeus (enfim, «cristãos-novos») nasceu precisamente nesta igreja, corria o ano de 1506.

era muyto virtuoso e das gentes muyto louvado  
e como per enveja os Judeus o ham cruçificado (Martins, 1951: 176)

Estas afirmações eram proferidas, convém salientá-lo, na Semana Santa, uma época de grande tensão emocional que favorecia a emergência de sentimentos antijudaicos. A forma crua e directa de denominar os judeus como canídeos, ainda para mais num texto religioso, não deixa margem para erros de interpretação. Aliás, já antes esta imagem literária tinha sido passada à pedra numa das mísulas do portal axial da catedral de Évora, cujo apostolado foi esculpido por volta de 1330 (**Fig. 3**). Sob os pés de um Apóstolo, vê-se um velho com o típico chapéu cónico judaico ladeado por um cão com o mesmo tipo de chapéu (**Fig. 4**). Entre as imagens de outros Vícios derrotados e calcados pelos Apóstolos, como diabos, macacos e outras monstruosidades, conta-se a figura de Herodes, cujo nome surge numa cartela que este morde como se fosse uma fera. Portanto, estes exemplos mostram como a compenetração entre os judeus e os cães era algo que estava bem difundido na cultura portuguesa tardo-medieval, presumindo-se que a sua aplicação em obras de carácter religioso destinadas a públicos muito vastos (em *laudes* ou em esculturas de portais) implicava a sua aceitação e assimilação por grande parte do povo comum.

A culpa dos judeus na morte de Cristo, e em todos os tormentos que lhe foram infligidos durante a Paixão, era permanentemente lembrada. A identificação dos judeus como assassinos de Cristo é claramente referida numa outra laude intitulada *Horas da Paixão e da Cruz*, onde os castigos infligidos a Jesus Cristo servem para construir uma manipulação emotiva:

E depòys desto **a hu(m)a columna fortemente foy legado,**  
e per todo o **seu corpo gravemente foy açoutado,**  
e dos muytos açoutes foy todo ensangoentado,  
como se fosse huum falso homem ladrom e treedor.

Aa hora da terça todos os Judeus braadarom:  
seja logo cruçificado este indiebrado,

que todo o nosso poboo há enfeytiçado,  
como mentiroso obrador.

E logo hu(m)a muyto pesada crux ao collo lhe poserom,  
e huum baraçõ na garganta lho lançarom,  
e com grandes aruydos e pregões o levarom  
ao logar de calvaria como ladrom e furtador. (Martins, 1951: 158)

Preso e atado a uma coluna, açoitado em todo o corpo até ficar completamente ensanguentado, Cristo é tratado como o pior dos criminosos. Puxado por uma corda presa ao pescoço e obrigado a carregar uma pesada cruz às costas, é ainda objecto dos maiores impérios ao longo do caminho que o conduz até ao monte Calvário. A representação da *Flagelação de Cristo* que encontramos num dos vários capitéis do claustro do mosteiro de Celas (**Fig. 5**), em Coimbra, um estabelecimento de monjas cistercienses, corresponde plenamente a este tipo de descrição. Nessa imagem (**Fig. 6**), integrada num ciclo essencialmente dedicado à *Infância* e à *Paixão de Cristo* esculpido por volta de 1300, os dois algozes que flagelam Cristo atado à coluna são representados como judeus, uma vez que estão claramente identificados pelo chapéu cónico que usam.

Em todo o caso, uma das passagens antijudaicas mais interessantes do laudário encontra-se numa outra lauda consagrada à veneração da Cruz, repetindo o tema da *Flagelação de Cristo*:

Aaquella ora foy legado,  
a hu(m)a columna e açoutado,  
**per toda a comuna dos Judeus,**  
e per o sseu arraby mayor (Martins, 1951: 151)

Nesta pequena passagem, referente ao açoitamento de Cristo atado à coluna, a perversidade dos actos imputados aos algozes judeus é, mais uma vez, imediata e óbvia, tal como sucede no capitel de Celas. Mas o mais interessante, acima de tudo, consiste em verificar como a realidade social da época é transferida para a Palestina e para os tempos do Novo Testamento. Ao afirmar-se que o

castigo de Cristo foi infligido por «*toda a comuna dos Judeus*» e pelo seu «*arraby-mayor*», é evidente que se estavam a tomar como referentes as comunidades judaicas e o sistema segregacionista vigente em Portugal nos inícios do século XV. Há, assim, uma clara identificação entre a sociedade contemporânea, do século XV, e a sociedade da época de Jesus Cristo. Em ambos os casos, a comuna judaica é um órgão nitidamente separado do corpo cristão. E em ambos os casos, o responsável máximo pelos judeus é o rabi-mor, ou seja o judeu cortesão, com chancelaria própria, que, junto do rei, estabelecia o contacto entre o poder político e as diferentes comunidades judaicas do país.<sup>11</sup>

Estas ideias também eram transmitidas através do próprio teatro religioso, sobretudo nos dramas dedicados à Paixão de Cristo. Como salientou Jean Delumeau (1978: 279), essas representações teatrais constituíam boas oportunidades para promover o escárnio e o ódio contra os judeus. Em cenas diferentes, desde a *Disputa com os Doutores à Purificação do Templo*, ou desde a *Traição de Judas* às várias cenas alusivas aos tormentos infligidos pelos judeus durante a *Paixão*, o teatro religioso oferecia uma oportunidade única para recriar, isto é para *rememorar*, todos os ultrajes cometidos pelos judeus contra Jesus Cristo, tendo como referencial, naturalmente, as comunidades judaicas da época. Aliás, algumas peças de Gil Vicente demonstram-nos, precisamente, esta realidade, como sucede, por exemplo, no *Diálogo da Ressurreição*, onde os principais intervenientes, os rabis Levi, Samuel e Aroz, demonstram a sua incredulidade perante a Ressurreição de Cristo.

Pela pormenorização dos detalhes das cenas narradas, pela forte vivacidade e emotividade que transmitem, mas, acima de tudo, pela presença constante de uma multidão anónima bastante interve-

<sup>11</sup> Sobre a hierarquia e a organização das comunas judaicas veja-se MARIA FERRO TAVARES (1982: 107-158).

niente, diversas laudes de André Dias parecem remeter, de facto, para o teatro religioso:<sup>12</sup>

[...] e fel e vinagre a beber lhe apresentaram,  
e todos os Judeus a hu(m)a voz bradarom:  
moyra moyra o mal feytor. (Martins, 1951: 159)

As marcas da performatividade destes textos repetem-se numa outra *laude*:

[...] e com muytos braados dos Judeus foy condanado,  
que logo morresse muyto injustamente.  
E todos bradavam com grande voz e alta:  
cruçifica, cruçifica este falsso propheta  
e morra sobre a cruz morte cruel e fea,  
que já mays nom engane toda a nossa gente. (Martins, 1951: 162).

Enfim, julgamos que o realismo destas passagens e a emoção que nelas transparece não andariam muito longe daquilo que os cristãos podiam encontrar nas representações teatrais da *Paixão* realizadas nesta mesma época. Estamos convencidos, igualmente, que a parenética dos frades dominicanos e franciscanos não deixaria de utilizar um discurso semelhante ao que podemos encontrar nas *laudes*. Um dos casos melhor conhecido é o de Mestre Paulo, um judeu convertido,<sup>13</sup> vigário da Sé de Braga, cuja pregação realizada

<sup>12</sup> Os estudos sobre o teatro religioso medieval português anterior a 1500 debatem-se com o problema da falta de fontes. As referências que existem são meros registos da ocorrência de uma ou outra representação teatral fragmentária, quase sempre integrada numa cerimónia colectiva mais ampla. Mário Martins (1981: 297-298) considera a possibilidade de algumas loas de André Dias poderem ter sido representadas teatralmente, com a ajuda de um narrador, ainda que isso fosse feito, necessariamente, de uma maneira abreviada e simples.

<sup>13</sup> Na maior parte dos casos os principais instigadores do antijudaísmo parecem ter sido os próprios conversos (DELUMEAU, 1978: 297-304). Por exemplo, duas das mais importantes *disputati contra iudeos* – a de Paris, em 1240, e a de Barcelona, em 1263 – foram fomentadas, precisamente, por dois judeus conversos pertencentes à Ordem dos Pregadores (DAHAN, 1990; DAHAN, 1993: 44-45). HUMBERTO BAQUERO MORENO (1990: 151-

em finais do século XV nos demonstra como bastava a acção feroz e intolerante de um pregador para acender rastilhos em autênticos barris de pólvora. Num proselitismo típico dos neófitos, Mestre Paulo ameaçava de excomunhão todos os católicos que se relacionassem com os judeus que não assistiam às suas pregações. Ou seja, no seu caso, o discurso antijudaico não é apenas dirigido à comunidade cristã da cidade de Braga, mas alarga-se, inclusivamente, à própria comunidade judaica dessa cidade. Não satisfeito em condenar os judeus entre os cristãos, Mestre Paulo condenava os judeus entre os judeus. Sabemos que esta situação motivou uma queixa da comunidade judaica bracarense a D. Afonso V, embora seja significativo do crescimento da intolerância da época o facto de o monarca demonstrar grandes dificuldades em controlar a situação (Moreno, 1990: 139-155).<sup>14</sup>

## Conclusão

Apesar de curtos, os exemplos estudados neste artigo possuem um valor qualitativo que não deve ser menosprezado. Com efeito, tratámos de obras existentes no mosteiro cisterciense feminino de Coimbra (Celas), na catedral de Évora, na igreja de S. Francisco de Leiria e na igreja de S. Domingos de Lisboa. Não são pequenos templos paroquiais nem igrejas de província. A esta lista poderíamos somar ainda o mosteiro de Alcobaça, onde não só encontramos diversos textos antijudaicos como encontramos algumas ilumi-

-152) refere-se a um caso semelhante passado na vizinha Castela com Pablo de Santa Maria, um cristão-novo que viria a tornar-se bispo de Burgos. Fervoroso anti-semita, ascendeu rapidamente na hierarquia religiosa e social, sendo o autor, em 1412, de uma medida «*instauradora dum regime de apartheid*» (ibidem) contra os judeus do reino de Castela.

<sup>14</sup> Este acontecimento demonstra-nos que o poder régio se via impotente para travar um contexto social progressivamente mais intolerante. De facto, HUMBERTO BAQUERO MORENO (1985: 82) refere que D. Afonso V foi obrigado a atenuar as sanções que pretendia aplicar aos cabecilhas do assalto à Judiaria Grande de Lisboa, em Dezembro de 1449, tal era a iminência de uma revolta popular na cidade.

nuras onde os judeus são representados de forma pejorativa, como sucede com uma imagem relativa à *Lapidação de Santo Estêvão* (Fig. 7). Nessa ingénua iluminura, realizada no *scriptorium* do mosteiro alcobacense no século XIV ou XV, não só o carácter diabólico da decisão régia é marcado pela presença de um pequeno diabo, como os agentes do assassinio do proto-mártir são representados com chapéus cónicos (neste caso, triangulares), típicos dos judeus.

A perfeita concordância entre o conteúdo antijudaico das loas de André Dias, redigidas em 1435, e a iconografia antijudaica que analisámos aqui, sobretudo no que se refere à identificação dos judeus como assassinos de Cristo, permite tirar diversas conclusões. Desde logo, podemos concluir que a representação mental do judeu entre as comunidades urbanas cristãs portuguesas era francamente pejorativa, sendo indiscutível o elevado poder que as imagens e a palavra oral possuíam para a manutenção da ideologia antijudaica, reforçando, por antinomia, a coesão da própria sociedade cristã. Além disso, se a ideologia antijudaica estava bem enraizada nas comunidades cistercienses, conhecidas pela sua reclusão e alheamento do século, não deixa de ser curioso verificar como, a este nível, estavam perfeitamente harmonizadas com o mundo secular português. Recorrendo à imagem e à palavra, as ordens mendicantes desempenharam um papel fundamental na criação de uma cultura antijudaica, sobretudo entre as comunidades urbanas que coabitavam com os judeus, como sucedeu em Leiria. Um dos principais pilares da acção evangelizadora mendicante era constituído, precisamente, pela conversão dos infieis, fossem eles judeus, mouros ou gentios. A dificuldade em converter os judeus, no entanto, esteve na rápida transformação desse generoso sentimento missionário em verdadeiro antijudaísmo (se não mesmo em anti-semitismo), pensamento que se pode encontrar, acima de tudo, entre os dominicanos (Dahan, 1984: 371). Inclusivamente, apesar da esperança na futura conversão dos judeus, o próprio S. Boaventura também deixa transparecer um certo sentimento antijudaico, embora muito mais suavi-

zado (idem: 402-403). Não surpreende, pois, que os frades mendicantes tenham desempenhado um papel de relevo no crescimento e sedimentação do sentimento antijudaico na Europa Ocidental, contribuindo para tornar mais palpáveis e para difundir entre a população os conteúdos abstractos desenvolvidos pelos teólogos cristãos (Cohen, 1982).<sup>15</sup> Em 1531, por exemplo, na sequência de um grande tremor de terra em Santarém, os franciscanos dessa cidade lançaram-se encarniçadamente aos púlpitos, considerando que o abalo telúrico havia resultado de um castigo divino perante os pecados de heresia cometidos pelos cristãos-novos. Estes, por precaução, julgaram melhor abandonar a cidade (Tavares, 1992: 24).

Deste modo, parece-nos desnecessário afirmar que grande parte das imagens e cantigas religiosas medievais não se destinavam apenas a ilustrar e a doutrinar os fiéis através de programas iconográficos, articulados com clareza e com louváveis intuitos didácticos. Na maior parte dos casos, essas imagens e cantigas estavam plenamente integradas no sistema ideológico que impregnava os diferentes grupos sociais, pelo que o seu emprego e a sua reprodução garantiam a manutenção desse mesmo sistema ideológico (Baschet, 1993). A pintura mural ou as cantigas devocionais, como as laudes, não eram concebidas nem como actos estéticos neutros, «desinteressados», nem como simples instrumentos de uma função litúrgica. Bem pelo contrário, muitas vezes serviam para veicular os interesses particulares das instituições religiosas, contribuindo para a legitimação do seu poder (Kupfer, 1993).

Em suma, apesar dos esforços de uma certa historiografia revisionista, que tende a explicar o antijudaísmo português meramente por razões materiais e conjunturais, os casos estudados mostram-nos, pelo contrário, que a construção cultural pejorativa do judeu entre as comunidades cristãs é um fenómeno ideológico contínuo e

<sup>15</sup> De resto, recorde-se o seu papel activo enquanto inquisidores (STOW, 1992: 259) e saliente-se o seu empenho, desde meados do século XIV, em expurgar a presença judaica dos reinos cristãos (STEIMAN, 1998: 31 e 34).

estrutural. Julgamos que somente um antijudaísmo profundamente enraizado pode explicar os acontecimentos políticos e sociais de uma época extremamente intolerante como os finais do século XV. A expulsão dos judeus do reino de Portugal, ordenada por D. Manuel em Dezembro de 1496, é a consequência lógica do crescimento do antijudaísmo português, tal como a persistência do ódio contra os próprios «cristãos-novos», principais vítimas da Inquisição portuguesa a partir de 1540.

## BIBLIOGRAFIA

- ABULAFIA, David, 2001. «The Jew on the Altar: the image of the Jew in the *Veneration of St. Vincent* attributed to Nuno Gonçalves», in *Mediterranean Studies*, vol. X, pp. 37-48.
- AFONSO, Luís Urbano, 2001. «The cultural construction of the Jews in late medieval Portugal. Contributions to a reevaluation», in *Mitteilungen der Carl Justi Vereinigung*, vol. 13, pp. 22-46.
- \_\_\_\_\_, 2003. *Convento de S. Francisco de Leiria. Estudo monográfico*, Lisboa, Livros Horizonte.
- \_\_\_\_\_, 2004. «Manuelino e luso-tropicalismo: a historiografia da arte e a construção da identidade portuguesa durante o Estado Novo», in AA VV, *II Congresso Internacional de História da Arte. Actas*, Coimbra, Almedina, pp. 105-141.
- BASCHE, Jérôme, 1993. *Les Justices de l'au delà. Les Représentations de l'Enfer en France et en Italie*, Roma, École Française de Rome.
- CAETANO, Joaquim Oliveira, 1996. *O Que Janus Via. Rumos e Cenários da Pintura Portuguesa (1535-1570)*, 2 vols., dissertação de Mestrado em História da Arte apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (policopiado).
- COHEN, Jeremy, 1982. *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, Cornell University Press.
- COSTA, António Sousa, 1967. *Mestre André Dias de Escobar, Figura Ecuménica do Século XV*, Roma/Porto [Tipografia Editorial Franciscana].
- DAHAN, Gilbert, 1984. «Saint Bonaventure et les juifs», in *Archivum Franciscanum Historicum*, n.º 77, fasc. 4, pp. 369-405.
- \_\_\_\_\_, 1990. *Les Intellectuels Chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf.

- \_\_\_\_\_, 1993 (ed.). *Ingetus Contardus. Disputatio Contra Iudeos. Controverse Avec les Juifs*, Paris, Les Belles Lettres.
- DELUMEAU, Jean, 1978. *La Peur en Occidente – XIVe-XVIIIe siècles. Une Cité Assiégée*, Paris, Fayard.
- DIAS, João José Alves, 1998 (dir.). *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, vol. V, *Nova História de Portugal*, Lisboa, Presença.
- GOMES, Saúl António, 1993. «Os Judeus de Leiria medieval como agentes dinamizadores da economia urbana», sep. *Revista Portuguesa de História*, t. XXVIII, 32 pp.
- KUPFER, Marcia, 1993. «L'église peint comme auto-representation institutionnelle au XIIe siècle: le cas du centre de la France», in *L'Emplacement et la Fonction des Images dans la Peinture Murale du Moyen Age. Actes du 5e séminaire International d'Art Mural (1992)*, Saint-Savin, Centre International d'Art Mural, pp. 71-87.
- LANGMUIR, Gavin L., 1990. *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press.
- MARKL, Dagoberto, 1994. «Na procura de um rosto perdido» in AA VV, *Nuno Gonçalves, Novos Documentos*, Lisboa, IPM, 1994, pp. 27-32.
- MARTINS, Mário, 1951. *Laudes & Cantigas Espirituais de Mestre André Dias († c. 1437)*, Roriz, Mosteiro de Singeverga.
- \_\_\_\_\_, 1961. «Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal (Idade Média e séc. XVI)», in *Lusitania Sacra*, tomo V, pp. 121-220.
- \_\_\_\_\_, 1981. «Raízes comuns entre o Laudário de Mestre André Dias e o Laudário de Pisa», in *Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, vol. XI, fasc. 2, pp. 281-306.
- MATTOSO, José, 1988. *Identificação de um País. Ensaio sobre as Origens de Portugal*, 3.ª ed., vol. I, Lisboa, Estampa (1.ª ed. 1985).
- MORENO, Humberto Baquero, 1985. *Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos séculos XIV e XV. Estudos de História*, Lisboa, Presença.
- \_\_\_\_\_, 1990. *Exilados, Marginais e Contestatários na Sociedade Portuguesa Medieval. Estudos de História*, Lisboa, Presença.
- PETZOLD, Andreas, 1995. *Romanesque Art*, Londres, Orion.
- SCHMITT, Jean-Claude, 1990. *La Raison des Gestes dans l'Occident Médiéval*, Paris, Gallimard.
- SILVA, Nuno Vassalo, 1992. «Ourives e aferidores Judeus no Portugal dos Descobrimentos», in Salete da Ponte & Helena Romero (cords.), *Os Judeus e os Descobrimentos. Actas do Simpósio Internacional*, Tomar, Secretariado do Simpósio Internacional, pp. 33-45.
- SOUSA, Armindo, 1993. «1325-1480», in José Mattoso & Armindo de Sousa,

- A Monarquia Feudal*, vol. 2, *História de Portugal*, s. 1., Círculo de Leitores, pp. 313-547.
- SOUSA, Frei Luís, 1983. *História de S. Domingos*, Porto (1.ª ed. 1623).
- STEIMAN, Lionel B., 1998. *Paths to Genocide: Antisemitism in Western History*, Nova Iorque, St. Martin's Press.
- STOW, Kenneth, 1992. *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- TAVARES, Maria José Ferro, 1982. *Os Judeus em Portugal no Século XV*, vol. I, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- \_\_\_\_\_, 1992. «O estereótipo do Judeu português na época dos Descobrimentos», in Salete da Ponte & Helena Romero (cords.), *Os Judeus e os Descobrimentos. Actas do Simpósio Internacional*, Tomar, Secretariado do Simpósio Internacional, pp. 15-25.
- VENTURA, Margarida Garcez, 1992. «Médicos Judeus na corte e no reino: a excepção consentida pelo papa Eugénio IV», in Salete da Ponte & Helena Romero (cords.), *Os Judeus e os Descobrimentos. Actas do Simpósio Internacional*, Tomar, Secretariado do Simpósio Internacional, pp. 59-64.
- VITERBO, F. Sousa, 1903. *Notícia de Alguns Pintores Portugueses e de Outros que Sendo Estrangeiros Exerceram a sua Arte em Portugal*, vol. 1, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa.



Fig. 1 – *Calvário*. Igreja de S. Francisco de Leiria (c.1400-c.1438).



Fig. 2 – *Calvário* (detalhe).  
Igreja de S. Francisco de Leiria  
(c.1400-c.1438).

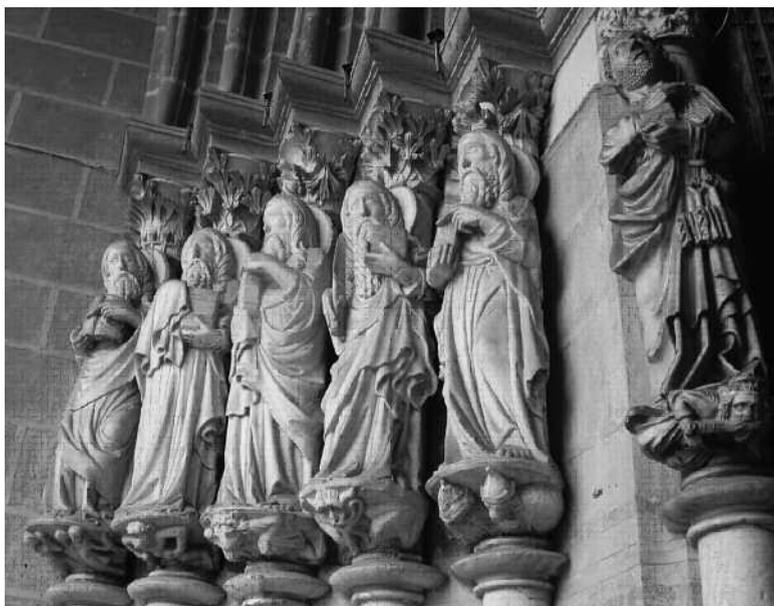


Fig. 3 – Portal axial da Sé de Évora (c.1330). Jamba setentrional.



Fig. 4 – Mísula de um Apóstolo da jamba setentrional do portal axial da Sé de Évora (c.1330).



Fig. 5 – Claustro do mosteiro de Celas (c.1300).



Fig. 6 – *Flagelação*. Capitel do claustro do mosteiro de Celas (c.1300).



Fig. 7 – *Lapidación de Santo Estêvão*. Iluminura de um breviário alcobacense (sécs. XIV/XV).