

AS ORIGENS DO CRIME RITUAL E AS DINÂMICAS DA DIFUSÃO DE UMA NARRATIVA ACUSATÓRIA CONTRA OS JUDEUS NO SÉCULO XII

THE ORIGINS OF RITUAL CRIME AND THE DYNAMICS OF THE DIFFUSION OF AN ACCUSATORY NARRATIVE AGAINST THE JEWS IN THE 12TH CENTURY

Vinícius de Freitas Moraes

Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF)

Resumo: O debate em torno das origens da acusação de crime ritual contra os judeus é pautado, sobre tudo, a partir do assassinato do menino chamado Guilherme de Norwich (1144) e seu posterior culto local. Graças ao monge Tomás de Monmouth, há uma densa narrativa hagiográfica que não buscava apenas ser uma enumeração dos milagres do menino "mártir", mas também uma argumentação contra os céticos da santidade e do martírio de Guilherme. Essa narrativa, desde o século XIX, é vista como o principal indício para o surgimento da lenda de crime ritual, no qual o monge Tomás seria o principal articulador e criador. Neste presente artigo busca-se problematizar pontos abordados por historiadores que ora eram favoráveis à identificação de uma origem a partir do assassinato de Guilherme, ora tomavam uma posição cética sobre uma efetiva percepção de um surgimento para essa lenda. Em suma, presume-se que - a partir de diversos indícios não só deixados pelo monge Tomás, mas também por outros documentos - seja possível creditar, ao caso de Norwich (1144), o posto de primeira acusação de crime ritual direcionada aos judeus.

Palavras-chave: Antijudaísmo – Crime Ritual – Guilherme de Norwich.

Abstract: The debate, which concerns the ritual murder accusation's origins against the Jews, is based on the murder of the boy called William of Norwich (1144) and the subsequent local cult. There is a dense hagiographic narrative credited to the monk Thomas of Monmouth, which not only enumerate the miracles of the martyr boy, but also intended to make an argumentation against the skeptics of his sainthood and martyrdom. This article has as its aim a discussion about the points launched by historians that sometimes were favorable to make an identification of an origin by William's murder and, sometimes, took a skeptical position about an effective perception for an emergence of this legend. Therefore, it can be presumed - that the various trace elements left not only by monk Thomas, but also by another documents - it may be possible to give to Norwich's case (1144) the position of the first ritual murder accusation against the Jews.

Keywords: Antijudaism – Ritual Murder – William of Norwich.

Introdução

A questão das origens, dita por Marc Bloch como um dos “ídolos” dos historiadores, principalmente aqueles do século XIX, permaneceu - desde a metade do século XX em uma zona ambígua - sendo por vezes totalmente descartada como via possível para a análise de documentos ou problematização de eventos pela historiografia francesa. No entanto permaneceu como um ponto de discussão possível à historiografia inglesa, norte-americana e alemã. A crítica de Bloch ao “ídolo” das origens estava sobretudo creditada por uma “obsessão embrionária”, na qual buscava-se uma comparação entre as Ciências da Natureza e a História. Nesta analogia, o historiador deveria identificar as origens de um fenômeno histórico, o seu auge e por fim o seu declínio; tornando a sua análise equiparável a de um cientista que analisa as fases de um “evolucionismo biológico” (BLOCH, 2002: 56). Essa busca pelo primitivo era justificada por um anseio de encontrar a prefiguração do auge de um fenômeno, ou seja, os “pré-reformistas que acreditavam encontrar, ora no esperma, ora no ovo, um resumo da fase adulta” (BLOCH, 2002: 56).

As “obsessões” pelas origens permeiam as discussões historiográficas acerca da lenda de crime ritual desde o final do século XIX, quando essa acusação começou a ser o principal tema dos estudos de historiadores como Hermann Strack (1892), Henry Chales Lea (1889) e Augustus Jessopp e M. R. James (1896). Preocupados com as origens da acusação de crime ritual, sobretudo Hermann Strack, esse último historiador buscava compreender o teor da lenda que ainda era utilizada contra os judeus no final do século XIX. A partir de uma compreensão de uma fase embrionária, Strack buscava entender um posterior auge de sua difusão que creditou à sua própria época (1892: 7). A partir de uma tentativa de análise dessa acusação, esse último intelectual buscava negá-la em profundas justificativas políticas, no entanto fracassadas, já que a acusação ainda continuou comum na Europa do século XX.

Alguns trabalhos recentes como o publicado pela historiadora Emily Rose (2015) não deixaram de abordar essa questão e assim reconfirmar o surgimento

dessa lenda pautada em um longo debate historiográfico. Essa última autora afirma, categoricamente, que o assassinato de Guilherme de Norwich (1144) teria sido a origem *de facto* para tal acusação contra os judeus que motivou o monge Tomás de Monmouth a escrever a narrativa hagiográfica *A Vida e a Paixão de Guilherme de Norwich* na década de 1150 (ROSE, 2015: 3–4).

No entanto, a questão da origem do crime ritual já foi relativizada por autores como John McCulloh (1997) e Israel Yuval (1993; 2006). Suas teorias buscavam ser um contraponto àquela proposta por Gavin I Langmuir (1990) que creditava, de maneira similar a Emily Rose, a criação da lenda de crime ritual a partir do assassinato de Guilherme de Norwich (1144). Em suma, é visível uma predileção da historiografia em adotar as premissas de Langmuir como ponto de partida para seus estudos, muitos historiadores ainda adotam o caso de Norwich (1144), como o primeiro crime ritual documentado, dentre eles: Wolfgang Treue (1996), Robert Stacey (1998), Ruggero Taradel (2002), Anthony Bale (2006), Simon Yarrow (2006), Valetina Perini (2012). Escolha justificável pelas bases argumentativas de Langmuir serem mais sólidas, do que aquelas propostas por John McCulloh (1997) e Israel Yuval (1993; 2006), como veremos ao longo deste artigo.

A partir de uma discussão historiográfica, acerca dos estudos da lenda de crime ritual, busca-se demonstrar o cerne da questão que envolve as origens dessa acusação. Posteriormente, apontar-se-á quais indícios que podem ser notados a partir da narrativa do monge Tomás de Monmouth que podem efetivamente creditar o caso de Norwich como o primeiro caso de crime ritual, assim como defende majoritariamente a historiografia ainda hoje. Após esta análise, propõe-se uma breve análise da formação do culto ao Guilherme de Norwich na região de Norfolk e como esse surgimento se desencadeou na difusão inicial da lenda de crime ritual pelos reinos inglês e francês ainda no século XII. Por fim, contextualizar-se-á como os monges beneditinos obtiveram um papel primordial nessa difusão inicial.

A Historiografia de uma acusação: a origem, a difusão e os culpados

Os estudos sobre crime ritual e libelo de sangue, apesar de não serem um tema frequentemente estudado no Brasil, é discutido e analisado por historiadores desde o final do século XIX na Europa e Estados Unidos. À primeira vista, o tema pode parecer uma dentre tantas outras escolhas possíveis como um objeto para a vertente da *História cultural*, no entanto, os primeiros estudos obtiveram como seu principal motivador inicial a desqualificação das acusações de sangue, ainda fortemente presentes no Ocidente no final do século XIX e início do XX. Hermann Strack, um dos pioneiros nas discussões acerca deste tema, estava preocupado com os recorrentes casos de libelo de sangue na Alemanha e em outras regiões como a Polônia e o império russo. A partir desta inquietação, Strack resolveu realizar uma pesquisa para averiguar não só as *origens* desta acusação, mas também os motivos para a sua existência e como esta lenda teria se *difundido* pela humanidade através dos séculos. (STRACK, 1892: 1).

Esta busca por um ponto de partida é feita pela análise de um conjunto de narrativas que Strack nomeia como *crenças pagãs* (1892: 2), e as suas posteriores mudanças ao longo da História. A partir do seu estudo, esse autor enumera várias funções mágicas e ritualísticas atribuídas ao sangue desde a Antiguidade até o século XIX (STRACK, 1892: 23). Sua pesquisa, estritamente ligada com uma proposta antropológica difusionista, foi um importante marco para os estudos desse tema no período (LANGMUIR, 1990: 267-268).

Em 1889, três anos antes da publicação do livro *Der Blutberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*, foi encontrado um manuscrito proveniente de um mosteiro cisterciense da região de Norfolk vindo de uma coleção privada de um antiquário (LANGMUIR, 1990: 267). Logo o códice foi doado para a biblioteca da Universidade de Cambridge e dois intelectuais chamados Augustus Jessopp e M. R. James propuseram-se a analisar o seu conteúdo e fazer uma tradução do latim para o inglês, com uma grande introdução condizente ao contexto da produção deste documento em questão. O manuscrito descoberto em 1889 e analisado pelos dois

supracitados estudiosos trata-se de um conjunto de livros hagiográficos chamado *A Vida e a Paixão de Guilherme de Norwich*, uma cópia feita por monges cluniacenses no início do século XIII e que teria sido escrita originalmente pelo beneditino Tomás de Monmouth entre 1150 e 1173 (LANGMUIR 1990: 209). A tradução em conjunto com a introdução crítica, no entanto, seria lançada sete anos após a obra escrita por Strack.

Os intelectuais Augustus Jessopp e M. R. James, marcaram uma divisão importante para os estudos da lenda de crime ritual. Ambos propuseram que a acusação feita em Norwich foi baseada em um trecho da obra *Contra Apião*, escrita por Flávio Josefo no séc. I d.C. A passagem mencionaria que a cada sete anos os judeus capturariam um gentio, o torturariam, comeriam a carne da vítima e fariam um discurso de maldição contra todos os gregos. No entanto, posteriormente, Jessopp conclui como Teobaldo de Cambridge se constitui como o principal culpado para a formação da lenda. Sua hipótese se baseia no momento quando Teobaldo, judeu convertido descreveu o simbólico enforcamento do rei Hamã feito na festa de Purim ao monge Tomás. Jessopp afirma que a partir de uma distorção interpretativa desta comemoração judaica, feita por Tomás de Monmouth, este monge haveria criado a acusação de crime ritual em seu livro hagiográfico a partir do relato do judeu convertido Teobaldo (JESSOPP; JAMES, 1892: 68).

A partir dos estudos do Cecil Roth, nas décadas de 1930 e 1940, retomam-se as considerações de James e Augustus, as quais Roth cita de forma anônima (LANGMUIR, 1990: 291). Os textos desse intelectual possuíam uma repercussão considerável ao longo do século XX, devido ao seu verbete escrito na *Universal Jewish Encyclopedia* reimpressa regularmente até na década de 1970. Roth perpetuaria as conjecturas de James e Jessopp, ao propor que os cristãos interpretavam erroneamente o simbólico enforcamento da efígie de Hamã com uma blasfêmia à Crucificação de Cristo (1933: 520-526).

Uma mudança significativa dos estudos acerca da acusação de crime ritual só pode ser percebida com as proposições de Gavin Langmuir que ainda são levadas em

consideração ou questionadas por estudos recentes do tema. A historiadora Emily Rose, por exemplo, ainda assume várias considerações do último autor em seu livro publicado recentemente em 2015. Apenas no final da década de 1980, com o historiador Gavin I. Langmuir nota-se uma preocupação em se estudar o teor acusatório da lenda em questão.

Em Suma, Gavin Langmuir não se distânciava muito da proposta dos autores anteriores. Apesar de enfatizar não estar preocupado em encontrar um possível culpado para a morte de Guilherme, nas narrativas feitas pelo monge Tomás de Monmouth, esse autor retoma essa questão ao longo do seu texto *Thomas of Monmouth: detector of ritual murder*. Se anteriormente, James e Jessopp teriam posto Teobaldo de Cambridge como bode expiatório para as perseguições entre os séculos XII ao XIX que essa narrativa, identificável a partir do caso de Norwich (1144), teria proporcionado, Langmuir transfere toda a responsabilidade para o monge Tomás de Monmouth ao afirmar:

Tomás foi uma figura influente na formação da cultura ocidental. Ele não alterou o curso das batalhas, da política ou da economia. Ele não resolveu problemas de ordem filosófica ou teológica. Ele não foi conhecido por possuir uma santidade ao longo de sua vida ou por promover o ofício monástico. Com a ajuda de um outro judeu convertido comum, ele criou um mito que afetou a mentalidade ocidental dos séculos doze ao vinte e causou mais mortes do que o assassino de Guilherme poderia jamais sonhar em cometer.

A tese de Langmuir, no entanto, não deve ser completamente descartada haja vista os fortes indícios demonstrados por esse historiador para sustentar a difusão da lenda em questão, a partir do assassinato de Guilherme de Norwich (1144). Langmuir argumenta como uma crescente referência às acusações de crimes rituais nas crônicas universais, escritas em diferentes regiões na Europa, é perceptível, apenas a partir de meados do século XII. A expansão da lenda teria como ponto de partida a região de Norfolk, no reino inglês, e posteriormente se difundiria, no decorrer das décadas, no reino francês, no Sacro-Império Romano Germânico e na Península Ibérica (LANGMUIR, 1990: 284–287). Esses indícios, que demonstram uma expansão

geográfica da lenda que se iniciaram na região de Norfolk, evidenciariam, nas palavras de Langmuir, o pioneirismo do caso de Norwich (1144).

O ponto mais importante das considerações de Langmuir é como Tomás de Monmouth teria sido o primeiro a escrever uma acusação, na qual os judeus seriam os articuladores de uma crucificação de cristãos (LANGMUIR, 1990: 282–283). Esse autor não nega que os judeus tenham sido alvo de discursos acusatórios que envolviam o infanticídio durante a Antiguidade e a Alta Idade Média. No entanto, vê uma descontinuidade entre as proposições do monge Tomás com outras lendas anteriores do mesmo gênero, já que nenhuma dessas haveriam afirmado que os judeus seriam articuladores de uma crucificação (LANGMUIR, 1990: 282–283). Dessa forma, Langmuir conclui que acusação não possa ter sido inspirada nem na obra *Contra Apião*, escrita por Flávio Josefo¹ e nem em uma má interpretação da festa judaica de Purim.

Como a associação de um infanticídio a uma crucificação ainda não era comum na época, a mesma não teria sido mencionada por alguns cronistas ingleses e franceses que citaram o incidente de Norwich (1144), em seus escritos no final do século XII (LANGMUIR, 1990: 284–285). Algumas crônicas afirmavam que Guilherme havia apenas sido assassinado pelos judeus, mas não crucificado². Em contrapartida, nota-se uma evidente difusão que se configurou em outras acusações, pautadas nas mesmas premissas do monge Tomás, e baseadas em infanticídios como as de Harold de Gloucester (1168), Ricardo de Pontoise (1179) e Roberto de Bury (1181) (LANGMUIR, 1990: 234–236).

¹ Langmuir argumenta como cópias desta obra eram raras no Ocidente Medieval e como o texto tinha uma relevância pífia no século XII e provavelmente o monge Tomás não teve acesso a obra, ver: (LANGMUIR, 1990: 212 – 215).

² Assim como haveria assassinatos, atribuídos, nos quais a acusação de crime ritual não é mencionada - dentre estes: Wützburg (1147), Blois (1171), Gloucester (1168) e outros. Ver: *Ibidem*. p.284. Além da menção da acusação de crime ritual, Langmuir argumenta como a *Anglo-Saxon Chronicle*, escrita entre 1154 e 1155, cita a morte de Guilherme de Norwich como uma crucificação e, no entanto, atribui o crime ao ano de 1137. Esse erro de datação seria um indício para provar como este cronista se baseou em rumores para escrever esse acontecimento em sua crônica, ver: (LANGMUIR, 1990: 283). Em contrapartida, o autor também enumera o expressivo número de casos em que os cronistas utilizam a palavra crucificação para qualificar os infanticídios, tanto o de Guilherme, como os posteriores já ocorridos no século XII, ver: (LANGMUIR, 1990: 284- 285).

A partir da década de 1990, alguns historiadores vão propor outras possibilidades para o surgimento da lenda de crime ritual como Israel J. Yuval. Esse supracitado autor propõe que o Kidush HaShem, o sacrifício coletivo, feito pelos judeus, a fim de evitar as conversões forçadas ocorridas principalmente na região do rio Reno em 1096, teria sido mal compreendido pelos cristãos. Esta má-compreensão teria resultado na formação da lenda de crime ritual identificável a partir de meados do século XII. A autoimolação e o sacrifício coletivo realizado pelos judeus no ano de 1096, facilmente poderia ser convertido para acusação de assassinato de crianças cristãs, apenas o que se modificaria seria quem é sacrificado; no caso já não mais os próprios filhos dos judeus e sim os dos cristãos. Como afirma Israel Yuval:

Nos dois casos, os judeus são descritos como articuladores de um rito que envolve sacrifício humano, no primeiro eles sacrificam suas próprias crianças, e isto é considerado um ato exemplar; no outro eles matam uma criança cristã e isto é considerado um ato repugnante. [...]. Enquanto os judeus do século XII contavam entre si as heroicas histórias dos seus mártires nas perseguições de 1096, era comum, da mesma forma, rumores e os contos sobre os atos dos judeus do lado cristão. [...] A acusação de crime ritual é um eco distorcido de uma exegese cristã que demonstra uma consciência de uma batalha do judaísmo contra a cristandade a partir de uma luta universal com uma dimensão messiânica.³

Yuval discorda que o caso de Guilherme tenha motivado a primeira acusação de crime ritual no medievo, ao afirmar como o primeiro caso, na verdade, teria ocorrido em Würzburgo em 1147 (YUVAL, 2006; 167-168). O assassinato de um homem chamado Teodorico, que teria sido martirizado pelos judeus na região da Baviera, haveria sido registrado em uma crônica local. Como o caso reportado é

³ Tradução nossa do trecho: In both cases, the Jews are described as engaging in a rite involving human sacrifice: in the one, they sacrifice their own children, and it is considered an exemplary act; in the other, they kill a Christian child, and it is considered a loath-some act. [...] Just as the Jews of the twelfth century told one another the heroic stories of the martyrs of the pogroms of 1096, so were rumors and tales and tales of the deeds of the Jews common on the Christian side, [...]. The ritual murder libel is a distorted echo of the Christian exegesis, which demonstrated awareness of Judaism's battle against Christianity as a universal struggle with a messianic dimension."(YUVAL, 2006: 164). O autor se baseia nas considerações do monge Tomás, a partir da confissão de Teobaldo de Cambridge, para afirmar que a acusação de crime ritual seria "uma batalha do judaísmo contra a cristandade a partir de uma luta universal com uma dimensão messiânica"; questão que será abordada no tópico II deste artigo, ver: p. 15-16.

cronologicamente anterior à escrita do livro do monge Tomás de Monmouth (1150 – 1173), Yuval conclui como, na verdade, a narrativa de crime ritual teria emergido do continente europeu e não a partir do caso de Norwich (1144) e Tomás de Monmouth teria se inspirado nos rumores desse assassinato na Baviera (1147) para escrever sua narrativa hagiográfica (1993: 33-90). A partir dessa consideração o autor inverte o ponto geográfico da origem e a rota da difusão da acusação em questão.

No entanto, críticas são feitas a essa proposta, dentre elas: a falta de uma menção direta das narrativas de crime ritual acerca destes sacrifícios coletivos, as possibilidades remotas de tais acontecimentos tenham chegado ao conhecimento monge Tomás. Além disso, Yuval não consegue desmentir uma das considerações principais que sustentam a tese Gavin I Langumuir, ou seja, a identificação da difusão de referências aos casos de crimes rituais em crônicas universais escritas, a partir da década de 1150, nos reinos inglês e francês, em uma progressão cronológica. John McCulloh busca, em seu artigo *Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth*, articular as ideias desses últimos dois historiadores (1997: 699-700).

John McCulloh almeja demonstrar como Tomás de Monmouth não teria feito uma acusação inédita em seu livro. McCulloh não descarta algumas das afirmações de Israel Y. Yuval (1993), dentre elas: a lenda de crime ritual foi o resultado de uma má interpretação cristã acerca do Kidush HaShem, no entanto, não identifica o caso de Würzburgo (1147) como a primeira acusação de crime ritual documentada (MCCULLOH, 1997: 731). Logo na introdução do seu artigo, McCulloh afirma que há uma falta de possibilidade em se identificar as origens da acusação de crime ritual apenas com a documentação disponível e como, esse esforço na verdade é injustificável (1997: 699).

Para provar sua tese, McCulloh argumenta como um martirólogo, escrito na Baviera, no final da década de 1140, menciona Guilherme como mártir (MCCULLOH, 1997: 724). Esse calendário desmentiria a premissa de que o monge Tomás teria sido o primeiro a afirmar o martírio do menino de Norwich, em seu livro escrito a partir de

1154⁴ Como explicação à confecção desse martiriológico, o autor busca afirmar como o caso de Guilherme teria se disseminado por rumores feitos nas cruzadas feitas entre 1146 e 1149. As pregações do monge cisterciense chamado Rodolfo teriam tornado o assassinato de Guilherme uma célebre causa em diferentes regiões do reino francês e do Sacro Império Romano Germânico já no ano de 1146. Desta forma, Tomás haveria, na verdade, escrito sobre um santo que já era famoso por boa parte da Europa continental e no reino inglês. Portanto, a obra hagiográfica de Tomás não se constituiria como a pioneira e ainda nem como a principal para uma difusão inicial do culto de Guilherme de Norwich mesmo em regiões próximas de Norwich em séculos posteriores (MCCULLOH, 1997: 714-728). Na verdade, a fase inicial da difusão da lenda estaria, para McCulloh, basicamente atrelada aos rumores e eventuais sermões dos beneditinos de Norfolk em diferentes regiões da Europa Ocidental.

Em contrapartida, Langmuir também reconhece como o texto do monge Tomás não teria alcançado um grande público, mesmo na região de Norfolk e esse historiador evidencia esse ponto ao afirmar que os cronistas do século XII, que citaram a morte de Guilherme, provavelmente não havia lido o livro de Tomás *A Vida e a Paixão de Guilherme de Norwich* (1990: 286). Ambos concordam que possivelmente apenas João Capgrave tenha sido um dos poucos autores posteriores que obtiveram um acesso direto à narrativa do monge Tomás e escreveram um texto sobre o martírio de Guilherme baseado nas palavras do beneditino. Essa narrativa está presente no seu célebre livro *Nova Legenda Angliae* (MCCULLOH, 1997: 710; LANGMUIR, 1990: 210).

Os esforços de McCulloh em relativizar as questões das origens, a difusão e a atribuição de culpados ou criadores da lenda de crime ritual – pontos que permearam os estudos desse tema desde o século XIX – parecem, inicialmente, que garantiriam uma originalidade ao seu artigo. Ao afirmar que os historiadores

⁴ Apesar de Gavin Langmuir atribuir o início da escrita dos livros I e II do monge Tomás ao ano de 1150, McCulloh atribui ao ano de 1154, ver: (MCCULLOH, 1997: 714). Como a atribuição da data feita por Langmuir é aceita por historiadores como Simon Yarrow e Emily Rose que publicaram importantes considerações sobre o tema, nos artigos de ambos considera-se a data de 1150 como o início da escrita do livro de Tomás no decorrer deste artigo. No entanto esses dois últimos também propõe datas diferentes para o termino dessa narrativa.

facilmente propuseram as origens para a acusação em questão - sem se preocupar com as lacunas deixadas por suas próprias afirmações - McCulloh esqueceu que suas resoluções também eram especulações. Para tentar escapar, de certa forma, da questão da origem da acusação, esse último autor propõe uma sincronia de narrativas difamatórias, um mau entendimento do festival de Purim e do Kidush Hashem com um estreitamento das relações entre cristãos e judeus a partir do século XI.

Em sua argumentação, não haveria uma origem identificável para a lenda e sim um sincronismo de narrativas acusatórias que mudam pontos em suas estruturas para tornar identificável, o crime ritual a partir de meados do século XII (MCCULLOH, 1997: 738). Ao tentar não personalizar um culpado para a criação da lenda, McCulloh propõe, a partir do livro do monge Tomás, provar que a acusação de crucificação do menino Guilherme teria vindo de instancias populares, de um "rumor coletivo" e não se formado por uma acusação consciente de um indivíduo (1997; 733). No entanto, logo no decorrer do seu artigo, esse intelectual muda as suas proposições iniciais e associa a atribuição do assassinato contra os judeus, no caso de Norwich, ao padre Godwin (MCCULLOH, 1997: 734). No entanto McCulloh não menciona que o próprio livro do monge Tomás não afirma diretamente que este clérigo, parente de Guilherme⁵, haveria acusado os judeus de terem realizado uma crucificação e sim de apenas um simples assassinato. A própria narrativa hagiográfica de Monmouth deixa evidente como a conclusão, de que uma crucificação haveria ocorrido na Sexta Feira Santa de 1144, vinha a partir da visita feita pelo próprio narrador onde o crime haveria ocorrido.

A presente hipótese ainda apresenta outras fraquezas ao não levar em consideração alguns pontos importantes da narrativa de Tomás. Uma importante contradição seria como o próprio hagiógrafo menciona que o culto de Guilherme quase foi esquecido na própria região de Norwich nos finais da década de 1140 (LANGMUIR, 1990: 223), o que tornaria pouco evidente que o martírio de Guilherme

⁵ Na narrativa, Tomás afirma que o padre Godwin era marido da tia de Guilherme.

fosse conhecido em diversas regiões da Europa já em 1146. Apesar de serem necessárias mais averiguações sobre a confecção e a recepção do já citado martiriológico confeccionado na Baviera, talvez seja cabível afirmar que essa encadernação, feita entre 1149 e 1154, não seja um indício para provar uma difusão imediata do assassinato de Guilherme pelo continente europeu e sim apenas uma menção, feita, ao caso, por um clérigo, que possivelmente foi à região de Norfolk. Além disso, há de se mencionar a falta de registros em outros martiriológicos do mesmo período, no continente europeu, que citem Guilherme como mártir, assim como uma presença incipiente de vestígios de uma possível devoção fora da região de Norfolk ao mártir de Guilherme já no século XII, pontos que tornariam as considerações de McCulloh prováveis.

Apesar dos estudos de McCulloh proporem não só uma discussão dos pontos frágeis da historiografia acerca do crime ritual, como também uma análise de um vastíssimo número de documentos para defender algumas de suas premissas secundárias⁶, os argumentos principais de sua teoria ficam, no entanto, passíveis de críticas ou permeados por contradições. Ao tentar se posicionar em um relativismo, o autor parece concluir, em tom hesitante, as premissas que motivaram seu estudo. A sua principal fraqueza é não evidenciar quais os indícios provariam a sua teoria sincretista acerca da formação da lenda de crime ritual ou como caso de Norwich (1144) não se constituiria como a primeira acusação deste gênero. McCulloh, ao tentar desmontar todas as bases da teoria de Langmuir, esquece que seus argumentos principais são envolvidos por indícios mais fracos do que aqueles apresentados pelo autor que critica. Por esta razão, não é difícil de se concluir o porquê dos estudos mais recentes, sobre a lenda de crime ritual ou o culto de Guilherme, são pautados, em sua maioria, pelas premissas propostas por Langmuir.

Apenas com os estudos das historiadoras Theresa Tinkle (2003), Patricia Healy Wasyliw (2008) e Emily Rose (2015), nas décadas de 2000 e 2010, a associação entre a

⁶ Dentre elas: a datação errônea de Langmuir para atribuir o período que Tomás de Monmouth escreveu seu livro, ver: (MCCULLOH, 1997: 706 –709), levadas em conta, posteriormente por Simon Yarrow (2006) e Emily Rose (2015) em seus estudos para também sugerir datas possíveis para a escrita da narrativa hagiográfica.

lenda de crime ritual e as considerações teológicas na Idade Média sobre os Santos Inocentes começou a ser estudada, ponto essencial que teria sido esquecido por praticamente boa parte dos estudiosos do tema nos séculos XIX e XX. Diferentemente de Langmuir que associaria um ineditismo na acusação de Tomás por associar o assassinato de Guilherme a uma reconfiguração da Crucificação de Cristo; esta associação só seria possível e, aceita por parte do clero, graças ao parâmetro feito, pelo monge Tomás, com a questão do Massacre dos Meninos de Belém. Os autores anteriores não haviam notado como Guilherme e todas as posteriores supostas vítimas dos judeus eram vistas por um parâmetro de equidade em relação aos Santos Inocentes. Os pequenos mártires vítimas dos judeus, assim como os meninos de Belém, teriam sido sacrificados no lugar de Cristo em mortes não voluntárias e, no entanto, teriam sido agraciados com a coroa do martírio pela graça divina.

O caso de Guilherme de Norwich e o hagiógrafo Tomás de Monmouth

Ao analisar o livro *Vida e Paixão de Guilherme de Norwich*, Langmuir busca defender como esse livro, escrito por Monmouth, se constituía como a primeira fonte, que sobreviveu até atualidade, a fazer uma descrição detalhada de uma acusação de crime ritual (1990: 211). Esse historiador não nega que os judeus foram vistos eventualmente como infanticidas ao longo da Alta Idade Média, porém busca comprovar como o crime ritual foi uma criação do século XII, feita a partir do assassinato de Guilherme de Norwich (1144), na qual Tomás de Monmouth teria sido o principal articulador.

Evidentemente, o monge Tomás propôs uma narração detalhada de como teria sido o sequestro e a morte de Guilherme de Norwich, um menino de doze anos, aprendiz de curtidor e filho de uma mãe viúva chamada Elviva. A partir de conversas individuais feitas com algumas pessoas que conheciam o Guilherme, Tomás realizou uma densa averiguação para provar como o menino teria sido crucificado na Semana Santa de 1144 e se tornando um mártir. No prólogo do livro, Tomás adverte aqueles

que eventualmente possam não acreditar na veracidade daquilo que está escrito em sua obra:

Se você é esse tipo de pessoa, então escute atentamente a isto. Pois mesmo se nem tudo pode ser do conhecimento de todos, ainda diferentes coisas podem ser conhecidas por diferentes pessoas e você mesmo não teve a oportunidade de ouvir ou ver essas coisas conhecidas por tantos outros.⁷

Em suma, não se busca averiguar se todos os fatos narrados por Tomás sejam reais e este não deve ser a proposta de qualquer historiador que queria se debruçar na narrativa desse livro. No entanto, uma análise do seu texto hagiográfico torna possível uma melhor compreensão do teor da acusação de crime ritual e como o culto a Guilherme de Norwich se consolidou a partir de 1150. Os parágrafos subsequentes, desse presente tópico, pretendem-se como um resumo analítico-crítico de uma parte do conjunto dos sete livros chamados *Vida e Paixão de Guilherme de Norwich* e escritos pelo monge beneditino Tomás de Monmouth entre 1150 e 1173. Vale lembrar que este clérigo não presenciou o caso de Guilherme desde o seu início, já que haveria chegado à cidade possivelmente apenas quatro ou cinco anos depois desse infanticídio (ROSE, 2015; 1-3). Apesar do monge não mencionar diretamente como teria tomado conhecimento do assassinato de Guilherme, Tomás relata que, por muitas vezes, conversou com o irmão da vítima chamado Roberto. Este último fazia parte do grupo de beneditinos de Norwich e em seu testemunho, Roberto afirma que teria recebido uma proposta dos judeus de ganhar dez moedas caso desistisse de levar adiante, junto com Sturt, marido de sua tia, a acusação do assassinato do seu caçula (MONMOUTH, 2014: 30).

Tomás, após narrar sobre a predestinação de Guilherme como mártir, demonstra como o marido de sua tia, um padre chamado Sturt Godwin, soube que o corpo de um menino havia sido enterrado na floresta, no lugar onde havia ficado anteriormente exposto ao ar livre. Esse padre associou o descobrimento do cadáver

⁷ Tradução nossa do trecho: "If you are this sort of person, then listen carefully to this. Because even if not everything can be known by everyone, yet different things can be known by different people, and you yourself have been unable to hear or see these things known to many [others]." (MONMOUTH, 2014: 5).

ao sumiço de Guilherme e foi ao local averiguar se o defunto era o sobrinho de sua esposa (ROSE, 2015: 27-28). Depois de ter desenterrado o garoto, Sturt identificou o defunto juntamente com seu filho, um diácono chamado Alexandre e o Roberto, o irmão da vítima (MONMOUTH, 2014: 26-28).

Sturt estava certo da culpa dos judeus pelo assassinato e o testemunho dado por Elviva seria uma das primeiras provas para sustentar essa acusação. A mãe de Guilherme afirma que haveria sido enganada por um homem que bateu a porta de sua casa para ofertar uma proposta de emprego como ajudante do cozinheiro do arqui-diácono (MONMOUTH, 2014: 14), para o seu filho. Após hesitar a ida de seu rebento antes da Páscoa, Elviva se deixa convencer por três moedas de prata. Tomás associa esse momento de fraqueza da mãe de Guilherme com o pecado da avareza estimulado pelo brilho das moedas:

E então o traidor pegou três moedas de sua bolsa, afim de minar o sentimento materno e desviou, por meio da avareza, a não confiável firmeza da inconstância feminina, corrompida pelo brilho da prata. A prata foi oferecida como um presente, mas, no entanto, foi o preço do sangue inocente.⁸

Com a descoberta da morte de Guilherme, Sturt faz um pronunciamento para o bispo Everard sobre a morte do sobrinho de sua esposa, após considerar que havia poucas provas para apontar os judeus como culpados. Em sequência, Everard decide abrir um inquérito para averiguar o assassinato e posteriormente realizar um julgamento (MONMOUTH, 2014: 32). No entanto, Tomás menciona como os judeus temiam se apresentar para o tribunal e, portanto, recorreram ao corrupto xerife João de Chesney. João teria proibido o comparecimento dos judeus no sínodo e enviado um representante no lugar deles para informar que a guarda dos judeus cabia ao xerife local e, por conseguinte, os judeus não responderiam as acusações infundadas vindas dos cristãos na ausência do rei (MONMOUTH, 2014: 33).

⁸ Tradução nossa do trecho: *"And so the traitor took three shillings out of his purse, in order to undermine maternal sentiment, and diverted towards avarice the unreliable firmness of feminine fickleness, corrupted by the glitter of silver. The silver was offered as a gift, but rather it was the price of innocent blood."* (MONMOUTH, 2014: 15).

Apesar da opinião popular ser desfavorável à posição do João, após três tentativas sem sucesso, o bispo Everard desiste de julgar os judeus ao temer um conflito aberto com as tropas do rei acionadas pelo xerife. Ao hesitar pela segurança dos judeus com uma insurgência popular, o xerife João decide protegê-los no castelo da cidade (MONMOUTH, 2014: 33-34). O desfecho desta relação de tensão entre cristãos e judeus seria a retirada do corpo da floresta, que ainda se encontrava intacto, embora estivesse trinta e dois dias enterrado no local e exposto aos animais e às pragas (MONMOUTH, 2014: 36). Logo após seria feita a translação do corpo, em direção ao cemitério dos beneditinos, com uma procissão que contava com a presença do bispo. Diversos monges teriam sido responsáveis pelo rito de lavagem do corpo, no qual ocorreria o escorrimento de sangue das narinas de Guilherme, milagre que a multidão contemplaria com espanto (MONMOUTH, 2014: 36). Ao final da procissão, o menino é enterrado nas proximidades do mosteiro e a leitura de salmos encerraria a cerimônia (MONMOUTH, 2014: 28).

O caso do assassinato de Guilherme obteve poucas repercussões após o enterro, no entanto a morte do judeu Eleazer e o consequente julgamento do cavaleiro do bispo de Norwich conhecido como Guilherme de Turbe, trouxeram de volta esse caso que já havia sido encerrado. O cavaleiro Simão de Novers havia sido acusado pelo assassinato do usuário Eleazer, uma medida desesperada como uma tentativa de quitar os seus débitos. Simão de Novers é levado a julgamento, em 1146 (YARROW, 2006: 144), primeiro em Norwich e posteriormente em Londres para depor sobre seu crime à corte real (ROSE, 2015: 72). Na defesa do réu, o bispo Turbe cita o caso não solucionado do assassinato de Guilherme e, afirma, como os judeus que haviam sido culpados pela morte do menino não compareceram ao julgamento, devido ao apoio prestado pelo xerife corrupto local. Tomás de Monmouth narra como esta fala haveria desestabilizado os judeus a ponto deles tirarem a queixa contra o cavaleiro e subornar os bispos e os barões presentes no tribunal, temendo um novo julgamento acerca do assassinato de 1144 (MONMOUTH, 2014: 70-71).

Apenas cinco milagres haviam sido associados ao corpo de Guilherme até 1150 (LANGMUIR, 1990: 223). Os esforços do monge Tomás são identificados como essenciais para a promoção do culto a Guilherme a nível local (ROSE, 2015: 93-130) e diversos pontos de sua narrativa destacam essa possibilidade: a enumeração dos milagres e as intervenções feitas pelo beneditino para as múltiplas translações do corpo de Guilherme até a sua última, na qual os restos mortais do menino seriam postos em uma capela, presente na catedral de Norwich, dedicada aos santos mártires (LANGMUIR, 1990: 223). No entanto, a tentativa de promover não só sua santidade, mas também o seu martírio foi o ponto essencial para os seus dois livros iniciais.

Tomás não esconde que a santidade de Guilherme foi alvo do ceticismo local, não só de clérigos, mas também de leigos e principalmente dos judeus. É mencionado, no decorrer do texto, como as pessoas não estavam certas, se quer de como havia sido o assassinato do menino, apenas conheciam a sua má condição de vida e sua morte atípica:

Quando os primeiros frutos dos milagres através dos méritos do São Guilherme tornaram-se conhecidos, havia muitos, ou ingratos pelos favores divinos ou céticos dos sinais de Deus, que desacreditavam dos milagres quando estes foram tornados públicos, eles clamaram que os mesmos eram fictícios. Essas pessoas possuíam, de fato, corações duros e eram resistentes à fé, elas acreditavam que o abençoado menino Guilherme não possuía nenhum mérito depois de sua morte, ele, quem eles haviam tomado conhecimento por ter sido um pobre garoto, insignificante em vida, havia outros que o viam com desdém, pois eles o haviam conhecido como o garoto pobre e rude que trabalhava o tanto quanto podia na arte de costurar para garantir o seu sustento.⁹

⁹ Tradução nossa do trecho: *And so, as the first fruits of the miracles through the merits of Saint William became known, there were many, either ungrateful for divine favours or skeptical of divine signs, who disparaged the miracles when they were made public and claimed they were fictitious. These people were indeed hard of heart and slow to believe, and they reckoned that the blessed boy William was lacking in any merit after death, he who they heard had been but a little poor boy, insignificant in life, And there were others who held him in contempt, because they knew him to have been a poor little ragged boy, working for his living as far as he could in the art of tanning* (MONMOUTH, 2014: 56).

Esta dúvida local pode ser associada com um ineditismo da acusação formulada por Tomás. Apesar do monge não citar diretamente quem eram os cétricos em questão, o beneditino menciona como a máxima escrita por Santo Agostinho *"Non enim facit martyrem poena, sed causa"* (Não é o suplício que faz o mártir, mas a causa) era evocada pelos questionadores. Ao que aparentava, a dúvida pairava ao redor do assassinato de Guilherme. Mesmo ao assumir que o pobre menino havia sido sacrificado pelos judeus, como se provaria que a sua morte foi um ato voluntário em prol da fé cristã? Essa questão é mencionada pelo hagiógrafo:

Embora vejam com os seus próprios olhos e escutem dos outros ou leiam no presente texto que ele foi cruelmente assassinado, ainda dizem: "nós estamos certos de sua morte, mas por quem, por que e como ele foi morto, nós duvidamos inteiramente; por conseguinte não presumiríamos dizer que ele seja um santo ou um mártir. Ao assumir que *não é o suplício que faz o mártir, mas a causa*, mesmo que ele tivesse sido morto numa punição feita pelos judeus ou por outros, quem acreditaria, além desta dúvida, que ele desejou morrer por Cristo ou que ele sofreu pacientemente por Cristo quando esta tortura lhe foi infligida.¹⁰

Tomás nomeia poucas pessoas contárias ao culto de Guilherme, uma delas foi o guia do seu mosteiro, o abade Elias. Numa solenidade que teria sido feita na quarta-feira, dia 12 de abril de 1150, após o Domingo de Ramos, com o apoio e o consentimento de outros monges, Tomás coloca um pano sobre a tumba do menino e acende uma vela em sua homenagem. Quando Elias soube do ato, ordenou, imediatamente, que tirasse os objetos postos na tumba e que nenhuma oferta ou rito fosse mais realizada em nome do menino Guilherme. Tomás afirma que todo o mosteiro ficaria escandalizado com as ordens arbitrárias de seu abade (MONMOUTH, 2014: 83).

¹⁰ Tradução nossa do trecho: *"Despite seeing with their eyes or hearing from others or reading in the present text that he was cruelly slain, still say: 'We are sure of his death, but by whom, why or how he was killed we doubt entirely; hence we would not presume to say he is a saint or martyr. And since suffering does not make a martyr, but rather its cause [does], even if it is shown that he was killed in punishment by the jews or by others, who would believe beyond doubt that in life he desired to die for Christ or that he suffered death patiently for Christ when it was inflicted?'"* (MONMOUTH, 2014: 56).

O ceticismo dos judeus é também apresentado por Tomás de Monmouth. Um comentário irônico seria, aos olhos do hagiógrafo, a maior prova da culpa dos judeus do assassinato de Guilherme. Gavin Langmuir associa este comentário a uma incredulidade e, até mesmo, uma falta de preocupação dos judeus frente à acusação que ainda, aos olhos da opinião pública, era inusitada, pouco provável e muito pouco difundida e que, no entanto, traria muitas perseguições futuras (LANGMUIR, 1990: 223). Tomás afirma que os judeus, quando questionados sobre o assassinato do filho de Elviva, diziam:

Enquanto o rei Estevão reinava, os judeus se tornaram mais confidentes, graças ao edito real e ao suporte do xerife João e adquiriram o habito de insultar-nos com coragem dizendo: "Vocês nos devem os mais sinceros agradecimentos, pois nós fizemos um santo e mártir para vocês. Nós fizemos algo muito benéfico, que vocês usam contra nós nomeando de crime. Nós fizemos algo que vocês não poderiam por si sós"¹¹

Em suma, Tomás haveria reunido todas as provas que foi capaz de encontrar entre os anos de 1150 e 1154 para escrever o segundo livro que demonstra as diversas evidências aos eventuais céticos. Embora já tivesse mencionado, na primeira parte de sua obra, os detalhes do ritual feito pelos judeus antes do assassinato de Guilherme. Nessa segunda parte da narrativa hagiográfica, abre-se uma possibilidade para este rito que precedeu a morte do menino santo. O testemunho do monge Teobaldo de Cambridge, judeu recém-convertido - foi essencial para Tomás de Monmouth - ao afirmar que os judeus, anualmente, realizavam uma reunião na cidade de Narbone com representantes de todas as comunidades judaicas ao redor do mundo. Um dos principais objetivos deste encontro seria sortear, por meio de lotes, qual cidade ou vilarejo ficaria responsável pelo sacrifício da próxima criança cristã:

¹¹ Tradução nossa do trecho: "While King Stephan reigned, both by royal edict and by the support of the sheriff John, the Jews, having now become more confident, were in habit of insulting us boldly, saying: 'You should pay us great thanks, because we have made a saint and martyr for you. We have done something very beneficial for you, which you twist against us by making it a crime. We have done something that you yourselves could not do for yourselves.'" (MONMOUTH, 2014: 62).

Desta forma, os líderes e rabinos dos judeus que habitam na Espanha em Narbone, [...] se encontram e dividem as regiões que os judeus vivem em lotes. Seja qual for a região escolhida por lote, a capital da mesma tem que sortear a cidade ou vilarejos e o lugar, cujo o nome for sorteado ficará encarregado de realizar o negócio decretado¹².

Teobaldo teria afirmado que o rito já estava presente em antigas escrituras dos judeus, a sua motivação principal seria simular a Crucificação de Cristo, a principal razão da diáspora judaica, para então blasfemá-la. Desta forma seria necessário derramar sangue cristão, como forma de sacrifício a Deus para se promover a volta dos judeus à Terra Prometida:

Nós, também, interferimos como argumento de fé e de verdade o que escutamos do Teobaldo, um homem que já foi judeu e mais tarde tornou-se um de nossos monges. Ele nos contou que nos escritos antigos de seus ancestrais estava escrito que os judeus não poderiam alcançar a sua liberdade ou retornar a terra de seus pais sem que derramassem sangue humano. Então foi decidido, há muito tempo atrás, que a cada ano, para a vergonha e afronta a Cristo, um cristão em algum lugar na Terra deveria ser sacrificado para o mais alto Deus deles e então vingar as injurias feitas a Ele, cuja a morte é a principal razão para a expulsão da terra natal e o posterior exílio como escravos em terras estrangeiras.¹³

Tomás relata posteriormente que a principal razão que motivou a conversão de Teobaldo teria sido os rumores dos milagres de Guilherme de Norwich. O monge recém-convertido alegou que o crime era de seu conhecimento já que o próprio participara da reunião e que, na ocasião, estava entre todos os representantes dos judeus do reino inglês. No encontro, o lote sorteado havia sido o de Norwich, desta

¹² Tradução nossa do trecho: *Therefore the leaders and rabbis of the Jews who dwell in Spain, at Narbonne, [...] meet together, and cast lots of all regions where Jews lived. Whichever region was chosen by lot, its capital city had to apply that lot the other cities and towns, and the one whose name comes up will carry out that business, as decreed.* (MONMOUTH, 2014: 61-62).

¹³ Tradução nossa do trecho: *We also interpose as an argument of faith and truth what we have heard told by Theobald, a person who was once a Jew and later one of your monks. He told us that in the ancient writings of their ancestors it was written that Jews could not achieve their freedom or even return to the lands of their fathers without shedding of human blood. Hence it was decided by them a long time ago that every year, to the shame and affront of Christ, a Christian somewhere on earth be sacrificed to the highest God, and so they take revenge for the injuries to Him, whose death is the reason for their exclusion from their fatherland and their exile as slaves in foreign lands.* (MONMOUTH, 2014: 61-62).

forma, a comunidade judaica local teria ficado como responsável pelo sacrifício naquele ano. Após sentir medo e consultar sua consciência, Teobaldo teria se convertido ao cristianismo. Tomás conclui que esse testemunho tinha um valor ainda maior, pois havia vindo de um "inimigo convertido" disposto a revelar os segredos dos judeus (MONMOUTH, 2014: 62).

Os esforços de Tomás de Monmouth para provar como Guilherme não havia sido apenas morto, mas martirizado em um rito judaico de sacrifício em prol da volta para a Terra Prometida e da blasfêmia da memória da Crucificação de Cristo, se demonstram desde o início de sua obra. O monge faz uma descrição detalhada do momento do Martírio de Guilherme no quinto capítulo intitulado "*Como depois de entrar na casa dos judeus ele foi capturado, torturado e morto*"¹⁴ presente no primeiro livro. Após sair de casa junto com o homem que havia trazido uma promessa de emprego, Guilherme havia sido seguido pela sua prima, a menina o vê entrar na casa dos judeus, logo após Tomás inicia em detalhes os pormenores da tortura:

Então os judeus receberam o menino docemente, como um inocente cordeiro levado para o abate, e ele desconhecia o que estava sendo preparado para ele, e ele foi mantido lá até o amanhecer. E então, após o nascer do sol, o qual condizia com a Páscoa deles naquele ano, depois do fim dos apropriados cantos para aquele dia na sinagoga, os líderes dos judeus se encontram na casa do já mencionado judeu, enquanto o garoto Guilherme estava comendo, não temendo ameaça alguma, de repente eles o puxaram com força, humilharam-no de várias formas miseráveis¹⁵

Somados aos flagelos que seriam impostos ao menino Guilherme, diretamente associado ao "cordeiro que havia sido posto ao abate", Tomás afirma que o pequeno mártir havia recebido os espinhos em sua cabeça, uma analogia à

¹⁴ Tradução nossa para o título: *How after entering the jews' house he was captured, mocked and killed.* (MONMOUTH, 2014: 16).

¹⁵ Tradução nossa do trecho: *"Then the Jews received the boy kindly, like an innocent lamb led to the slaughter, and he was ignorant of what business was being prepared for him, and he was kept until the morrow. And so, following daybreak, which was their Pascha that year, after the appropriate chants of the day were finished in the synagogue, the leaders of the Jews, and while the boy William was eating, fearing no treachery, they suddenly seized him and humiliated him in various wretched ways."* (MONMOUTH, 2014: 17).

Coroação de espinhos de Cristo. Há uma ênfase em demonstrar como o menino teria sangrado pelas suas chagas:

Mas a crueldade das torturas, não poderia ser satisfeita mesmo por aqueles tormentos e eles acionaram dores ainda piores. De fato, após terem raspado sua cabeça, eles feriram-na com um infinito número de espinhos pontiagudos e fizeram o garoto sangrar miseravelmente pelas suas feridas inflamadas¹⁶ (MONMOUTH, 2014: 17).

Logo após a Flagelação viria o ápice do ritual, o momento da sentença da Crucificação de Guilherme. Para sacrificar o menino, os judeus proferiram uma maldição na qual fica evidente uma analogia entre a Crucificação de Cristo e o Martírio de Guilherme. Nesta sentença o menino era condenado à “mais vergonhosa morte a mesma que os antepassados dos judeus haviam condenado o Senhor Jesus”. A partir desta condenação haveria então uma equidade entre os sofrimentos de Guilherme e os de Cristo:

E então, enquanto os inimigos do nome de Cristo correram juntos ao redor do garoto em grande espírito do mal, havia outros entre eles, os quais, em escárnio à Paixão da Cruz, sentenciaram o menino para a crucificação. Uma vez feito, então eles disseram: “Igual nós condenamos Cristo à mais vergonhosa morte, logo condenamos um cristão, então punimos ambos o Senhor e o seu servo em uma punição de desgraça, aquela, a qual, eles nos reservam, nós vamos infligir a eles”. E então, conspirando a execução de tamanha malícia, eles puxaram para perto a inocente vítima com as suas mãos sangrentas e levantaram-na do chão. Ele foi posto na cruz e então eles competiram entre si mesmos em rivalidade para matar o garoto¹⁷.

Ao terminar a descrição da tortura e assassinato de Guilherme, Tomás enfatiza como o filho de Elviva havia deixado esse mundo em uma morte permeada

¹⁶ Tradução nossa do trecho: “*But the cruelty of the tortures could not be satisfied even by these torments and they added even worse pains. Indeed, having shaven his head, they wounded it with an infinite number thorn pricks and made him bleed miserably from the inflicted wounds.*” (MONMOUTH, 2014: 17).

¹⁷ Tradução nossa do trecho: “*And so, while the enemies of the Christian name ran riot around the boy in such a spirit of evil, there were others among them who, in mockery of the Passion of the Cross, sentenced him to be crucified. Once they did so they said: ‘Just as we have condemned Christ to a most shameful death, so we condemn a Christian, so that we punish both the Lord and his servant in the punishment of reproach; that which they ascribe to us we will inflict them’. And so, conspiring to execute such execrable malice, they next seized the innocent victim with bloody hands and raised him from the ground. He was put upon the cross and they competed among themselves in rivalry to kill him.*” (MONMOUTH, 2014: 17).

por sofrimentos e desgraças para ser coroado, no Paraíso, com o sangue do seu martírio. O beneditino não esquece de relatar que os seus retos mortais eram um meio de milagres intercedidos por Deus para os fiéis do mártir:

E então o glorioso menino e mártir de Cristo, Guilherme, morrendo neste mundo pela desgraça da morte do nosso Senhor, foi coroado com o sangue do glorioso martírio e atingiu o reino da eterna glória, vivo para a eternidade. Sua alma é exaltada e está cheia de alegria no paraíso entre os ilustres santos hospedeiros; e seu corpo trabalha as maravilhas gloriosamente na Terra pela onipotência da graça divina¹⁸.

Ao iniciar sua argumentação contra os cétricos a favor do Martírio de Guilherme. Tomás discorda, inicialmente, que a infância seja antagônica à santidade já que as idades de São Pantaleão, São Pancrácio e São Celso não foram um fator de empecilho para que recebessem a coroa do martírio (MONMOUTH, 2014: 57). No entanto seu argumento central, para sustentar que o martírio de Guilherme, foi uma morte feita pelos judeus, a qual teria possuído a mesma motivação que o Massacre dos Inocentes: a Graça de Cristo. Desta forma, a máxima “não é o suplício que faz o mártir e sim a sua causa” não causaria contradição ao título de mártir atribuído ao menino Guilherme. Da mesma forma que os Santos Inocentes teriam sido mortos no lugar de Cristo e o seu batismo de sangue os tornaram mártires graças à vontade divina. A vontade divina se configura paralelamente, em ambos os casos, não só como a motivação do sacrifício, mas também como a razão para o recebimento da coroa dos mártires. Guilherme seria o cordeiro sacrificado em um ritual que buscava reconfigurar a Crucificação e, de uma forma análoga aos meninos de Belém, tomaria o lugar de Cristo no momento de sua morte:

E então, depois de tantas e tão grandes provas que foram postas para demonstrar a verdade, não pode haver mais quaisquer dúvidas, na minha opinião, de que o abençoado mártir Guilherme tenha sido morto pelos judeus. O que é posto em oposição – não é o suplício que faz o mártir e sim a sua causa – nós aceitamos como verdade.

¹⁸ Tradução nossa do trecho: “*And so the glorious boy and martyr of Christ, William, dying this world the disgrace of the death of the Lord, was crowned with the blood of glorious martyrdom and achieved the kingdom of the eternal glory, alive for eternity. His soul is exalted joyfully in heaven among the illustrious host of saints; and his body works wonders gloriously on earth by the omnipotence of divine mercy.*” (MONMOUTH, 2014: 18).

Todo mundo sabe que nós vimos as marcas de tortura no corpo do São Guilherme, a causa destas aparenta ser Cristo, como um insulto nele quem foi morto como punição. E, de forma similar, pela mesma razão, a glória do martírio não foi conferida, aos Santos Inocentes, pelo sofrimento deles, mas pela Graça de Cristo, que foi também a causa da morte deles.¹⁹

Os outros cinco livros, escritos entre 1154 e 1173, narram os milagres atribuídos a Guilherme e as sucessivas translações dos seus restos mortais, até a quarta quando o corpo seria posto na capela dedicada aos santos mártires presente na catedral de Norwich no dia 5 de abril de 1154 (YARROW, 2006: 129). Apesar do culto permanecer em instancias locais e se prolongar até a Revolução Anglicana, Emily Rose (2015) afirma que o importante legado deixado pelas considerações do monge Tomás de Monmouth não estão ligadas ao sucesso do culto de Guilherme fora da região de Norfolk e sim na difusão, que ocorreria ao longo de meados do século XII e início do XIII²⁰, tanto da morte do menino mártir e, principalmente, da lenda de crime ritual.

As possibilidades de uma historicização de um culto forjado por um clero local

Simon Yarrow compara as ideias propostas por Gavin Langmuir e John McCulloh e concorda com uma proposição, comum a ambos os autores: o culto de Guilherme não foi espontâneo, tendo assim o clero local um papel importante na sua formação. Ao deixar a questão das origens do crime ritual de lado, Yarrow propõe estudar um possível público alvo das narrativas hagiográficas de Tomás de Monmouth e ver os efeitos e as conjecturas que permeavam o culto de Guilherme de Norwich na região de Norfolk.

¹⁹ Tradução nossa do trecho: *“And so, after many and such [great] proofs have been put forward to manifest the truth, there can be no longer any doubt in my opinion that the holy martyr William was killed by the Jews. What it is put in opposition – suffering does not make a martyr, but rather its cause – we ourselves accept as true. Everyone knows that we have seen the marks of torture on Saint William’s body, the cause of which appears to be Christ, as an insult to whom he was killed as punishment. And, similarly, for the same reason, the glory of martyrdom was not conferred on the Holy Innocents by their suffering, but by the Grace of Christ, who was the cause of their death.”* (MONMOUTH, 2014: 63).

²⁰ Para abordar a difusão da lenda de crime ritual do reino inglês para o continente europeu, a autora dedica os capítulos: V, VI, VII e VIII de sua obra, ver: (ROSE, 2015: 133- 234).

Se ainda, no início do ano de 1150, a comunidade monástica ainda estava hesitante sobre a promoção do culto de Guilherme, os consequentes esforços do monge Tomás tornaram possível a segunda translação do corpo do menino. A ida dos retos mortais do garoto, para a catedral de Norwich, teria sido essencial para uma maior visibilidade dos milagres atribuídos ao pequeno mártir. Sem os esforços de Tomás em investigar o crime ocorrido em 1144, esta translação não teria sido viável (YARROW, 2006: 139). Simon Yarrow afirma, com precisão, que o monge Elias se constituía como o principal empecilho, para Tomás de Monmouth conseguir promover a santidade de Guilherme de Norwich e desta forma o culto a esse menino continuou sendo um tema de controvérsias para o clero local. A morte de Elias, em outubro de 1150, tornou possível as translações mais importantes do corpo de Guilherme que ocorreram em 1151 e 1154 (YARROW, 2006: 140). Essas duas últimas significaram um realinhamento do culto para os leigos e tornaram possível um auge para a quantificação de milagres feita pelo próprio monge Tomás.

No entanto Yarrow não atribui todos os resultados da formação do culto ao Guilherme aos esforços do monge beneditino, esse último historiador não esquece do interesse vindo do bispo Guilherme de Turbe na promoção da santidade do pequeno mártir. O bispo Turbe teria sido o primeiro clérigo interessado na promoção do culto ao menino Guilherme e o principal indício dessa afirmação seria o argumento utilizado para proteger o seu cavaleiro Simão em 1146 (YARROW, 2006: 156). Embora o bispo parecia ter falhado em promover o culto haja vista as objeções do abade Elias responsável como guia da comunidade beneditina, onde Guilherme estava enterrado, o bispo Turbe encontra, no recém-chegado Tomás, uma possibilidade em promover a santidade do menino e contornar as objeções do abade beneditino local, guia espiritual do local onde Guilherme de Norwich havia sido enterrado, ou seja, no cemitério do mosteiro.

O culto a Guilherme de Norwich mostrou-se como uma tentativa do Turbe em aproximar o clero secular, pertencente à catedral, dos leigos. No entanto, Yarrow afirma que o culto ao menino mártir seria mais comum em instancias da aristocracia

local e das classes comerciantes, principalmente as dos navegadores (2006: 160-162). Vários nobres teriam sido agraciados com os milagres de Guilherme, a filha de Reginaldo de Warenne, cuja a família corroborou com a fundação de mosteiros cluniacenses em Lewe. Henrique e Warin, os vassalos do duque Henrique e jovens cavaleiros como Alberto, filho de Roberto Gresley que era o barão de Manchester (YARROW, 2006: 160-161). O culto teria como uma de suas funções dar suporte ao clero local e atrair possíveis contribuições da aristocracia da região de Norfolk e adjacências para o santuário de Guilherme (YARROW, 2006: 160-161). O suposto mártir também era associado ao protetor dos marinheiros, o pescador Eilmer de Haddiscoe levou o seu filho para o santuário de Guilherme para ser curado de uma paralisia (YARROW, 2006: 163).

Os esforços do bispo Turbe, somados ao do monge Tomás resultaram na formação de um novo culto que parecia atender os anseios de uma aristocracia local e uma classe mercantil ao motivar uma identidade local baseada na veneração de Guilherme como mártir e um dos patronos da cidade. Yarrow afirma que a maior parte dos devotos viria das regiões de Norfolk e identifica poucos casos de peregrinos vindos de outras adjacências do reino inglês e apenas um da Europa continental (YARROW, 2006: 150-153). Em suma, o primeiro culto de uma vítima de crime ritual não teria surgido em meio popular, pois havia sido promovido por clérigos locais a partir de uma exegese teológica complexa que permitiu uma comparação do sacrifício de Guilherme com o Massacre dos Inocentes e a Crucificação de Cristo. Mesmo após receber uma certa repercussão da opinião pública, o culto a Guilherme tornou-se comum em meios aristocráticos e de comerciantes. Os efeitos do assassinato de Norwich na Semana Santa de 1144 seriam logo sentidos em partes da Europa Ocidental já em meados do século XII.

A difusão inicial da lenda de crime ritual e a formação de sua estrutura narrativa no Ocidente Medieval no século XII

Os estudos sobre crime ritual e libelo de sangue se pautaram, em sua maioria, numa perspectiva difusionista, como já abordado no primeiro tópico desse artigo. A partir do caso de Guilherme, identifica-se mais ocorrências de infanticídios atribuídos aos judeus. Rapidamente a narrativa, entorno da lenda, cria pontos em comum que a permite ser identificada a partir de uma sequência: reunião dos judeus para planejar o sacrifício, sequestro da criança cristã, tortura da vítima, o sacrifício em nome da fé judaica, o discurso de maldição direcionado a toda cristandade, a ocultação do cadáver, a descoberta do corpo, a aparição dos milagres e a punição dos judeus.

As quantificações das acusações de crime ritual durante os séculos XII e XV são dispare. Não há contagens completamente seguras para quantificar o número de casos neste período. A *Jewish Encyclopedia* lista 47 casos ocorridos na Idade Média. No entanto, nem mesmo da metade destes casos resultariam em algum culto (WASLIW: 2008; 121), ou ao menos, apenas uma pequena parte deles ainda possui documentos ou vestígios que identifiquem as venerações resultantes desses supostos crimes²¹. Mesmo que houvesse pontos em comum em todas essas acusações, alguns detalhes divergiam, não há critérios que determinem como um infanticídio relacionado a um crime ritual poderia se resultar em culto, mas alguns pontos pareciam ser essenciais como: o grupo responsável ser judeu²², a vítima ser um menino²³, e o sacrifício ser relacionado à Crucificação. Outros elementos eram

²¹ Muitos documentos e imagens dessas crianças mártires foram sendo alvo de iconoclastia no reino inglês a partir da reforma anglicana e nos séculos posteriores. (JESSOPP; JAMES, 1892) A reforma protestante também motivou uma iconoclastia das imagens desses mártires vítimas dos judeus e, no entanto, a lenda de crime ritual não deixou de existir no Sacro-Império Romano Germânico após o século XVI, a narrativa, aos poucos se tornaria laica. Ver: Cap. VII *Christianity Disenchanted* in: (HSIA, 1988).

²² O crime ritual poderia se estender para os heréticos, já no século XIII, ver (LANGMUIR, 1990: 272–274). Posteriormente, a partir de meados do século XV, para as bruxas. No entanto não há registro de culto as supostas vítimas desses grupos.

²³ Há registros de acusações com vítimas femininas como o a menina Meilla encontrada morta em Valréas em 1247. O corpo dela teria sido encontrado no dia 26 de março e resultou no julgamento e sacrifício dos culpados. Uma bula papal escrita por Inocêncio IV direcionada ao arcebispo de Viena condenou veemente o caso. O assassinato de uma garota de sete anos em Pforzheim em 1247 foi reportado por dois dominicanos e, no entanto, falhou tanto para fazer um julgamento contra os judeus ocorrer, como também em indicar um novo culto, ver: (WASLIW, 2008: 126).

variáveis até mesmo, alguns principais como: a data da morte da criança, que as vezes não era na Semana Santa²⁴ e o encontro do corpo delito²⁵.

Nesta fase inicial da difusão da lenda de crime ritual, os beneditinos se constituíram como principais entusiastas dos cultos aos meninos mártires. Já no século XII, pode-se identificar três casos, no reino inglês, que obtiveram a participação beneditina e cisterciense: Guilherme de Norwich (1150), Haroldo de Gloucester (1168) e Roberto de Bury (1180) (BALE, 2006: 109). Apesar de não haver um consenso historiográfico, os rumores do assassinato de Norwich chegaram rapidamente em Gloucester já na década posterior (ROSE, 2015: 134). Havia uma ligação tanto de parentesco como por razões econômicas e políticas entre os monges de Gloucester e algumas pessoas influentes de Norwich como, por exemplo: o abade local cisterciense Gilberto Foliot era um parente do xerife João de Chesney (ROSE, 2015: 134).

Um pescador no dia 18 de março de 1168 teria encontrado o corpo de Haroldo no rio. Após a descoberta, haveria se juntado, no local, uma grande multidão para observar o corpo da pequena vítima. Após uma autópsia do corpo, feita pelos monges cistercienses, se concluiria que as feridas no corpo do garoto sugeriam que sua morte foi feita com brutalidade, após a vítima ter sido tostada. Haroldo também teria sido cuspidado. As marcas de tortura seriam suficientes para atribuir a culpa aos judeus e para afirmar o martírio do pequeno menino²⁶. No entanto, a possível tentativa de criar um culto promovida pelos cistercienses fracassou, à medida que não atendeu as expectativas locais para a formação de um santo local, a morte de Haroldo teria, por alguma circunstância, falhado na manifestação de milagres (ROSE, 2015: 144).

²⁴ Como o caso do Hugo de Lincoln que teve o seu corpo encontrado possivelmente entre final de julho a final de agosto de 1255 e, no entanto, a data não foi um empecilho para o culto, ver: (WASLIW, 2008: 124).

²⁵ O culto ao Niño de La Guardia que se formou, possivelmente, após os processos de inquisição em 1490 e, no entanto, não havia um corpo delito. A falta do cadáver não foi um empecilho tanto para o julgamento do Santo Ofício como para a formação do culto como sugerem as fontes, ver: (PERCEVAL, 1993: 44-58; BARRAL, 2009).

²⁶ Trechos da fonte são citadas no artigo, ver (HILLABY, 1994: 76).

Como aponta Emily Rose, o caso de Gloucester não teria inspirado um culto e nem mesmo um julgamento ou ataque contra os judeus, no entanto, a autora não coloca como uma possibilidade a não-ocorrência deste infanticídio²⁷. As principais motivações que teriam gerado este culto teriam sido: uma motivação do clero local em formar uma peregrinação local e o desejo de aquisição de dinheiro para pagar dívidas feitas com usurários locais (ROSE, 2015: 146). Diferentemente do caso de Norwich esta acusação não teria surgido de um conflito entre judeus e cristãos e, no entanto, seria um indicio de uma rápida difusão da lenda pelo reino inglês. Apesar deste culto não ter obtido sucesso, outro infanticídio na cidade de Bury, em duas décadas depois, produziria uma narrativa feita por beneditinos que resultaria em culto local.

Em 1181, o menino Roberto teria sido encontrado morto e seu assassinato logo foi atribuído à comunidade judaica local. O infanticídio ganhou uma breve menção de um parágrafo na crônica escrita, por volta de 1202, pelo beneditino chamado Juscelino de Brakelond. Uma narrativa hagiográfica mais detalhada sobre a vida e o martírio de Roberto teria sido escrita pelo mesmo monge, mas não há nenhum exemplar descoberto pela historiografia (ROSE, 2015: 188; BALE, 2006: 107). Os vestígios de sua obra se demonstram em comentários feitos por Gervásio de Canterbury em 1205. Este último monge fazia parte do clero regular que possuía ligações com a catedral local. Gervásio adiciona alguns pontos ao texto de Juscelino como: a data do martírio de Roberto de Bury, a qual teria ocorrido na Semana Santa e a manifestação dos milagres a partir dos restos mortais do menino (BALE, 2006: 108).

Os escritos deste beneditino atestariam não só a possível formação do culto a Roberto de Bury já no final do século XII, mas se constituem como vestígios que possibilitam a averiguar como a veneração a esse menino ocorria. O monge Juscelino

²⁷ Como é o caso de outros meninos mártires que possuem uma hagiografia muito posterior às datas de suas mortes dentre eles: a morte de Adão de Bristol com morte atribuída no final do século XII e, no entanto, as primeiras narrativas do santo foram escritas apenas cem anos após, ver: (HAMES, 2007: 43-59). O assassinato de Dominguito de Val que supostamente teria sido morto em 1250 e, no entanto, teria apenas narrativas hagiograficas a partir do século XVI, ver: (FORCÉN, 2008: 51-64).

sugere que Roberto haveria sido enterrado em uma igreja e aponta como a tumba do menino era um local de peregrinação local. Os milagres atribuídos a este suposto mártir teriam sido igualmente escritos em uma lista que também não sobreviveu até a atualidade (BALE, 2006: 108). Esses textos e o entusiasmo dos beneditinos locais para a promoção deste culto sugerem um apoio indispensável do clero, não só na formação de uma veneração a outra criança dita como vítima dos judeus, mas também na expansão da acusação de crime ritual.

Bury St Edmunds foi, em 1190, a primeira cidade a expulsar os judeus no reino inglês. Após esta expulsão, outras ocorreriam, de maneira pontual, pela Grã-Bretanha até a oficial ser decretada em 1290, um século depois (BALE, 2006: 109-110). Este fato diverso é mencionado na crônica do Juscelino de Brakelond e neste trecho o beneditino menciona como o abade local ameaça de excomunhão qualquer cristão local que, por ventura, ofertasse abrigo na cidade de Bury: "Quando eles foram escoltados para fora e levados para várias outras cidades, por uma tropa armada, o abade ordenou solenemente excomungar de todo altar e de toda a igreja, aqueles que eventualmente recebessem ou hospedassem judeus na cidade de St. Edmund²⁸" (BALE, 2006: 110).

O historiador Joe Hillaby vê na formação do culto a Roberto de Bury, um resultado de um antijudaísmo local, sancionado pelo abade Samson em suas tentativas em promover o culto de Roberto de Bury. No entanto, Anthony Bale coloca em dúvida o real início do culto a esse menino graças à proximidade das datas sugeridas pelo cronista Juscelino entre o infanticídio e a expulsão dos judeus. A partir desta constatação, Bale questiona se a veneração local deste pequeno mártir teria motivado a emigração judaica forçada nove anos depois, ou se esse culto teria sido uma criação dos clérigos locais para reforçar a necessidade da ausência de judeus em Bury St. Edmunds (2006: 110-111) durante o início do século XIII.

²⁸ Tradução nossa para o trecho: "*Et cum emissi essent, et armata manu conducti ad diversa oppida, abbas jussit sollemniter excommunicari per omnes ecclesias et ad omnia altaria omnes illos, qui de cetero receptarent Judeos vel in hospitio reciperent in villa Sancti Aedmundi.*", Cf: (BALE, 2006: 110).

Essa questão, no entanto, não diminui a importância local do recém-formado culto, em uma região próxima à Norfolk. De uma maneira similar a Guilherme de Norwich, Roberto de Bury seria um santo que atrairia devotos de regiões adjacentes e manteria fieis, em âmbito local, até a Revolução Anglicana no século XVI. Roberto seria tema de orações, de pequenas narrativas hagiográficas e inclusive de uma iluminura em um livro de horas confeccionado no século XV.²⁹

Logo na década de 1170, a lenda de crime ritual atravessaria o Canal da Mancha e as acusações contra os judeus podem ser identificadas em cidades como Loches-sur-Indres, Éperney, Janville, Blois e Pontoise. Poucos detalhes sobreviveram sobre estes episódios de tensão entre cristãos e judeus, no entanto, a pouca documentação restante permite uma análise dos últimos dois casos (ROSE, 2015: 151-152). A rápida difusão, como apontada anteriormente, pode ser notada por crônicas escritas por clérigos franceses que já mencionavam os infanticídios logo no final do século XII. Emily Rose afirma como a expedição de relíquias, organizadas pelo clero de Norfolk, obtiveram um papel primordial nessa difusão rápida tanto do culto ao Guilherme como do suposto ritual judeu (ROSE, 2015: 153).

Os destinos das expedições de relíquias organizadas pelo bispo de Norwich Guilherme de Turbe possuía o norte do reino francês como destinação. Rose argumenta que possivelmente o bispo Guilherme foi, em conjunto com os monges beneditinos locais, por volta de 1170, em uma expedição com a finalidade de angariar fundos para a reforma da catedral de Norwich. O sucesso da empreitada havia sido imediato, o que evitou a cobrança de uma taxa dos habitantes locais para angariar fundos para a obra (ROSE, 2015: 153). Como essas expedições eram frequentes Rose conclui que graças a essas peregrinações dos beneditinos, a lenda de crime ritual rapidamente chegou ao continente europeu.³⁰

²⁹ A iluminura de Roberto de Bury foi posta entre a Adoração dos Magos e a Transfiguração de Cristo. Anthony Bale identifica esta escolha de posição da iluminura como um deslocamento da Natividade e da Infância de Jesus o que aparenta ser uma sugestão de uma analogia temporal que buscava interligar o sacrifício de Cristo com o do menino Roberto, Cf: (BALE, 2006: 135).

³⁰ Esta hipótese de difusão não é nova pois já havia sido sugerida pelos intelectuais M. R. James e Jessopp. No entanto Emily Rose defende que os autores erraram ao atribuir a responsabilidade para o bispo Eborard de Calne

O incidente de Blois em 1171 foi a primeira celebre acusação ocorrida no reino francês e apesar de ter falhado em formar um novo culto, o infanticídio atribuído aos judeus da localidade motivou um tribunal e a posterior pena, na qual ficaria imposta a queima de parte da comunidade judaica local³¹. No entanto, logo por volta de 1180, o caso de Ricardo de Pontoise é mencionado na crônica do reinado Felipe II de França (1180 – 1223) escrita por Rigord. Possivelmente, logo após os judeus terem sido expulsos do domínio real, o cronista escreveu como os malfeitores haviam mais uma vez sacrificado uma criança na Semana Santa em uma caverna. O incidente de Blois é mencionado indiretamente no trecho quando o cronista afirmou como aqueles, que realizaram tamanha maldade, já haviam sido queimados em outras ocasiões:

Felipe havia escutado muitas vezes dos meninos, que foram criados com ele no palácio – e elogiado à memória – aquilo que dizia como os judeus, que viviam em Paris, cortavam a garganta de um cristão no subsolo escondido das cavernas todo ano na Quinta-feira Santa ou durante a Semana Santa de penitencia, e que eles faziam esse tipo de sacrifício em desprezo à religião cristã, nada que muitos, os quais por um longo tempo persistiram nesse tipo de maldade pela sedução diabólica, foram queimados no tempo de seus pais³² (ROSE, 2015: 209-210).

Felipe II de França assumiu o trono quando tinha quinze anos e uma de suas primeiras medidas foi de colocar as sinagogas sob a vigilância real e eventualmente fazer os judeus de refém para pagar eventuais taxas ao reino (ROSE, 2015: 219-220). No ano seguinte, os judeus seriam oficialmente expulsos do reino francês em um edito pronunciado pelo rei, no entanto a expulsão não seria permanente e dezesseis anos após os judeus retornaram. Emily Rose conclui que o

(1121 – 1145) quando não há registros que comprovem idas do mesmo à França. Ver: Nota 17 do Cap VI, Cf. (ROSE, 2015: 306).

³¹ A queima como pena não era tão comum antes do incidente de Blois (1170), no entanto, logo no IV concílio de Latrão 1215, esta punição seria progressivamente implementada à hereges e outros grupos como, no caso, os judeus. (ROSE, 2015: 172).

³² Tradução nossa do trecho: *"Philip had heard many times from the boys who were fostered with him in the palace – and commended to memory – that the Jews who lived in Paris slit the throat of one Christian in the hidden underground caverns every year on Maundy Thursday or during the Holy Week of penitence, and that they did so as a kind of sacrifice in contempt of the Christian religion, nothing that many who had long persevered in this kind of wickedness by diabolical seduction had been burned in his father's time."*; ver: (ROSE, 2015: 209 - 210).

culto a Ricardo de Pontoise se formou posteriormente à expulsão judaica de 1182 dos domínios franceses e desta forma, a veneração ao santo não foi uma causa para esta emigração compulsória e sim um resultado, ponto que também pode se observar na formação do culto a Roberto de Bury na década posterior.

Poucos indícios do culto a Ricardo de Pontoise sobreviveram, a narrativa mais detalhada do seu martírio é uma oração fúnebre escrita em 1498 por Roberto Gaguin, chefe da Ordem francesa da Sagrada Trindade dos Cativos. Neste escrito posterior, a morte de Ricardo é atribuída ao ano de 1179 (STOW, 2006: 76). Apesar de alguns pontos importantes acerca de uma possível devoção já serem mencionados na crônica de Rigord como: o local da tumba de Ricardo e a inclinação positiva do rei Felipe II com o culto em questão, estes pontos são apenas aprofundados por Roberto Gaguin, a partir de fontes que não estão mais disponíveis. Estas lacunas tornam difícil sugerir como o culto funcionava e qual papel desempenhava para a região de Pontoise no norte de Paris já no final do século XII.

Emily Rose afirma que o culto a Ricardo não vinha de instâncias populares pois há uma incipiente evidência de uma veneração leiga a este suposto mártir. Esta historiadora aponta que não há registros deste santo em nenhum calendário litúrgico parisiense do período e a sua tumba não aparece em nenhum plano de igreja (ROSE, 2015: 226). Apenas há uma menção na crônica de Rigord que Ricardo havia sido enterrado no cemitério dos Santos Inocentes, este detalhe sugeriria, como no caso de Guilherme de Norwich e Roberto de Bury, uma conexão do culto de Ricardo com o dos Santos Inocentes (ROSE, 2015: 226).

Nesta fase inicial de difusão da lenda de crime ritual, nota-se, em todos os casos, o esforço de clérigos locais na formação de cultos aos meninos mártires sacrificados pelos judeus. Alguns exemplos obtiveram sucesso em atrair fieis como: o Guilherme de Norwich e Roberto de Bury. Outros infanticídios como o de Haroldo de Gloucester e Ricardo de Paris não obtiveram muita repercussão local e progressivamente ficaram em uma linha tênue entre o esquecimento e possíveis reaparecimentos promovidos por clérigos com um interesse em reafirmar um culto

enfraquecido. Nesse período, a acusação de crime ritual andava sempre em conjunto com as eventuais expulsões dos judeus como aquelas ocorridas em Bury e no reino francês ou na punição da comunidade judaica feita no incidente de Blois.

Em suma, a narrativa de crime ritual tomou a configuração, que permaneceria presente até o século XX, a partir do caso de Norwich (1144) que possibilitou, através de ações dos beneditinos, a formação de um novo grupo de santos nos reinos inglês e francês a partir de uma acusação até então inusitada para boa parte da população. Logo no século posterior nota-se uma expansão da lenda para outras regiões como o Sacro Império Romano Germânico e a Península Ibérica. O incidente de Fulda (1235) traria um outro aspecto importante que se somaria à acusação de crime ritual e permaneceria presente em todos os casos posteriores, ou seja, o uso de sangue, feito pelos judeus, das suas vítimas infantis. Este detalhe seria importante para a lenda do libelo de sangue que se somaria a acusação de crime ritual e se configuraria com uma das consequências na ênfase do consumo simbólico do sangue de Cristo no momento da consagração da Eucaristia graças a confirmação do dogma da transubstanciação no IV Concílio de Latrão (1215).

Considerações Finais

Diversos indícios apontam para uma possível identificação de um surgimento da lenda de crime ritual a partir do assassinato de Guilherme de Norwich. Essa morte se tornou o principal pretexto para a mobilização do clero de Norwich com o intuito de forjar um culto a partir de uma narrativa bem construída e pautada em preceitos complexos de problemas teológicos como a questão do martírio e do Massacre dos Inocentes. No entanto essa tentativa inicial, identificada a partir da narrativa do monge Tomás de Monmouth não foi isenta de críticas e do ceticismo local, como o próprio hagiográfico demonstra em seu texto.

As proposições de Gavin Langmuir (1990) como a identificação das origens da acusação no caso de Norwich e o papel fundamental do monge Tomás para a formação inicial do culto ao Guilherme parecem, como aponta Simon Yarrow (2006) e

Emily Rose (2015), são pertinentes para se analisar o surgimento da lenda. No entanto, já não se supõe que todo o crédito de formação da acusação seja apenas advindo da narrativa do monge Tomás ou do relato judeu convertido Teobaldo de Cambridge. Em proposições feitas pelos historiadores, nas últimas duas décadas, o papel do bispo Guilherme de Turbe, assim como dos parentes do menino Guilherme e os interesses da elite local na formação de um novo culto a um santo local parecem pesar, igualmente, para a sua efetivação desse culto na região de Norfolk.

O mais importante na formação da acusação de crime ritual é a sua identificação a partir de meados do século XII, na qual haveria um surgimento em Norwich por volta da década de 1150. Logo se registaria - em crônicas escritas em regiões próximas do reino inglês, como: em Gloucester (1168) e Bury (1180) e posteriormente no reino francês como: em Blois (1171) e Paris (1180) - o mesmo gênero de acusação. Para sua difusão inicial, os monges beneditinos e cluniancenses obtiveram um papel fundamental graças não só aos registros em crônicas ou às narrativas hagiográficas, mas também à pregação que esparsamente realizavam dos dois lados do Canal da Mancha. A lenda de crime ritual logo se expandiria para outras regiões do continente europeu, ganharia novos elementos para sua estrutura narrativa e permaneceria no Ocidente com sua forte prerrogativa acusatória contra os judeus por toda Idade Média.

REFERÊNCIAS

BALE, Anthony. **The Jew in the medieval book: English antisemitisms, 1350-1500** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BARRAL, Paulino Rodríguez. **La Imagen del judío en la España Medieval: el conflicto cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas**. Barcelona: Publicaciones i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2009.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

FORCÉN, Carlos Epsí. El corista de "Englaterra": ¿San Guillermo de Norwich, San Hugo de Lincoln o Santo Dominguito de Val de Zaragoza? In: **Miscelánea Medieval Murciana**, XXXII (2008) p. 51-64.

HAMES, Harvey. The limits of conversion: ritual murder and the Virgin Mary in the account of Adam of Bristol. **Journal of Medieval History** 33 (2007) p. 43-59.

HILLABY, Joe. The ritual-child-murder accusation: its dissemination and Harold of Gloucester. **Jewish Historical Studies**, Vol. 34 (1994-1996).

HSIA, Ronnie Po-chia. **The myth of ritual murder: Jews and magic in reformation Germany**. New Haven: Yale University Press, 1988.

JESSOPP, Augustus; JAMES, Montague Rhodes. **The Cult and Iconography of William of Norwich, in the Life and Miracles of William of Norwich**. Cambridge: University of Cambridge Press, 1892.

LANGMUIR, Gavin L. **Toward a definition of antisemitism**. Los Angeles: University of California Press, 1990

LEA, Henry Charles. El Santo Niño de la Guardia. **The English Historical Review**, Vol. 4, No. 14 (Apr, 1889).

MCCULLOH, John M. Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth. **Speculum** Vol 72, No 3 (Jul, 1997). p. 698-740.

MONMOUTH, Thomas of. **The Life and Passion of William of Norwich**. Edição traduzida do latim para o inglês por Miri Rubin. London: Penguin Books, 2014.

PERCEVAL, José María. Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de La Guardia. **Historia** 16, 202. Fev. 1993. p. 44-58.

PERINI, Valentina. *Il Simonino: Geografia di un culto*. Trento: Società di Studi Trentini di Scienze Storiche, 2012.

ROSE, E. M. **The Murder of William of Norwich: the origins of the blood libel in Medieval Europe**. New York: University of Oxford Press, 2015.

ROTH Cecil. The Feast of Purim and the Origins of the blood accusation. Chicago: *Speculum* Vol. 8 N.4, 1933. p. 520 – 526.

STACEY, Robert C. From ritual crucifixion to host desecration: Jews and the Body of Christ. **Jewish History**, Vol. 12 No. 1 (Spring, 1998). p. 11-28.

STOW, Kenneth. **Jewish dogs: an image and its interpreters**. California: Stanford University Press, 2006.

STRACK, Hermann. **Der Blutbergglaube in der Menschheit, Blutmorte und Blutritus** Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1892.

TARADEL, Ruggero. **L'accusa del sangue: storia politica di un mito antisemita**. Roma: Riuniti, 2002.

TREUE, Wolfgang. **Der trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475 – 1588)**. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996.

WASLIW, Patricia H. **Martyrdom, murder and magic: child saints and their cults in medieval Europe**. New York: Peter Lang Publishing, 2008.

YARROW, Simon. **Saints and their communities miracle stories in Twelfth-Century England**. New York: Oxford University Press, 2006.

YUVAL, Israel Jacob. **Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the middle Ages**. London; Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

_____. Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations. Tel Aviv: **Zion 58** 1993. p. 33-90.