

EDUSC – Editora da Universidade do Sagrado Coração

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Ms. Rodrigo Antonio Rocha – Presidente
Prof.^a Dr.^a Ir. Elvira Milani
Prof.^a Ms. Ir. Ilda Basso
Prof.^a Ms. Ir. Susana de Jesus Fadel
Prof. Esp. Alexandre de Oliveira
Ir. Irene Cavassin
Prof. Dr. Marcos da Cunha Lopes Virmond
Prof. Dr. José Jobson de Andrade Arruda – Editor

Prof.^a Ms. Carina Nascimento
Coordenadora Editorial

Rua Ir. Arminda, 10-50
17011-160 — Bauru/SP
Fone (14) 2107-7111
Fax (14) 2107-7219
e-mail: edusc@edusc.com.br
www.edusc.com.br

STUART B. SCHWARTZ

Cada um na sua lei

*Tolerância religiosa e salvação
no mundo atlântico ibérico*

Tradução

Denise Bottman

The logo for EDUSC, featuring a stylized graphic of three horizontal lines above the text "EDUSC".

Editora da Universidade do Sagrado Coração

The logo for Companhia das Letras, featuring a stylized graphic of a horse-drawn carriage above the text "COMPANHIA DAS LETRAS".

2. Conversos e mouriscos

Guardei a lei santa de Moisés, guardei a lei de Jesus Cristo e se agora surgisse ou viesse um santo Maomé, por Deus!, faria dela a terceira, e se tudo se acabasse não teria medo de Deus, pois a todas as leis segui.

Simón de Santa Clara (Calatayud, 1489)

Todos têm direito à redenção, cada um em virtude da sua própria religião — o judeu, o muçulmano e o cristão têm direito à felicidade eterna porque as três religiões têm objetivos políticos cuja fonte jaz na lei natural.

Juan del Prado (Alcalá, c. 1635)

Desde a conquista árabe da Península Ibérica no século VIII e durante toda a Idade Média, as três religiões monoteístas — o judaísmo, o islamismo e o cristianismo — conviveram lado a lado. Mas falar delas apenas como religiões é desatender à maneira fundamental como realmente representavam o modo de vida de três comunidades em toda a complexidade de suas práticas sociais,

políticas e jurídicas.¹ Ao longo dos séculos, as populações cristãs algumas vezes ficaram sob o domínio de governos muçulmanos, várias outras vezes foram os muçulmanos que ficaram sob governo cristão e, dependendo do lugar, os judeus eram súditos de governantes cristãos e muçulmanos. Em geral conseguia-se um *modus vivendi* entre os governantes e os súditos multiétnicos graças ao reconhecimento de direitos comunais, motivado normalmente por uma questão de bom senso político e econômico. Esse convívio promoveu um considerável intercâmbio cultural quando os estudiosos cristãos tiveram acesso a autores clássicos através de textos árabes, versando sobre assuntos diversos, da medicina à astrologia. Ainda em decorrência desse contato continuado, as línguas latinas da Península Ibérica incorporaram uma enorme quantidade de palavras árabes; muçulmanos e judeus adotaram as línguas românicas, e os muçulmanos acabaram desenvolvendo sua versão própria, o *aljamiado*, como linguagem do cotidiano. Mas, para que ninguém pense que tudo eram flores nesse contato, cabe lembrar que a interação entre as comunidades era amiúde restrita e controlada, e que havia leis proibindo casamentos, contatos sexuais e conversões (às religiões politicamente dominadas) ou impondo diferentes roupas e tributos para marcar a separação entre os grupos.

Assim, o convívio costumava ser conflituoso, e a intensidade das animosidades e da cooperação variou muito no tempo e no espaço. Todavia, a relação duradoura entre as três culturas conferiu traços bastante característicos à natureza do desenvolvimento social, cultural e político na Espanha e em Portugal. Essa situação característica, por vezes chamada de *convivencia*, se tornou objeto de discussões acaloradas entre estudiosos da cultura e da história da Espanha. Cerca de cinquenta anos atrás, esse grande debate dividiu dois estudiosos espanhóis de grande erudição, ambos exilados da Espanha franquista, e prosseguiu nas escolas que se

formaram em torno deles. Claudio Sánchez-Albornoz, medievalista e principalmente historiador das instituições, adotou do seu exílio na Argentina a posição de que o caráter espanhol era eterno e fora forjado no conflito político e cultural da Espanha católica com seus adversários tradicionais, os judeus e os muçulmanos. Para Américo Castro, estudioso da literatura na Universidade de Princeton, as origens da cultura espanhola moderna se situavam na inter-relação dinâmica dessas três castas, como ele as chamava.² A dupla influência de árabes e judeus se encontrava por toda a Espanha. Castro chegou a sustentar que certos traços, como a preocupação com a pureza do sangue (*limpieza de sangre*) e a própria Inquisição, eram elementos da cultura judaica adotados pela Espanha cristã.³ As duas abordagens eram diametralmente opostas em muitos aspectos, mas também se assemelhavam na tendência de essencializar a cultura judaica e a muçulmana e de descartar ou subestimar os efeitos de elementos de ordem econômica e de classe nas relações entre os grupos.⁴

A despeito das diferenças entre essas duas escolas de pensamento, ambas consideravam o convívio ou o conflito entre as três culturas na península como o tema central da Idade Média ibérica. Posteriormente, alguns estudiosos se mostraram propensos a ver esse período de coexistência como uma idade de ouro de intercâmbio cultural e relativa harmonia, que se desfez aos poucos nos séculos XIV e XV. Os episódios finais dessa história se deram com a queda de Granada, o último reino muçulmano, em 1492, e a expulsão ou conversão obrigatória dos judeus no mesmo ano. Esse movimento para a unificação política e religiosa foi inicialmente apoiado por uma política de proselitismo e conversão, antes e depois de 1492, e por um programa de discriminação, repressão e desconfiança crescente em relação aos judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo. Em Castela, os mudéjares (muçulmanos vivendo sob governo cristão) foram intimados em 1502 a se

converter ou abandonar o reino — após a conversão, passavam a ser chamados de mouriscos. Foram aumentadas as restrições impostas a seus trajes, línguas e costumes. Nos anos 1520, muitos muçulmanos em Valencia foram batizados à força durante as revoltas populares locais, ou *germanías* (“confrarias”, designando aqueles que se sublevaram contra Carlos V), que lançaram campo e cidade num turbilhão, e em 1526 Aragão determinou a conversão dos muçulmanos ao cristianismo. Por algumas décadas a Inquisição procedeu com vagar contra os recém-convertidos, mas nos anos 1550 havia uma forte pressão para impor a ortodoxia cristã entre a população mourisca. Medidas duras e pressões civis e religiosas despertaram a resistência mourisca a essas imposições culturais, religiosas e políticas, resultando em diversas revoltas, sobretudo nas montanhas de Granada entre 1568 e 1570. Quando terminou a chamada Guerra das Alpujarras, a população mourisca foi transferida de Granada para vilas e cidades castelhanas. Em Castela, os rebeldes, muitos deles ainda procurando manter suas tradições islâmicas, se somaram aos velhos mouriscos locais, um pouco mais aculturados. O alegado problema mourisco continuou a preocupar a Igreja, enquanto a Coroa observava com cautela a tradição profética mourisca, que falava numa libertação por obra de um rei mouro. A ameaça mais imediata, porém, vinha dos piratas da Barbária que atacavam o litoral espanhol, e sempre havia a possibilidade de que os mouriscos se tornassem inimigos internos em caso de ataque dos otomanos à Espanha.⁵ Havia até mesmo o receio de que os mouriscos se aliassem aos huguenotes franceses contra o inimigo comum, a Espanha católica. Alguns reformadores, como o bispo de Valencia Juan de Ribera, começaram a considerá-los incapazes de assimilação.⁶ Desde 1582 discutiam-se planos de expulsar os mouriscos, mas várias partes interessadas, inclusive governos municipais que seriam financeiramente prejudicados pela saída deles, bem como podero-

sos aristocratas latifundiários de Valencia que dependiam do campesinato mourisco, recorreram aos tribunais. Finalmente, em 1609, Filipe III ordenou a expulsão dos mouriscos, e embora muitos tenham permanecido na Espanha após essa data, encravados dentro da população cristã, calcula-se que mais de 300 mil mouriscos tinham partido para a África do Norte, a Turquia, a França e outros destinos.⁷ Depois de 1492, os convertidos e os batizados à força ficaram submetidos à autoridade da Inquisição. Entre 1560 e 1615, cerca de 9300 mouriscos foram presos pelos vários tribunais, e os processos contra práticas e costumes islâmicos se prolongaram até o século XVIII.⁸

Muitos historiadores veem aí uma triste história de intolerância que, com a expulsão de alguns dos habitantes mais industriais da Espanha e de Portugal, gerou as condições para o declínio posterior desses países. Outros historiadores, geralmente de perfil mais conservador, consideram a criação da homogeneidade religiosa e da unidade política na Espanha e em Portugal como elemento fundamental para a sobrevivência desses países e como fator central para o sucesso português no século XVI e o sucesso espanhol até o final do século XVII.⁹

Embora no século XVI historiadores cristãos da Espanha e de Portugal já estivessem criando uma imagem dos séculos anteriores como uma cruzada contra o islamismo, houve na verdade longos períodos de relações, se não amistosas, pelo menos pacíficas entre as duas coletividades. Mantiveram-se as relações comerciais e políticas entre os estados cristãos e muçulmanos, e em todos eles habitavam comunidades de outros credos. A legislação islâmica reconhecia a existência de *dhimmis*, minorias religiosas que abraçavam uma das religiões monoteístas que o Corão reconhecia como revelação legítima da palavra de Deus. Essas comunidades, pagando um determinado tributo, tinham liberdade religiosa e uma certa autonomia. Os reinos cristãos, por meio de

acordos e concessões, muitas vezes estendiam essas proteções e direitos aos povos muçulmanos conquistados. Essas *capitulaciones* admitiam especificamente a continuidade dos costumes, da religião e das leis dos novos súditos, e as alusões à “lei” dos *mudéjares* constituíam um reconhecimento de suas crenças e costumes.¹⁰ Os judeus em estados cristãos também estavam diretamente sob a proteção do governante: tinham uma legislação diferente, ou um modo próprio de vida e religião. Como declarou a rainha Isabel de Castela em 1477: “todos os judeus de meus reinos são meus e estão sob minha proteção e amparo e a mim cabe defendê-los, ampará-los e mantê-los em justiça”.¹¹ Mas o que o governante podia garantir ele também podia limitar ou retirar, e os judeus e muçulmanos, por estarem sob a proteção dos monarcas, tornavam-se alvo nas lutas entre o poder monárquico, as facções da nobreza e as comunidades locais. Como observou o historiador Mark Meyerson, o tolerantismo às minorias religiosas era contratual e institucional, e não garantia de maneira alguma o “entrelaçamento harmonioso dos grupos religiosos”.¹²

Não é preciso romantizar a relação entre as três Leis e seus fiéis para aceitar o impacto recíproco que exerceram, não só por meio dos livros, mas do contato diário. Isso valia especialmente para as questões religiosas, em que todos sabiam e frequentemente discutiam o que era pregado nas sinagogas, igrejas e mesquitas, e onde o trilinguismo encontrava um paralelo na existência das três religiões. Além disso, os teólogos dos três credos conheciam os escritos dos demais e por vezes até procuravam traduzi-los ou incorporá-los. Foi o que Melquiades Andrés Martín, historiador espanhol de teologia, chamou de “o intercâmbio de um triplo e difícil contraste religioso”, e sempre existiu uma possibilidade concreta de influências espirituais entre os três credos.¹³ O contato tinha sido uma realidade da vida medieval, mas o conflito também. A animosidade e a desconfiança geradas durante e pelas

hostilidades abertas não desapareceram com o fim das lutas. Podia haver um contato contínuo e próximo entre os grupos, mas as hostilidades geralmente se ocultavam logo abaixo da superfície.

Qualquer que tenha sido o papel dessa convivência no desenvolvimento geral da Península Ibérica, os registros históricos mostram que ela costumava ser uma relação violenta e cheia de confrontos, em que cada grupo procurava proteger e favorecer seus interesses e estabelecer fronteiras entre si e os vizinhos que lhe garantissem o predomínio ou a sobrevivência.¹⁴ Muitas vezes isso se dava por meio de uma violência quase ritualizada, como o apedrejamento ou morte de judeus durante a Semana Santa e as penas severas que todas as comunidades exigiam contra os membros que tivessem relações sexuais com forasteiros, e em outras vezes era aleatório, como nas revoltas urbanas de 1391 contra os judeus que se alastraram por grande parte de Castela.¹⁵

Hoje em dia tornou-se hábito na Espanha e em Portugal enfatizar a herança muçulmana e judaica, em parte como reconhecimento de uma abordagem supostamente mais multicultural do passado, em parte porque isso é bom para a indústria do turismo. Mas é um tanto irônico que o *bairro típico* de Sevilha ou Évora seja o velho bairro judeu ou mouro, ou que as sinagogas restauradas de Tomar ou Toledo, transformadas em igrejas ou depósitos quando da expulsão dos judeus, sejam agora enaltecidas como exemplos de um pluralismo ibérico. A lembrança tornou-se dolorosamente seletiva e pragmática.

Os historiadores da Espanha e, em menor medida, de Portugal geralmente pendem mais para um dos lados ao examinar essa questão, ressaltando ora os aspectos cooperativos, ora os aspectos conflituosos de tais relações. Existem inúmeras provas de ambos os lados, e uma evidente história de conflito e separação pelo menos a partir do século xv, quando se deu a grande redução das áreas sob controle muçulmano e surgiu um impulso rumo à unidade políti-

ca e religiosa nos principais reinos cristãos. Em 1480, por exemplo, as Cortes de Toledo, que representavam a nobreza, o clero e a plebe de Castela, determinaram que os municípios criassem *juderías* — guetos separados e cercados de muros para os habitantes judeus — para prevenir sua influência perniciosa sobre os cristãos e os convertidos ao cristianismo. Estava ocorrendo uma transformação nas condições e relações sociais, e um elemento importante nesse processo era o rápido aumento no número de convertidos muçulmanos e sobretudo judeus ao cristianismo, em decorrência da conquista, da persuasão, do proselitismo e da coerção.

Meu objetivo não é abordar esse tema fundamental e fascinante da Idade Média ibérica e sim examinar a situação depois de 1492, ou de 1502, ou de 1526, quando, pelo menos em teoria, não existiam mais judeus e restava apenas um pequeno número de mudéjares na península. Quais os resquícios da convivência e dos conflitos do passado? Como se manifestavam? Um século intenso de guerras, conquistas, conversões e resistência, muitas vezes pontilhado por episódios sangrentos de fanatismo e um discurso concomitante de condenação das religiões minoritárias, havia preparado o terreno para uma nova sociedade que se alicerçaria na unidade religiosa e no intolerantismo em relação a outros credos e ideias heterodoxas. Mas o edifício mental e espiritual que se ergueu sobre essas bases trazia fissuras, revelando a permanência de outras maneiras de pensar. Meu objetivo é examinar essa tendência contrária e apresentar provas de tolerância e compreensão cultural. Mas, para isso, preciso antes estabelecer os parâmetros do conflito que percorria as divisões de credo e classe.

TRATAMENTO ÍNTIMO E BELIGERANTE

Viver em grande e muitas vezes hostil proximidade levou a uma familiaridade e intimidade beligerante que gerava sentimen-

tos de superioridade e distinção e uma linguagem de epítetos quase contínuos entre as diversas comunidades religiosas da Península Ibérica. O orgulho do status e da ortodoxia, bem retratado na famosa autodefesa de Sancho Pança como cristão-velho, por vezes levava a formulações bizarras.¹⁶ A Inquisição raramente processava fidalgos por proposições heréticas ou escandalosas, mas houve um deles, Bartolomé Vizcaino, que se perdeu no orgulho exagerado da sua posição social e em sua aversão aos judeus. Ele disse “que era melhor do que Deus porque Deus era da Judeia e judeu, e ele era cristão-velho e cavaleiro”.¹⁷ Ideias desse tipo contrariavam os ensinamentos da Igreja sobre a igualdade de todos diante de Deus no juízo final, mas a crença na hierarquia estava profundamente incrustada na prática social. Tais noções hierárquicas também permeavam as relações entre os três credos.

Durante a Idade Média estabeleceu-se a superioridade da fé cristã na legislação, na teologia e na prática cotidiana, com a depreciação das outras religiões. Cada comunidade criou fronteiras para distinguir, separar e proteger sua identidade e integridade. Isso se via na definição dos espaços de moradia, com a formação de bairros separados; nas proibições do contato sexual entre pessoas de religiões diferentes, mesmo com prostitutas; no uso obrigatório de distintivos ou roupas próprias para os judeus e muçulmanos; nas proibições de certos cargos ou profissões; e em mil aspectos da vida diária.

Uma das formas mais comuns de expressar a hostilidade era a linguagem cotidiana. Os epítetos eram frequentes. Quase todo mundo soltava um *cão* na hora da raiva ou da disputa. O uso de *cão* para se referir aos impuros encontrava referência nas metáforas bíblicas. Existia uma longa tradição medieval de bestializar a heresia e de usar metáforas animais para descrever defeitos humanos.¹⁸ O *Refranero* de Correas, coletânea de ditos populares, trazia: “cães se chamam aos mouros, porque não têm quem lhes

salve a alma e morrem como cães”.¹⁹ Os cristãos dificilmente se referiam aos mouriscos sem dizer “cão mouro”, e geralmente se retribuía o elogio. Leonor de Torres, uma jovem de Jaén, entrou numa discussão com uma vizinha cristã-velha que a chamou de cadela moura. “Mais vale ser moura do que cristã”, foi a resposta. Os dois lados, mouriscos e cristãos-velhos, muitas vezes reforçavam o insulto chamando o adversário de cão judeu.

A agressão verbal constante às vezes podia ser uma armadilha. Jerónimo Fernandez, lavrador cristão-velho de 28 anos, morador de Villanueva de los Ynfantes, teve problemas com a Inquisição quando foi denunciado por ter chamado Cristo e a Virgem de cães. O problema dele não era teológico, e sim gramatical. Estava recitando alguns versos para ridicularizar os mouros. Uma estrofe era assim:

*Celebraban los cristianos una fiesta en Argel un día
Y llebaban em procesión a Cristo y Santa María
Y dijieron los morillos que bultillos son aquellos?
Respondieron los cristianos — Cristo y su madre son [,] perros.**

A posposição do verbo e a falta de uma vírgula levaram à denúncia do rapaz como blasfemador, enquanto sua intenção tinha sido apenas humilhar os mouros uma vez mais.²⁰

A questão da fala cotidiana levanta o problema metodológico da relação entre cultura popular e cultura de elite. A troca de improperios expressava noções populares muito enraizadas. Sem dúvida os realmente devotos consideravam as outras religiões

* Celebravam os cristãos uma festa em Argel um dia, e levavam em procissão Cristo e Santa Maria; e disseram os mouros, aqueles volumes o que são? Cristo e sua mãe são [,] cães — responderam os cristãos. (N. T.)

falsas e enganosas, mas essas manifestações populares não se dissociam totalmente das políticas religiosas das instituições dominantes. Com o surgimento da Inquisição, a campanha cada vez maior pela unificação religiosa e a expulsão dos judeus e muçulmanos iniciou-se um movimento intenso contra os conversos e *confesos* (outro sinônimo para os convertidos), mediante acusações de conversão insincera, apostasia e fraude. Quaisquer que fossem as origens religiosas dessa campanha, ela logo foi transposta em termos basicamente raciais, em que as falhas e os defeitos dos conversos e mouriscos apareciam como traços inerentes dos grupos étnicos a que pertenciam. A reação natural foi responder na mesma altura. Muçulmanos e judeus encontravam ocasiões de demonstrar que desprezavam as crenças e práticas cristãs. A raiva era profunda. Desenvolveu-se toda uma literatura condenando ou ridicularizando a outra religião. Nisso os muçulmanos parecem ter sido mais ativos do que os judeus. Os autores cristãos, naturalmente, tinham a vantagem de contar com um aparato oficial e religioso que apoiava a publicação e divulgação de suas obras. As reações mouriscas circulavam em manuscritos ou oralmente.²¹ O confronto e a hostilidade nunca se limitavam às palavras e assumiam milhares de formas. Os prisioneiros cristãos e mouriscos da Inquisição de Cuenca se empenhavam na humilhação mútua dentro do cárcere, os mouriscos fazendo cruces com a palha da enxerga para pisoteá-las e os cristãos cozinhando carne de porco só para escarnecer dos mouriscos.²² Em Granada era ainda pior: certa vez houve uma revolta na prisão, e o povo da cidade se juntou aos prisioneiros cristãos contra os mouriscos, resultando na morte de mais de cem pessoas.²³ Mas esses episódios sangrentos eram apenas a culminância de uma animosidade constante. Era um confronto que se reproduzia constantemente na vida cotidiana.

As atitudes dos cristãos em relação aos judeus eram em alguns aspectos ainda mais negativas. As campanhas quatrocentis-

tas de conversão e o temor de que as profissões de fé dos convertidos fossem insinceras começaram a gerar uma literatura de desconfiança e opróbrio e um discurso de injúrias contra os judeus e, por extensão, contra os judeus convertidos. Uma figura como são Vicente Ferrer (1350-1419), pregador de um raro talento no púlpito, tornou-se uma espécie de para-raios da intolerância. Onde quer que pregasse, havia um enorme potencial para tumultos antijudaicos. Da mesma forma, o famoso Alonso de Espina, por muito tempo tido como um converso devido a seu profundo conhecimento da prática judaica, mas que em data recente teve comprovada sua condição de cristão-velho, usava seu *Fortalitium fidei* (1511) para vomitar ofensas e opróbrios contra judeus e conversos, tratando-os como deicidas obstinados e gananciosos.²⁴ Autores espanhóis e portugueses, geralmente clérigos, escreveram inúmeros ensaios nessa linha, tendo como principais objetivos denegrir os judeus e, por extensão, os conversos, ou defender políticas discriminatórias como as leis sobre a *limpieza de sangre*.²⁵ Algumas dessas obras chegavam a ser indecentes, com um racismo essencializante que mal se ocultava sob a superfície.²⁶ Desenvolveu-se uma bibliografia parecida sobre os muçulmanos espanhóis, embora geralmente enquadrada na discussão sobre a justiça e a utilidade de expulsá-los após as guerras civis em Granada ou, mais tarde, de expulsá-los de toda a península. A quantidade e o nível de intensidade desses escritos variavam em relação direta com o poder e a vitalidade da Igreja e a percepção dos riscos apresentados por conversos e mouriscos.

Em vista desse ataque teológico e institucional às minorias e do poder eclesiástico e oficial para impelir e mobilizar a população para tais objetivos, não se admira que a plebe pudesse ser instigada por pregadores fanáticos ou que milhares de pessoas comparecessem aos autos-de-fé para olhar, apupar e ridicularizar os condenados, enquanto a sociedade era purificada e a ordem restaurada com

retratações, açoitamentos públicos e fogueiras. Mas o que chama a atenção é que, em meio a esse programa e em face das tremendas pressões sociais, políticas e religiosas para atingir seus objetivos, muita gente continuou duvidando que a coerção fosse o meio mais adequado para a conversão, que conversos e mouriscos sempre dessem motivos de suspeita ou que a salvação só fosse possível pela Igreja.

Na Península Ibérica reconquistada, eram comuns as referências às três Leis: a de Cristo, a de Moisés e a de Maomé. Era uma maneira resumida de se referir às três religiões e seus respectivos sistemas sociais e jurídicos. À medida que a reconquista cristã se ampliava, muitas vezes procedia-se ao reconhecimento dos direitos das comunidades muçulmanas e judaicas recém-submetidas em continuar a seguir suas leis, usando-se as *capitulaciones* ou tratados para consolidar os novos arranjos de poder. A ideia das três leis sobreviveu por muito tempo após o triunfo dos reinos cristãos e a posterior conversão ou expulsão de judeus e muçulmanos, e também entre os fiéis dos três credos. Os mouriscos amiúde manifestavam a crença de que a lei de Maomé era boa e ainda válida. Não lhe dariam facilmente as costas. O ferreiro mourisco Diego de Mendoza, quando um vizinho lhe disse que ele não era um bom cristão, replicou: “Se o forçassem a virar mouro, você seria um bom mouro?”. Quando o vizinho respondeu na negativa, Mendoza retomou: “Então como você quer que eu seja um bom cristão?”.²⁷ Era frequente que os conversos do judaísmo se referissem à antiga lei, designando o judaísmo, e no recolhimento do lar ou no aceso da discussão com cristãos-velhos às vezes declaravam que a lei mosaica era melhor ou pelo menos igual à lei em que agora viviam. Com a vitória da cruz, o discurso da Igreja consistia em frisar que a lei de Moisés era uma *ley muerta*, superada e substituída pela lei de Cristo, e não oferecia salvação possível. Na disputa pelas almas representada por esses discursos,

os conversos reagiam em vários níveis. Uma das maneiras era se aferrar à lei antiga, pelo menos intimamente, e tentar transmiti-la. As mulheres podem ter desempenhado um papel especial nesse sentido. Com a eliminação das sinagogas, dos rabinos e dos aspectos institucionais do judaísmo, surgiu o criptojudaísmo, que por força da necessidade se tornou uma religião doméstica, e quem talvez estivesse na melhor situação para conduzi-la eram as mulheres.²⁸ Antonio Correa Nuñez, julgado por judaização em 1663-7, explicou que, quando fizera 13 anos de idade, a avó conversara com ele em particular e dissera que, “por causa do seu grande amor por ele, ela queria que ele garantisse a salvação da alma dele e a felicidade dele nessa vida. Ele atingiria essas metas se acreditasse na lei judaica, observando seus preceitos e se distanciando da cristandade, que não lhe salvaria”.²⁹ Esse cuidado com a salvação e o respeito pela lei antiga percorre o depoimento de muitos conversos que, mesmo quando era impossível dar mostras exteriores de sua fé, continuavam a “abraçar a lei de Moisés em seus corações”.

Para os conversos, quer continuassem ou não ligados à lei antiga, os discursos e as políticas antijudaicas representavam um risco à sua situação e subsistência dentro da sociedade cristã. Tais políticas estavam expressas nas leis e regulamentos sobre a pureza do sangue, que excluía os descendentes dos não cristãos de muitos aspectos da vida, entre eles a carreira eclesiástica ou no funcionalismo público, o acesso às universidades, o ingresso nas ordens militares e um amplo leque de elementos da vida social. No século xvii, o programa de exclusão em sua formulação lusitana designava os descendentes de “judeus, mouros, mulatos e outras raças infectas”. É possível que naquela época o termo “raça” não tivesse o pleno significado moderno que tem agora, mas a intenção e o sentido pejorativo eram evidentes. Tais pessoas careciam intrinsecamente de honra, não possuíam sentimentos ele-

vados nem nobreza de linhagem: portanto, não mereciam confiança; e esses eram defeitos de nascença, inerentes ao caráter.

Embora dentro da própria Inquisição houvesse quem discordasse dos critérios de exclusão por pureza de sangue e achasse que os conversos nunca conseguiriam se integrar à Igreja enquanto perdurassem tais distinções, a reação de alguns autores conversos dos séculos xv e xvi é interessante.³⁰ Eles argumentavam que, como eram aparentados da Virgem e de Cristo, na verdade tinham sangue e linhagem nobres. O converso Pedro de Cartagena disse a seus críticos que “ele descendia de uma linhagem de reis, e os ancestrais deles não eram ninguém”. Diego de Valera, autor de muitas obras sobre a natureza da nobreza, sustentou em *Especulo de verdadera nobleza* (1441) que os mouros e judeus que tinham levado uma vida de retidão em suas leis e continuavam sendo retos após a conversão não perdiam nada de suas qualidades. Outros, como Juan de Torquemada, ergueram-se em defesa dos conversos e condenaram quem não os aceitasse plenamente na Igreja.³¹ Entre eles havia linhagens nobres. Quem duvidaria da nobreza dos mouros com seus muitos “reis e príncipes e grandes homens”, e quanto aos judeus: “em qual nação pode-se encontrar tantos nobres quanto na dos judeus, em que existiram todos os profetas, todos os patriarcas e santos pais, todos os apóstolos e finalmente nossa bem-aventurada senhora Santa Maria e seu bendito filho Deus e homem verdadeiro, nosso redentor, o qual escolheu para si essa linhagem por ser a mais nobre?”³² Essas defesas doutas da validade das antigas leis encontravam paralelo nas declarações de gente simples e iletrada que dizia que as leis de Moisés e de Maomé tinham valido no passado e continuavam a valer para muitos; e alguns, como veremos, achavam que o mesmo Deus tinha criado todas elas. O que impressiona não é que conversos e mouriscos adotassem essas concepções, e sim que cristãos-velhos também compartilhassem delas.

Séculos de interação, de contato diário, de encontros nos mercados e nas ruas tinham criado um terreno comum de entendimento e aceitação, o que corresponde ao outro lado da moeda do conflito e violência entre as comunidades. Podemos ter uma certa ideia dessas atitudes examinando um conjunto muito estudado de documentos da região de Soria e Osma, no nordeste de Castela. São depoimentos de quase 450 pessoas falando sobre si mesmas, os vizinhos e os conhecidos durante visitas da Inquisição entre 1490 e 1502.³³ Muitos interrogados e acusados eram conversos, mas nem todos, e em alguns casos as dúvidas ou opiniões apresentadas por eles foram consideradas típicas de recém-convertidos.³⁴ De fato, alguns se mostraram saudosos da antiga fé e um tanto hostis contra o novo credo, mas não foram apenas os convertidos a mostrar dúvidas quanto a certos aspectos da doutrina e prática cristã e aos excessos ou injustiças da própria Inquisição: os cristãos-velhos também. Dúvidas sobre o poder dos sacramentos, a vida após a morte, o uso de expressões blasfemas, e uma falta de conhecimento ou compreensão do que era exigido do fiel cristão eram comuns nessa população. Entre tais crenças e opiniões pouco ortodoxas estava a manifestação de simpatia para com os seguidores de outra lei. Um episódio ocorrido nos anos 1480 deixa isso claro. Na vila de Ausejo de la Sierra, na região de Soria, o agricultor Gil Recio entrou numa discussão com o moleiro local, chamado Diego de San Martín. Era a época das campanhas militares contra os mouros em Granada, e quando o moleiro reclamou da grande seca que atingia a região, Gil Recio comentou: “Como você quer que chova, pois se vai o rei tirar os mouros de sua casa não tendo lhe feito mal nenhum?”. O moleiro retrucou que a guerra era necessária para difundir a fé verdadeira, ao que Recio respondeu: “E sabe alguém qual das três Deus prefere?”³⁵

Essa manifestação de universalismo religioso era uma ideia expressa tanto por convertidos quanto por cristãos-velhos. Em

1488, a camponesa Juana Pérez, de Aranda, declarou que “o bom judeu se salvaria e o bom mouro em sua lei e para isso os havia feito Deus”.³⁶ A mesma dúvida sobre qual seria a melhor lei foi levantada por La Rabanera, uma camponesa cristã-velha que em 1480 estava rezando na casa de uma vizinha judia que tinha acabado de morrer. Quando outra cristã lhe passou uma reprimenda e disse que ela estava pecando, La Rabanera respondeu: “que Deus a perdoe, pois está errada. O bom judeu e o bom mouro se salvarão em suas leis, senão por que Deus os teria feito?”.³⁷ Essa era, parece bem claro, uma expressão corrente. O caso de La Rabanera é instrutivo não só pelas suas ideias relativistas por ela expressas sobre a salvação, mas também por revelar uma intimidade cotidiana entre cristãos-velhos, cristãos-novos e judeus, a qual lhe permitia ir rezar na casa da judia morta e por essa razão ser admoestada por outra cristã-velha.

Não admira que outras pessoas de origens judaicas exprimissem a mesma ideia nos inquéritos de Soria. O padre converso Juan Rodríguez, cuja paróquia ficava na vila de Tajahuerce, perto de Soria, foi acusado de repetir várias vezes que não sabia qual era a melhor entre as três religiões. Ele negou a acusação, mas não negou ter dito que cada qual podia encontrar salvação em sua lei.³⁸

As investigações de Soria e Osma revelam um amplo espectro de dúvidas sobre a doutrina e a prática católica ortodoxa no período logo antes e logo depois da tomada de Granada e da expulsão ou conversão dos judeus. Elas dão um relance da vida e das crenças espanholas num momento fundamental, quando se iniciou a ascensão da Espanha ao poder; e embora se possa suspeitar de um certo viés regionalista em tais crenças, elas também se repetiam em outras áreas da península, o que sugere que eram amplamente adotadas. As investigações de Soria sugerem que a longa intimidade da convivência medieval, apesar de confrontos e conflitos e em face de uma campanha ideológica ativa da Igreja,

tinha gerado sentimentos de universalismo religioso e uma atitude de mútua aceitação.³⁹ Mas conseguiriam tais ideias, consideradas heréticas ou pelo menos heterodoxas por pressupor que as outras fés também podiam ter elementos de verdade e também podiam ser caminhos até Deus, persistir após o fim do pluralismo religioso na Península Ibérica no começo do século XVI, com a expulsão dos judeus da Espanha em 1492, a conversão forçada dos judeus em Portugal em 1498 e a dos muçulmanos restantes em Castela em 1502?

JUDEUS E CONVERSOS

Começo examinando as declarações de universalismo religioso feitas por integrantes das duas principais minorias nas sociedades da Espanha e de Portugal. É de se esperar que, por várias razões, os convertidos guardassem uma certa simpatia pela validade de suas crenças e modos de vida anteriores. Chegou-se a sugerir que tais ideias de “tolerância” constituiriam, na verdade, uma maneira de pensar tipicamente cristã-nova.⁴⁰ Assim, quero examinar todos os principais grupos culturais que formavam a sociedade espanhola no tocante a essas declarações de universalismo religioso.

O judaísmo tradicional não enfatizava muito a salvação em sentido pessoal, mas era bastante usual a ideia de algum tipo de castigo para os maus e de recompensa para os bons.⁴¹ Essa ideia também estava presente na crença num Messias e na libertação, crença esta que, após 1492, floresceu entre aqueles cristãos-novos que mantinham alguma ligação com o judaísmo. Em termos gerais, os cristãos-novos vieram a adotar a ideia de salvação individual e com isso se aproximaram mais do credo cristão, mas ao mesmo tempo também costumavam manifestar, talvez com maior intensidade do que outros, ideias a esse respeito que poderiam

ser consideradas heréticas do ponto de vista católico ortodoxo. Ainda assim, como David Gitlitz definiu a situação, “essa fusão entre a ideia judaica de retidão por meio da obediência à Lei e a ideia cristã da salvação pela fé é o exemplo mais vigoroso de sincretismo na religião criptojudáica”.⁴²

Cumprir fazer uma certa distinção entre os convertidos da primeira geração — os que haviam sofrido a forte pressão estatal e da Inquisição a partir de 1480 e aqueles que tinham decidido ficar após a expulsão de 1492 — e os conversos, que eram seus descendentes. Com o passar das gerações, esses cristãos-novos ficaram cada vez mais distantes de suas origens judaicas, e para eles o cristianismo era o ponto de referência que lhes permitia avaliar o grau de filiação que ainda mantinham com o judaísmo. Não eram judaizantes por serem diferentes dos cristãos, e sim “eram judaizantes na medida em que diferiam dos cristãos”.⁴³ Apesar de um considerável sincretismo entre as gerações posteriores de cristãos-novos, persistiam alguns preceitos básicos como elementos de sua judaicidade, certamente com raízes mais profundas e ligação mais ardorosa entre as pessoas mais apegadas ao antigo credo. Aquelas cristãos-novos que ainda se consideravam judeus mantinham, sob uma ou outra forma, as ideias de um Deus único, da futura vinda do Messias, da Lei de Moisés como o caminho da salvação, da dupla necessidade da fé e da observância.⁴⁴ Muitas vezes era a afirmação dessas ideias ou, por extensão, a ridicularização de conceitos contrários que levavam à denúncia dos cristãos-novos como judeus dissimulados.

Aqui entravam em jogo o conceito de salvação e a validade das “leis” de Moisés e de Cristo. Muitos conversos adotavam o conceito cristão de salvação e paraíso, e até imaginavam que iriam se unir a Moisés nos céus.⁴⁵ Alguns continuavam a sustentar que a lei mosaica era o único caminho para a salvação, mas muitos achavam que talvez o judaísmo e o cristianismo pudessem ser

ambos válidos ou aceitáveis aos olhos de Deus. Era uma posição que reconhecia a verdade universal do judaísmo, mas também que essa verdade não era necessariamente exclusiva. Como seria de se esperar, alguns vieram a acreditar, devido à situação social e às práticas dos cristãos-novos, que uma mistura dos dois credos também poderia ser válida. As declarações de que a lei antiga ou de Moisés era melhor eram comuns entre membros da primeira geração de judeus convertidos, mas essas ideias teimaram em persistir. Os cristãos-novos repetiam tais declarações, às vezes em tom de brincadeira, às vezes com total seriedade teológica.

Não havia uma grande distância entre essa posição de certeza e eventual arrogância e uma noção mais flexível e abrangente da validade das diversas leis. O converso Gonzalo de Torrijos, ao declarar em 1538 que “Deus era verdade e os mouros diziam a verdade que também se salvavam em sua lei como os cristãos na sua”, estava exprimindo um relativismo baseado na fé, mas esse relativismo de vez em quando também se fundava numa espécie de ceticismo pragmático. Dois cônjuges conversos dos anos 1480 recomendaram suas almas às três leis, esperando assim cobrir todas as possibilidades: “Tenho um Deus feito de madeira; guardei a lei antiga de Moisés, guardei a lei de Jesus Cristo e se agora surgisse ou viesse um santo Maomé, por Deus!, faria dela a terceira, e se tudo se acabasse não teria medo de Deus, pois a todas as leis segui”.⁴⁶ Visto que as pessoas procuravam se reconciliar com suas consciências e suas posições dentro da sociedade, não surpreende encontrar declarações como as de María de Zárate diante dos inquisidores mexicanos em 1650: “que Deus pai não se zangava que os homens servissem a Deus filho, nem tampouco Deus filho se zangava que servissem ao Pai e que, em caso de dúvida, o mais seguro era servir ao pai sem fazer menção a Deus Espírito Santo”.⁴⁷

E assim os cristãos-novos procuravam também entender a redenção e a salvação, o que era apropriado para eles e para os

outros. Aqui a antiga crença judaica e a tradição cristã divergiam. Para a Igreja, a salvação era pessoal e individual, e a redenção era pessoal e interior. No judaísmo, a redenção se dava "no palco da história e dentro da comunidade".⁴⁸ A tradição judaica tendia a considerar que o caminho da retidão consistia na adesão à lei de Deus, particularmente a de Moisés, na obediência a seus preceitos, na prática de boas ações e do mitzvá. A teologia cristã tinha passado muito tempo discutindo e debatendo o peso relativo das ações humanas, da graça divina e do poder salvífico de Deus, e no século XVI foi adotada pela Igreja espanhola a posição de que o fator determinante era acima de tudo a graça e que, de qualquer maneira, sem a intervenção do Messias a salvação da humanidade era problemática, se não impossível. De fato, o judaísmo tradicional não dava muita atenção à ideia de salvação pessoal nem ao conceito de um paraíso após a morte. A retidão era sua própria recompensa.

Todavia, os conversos logo adotaram a ideia de salvação, aplicando-a à sua própria situação. Passaram a acreditar que somente a obediência à lei mosaica lhes traria a salvação, e ensinaram os filhos que a esperança deles estava na lei de Moisés, e não na lei de Cristo. Mesmo os conversos que aceitavam o novo credo e se consideravam cristãos não queriam crer que a salvação eterna fora negada a seus entes queridos, o que não é de se admirar, e portanto sustentavam que os antepassados, ao seguir a lei de Moisés, também tinham sido salvos.

Antes da expulsão e da conversão à força nos anos 1490, muitas vezes os judeus ibéricos tinham usado a retórica das leis ou religiões rivais. Eram frequentes as declarações de que a lei mosaica era a lei verdadeira ou melhor do que a lei cristã.⁴⁹ Como os muçulmanos convertidos ao cristianismo, os conversos judeus relutavam em crer que seus pais e antepassados estivessem sofrendo a danação eterna e preferiam acreditar que, como eles tinham

vivido segundo a lei de Deus, suas almas tinham sido salvas. Essas ideias geralmente ficavam restritas ao âmbito familiar, e os cristãos-novos confrontavam os cristãos com tais afirmativas menos frequentemente do que os mouriscos. Os judeus eram minoria, fosse na Espanha cristã ou na Espanha muçulmana. À diferença dos mouriscos, os judeus não dispunham de nenhum grande império de correligionários que lhes desse apoio ou proteção, nem algo equivalente à escravização de cristãos pelos piratas da Barbária para refrear as ações cristãs. Os cristãos-novos podem ter alimentado as citadas ideias, mas de modo geral elas ficavam restritas à comunidade, exceto quando eram arrancadas nos interrogatórios da Inquisição ou em circunstâncias especiais.

Os mouriscos, sobretudo os de Granada, costumavam agir de maneira muito diferente. Afinal, em muitos lugares os muçulmanos tinham sido maioria por longo tempo e haviam exercido controle político e religioso. Eles tendiam a adotar uma postura mais agressiva, fazendo comparações abertas entre as três leis. Às vezes manifestavam esses sentimentos de maneira totalmente explícita, mesmo quando já não possuíam poder político. Alguns mouriscos e conversos adotavam a posição relativista de que as três leis eram válidas, todas elas criadas por Deus. Outros simplesmente tinham dúvidas. Gregório Láinez confessou em 1500 que sinceramente não sabia qual lei era a melhor.⁵⁰

UM INTERLÚDIO EM AMSTERDAM

É provável que a relativa liberdade de Amsterdam seja um ambiente mais propício do que a atmosfera cerceada do mundo ibérico, onde era perigoso expressar a fé, para examinar essa variedade da fé cristã-nova e sua complexidade em relação ao cristianismo, ao judaísmo e aos conceitos universalistas de religião. A

partir dos anos 1580, muitos conversos espanhóis e portugueses tinham ido para lá fugindo da Inquisição, e em meados do século XVI a cidade contava com uma próspera comunidade de cerca de 2 mil conversos e descendentes, vários tendo reabraçado o judaísmo, e um número equivalente de judeus do norte da Europa. Vigorava uma política estatal de tolerância em relação a eles, e nos anos 1640 havia duas sinagogas na cidade. As autoridades religiosas judaicas, ou *Mahamad*, que gozavam de uma certa autonomia concedida pelo governo municipal, procuravam controlar os escritos e as declarações públicas da comunidade para diminuir possíveis problemas com a população cristã e para manter a ortodoxia entre os judeus.⁵¹

Mas era difícil controlar essa ortodoxia entre uma população sefardita culta e variada, que trazia a influência das experiências ibéricas, da dissimulação e de contatos anteriores com o catolicismo. Além disso, havia integrantes da comunidade em contato pessoal ou intelectual com membros de diversas seitas protestantes, além de deístas, cétricos cristãos e pensadores críticos. O caso de Uriel da Costa (morto em 1647) é um bom exemplo. Costa era um converso português da cidade do Porto que havia estudado teologia em Coimbra e fugira com a família para Amsterdam. Com espírito inquieto e interesses teológicos amplos, foi impelido por seu autoquestionamento a empreender uma odisséia espiritual desde o catolicismo até o deísmo, com paradas no marianismo criptojudaico e no judaísmo mais ortodoxo pelo meio do caminho.⁵² Não tinha grande formação no direito ou na exegese bíblica judaica, mas mesmo assim escreveu um tratado em 1616 contestando a autoridade rabínica, o que levou à sua excomunhão da comunidade. Continuou publicando ideias cada vez mais heterodoxas e prosseguiu nos ataques à autoridade rabínica. A separação da comunidade lhe desgraçou tanto a vida que ele buscou e obteve a reconciliação, apenas para ser excomungado

outra vez. No final acabou se suicidando.⁵³ Em seu estudo da teologia judaica e cristã, Uriel da Costa levantou dúvidas sobre as pretensões de ambas, sobretudo como autoridades institucionais, e a origem divina da Torá. Também questionou a imortalidade da alma, e nisso compartilhava as ideias não só dos cétricos cultos da época como também do povo simples perseguido pela Inquisição em sua terra natal.⁵⁴

Uriel da Costa é às vezes tido como predecessor de outro cétrico muito mais famoso de Amsterdam, também com origens cristãs-novas portuguesas: Baruch Spinoza; e bem como do grupo de pensadores heterodoxos vagamente associados a ele na comunidade sefardita.⁵⁵ O *Tractatus Theologo-Politicus* de Spinoza defendia a liberdade do indivíduo para julgar e pensar da forma como quisesse e ser “por direito natural absoluto o senhor de seus pensamentos”. Ao frisar a liberdade do pensamento individual e não o tolerantismo da expressão ou da fé religiosa com base em princípios religiosos, Spinoza deu um grande passo na história do tolerantismo. Sua preocupação não era a religião em si, mas sim a relação da liberdade de pensamento e expressão em sentido amplo com o indivíduo e a jurisdição estatal, e o necessário reconhecimento dessa liberdade por parte do Estado.⁵⁶ Por trás da posição spinozista de que cada qual deve poder pensar, falar e escrever livremente sobre questões de filosofia, política e religião estava a dúvida em relação à verdade exclusiva de qualquer religião em particular. Era uma guerra contra a superstição e contra a religião como fonte de discórdia pública. Nesse sentido, seu ceticismo era revolucionário, e seu universalismo perante a religião era totalmente diferente do da maioria dos espanhóis e portugueses — cristãos, judeus e muçulmanos — que venho examinando. O estudioso israelense Yirmiyahu Yovel definiu Spinoza como um marrano da razão que buscava a salvação não na lei de Moisés ou de Cristo, e sim no pensamento racional.⁵⁷

A crítica religiosa de Spinoza levou à sua excomunhão da comunidade judaica, mas havia outros sefarditas em torno dele com ideias religiosas heterodoxas cujas raízes pareciam provir mais diretamente da tradição ou da experiência ibérica. Havia algumas figuras estranhas — homens como Daniel de Ribera, que não era cristão-novo e sim um frade espanhol que tinha ido à Itália e ao Brasil e se convertera ao judaísmo em Amsterdam, mas acabou sendo afastado da comunidade, abraçou o anglicanismo e depois voltou à Igreja católica; ou o poeta e autor andaluz Miguel (Daniel Levi) de Barrios, de família conversa, que se mudou para a Itália, adotou o judaísmo e percorreu rapidamente as Índias espanholas antes de chegar a Amsterdam. Barrios serviu como capitão espanhol em Flandres e até aparentava manter boas relações com nobres e autoridades locais, apesar de seu judaísmo professado. As autoridades judaicas proibiram a publicação de seus escritos na Holanda devido ao seu conteúdo lascivo, mas há neles uma curiosa mescla de enaltecimento da Espanha e de alguns dos dirigentes espanhóis que mais haviam perseguido os judeus, e o orgulho pessoal de Barrios por seu próprio judaísmo. Essa dicotomia apontava a ambivalência do autor.⁵⁸

A vida e a carreira de Juan (Daniel) de Prado, muito conhecido como cético e deísta de origem cristã-nova e participante do grupo de Spinoza, são muito interessantes. É um caso típico entre os conversos ibéricos. Sua família morava perto de Jaén, na Andaluzia, e lá nasceu Prado. Ele entrou na universidade de Alcalá em 1627 e cursou medicina em 1630-5 na mesma instituição.⁵⁹ Nessa época conheceu Baltasar Alvares de Orobio (Isaac Orobio de Castro, 1617-87), outro estudante cristão-novo que também cursava medicina e, preso mais tarde pela Inquisição, fugiu da Espanha. Como defensor da ortodoxia judaica na comunidade de Amsterdam, Orobio mais tarde publicaria sua obra na Holanda e travaria um debate público com Prado sobre questões de fé e teo-

logia. Quando os dois se conheceram na Espanha em 1635, ambos estudavam teologia e ficaram muito amigos. Depois seus caminhos se separaram, e por vias diversas os dois acabaram abraçando o judaísmo. A Inquisição prendeu Orobio em 1654 e sob tortura extorquiu-lhe informações sobre amigos e parentes. Em seu depoimento, Orobio declarou que numa reunião em 1643 com Prado e seu cunhado, muito antes de saírem da Espanha ou professarem publicamente o judaísmo, Prado lhe dissera que seus estudos teológicos o haviam levado à conclusão de que todas as religiões em harmonia com a lei natural podiam conduzir o indivíduo à salvação. Orobio informou que Prado havia dito: “todos os homens têm direito à redenção, cada um em virtude de sua própria religião — judeus, mouros e cristãos têm direito à felicidade eterna — porque todas essas religiões têm objetivos políticos cuja fonte procede da lei natural, que na filosofia de Aristóteles se denomina a *causa causarum*”.⁶⁰

Dois dias depois, em outro encontro, Prado dissera a Orobio que todas as ditas religiões eram capazes de conduzir seus adeptos à salvação, todas tendo o mesmo objetivo, a saber, levar o fiel a encontrar Deus.⁶¹ O cunhado de Prado concordou com essas afirmações. O raciocínio parecia derivado da interpretação de Prado sobre as consequências da lei natural, mas o argumento principal era apresentado não só dentro de uma estrutura escolástica mas também sob a forma da tradicional proposição espanhola de que cada qual pode se salvar em sua lei. Mais tarde, Prado e Orobio se tornaram ferozes adversários na doutrina.⁶²

Havia claras diferenças entre Spinoza, Prado e outros pensadores heterodoxos na comunidade sefardita, mas I. S. Révah sustenta que todos partilhavam um ceticismo que vinha aumentando entre os conversos ibéricos desde 1492, se não antes, e que, apesar das diferenças entre eles, todos acreditavam que a ordem divina era imutável, rejeitavam as interpretações convencionais

da revelação divina e adotavam a ideia de uma lei natural comum à humanidade com um caráter mais moral do que religioso. Tais posições se adequavam às raízes de um deísmo comum a eles. As defesas judaicas do judaísmo e as críticas judaicas ao cristianismo são tidas como fatores que muito contribuíram para o surgimento do ceticismo cristão, mas os debates, as perseguições e a imposição forçada da fé também levaram ao desenvolvimento de dúvidas sobre o judaísmo dentro da própria comunidade judaica. Há quem afirme que a alegada tendência dos conversos à dissimulação, à ênfase sobre a fé interior em lugar de uma profissão de fé exterior e ao constante mascaramento das ideias formou o contexto para o nascimento de muitas coisas, desde a novela picaresca na Espanha até a filosofia secular de Spinoza na Holanda.⁶³ Mas tem sido contestada a ideia de que o deísmo e o ceticismo sejam fenômenos especificamente cristãos-novos, nascidos da experiência da dúvida, do debate, da dissimulação e das pressões sobre seus sistemas de fé. A dissimulação religiosa entre cristãos, o chamado nicodemismo, era corrente na Europa no começo da modernidade, quando católicos na Inglaterra e protestantes na Itália foram obrigados a desenvolver estratégias de sobrevivência que geraram divisões similares entre a afirmação pública e a crença privada.⁶⁴ Mesmo um estudioso da comunidade sefardita na Holanda como Yosef Kaplan observa que essas ideias também tinham grande circulação entre a população cristã seiscentista. Curiosamente, a vontade de encontrar raízes especificamente judaicas ou cristãs-novas para o ceticismo faz lembrar as críticas da época aos conversos como gente sem fé e sem religião, ancestrais do “judeu ateu”.

Evidentemente, essas tendências ao ceticismo ou ao “ateísmo” tinham mais probabilidade de aflorar num meio como a Holanda, com seu relativo tolerantismo, do que na Espanha ou em Portugal, onde a crença na superioridade ou pelo menos igual

qualidade da antiga lei havia dado aos conversos uma base intelectual para manter a observância da prática judaica, mesmo depois de adotada a ideia cristã de salvação. Havia boas razões para que tal tipo de relativismo predominasse entre eles, mas na verdade, como vimos, tais declarações também eram correntes entre as comunidades de cristãos-velhos. Essas atitudes não nasciam apenas nem principalmente por causa de uma antipatia entre judaísmo e cristianismo, e tampouco eram crenças especificamente cristãs-novas. Pode ser que os cristãos-novos tivessem uma especial propensão para a dúvida e o ceticismo em relação a alguns aspectos da fé e da observância católica. Faria muito sentido. Mas eles certamente não eram os únicos. Nos arquivos inquisitoriais da Espanha, de Portugal e da Itália há literalmente milhares de casos de cristãos-velhos que também faziam essas proposições e alimentavam ideias semelhantes. Eles pareciam pensar dessa maneira não só porque tinham se contaminado com influências judaicas, muçulmanas ou luteranas, mas porque suas próprias dúvidas e questionamentos os haviam levado a tais conclusões.

Finalmente, há um elemento que tem sido subestimado nos estudos que pretendem identificar as pessoas, os fatos e os contextos que influenciaram a revolução filosófica de Spinoza, sua expulsão da comunidade judaica e o nascimento de seu deísmo e tolerantismo. Qualquer que tenha sido a influência direta de Uriel da Costa, Isaac La Peyrère, Juan de Prado e outros pensadores cristãos-novos heterodoxos, muitos tinham vivido na Espanha e em Portugal, onde havia uma longa tradição popular de relativismo religioso, além de uma antiga discussão teológica sobre as implicações da lei natural quanto à possibilidade de salvação. Prado pode ter exercido uma influência direta para o afastamento de Spinoza da comunidade sefardita, mas quando rapaz expressara a velha ideia de que todos os credos podiam levar à salvação. Era uma concepção familiar a todos os cristãos-novos, ortodoxos e

heterodoxos, em qualquer fé que realmente abraçassem, e na verdade era familiar a espanhóis e portugueses de qualquer formação. A distância entre o universalismo, defendendo a validade possível de todos os credos, e o ateísmo do texto clandestino *Traité des Trois Imposteurs*, que se baseava no ceticismo de Spinoza e questionava a validade de todas as religiões, não era grande, e os teólogos e inquisidores católicos sempre tiveram consciência desse risco.⁶⁵ Mas na Espanha, curiosamente, a proposição específica quanto à validade relativa de todas as religiões não se associava exclusivamente, e nem mesmo particularmente, aos conversos, os judeus convertidos, e sim aos mouriscos, os muçulmanos convertidos, que também viveram o preconceito, a conversão forçada e a dissimulação, numa experiência paralela à dos cristãos-novos.

MOURISCOS

Mesmo quando a guerra contra Granada, o último reino muçulmano, ingressou em seus estágios finais após 1485, havia comunidades muçulmanas em muitas outras partes da península, especialmente em Aragão, Castela e Valencia. Esses enclaves mudéjares estavam sofrendo uma pressão cultural e econômica cada vez maior, que se intensificou profundamente, sobretudo quanto à conversão, após a queda de Granada. O resultado foi uma série de conversões maciças ao cristianismo, em condições que muitas vezes beiravam o uso da força. Assim, não admira que amiúde os convertidos resultantes não fossem propriamente muito ardorosos em sua nova fé.⁶⁶

No final do século XVI talvez houvesse apenas cerca de 300 mil mouriscos entre os 8 milhões de habitantes na Espanha, e eles estavam concentrados em Murcia, Valencia e Granada, correspon-



Convertendo mouros em mouriscos.
"O batismo dos mouriscos." Madeira policroma na Capela Real da Catedral de Granada, por Vignary Felipe (1470-1543) (Arquivo Oronoz).

dendo nas duas primeiras regiões a cerca de 25% da população e em Granada a talvez metade dos habitantes.⁶⁷ Muitos tinham nascido e crescido em condições em que predominava sua antiga fé e não duvidavam muito da validade do islamismo. Esses sentimentos perduraram por muito tempo depois da queda de Granada em 1492, e para alguns tais convicções ressurgiram ou até se fortaleceram nas revoltas mouriscas, as chamadas Guerras das Alpujarras, em 1499 e 1569-70.⁶⁸ Os contatos contínuos com os muçulmanos na África do Norte e a esperança de apoio do poder otomano em Constantinopla davam aos mouriscos um suporte espiritual e psicológico para resistir às pressões da conversão forçada e às ameaças, depois concretizadas, de expulsão, que finalmente se materializaram em 1609.

Havia, é claro, variações regionais. Em Valencia, onde a população moura formava um grande campesinato controlado pelos principais nobres, até o final dos anos 1610 ela gozou de uma certa proteção e tolerância. Obrigados a escolher entre a conversão ou a morte durante as revoltas populares da *Germania*, alguns muçulmanos continuaram em revolta aberta até o final dos anos 1520. Em Aragão também existia uma população rural considerável que tinha permanecido após a reconquista e continuava a trabalhar na terra, cuidar dos rebanhos e desempenhar seus ofícios nas vilas. Aqui também a nobreza aragonesa os usava como empregados e dependentes, razão pela qual, além da religião, eles eram detestados, temidos e por vezes invejados pelos vizinhos cristãos-velhos. Em Valencia e Aragão sempre houve o receio de que os mouros constituíssem uma potencial ameaça interna, dispostos a colaborar, respectivamente, com os piratas argelinos ou marroquinos e com os huguenotes, vistos nas duas regiões como uma potencial quinta-coluna para um ataque turco contra a Espanha.⁶⁹ Mesmo após a conversão voluntária ou forçada, esses temores e a persistência dos mouros em manter seu idioma, trajes e costumes colocavam sob suspeita o compromisso mourisco com a Igreja, e na verdade muitos convertidos continuaram a se apegar obstinadamente ao credo anterior.⁷⁰ Em Castela, após a queda de Granada, impôs-se a conversão forçada, uma revolta efêmera brotou em 1499 e em 1502 foi editado um decreto oferecendo a alternativa entre conversão ou expulsão do reino. Em Murcia e outras áreas da Andaluzia ainda havia comunidades mudéjares espalhadas vivendo sob o domínio cristão, remanescentes da reconquista, mas em Granada a história era completamente diferente. Lá, em grandes áreas do reino, ainda predominavam os mouros com seus padrões de vida, estruturas associativas, elites e autoridades locais ainda intactas. Eles ainda formavam uma comunidade depois da conversão de 1502, e resistiram às pres-

ões econômicas impostas pelo “colonialismo interno” da ocupação cristã, bem como às políticas lenientes ou repressoras destinadas a firmá-los na nova fé. Nisso eles tiveram uma certa ajuda das divisões e rivalidades entre as autoridades civis e a Igreja, além das disputas entre facções da nobreza — uma das quais, a família Mondéjar, era a dos capitães-generais hereditários de Granada e defendia os mouriscos.

A suspeita constante de uma colaboração mourisca com os inimigos externos se intensificou quando a expansão e as vitórias otomanas aumentaram nos anos 1560, e em 1567 Filipe II e seus servidores civis e eclesiásticos, no intuito de introduzir as reformas tridentinas em Granada, tentaram impor uma série de leis que constituíam uma campanha aberta para destruir qualquer resquício da cultura árabe, como forma de impor a adoção da doutrina e da observância cristãs. Entre elas incluía-se a proibição do uso da língua árabe, a queima de livros em árabe e a vedação de roupas mouras e de nomes, cerimônias e costumes mouros. Todas essas restrições já tinham sido impostas antes, mas dessa vez havia uma séria intenção de fazê-las cumprir. A comunidade tentou o suborno como via de escape, tal qual havia feito no passado, mas a intransigência religiosa e o cenário internacional agora impossibilitavam essa saída. Acuados contra a parede, os mouros reagiram com violência. O resultado foi uma rebelião de dois anos nas montanhas das Alpujarras (1569-70), na verdade uma horrível guerra civil. Os mouriscos se mostraram guerrilheiros eficientes, mas suas chances de vitória eram ínfimas, sobretudo porque Filipe II viu esse movimento como uma ameaça ao próprio coração do reino. Brutalmente esmagada, a revolta terminou em 1570. Embora milhares de mouriscos tenham conseguido ficar em Granada, muitos outros, algo entre 75 mil e 150 mil, foram expulsos da região e redistribuídos por outras áreas de Castela, numa tentativa de diminuir seu impacto e ameaça espalhando-os por um amplo

território. Essa política gerou novos problemas. Agora os mouriscos viviam em muitos lugares, como minoria; esses desterrados chegavam a seus novos lares com um compreensível rancor e uma fé fortalecida pela adversidade que era transmitida aos pequenos grupos de mudéjares que já existiam em Castela.⁷¹ Sob vigilância, perseguição e desconfiança, eles eram especialmente sensíveis a afrontas à sua honra e cultura. Ainda enfrentando suspeitas quanto à fé e à lealdade política que alimentavam, de um lado odiados por sua diligência e êxito econômico e por outro lado denegridos como mendigos ou bandoleiros, os mouriscos finalmente foram expulsos em 1609, época em que não somavam nem 100 mil na Espanha.

Em vista desses acontecimentos e das dificuldades em abraçar abertamente a nova fé, muitos mouriscos procuraram uma maneira de reconciliar ou acomodar as duas religiões e de se situar entre elas. Era frequente manifestarem a opinião de que “cada qual pode se salvar em sua lei” e que a antiga lei, isto é, o islamismo, era válida.⁷² De fato, existiam passagens corânicas e interpretações da tradição profética que pareciam indicar o tolerantismo em matéria de fé. “Você com sua religião, eu com a minha” (Corão, 105.6) sugeria que a crença era uma questão de decisão própria, e em 5.59 o Corão parece retomar o conhecido argumento de que Deus tinha dado a cada pessoa um caminho a seguir, e que fazia parte do desígnio divino que cada qual seguisse seu caminho.⁷³ “A cada um de vós temos ditado uma lei e uma norma; e se Deus quisesse, teria feito de vós uma só nação; porém, fez-vos como sois, para testar-vos quanto àquilo que vos concedeu. Emulai-vos, pois, na benevolência, porque todos vós retornareis a Deus, o Qual vos inteirará das vossas divergências.”

O conceito islâmico de *fitra*, a religiosidade inata da humanidade, era fundamental. O Profeta disse que todos nascem com

fitra, e são os pais que criam judeus, cristãos ou zoroastristas. Os teólogos islâmicos debatiam o significado dessa afirmação, mas pelo menos alguns livre-pensadores achavam que ela podia sugerir que existia mais de um caminho para se chegar a Deus.⁷⁴ Sob a influência desses elementos corânicos e também sofrendo uma pressão considerável, os mouriscos se tornaram expoentes do relativismo diante da coerção. Por fim, o conceito de *taqiyya* autorizava a falsa aceitação de outra religião em circunstâncias inevitáveis, estratégia islâmica equivalente ao nicodemismo dos protestantes ou à dissimulação dos cristãos-novos criptojudaicos.

Em 1560, um relatório valenciano a Filipe II informava que os mouriscos tinham o costume de declarar que cada qual podia se salvar em sua lei.⁷⁵ Alguns que haviam passado a vida toda como cristãos revelavam na hora da morte suas dúvidas e o respeito que haviam mantido pela fé dos antepassados.⁷⁶ Obrigados ou persuadidos a aceitar o novo credo, muitos mouriscos relutavam em admitir a validade exclusiva do cristianismo e, como foi dito, achavam tremendamente difícil aceitar que seus parentes e antepassados, que tinham vivido segundo a lei de Maomé, haviam sido condenados ao inferno por essa razão, conforme rezavam os preceitos de sua nova religião. Frequentemente procuravam semelhanças entre os dois credos. Em 1525, um grupo estava discutindo e algumas pessoas disseram que um certo cristão, que tinha morrido combatendo os muçulmanos, estava com seu lugar assegurado no paraíso, e María de Oro de Deza respondeu que os muçulmanos que haviam combatido os cristãos também haviam encontrado a salvação pelo mesmo motivo.⁷⁷ A Inquisição de Granada condenou a idosa Leonor Tuniscia em 1577 por ter dito que sua terra natal na África do Norte era boa, pois lá os mouros viviam em sua lei, e os judeus e os cristãos nas deles. Afinal, todas tinham sido criadas por Deus.⁷⁸

Apanhados entre duas fés, os mouriscos tentaram encontrar soluções pessoais e criativas. Luis Borico Gajo, lavrador de Almanza e muçulmano convertido, pôs a culpa em Deus: “disse que Deus pecou e que Deus não fez bem seu serviço ao fazer que uns fossem cristãos e outros mouros e outros judeus, mas que todos deviam ser um só”. Essas blasfêmias “perniciosas” lhe valeram duzentas chicotadas em 1567. No mesmo ano, outro mourisco, Gaspar Vayazan, trabalhador rural em Elche, adotou uma posição mais abrangente e pragmática, dizendo que acreditava nas três leis ao mesmo tempo, pois “se uma lhe faltasse não lhe faltaria a outra”.⁷⁹

O fato de que os mouriscos traziam arraigada dentro de si a ideia da equivalência entre as três leis e da possibilidade de salvação em qualquer uma delas é em certa medida confirmado pela própria Inquisição. Essa proposição era generalizada o suficiente para merecer ser incluída em vários éditos da fé, catálogos de desvios religiosos que a Inquisição lançava para instruir os fiéis sobre os sinais que indicavam erros e heterodoxias. Curiosamente, vários éditos recomendam na seção de alerta sobre as práticas islâmicas que se preste atenção se alguém diz “que o muçulmano pode se salvar em sua seita e o judeu em sua lei”.⁸⁰ Essa advertência aparece em diversos éditos publicados em Castela, mas também num édito publicado em Lima no começo do século XVII.⁸¹ A inclusão da proposição indica que, originalmente, os inquisidores a entendiam como apostasia dos mouriscos tentando defender suas crenças anteriores ou a crença de seus antepassados, mas no final do século XVI essa associação já não era tão evidente, como sugere a grande quantidade de casos de não mouriscos perseguidos por tais ideias.

Ainda assim, fica evidente nos tratados contra o islamismo e a manutenção da fé islâmica entre os mouriscos a ideia de que o clero católico entendia aquela proposição como um argumento de defesa especificamente muçulmano. Por exemplo, o humanis-

ta Bernardo Pérez de Chinchón tinha formação cristã-nova. Ele superou as origens religiosas da família e teve o apoio do duque de Gandía em parte por ter escrito dois textos de críticas ao Corão e ao Islamismo, com a finalidade de converter os muçulmanos à verdadeira fé. Em seus *Diálogos cristianos* (1535), montado como uma discussão amistosa entre o cristão Bernardo e seu ex-professor Joseph Arabigo, que representa os mouriscos, a certa altura Joseph afirma: “Alguns dos homens doutos entre os mouros dizem que cada um pode se salvar em sua lei: o judeu na dele, o cristão na dele, o mouro na dele; e pode ser verdade o que eles dizem, pois cada um é feliz na sua lei e acredita que ela é a verdadeira”.⁸² Bernardo então tenta provar a Joseph que o argumento é “falso, louco e estúpido”, pois mesmo que possam existir muitas leis diferentes feitas pelos homens, algumas boas e outras ruins, porque os homens são homens e sujeitos ao erro por ingenuidade ou má-fé, a lei de Deus nunca é injusta, falsa ou enganosa. Deus é um só, logo existe apenas uma lei de Deus. O texto prossegue explicando em termos lógicos e metafísicos que duas religiões com opiniões contraditórias não podem ser ambas corretas, e Bernardo tenta apontar os diversos erros dos seguidores do Islã. A questão da pretensão de verdade do cristianismo é tratada num tom de persuasão amigável, e o muçulmano é repreendido por evitar a discussão desses temas ou por insistir em que pode existir mais do que um caminho para Deus.

Muitos ex-muçulmanos, porém, às vezes reagem a essa argumentação mais na base do confronto do que da comparação. Os muçulmanos espanhóis e seus descendentes tinham desenvolvido uma série de críticas e dúvidas sobre o catolicismo e as práticas católicas. A cruz não passava de dois pedaços de pau, os santos eram apenas madeira, e venerar os santos e a cruz era idolatria, pois um Deus verdadeiro não poderia morrer.⁸³ Esse tratamento depreciativo não era incomum.

Tais afrontas e confrontos diretos, principalmente depois da redistribuição dos mouriscos de Granada por todo o reino de Castela após a rebelião, apontam para o entrelaçamento entre cristãos-velhos e mouriscos, numa relação conflitante, contínua, muitas vezes íntima. Canções parecem ter servido tanto para lembrar e afirmar a própria identidade quanto para provocar e espicaçar. Quando Martín de Murcia de La Roda ouviu alguns cristãos cantando versos sobre os rebeldes mouriscos de Valencia, gritou que vivia melhor em sua lei do que eles na deles. Em 1575, o escravo mourisco Lope de Almería bradou: “Maomé é melhor do que você”, e puxou uma faca contra um cristão que estava cantando versos sobre a derrota dos rebeldes mouriscos.⁸⁴ O caso de Francisco Bocacho, um jovem mourisco de Alicante preso pela Inquisição de Murcia em 1597, é sintomático. Ele estava com um grupo de cristãos-velhos cantando a romança de El Cid, e lamentou que El Cid tivesse tomado Valencia porque “Valencia era então só de mouros”.⁸⁵ Disseram-lhe que não havia salvação a não ser para os cristãos, ao que ele deu a resposta usual de que a fé dos antepassados lhe bastava e argumentou com o interlocutor cristão-velho: “Sua mãe e seu pai eram cristãos e então você segue essa lei”. Não lhe importava a teologia: “meu pai mouro, minha mãe moura, eu também mouro”. Os inquisidores foram lenientes, considerando-o um rústico de pouco entendimento, “criado no campo”, que alegava ter dito “nunca um mouro é bom cristão nem um cristão é bom mouro”, numa aparente inversão da frase também muito comum e mais relativista: “melhor bom mouro do que mau cristão”.⁸⁶

O caso de Bocacho sugere a imagem de uma sociedade em que mouriscos e cristãos-velhos mantinham contato constante, conheciam-se pelo nome, viam-se na igreja e até se reuniam para cantar os versos de El Cid, aquele herói tradicional da Espanha cristã que na verdade passou boa parte da vida a serviço de prin-

cipes muçulmanos. A intimidade e as ligações na vida cotidiana levavam a provocações, réplicas e discussões quando se manifestavam tais opiniões, e depois a denúncias perante a Inquisição. Essa intimidade e proximidade gerava o duplo resultado do desdém e da aceitação. Como o tema do sexo, a questão da validade das três leis era um assunto de interesse comum, preocupação constante e discussão contínua.

Devido à história dos mouriscos e sua relação difícil, às vezes de confronto, com a sociedade cristã, a natureza e a diversidade de suas reações ao problema da salvação pessoal, da verdadeira fé e do tolerantismo são plenamente compreensíveis. Vez por outra, seus argumentos e posições, mesmo sem instrução ou conhecimento, reproduziam os velhos debates teológicos e argumentos humanistas sobre a natureza e as possibilidades da salvação. Por exemplo, Isabel de Torres, uma mourisca de Granada com cinquenta anos de idade, tinha dito que os turcos não eram tão maus e praticavam muitos atos de caridade (*limosnas*, esmolas). Quando lhe disseram que eles não iriam para o céu porque não eram batizados, ela adotou a antiga posição pelagista de que “o céu está aberto para quem pratica boas obras”. A salvação dependia da volição e da ação, e não apenas da graça.⁸⁷ Os inquisidores quiseram explorar mais a questão, pois ela atingia o próprio cerne da pretensão de validade exclusiva da Igreja. Isabel foi torturada, mas mesmo sob coerção, provavelmente percebendo a importância central daquele ponto, declarou que não tinha dito que o batismo era desnecessário.

O argumento de Isabel de Torres parece denunciar um certo pelagianismo, mas na verdade era uma posição mais próxima à do humanista valenciano Fadrique Furió Ceriol, que sustentava que o mundo se dividia simplesmente entre os bons e os maus, independente do credo, e defendia essencialmente a igualdade entre todos os seres humanos. Não existem indicações de que Isabel

conhecesse a obra de Furió Ceriol e nem mesmo as discussões teológicas anteriores sobre a possibilidade de salvação fora da Igreja. Ela parece ter chegado a tal posição não por questões de autoridade e sim pelo exercício da razão. Na verdade, podemos formular melhor o problema: não se trata de saber se os escritos de Furió Ceriol ou outras ideias semelhantes da cultura de elite influenciaram gente como Isabel, e sim como essa sabedoria ou racionalidade popular criou o contexto e o pensamento que surgiu nos escritos de alguns humanistas.

A convivência e a conversão forçada geravam por vezes outros resultados. As múltiplas pretensões rivais de verdade religiosa podiam levar não ao fervor do convertido ou à dissimulação do adepto coagido, e sim ao ceticismo e à dúvida em relação a qualquer religião. Alguns estudiosos sustentam que essas dúvidas eram inerentes à condição do converso e explicam o surgimento do ceticismo de Spinoza e o nascimento das filosofias racionalistas. Talvez a melhor definição seja a do bispo de Segorbe, que reclamava que os mouriscos de sua diocese eram uma “plebe ignorante que não sabem ser nem mouros nem cristãos”.⁸⁸ Em segundo lugar, a transição de uma fé a outra não se dava da noite para o dia. Persistiam costumes e práticas tão entrelaçados no tecido da vida cotidiana que seu conteúdo religioso já não era mais evidente. Alguns teólogos reconheciam esse fato e defendiam a leniência na aplicação de penas por apostasia. Foi a postura do arcebispo Hernando de Talavera (1428-1507), em Granada, e quando seu sucessor, o arcebispo Cisneros, trocou a brandura pela intransigência, houve uma resistência acirrada. Em Portugal, após a conversão forçada dos judeus em 1497, a Inquisição foi proibida de perseguir cristãos-novos até 1540, para dar tempo à nova geração de se adaptar ao novo credo. Em terceiro lugar, com tantas pretensões de verdade rivais, uma saída possível era o relativismo, beirando a incredulidade ou dela nascido. O converso que

dizia: “Nesta terra eles não vivem como muçulmanos, judeus nem cristãos, e para viver aqui é melhor viver como cristão para estar a salvo [da Inquisição], como a velhinha que vai se confessar e confessa um pecadilho e mais nada”, falava com um pragmático senso de autopreservação.⁸⁹ E ele não era o único.

A religião significava muito nessa sociedade, mas talvez não tudo e certamente não para todos. Na Andaluzia, o escravo africano Alonso, que aparentava ser cristão, admitiu que queria fugir para a África do Norte para ver a família e morrer entre seus entes queridos. Quando os inquisidores lhe perguntaram se também esperava se salvar na leis dos mouros, respondeu com sinceridade: “não sabia nada de leis e onde o tratavam bem tinha aquela como boa lei, e que se na Barbária os mouros o tratassem bem e lhe desse o que precisava, seria mouro como eles, e quanto a ir ao céu, que não sabe nada, que não entende a não ser de comer e beber”.⁹⁰ Baseando-se num raciocínio parecido, o mourisco que estava indo vender dois coelhos em Gandía, quando lhe perguntaram sobre a lei que seguia, respondeu que “não tem nenhuma lei em seu coração porque é demasiado pobre para se permitir tais luxos”, e isso deve servir de alerta contra as tendências de se enxergar o mundo no início da modernidade apenas em termos de religião e salvação.